

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון יט'  
שבט - תשפ"א

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

**קובץ מנורה בדרום**

**גליון שבט**

**יו"ל לעילוי נשמת**

**הרב דוד בן לדיסיה אסרף זצ"ל**

**אשר נפטר בטרם עת**

**ורבות בשנים זיכה את הרבים,**

**והרביץ תורה ויראה בתשב"ר ובשאר**

**עמך בית ישראל,**

**והיה ידוע בלימוד ודקדוק ההלכה**

**ת.ג.צ.ב.ה**

**תרומת החפץ בעילום שמו**



## דבר המערכת

בשבח והודאה לכורא עולמים אנו מתכבדים להגיש לציבור בני התורה המסולאים בפז, את גליון חודש שבט תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון י"ט, המכיל בקרבו מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו, עיר התורה **אופקים**.

ואילו פינו מלא שירה כים, ולשוננו רינה כהמון גליו וכו' אין אנו מספיקין להודות לקב"ה על הסיעתא דשמיא האין סופית שמשפיע עלינו מדי חודש בחודשו, בראותנו תמידין כסדרן את הקובץ גדל ומתרחב, ומתווספים אליו מגליון אל גליון **כותבים חדשים** ככל גווני קשת הנושאים והסגנונות. והקובץ מגיע לקוראים רבים בארץ ובעולם. ובאזנינו שמענו כבר מכמה וכמה אברכים שסיפרו בשמחה רבה שבזכות קובץ **מנורה בדרום** התחילו לכתוב בהלכה, וגרם להם הרכה תועלת אישית בלימוד הסוגיות לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא [וכידוע לימוד אליבא דהלכתא אינו צריך להיות דוקא במסכת ברכות או שבת, אלא גם במסכת נדרים ובבא קמא וכיו"ב].

ובאמת ובתמים שאין איתנו יודע איזו זכות יש לנו, שעל ידה גלגל הקב"ה לפתחנו הזכות להתעסק בדבר גדול זה, ובודאי הכל כחסד וברחמים פשוטים.

ושוב נזכיר, שהדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוב פאר והדר כרוכה בהוצאות רבות – וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליבו **לבוא לעזרת ה' בניבורים**, ולסייע בידינו להמשיך להוציא לאור את הקובץ ולזכות את הרכים, ולהרכות תורה בעם ישראל בכלל, ובעירנו הקדושה בפרט.

ונשגר ברכות מרובות לידידינו הרב **יוסף אדל שליט"א** – מעמד ומעצב קובץ **מנורה בדרום** מיום הווסדו, **לרגל הולדת בנו בכורו בשעה טובה ומוצלחת** - בשעת ירידת הקובץ לרפוס. יזכו אביו ואמו להכניסו בעתו ובזמנו בכריתו של אברהם אבינו ע"ה, ולגדלו לתורה, לחופה, ולמעשים טובים, ולרוות ממנו שפע נחת דקדושה, אמן ואמן.

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני עירנו **אופקים**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון תגובות אף מאברכים שאינם מבני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר [אף שכמוכן אינו מתכוון להורות הלכה למעשה], או לחילופין לפלפל מחודש או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן חשוב מאוד לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים.
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.

- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ויכולים לנסח בסוף, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אדר תתאפשר עד יום ראשון כ"ה שבט - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים לא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**בברכה התורה,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**

## תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדינא דהזמנה לסעודת מצוה..... יג

הרב גרשון גולד

בענין חומר איסור שאינו מפורש בתורה..... יט

הרב ישראל גולדברג

מלמול תינוק שעשה צרכיו בטימול..... כז

הרב שאול גליק

בענין חתימה בשבת לצורך פיקוח נפש..... לו

הרב יניב דהן

המסיע חולה בשבת, אם מותר לו לחזור..... למ

הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

באיסורי עריות..... מב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין חיוב ברכה על פירות הנאכלים בתוך סעודה בט"ו בשבט..... מז

הרב משה חליוה

היבא דמניח עירובי חצירות ועירובי תבשילין אם יברך ברכה אחת  
אתרווייהו והמסתעף..... מט

הרב יצחק ירחי

מבילה ונט"י לכתחילה עם דבר שאינו חוצץ..... נה

הרב ערן כברה	
בענין כהן חלל הרוצה לעלות לתורה בעליית לוי .....	סא
הרב אוריאל כהן	
באיסור אכילה על שלחן אחד אי האיסור גם על האשה .....	סט
הרב אביחיל לוי	
בביאור מלאכת ממהק וממרה .....	עג
בביאור האיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל .....	עז
הרב יאיר מינקוס	
בדין המסתפק אי אכל פרי חדש בעונה הזאת .....	פג
הרב נחום מנדלבוים	
מצוה בו יותר מבשלוחו בהכנה לשבת .....	צא
הרב נריה מרציאנו	
בענין "ממצוא חפצך ודבר דבר" .....	צד
הרב און אברהם הכהן סקלי	
אם ראוי חתום בבברכת מעין שלש 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' .....	קג
הרב אליעזר פלקוביץ	
נאמנות גוי מסיח לפי תומו .....	קיג
הרב שמעון פרידמן	
ענין ימי שובבי"ם .....	קיח
הרב זאב פרעס	
יסוד הקנינים .....	קמוג

הרב יובל קורסיה

תפלה בכוונה ובמיתון..... קנ

הרב אברהם ישעיהו קשש

ביסוד החזו"א שאין ב' שמות איסורין במעשה א' [-לענין שבת]..... קסח

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין שינה בבית יחידי..... קעב

הרב חן ריחניאן

בענין כתם הנמצא על עקבה ועל ראש גודלה..... קפח

הרב יעקב שמחוני

בדין וסת הדילוג..... קצג

הרב שרון שרפי

הערות וחדושי דינים להלכה בענייני זרעים (ובענייני ראש השנה  
לאילנות)..... רא

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אברהם אדלר..... רכא

בענין ברכת שהחיינו ועל הנסים, אם הן על ההדלקה או על עצם היום

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רכד

בענין בישול אחר אפיה וצלילה

מכתב ג'

הרב יהודה בן-דוד - הרב און אברהם הכהן סקלי.....רכז

דעת מרן הגרע"י בברכת הגלידה בסעודה

מכתב ד'

הרב גרשון גולד.....רכט

בענין לימוד תורה בחזרת הש"ץ

מכתב ה'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן.....רלא

בדין אכילת סופגניה שלא בתוך סעודה

מכתב ו'

הרב משה חליוה.....רלה

הדלקת נ"ח בשמן זית 'שבו נעשה הנס' ♦ אמירת ההלל בשירה ♦ ברכה על מועדן הבא בסוף הסעודה ♦ שתיית יין בסעודה שלישית ♦ אם יוסף מחל לאחיו

מכתב ז'

הרב יצחק ירחי.....רלח

בענין מנין הראוי

מכתב ח'

הרב אביחיל לוי.....רמא

מי שברר לאוכלו לאחר זמן, ונמלך לאוכלו לאלתר

מכתב ט'

הרב עמנואל מולקנדוב.....רמב

ברכת הגלידה בסעודה

מכתב י'

הרב יאיר מינקוס.....רמד

הדלקת נ"ח במנייני חצירות ♦ ישוב השיטות שס"ל דא"צ עשרה בהדלקה דביהכנ"ס

מכתב י"א

**הרב און אברהם הכהן סקלי** ..... רמו

דעת הפוסקים בברכת הגלידה בסעודה ♦ זמן ברכת הלבנה

מכתב י"ב

**הרב זאב פרעס** ..... רנ

בענין הדלקת נר חנוכה מפני החשד

מכתב י"ג

**הרב יוסף פריץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך** ..... רנא

בענין גילוי משקין בזמן הזה וקבלת הוראות השו"ע

מכתב י"ד

**הרב יוסף פריץ** ..... רסד

אם עדיפה תפלה בבהכ"ס או 'ברב עם' ♦ אם משוח מלחמה נשאל באורים ותומים ♦ בענין  
 עיקר פוטר את הטפל מברכה אחרונה ♦ בענין אמן יתומה ♦ בענין כל פעל ה' למענהו ♦ לצאת  
 יד"ח בהדלקה בבית המדרש

מכתב ט"ו

**הרב דוד אריה שלזינגר** ..... רסו

בענין עניית אמן על ברכה שרוצה לצאת בה ולא שמעה, וברכת המפיל בליל שבועות  
 ♦ בהלכות חנוכה

מכתב ט"ז

**הרב שמואל ערן שמחון - הרב יוסף פריץ** ..... רסז

בענין כיסוי הס"ת קודם הברכה





הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## בדינא דהזמנה לסעודת מצוה

[ויעוין בדרכי משה (יו"ד סי' רסה סק"ב) שכתב באמת "ואמרי' בפ' ערבי פסחים דמי שאינו אוכל בסעודת מצוה הוי כמנודה לשמים ופי' רשב"ם שם שהוא ברית מילה" דבאמת יש להבחין קצת מדבריו שהבין מד' רשב"ם שזה דוקא ברית מילה ולא סעודה אחרת, אך לכאור' קשה מאד לומר כן דהלא בהדיא כ' רשב"ם ג"כ דנישואין נמי בכלל זה, א"כ איך שייך שזה כונת הרמ"א ועדיף לענ"ד לדחוק בדבריו דלאו דוקא קאמר, וכונתו בד"מ דמבואר ברשב"ם להדיא שגם ברית מילה היא סעודת מצוה ונפק"מ לנידון ידידה דעסיק שם בד"מ בהל' מילה, ולא לאפוקי סעודות אחרות ולא דק בלשניה כולי האי, ולא יתכן לומר כן, וכנ"ל, אך מ"מ העולם שחושש לדין זה רק בברית מילה כנראה אעפ"כ סובר שזו כונת הרמ"א וצ"ע כנ"ל מהיכן יצא לרמ"א כן לשיטתם].

[ב] ושמא יש לבאר בהשמטת הפוסקים לדין זה, חדא דשמא משום דבגמ' הוא על שם יש אומרים וס"ל להנך פוסקים דלא נקט' כותיהו, אך כמוכן זה קצת דוחק, וטפי מסתבר לומר דיש להבחין בחילוק הלשונות בין גירסת ר"ח ורשב"ם לתוס', שר"ח ורשב"ם גרסו בגמ' כדלפנינו "בחבורת מצוה", ואילו תוס' גרסו באופ"א "בסעודת מצוה".

ולפי"ז י"ל דהפוסקים גרסו בגמ' כר"ח ורשב"ם "בחבורת מצוה", וכמו שגם הגירסא לפנינו בגמ', וממילא ס"ל דאין זה דין בדוקא בסעודת מצוה אלא בכל התאספות לצורך מצוה, וא"כ אין זה חידוש

[א] פסחים ק"ג: "שבעה מנודין לשמים אלו הן וכו', ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה", ופירשב"ם "בחבורת מצוה כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן", ותוס' (שם קיד. ד"ה ואין) כ' ג"כ "ואין מיסב בסעודת מצוה, היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן" וכו', עוד מצינו בזה בדברי רבינו חננאל חידוש גדול שהוסיף בזה "כגון קידוש וכיוצא בו".

**העולה** מכל הנ"ל שהוסכם אצל רבותינו הראשונים ז"ל שכל סעודות מצוה הם בכלל הדין הזה, ולכן פלא הוא לכאורה מה שלא נזכרה ההלכה הזו ברמב"ם וטור ושו"ע כלל, ורק הרמ"א הוסיף אותה וגם זה רק בהלכות מילה (סי' רסה סעיף יב).

**ומפשטות** ההלכה נראה שהיא בכל סעודות המצוה כגון חתונות וסיומים וסעודות שבת וחג ופדיון הבן ושלום זכר וסעודות הודיה לה' על נפלאותיו וכיו"ב, וסעודת חנוכה ופורים [ואמנם חלק מהסעודות הנ"ל תלויות במחלוקות הפוסקים מה גדרם אך עכ"פ לחומר העונש (דהוי כמנודין לשמים), לכאור' היה ראוי לחוש שלא להזמין כמו שנוהגין הרי בבריתות], ומדוע נוהגין כן רק בבריתות להקפיד על זה ומשמע שהנוהגין סבורים שהרמ"א בדוקא הביא דין זה רק בבירת מילה, וממילא אין לחוש לזה בשאר סעודות של מצוה, ואם אמת עמהם א"כ מדוע באמת סבר כן הרמ"א.

דין כלל והוא שנוי כבר בתענית (יא.) "ת"ר בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים פלוני שפירש מן הציבור אל יראה בנחמת ציבור וכו', אלא יצער אדם עצמו עם הציבור וכן מצינו במשה רבינו שציער עצמו עם הציבור" וכו', וזה כן הובא ברמב"ם (פ"ג מתענית ה"ח) ובטושו"ע (או"ח סי' תקעד ס"ד), ויותר מזה אמרו בברכות (כו.) "וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ואינו נמנה עמהם", וממילא סמכו הפוסקים על הלכה זו, ולא הוצרכו להזכיר גם את זו, דחד מילתא היא, כך אולי יש להציע בביאור השמטת הפוסקים, וכמובן שגם סעודות מצוה כלולים בזה שהרי הם ג"כ מכונים חבורת מצוה.

**ואף** שזה דוחק [דהא בגמ' הלשון "מסב", וממילא אפי' אם הגירסא "בחבורת" יש לבאר זה על משתאות ולא על שאר התכנסויות, וכמו שבאמת ראו ר"ח ורשב"ם לפרש גם אליבא דגירסתם היא גירסת "בחבורת", ומלבד זאת הלא גם דינא דגמ' דברכות הנ"ל לא נזכר בפוסקים, וכמו כן דינא דגמ' דתענית נזכר רק לגבי תענית והוא עוסק בהשתתפות עם הציבור בצערן, ולא בהשתתפות בכינוסי מצוה, ועוד קשה עדיין ד' הרמ"א דמשמע שלא הבין כן], מ"מ לחומר הקושיא אולי יש לפתוח פתח לבאר ע"ד זה ויבואו החכמים ויבארו ביתר ביאור ותן לחכם ויחכם עוד, וצ"ע.

**ג]** וידידי מזכה"ר הגר"ג ארצי שליט"א הוסיף לציין לי בהך עניינא לסוגיא דברכות (נה.) "אמר רב יהודה ג' דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות",

ולא ביאר כונתו, ונראה דיש לחקור בנתינה זו מה היא, דלפי פשט הלשון הוא דוקא כשנותן לו בידו את הס"ת או הכוס, אך לפום טעמא מסתברא טפי דה"ה אפי' כשקורין אותו לעלות לס"ת או כשקורין אותו על הכוס, ולפי"ז יש לדון גם בזה ככל הנ"ל דלכאור' מן הראוי ליהדר בצורת ההזמנה שרק יהיה באופן שאולי יעלה לתורה ויברך על הכוס ולא יהיה כאן הזמנה ברורה, השתא דאתינן להכי יובנו היטב דברי רבינו חננאל הנזכרים לעיל דקאמר "כגון קידוש וכיו"ב" דכונתו מטעם הך דברכות הנ"ל דמי שנותנין לו כוס של ברכה לברך צריך לקחתה ולא לסרב, ומפרש הר"ח דהיינו מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה, דכוס של קידוש נמי חשיבא כוס של ברכה כמבואר ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"ז, ועי' במ"מ שם, וע"ע במעשה רב סי' פו, קיט, קצא), והארכתי בזה בעז"ה במקור"א.

**ולפום** פי' ר"ח הנ"ל לא השמיטו הפוסקים דין זה כלל, דזה מפורש בשו"ע (או"ח סי' רא ס"ג, עיי"ש, רק עיי"ש במג"א סק"ה דלרש"י הוא רק בכוס של ברכה דברכת המזון ובאורח דוקא, ואינו קושיא על הר"ח ז"ל די"ל דפליג ארש"י, וס"ל דכנס של ברכה לברך ואינו מברך היינו משום בזיון המצוה ולא משום שמונע מבעל הבית את ברכת האורח, ודומיא דנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, ואדרבה ד' רש"י צע"ק מדוע לא פי' כר"ח, ולפי"ז י"ל דבאמת שאר פוסקים ס"ל כר"ח ולא כרש"י, ולכאור' כ"ה גם הפשטות במשמעות סתימת הגמ' דמשמע דאיירי בכל כוס של ברכה ולא כרש"י דאוקמה בתרי אוקימתות, דוקא בכוס דבהמ"ז, ודוקא באורח, וצ"ע].

**ד]** והנה בעיקר דינא דסעודת נישואין אציגה נא בזה דין ודברים שהיה לי זה כמה

בזה"ז לשמחות הנישואין שהרי בכל חתונה וחתונה נהוג שהמחותנים מדפיסים הזמנות למאות ולאלפים ואינם נוהגים כמו בבריות להשתמש רק בלשונות "הודעה" וכיו"ב, ולפי המבואר בגמ' דערבי פסחים (הנ"ל בריש מילין) מרבין בזה מנודין לשמים רח"ל, לכן אולי בזה יש ללמד זכות על כלל ישראל.

**והשבת** לו דאפי' אם הצדק עמו בלא"ה אין צריך לזה דהא כבר העירו התוס' (הנ"ל אות א') דהיכא דאינם יודעין מי יהיה עמהם בסעודה אי"צ לחוש לזה דהא מבואר בגמ' בסנהדרין (כג.) דנקיי הדעת שבירושלים לא היו יושבים לסעודה עם מי שאינן מהוגנין, "ולשון הגמ' שם" אלא אם כן יודעין מי מסב עמהן בסעודה, ומשמע דאפי' איסתברא להו דלא יהי' בנ"א שאינן מהוגנין מ"מ כיון שלא היו יודעין כן בודאי מצו למיחש וכן"ל, וכל שכן בדורנו שמצויים אנשים שאינן מהוגנין כמעט בכל שמחה ושמחה בעו"ה, כי מתוך מאות מוזמנים כמעט לכל אחד יש איזה מוזמן קרוב רחוק שאינו שותומ"צ בעו"ה [אגב באמת בתקופתנו היא תקופת ה"קורונה" שרבו שמחות הנישואין המצומצמות אכן לא יתאפשר ליישב כן באופן גורף, ובפרט שכחיהם יש לזהר בזה כפלים שהרי גם רבו הנמנעים מלבוא לשמחות אף אחרי הזמנות מפורשות, ואם כי הנמנע מטעם סכנה ודאי אינו בכלל המנודין לשמים מ"מ אם ימנע באמתלא זו וטעמו האמיתי יהיה אחר, הרי נכנס לכלל המנודין לשמים רח"ל], וכן ראיתי שעמד בזה הגרי"ש אלישיב ז"ל בהערותיו שם.

שנים עם ידי"נ הג"ר ראובן אשרזון שליט"א מק"ק ראשון לציון תובב"א דתניא לעיל סו"פ אלו עוברין (פסחים מט.) "רבי שמעון אומר כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי להנות ממנה, כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח לעם הארץ דא"ר יוחנן בת כהן לישראל אין זווגן עולה יפה וכו', הא בת"ח הא בעם הארץ" וכו', ומבואר מזה דסעודת נישואין של מצוה היא רק באופן שהנישואין הם של ת"ח

**והעירני** ידידי הנ"ל דהגדר בזה הלא הוא מבואר בברכות (מז:) דקיי"ל כאחרים ד"אפי' קרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה עם הארץ" וא"כ בדורנו כמעט ואין מי שבשעת נישואיו הוא כבר לאחר ששמש ת"ח [מלבד מה שגם בעו"ה רובא דרובא דאינשי (גם ואולי אף בעיקר מהציבור המדקדקים במצוות) גם לא קראו ולא שנו תנ"ך ומשניות], והרבה מהם גם בגיל מבוגר ולא רק בגיל הנישואין (שבסוף שנות העשרה שלהם או תחילת שנות העשרים, וכבר הארכנו בזה בעז"ה בגיליון יז במדור התגובות עמ' רלא - רלג), וא"כ כמעט ואין סעודות מצוה של נישואין בזה"ז.

**והשבת** לו דאמנם הדברים נוקבים ומעוררים לשקידת התורה ושימוש חכמיה ביתר שאת, מ"מ אי"צ לומר דלא מקובל לומר כך, וכמובן יש לדון בזה שלא בכל מקום גרדי ת"ח שוים, וכדמוכח מההגדרות האחרות שבגמ' בשבת (קיד.) יעוי"ש, ובגמ' בתענית (י:), ובברכות (ה:), ועוד שם (יז:), ואכמ"ל בזה.

**אך** השיב לי על זה מאידך דאולי עכ"פ יש ללמד לפי"ז זכות על המזמינים

דעלמא, ולכל היותר בשיחת ת"ח, ולא בשירות ותשבחות להשי"ת.

**ועל** זה השבתי לו דלגירסת רוב הראשונים דגרסי "בחבורת מצוה" (כנ"ל בריש מילין) יש לדקדק דאי"צ בדוקא בשעת הסעודה אלא כל זמן שהם באותה חבורה חשיב הכל כזמן אחד, ורק לגי' התוס' יש ממש בדבריו, וכבר נתבאר דנקטי' כרוב הראשונים בזה.

**עוד** עורר עלי את חניתי דהא הלב יודע דשמחת הנישואין היא לשמחת חתן וכלה, ולא לפרסם לא נס ולא מצוה, וגם השירים שמושרים שם הרבה מהם אינם שירי שבח להשי"ת כלל, וגם מה שכן שבח רובא דרובא אינם חושבים על המשמעות שלהם, וממילא לא הועילו בזה כלום.

**ועוד** הוסיף לעורר דמצד ההלכה יש גם עוד טעם לימנע מלילך לנישואין דהנה בגמ' (סנהדרין קא.) איתא "הקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבונו של עולם עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו (לצים) [גויס<sup>2</sup>]", וזה איסור גמור ובפרט בבתי משתאות כמבואר שם, והנה בעו"ה מחסרון ידיעת הלכה זו רבים רבים הפורצים גדריה, [וכמעט שאין חתונה שאין בה שירים מפסוקים והירא את דבר ה' כידוע צריך לסכם עם המנגנים בחתונתו שישוררו רק שירים שאינם מפסוקים (ויש גם שיודעים זאת אך אומרים שצריך אומץ לבקש זאת

**עוד** השבתי לו באופן אחר דהנה כשכותבים בזמננו הזמנות אין כותבים לכל אדם הזמנה אישית אלא מדפיסים מאות ואלפי הזמנות זהות, ושולחים אותם לארבע כנפות הארץ ורוחות השמים, א"כ בליבו ובלב כל אדם שאין ממש בהזמנה זאת.

**אלא** שעל זה השיבני דלפי"ז אכתי איכא למיחש שלא יזמין את חבריו הקרובים בהזמנה אישית בלשון "הזמנה", ובהזמנה בפה פשיטא, ולכאו' גם בהזמנה בכתב דכל מה שדנו האחרונים אי כתיבה כדיבור (ועי' בזה בתשו' הגרע"א ז"ל קמא סי' כט, ל, לא, לב, שהאריך עם דודו הגר"ו איגר ז"ל בזה), אינו בניד"ד, דבניד"ד לכאו' אין נפקותא כלל אי חשבי' לה כדיבור דהא סוף סוף מזמינו, ואין לנו עניין בעצם ההזמנה אלא במה שמסרב להזמנה ונמנע מלהשתתף להסב בחבורת מצוה, ואפי' רמיזה בעלמא מהניא בזה.

**עוד** יישבתי לו בעז"ה באופן אחר דהנה כתב הרמ"א (עי' בשו"ע או"ח סי' תרע ס"ב) דאי אומר זמירות ותשבחות לה' בתוך הסעודה הרי נעשית הסעודה לסעודת מצוה, וכן מבואר שם בבגה"א ז"ל (סק"ה) דאפי' עושה הסעודה כדי ליתן שבח למקום או כדי לפרסם את הנס או המצוה הכל חשיב סעודת מצוה, עיי"ש.

**ובזה** רצה ג"כ לדחותני והשיב דהלא השירים אינם בתוך הסעודה אלא בשעה שרוקדים עם החתן והכלה, ואילו בסעודה עצמה בעיקר מדברים במילי

שבהחלט קדושה כל שהיא], בפועל לא קראו ולא שנו, ואינם יכולים להקראות ת"ח ע"פ הגדרת חז"ל, ואין צריך להתנצל ולהצטרף על כך.  
ב. כך הגי' לפני שיבושי הצענזור, כידוע.

ושאלני היכא דהזמין כבר ואח"כ נודע לו דין זה מה יעשה, והשבתי דשמא אפשר להזמין כעת כמה בנ"א שאינם מהוגגין באופן שהזמין יודע שהם לא יבואו, ואילו למוזמנים יודיע שמי שאינו רוצה לבוא יכול ליפטר מטעם זה [ולא יגלה שהאין מהוגגין לא מתעתדים לבא], ויש לפלפל בזה.

[ו] ושוב הרהרתי בזה דאליבא דאמת לא נזכר בגמ' כלל שזה תלוי בהזמנה, ורק מבואר דין זה גבי מי שאינו "מסב" בפועל, אבל אם רק הזמינוהו לא הוי כמנוחה לשמים, אך מסתברא בלא"ה דין זה דהלא טעמא דהך דינא הוא משום דנראה כמבזה את המצוה, ואינו שמח בה, דהסעודה היא לכבודה וכיון דאינו משתתף בה משמע דאינו מרגיש רצון להשתתף בה, ובודאי לא איירי הגמ' במי שאינו נמצא וגם לא הזמינוהו, דבכה"ג גם אינו יודע כלל על הסעודה הזו, ומדוע יהיה מנוחה לשמים, ופשוט, וע"ע בפת"ש (יו"ד סי' רסה סק"ח).

[ז] ובעיקר הך עניינא דהזמנות החתונות הנדפסות בדורנו שמעתי מאמור"ר שליט"א הערה נפלאה בזה, דהנה אמר' במגילה (כח.) ובחולין (מד.; מה.) "ר' אלעזר כי הווי משדרי ליה מתנות מבי נשיאה לא הוה שקיל כי הוה מזמני ליה לא הוה אזיל, אמר להו לא ניחא לכו דאחיה דכתיב שונא מתנות יחיה, ר' זירא כי הווי משדרי ליה מבי נשיאה לא הוה שקיל כי הוה מזמני ליה אזיל אמר אתייקורי דמתייקרי ביי", ופירש"י שם (בחולין מד.; ד"ה מזמני) שההזמנה היתה לאכול אצלם, והנה ממה שלא אמרו טעמם משום שלא רצו לאכול מסעודת הרשות, וגם אי הוי סעודת הרשות איך הלך שם ר"ז, הא תניא בפסחים (מט.) "כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה", ע"כ

מהמנגנים, ושוכחים שעל זה בדיוק הם משלמים ע"מ לשמחם ביום נישואיהם ולא איפכא, ומי לא ירצה להוסיף לעצמו זכויות ביום גדול שכזה), וזה אפשרי רק באופן שמסדר להם מראש את רשימת השירים והניגונים שהוא מאשר להם לשיר ולא יסמוך עליהם כי כמו רובא דעלמא גם הם בורים ואינם יודעים מה פסוק ומה לא, וכל זה ידוע רק למדקדים בעו"ה, ויותר מזה מצאתי בס' חוט שני (שבת ח"ב עמ' שלד) חומר יותר גדול בזה, דמבואר שם שדעת מרן הגר"נ קרליץ ז"ל היתה שאף לשמוע שירים אלו אסור ולא רק לשיר אותם [וכן דלא מהני לשנותם, עיי"ש].

**ממילא** עורר לי דשפיר אין כ"כ קפידא ליזהר בשמחת הנישואין שלא לשלוח הזמנות על פני חוצות דכשם שאין קפידא אם לא בא משום שאינו יודע אם יהיו שם אנשים שאינם הגונים כמו כן יש לסמוך על זה ששרים שם פסוקים דבר יום ביומו ואין פוצה פה ומצפצף ואסור לו לשמעם.

**והערת** לו על זה ג"כ דמ"מ אין קושיא על רובא דעלמא שכן בא לאותם חתונות, דכבר הזכיר בעצמו לעיל שרובא דאינשי לא חושבים על מה שהם שרים ולא מקשיבים ומסתמא המדקדים גם מתעלמים בדוקא מהשירים האלה, וכמו פתן חרש יאטמו אזנם.

[ח] עוד הוסיף הרב אשרזון הנ"ל לעורר על סעודות החנוכה שמזמינים בלילי החנוכה איש את רעהו לסעודה, וכן לסעודת פורים דהווי בכלל סעודת מצוה (לכה"פ לר' הגר"א ז"ל, ולכאז"ל ג"כ להרמ"א והיש"ש והמג"א והט"ז וכן משמע ג"כ במשנ"ב) וגם בדר"כ יודע מי יהיו האורחים, ולפי הנ"ל צריך ליזהר בזה מאוד דלא יהי' ח"ו מרבה מנודין לשמים.

להדיא את כונתו שעיקר מטרתו במשלוח ההזמנה הוא להתכבד במה ששלח אל פלוני את ההזמנה ואין עיקר מטרת ההזמנה להזמין ממשי, [רק דעדיין יש לפלפל אם יש מזה תועלת אחרי שזה כבר נעשה נוסח נדוש ואף אחד לא חושב על משמעותו הנ"ל].

**מ"מ** נראה לענ"ד דעדיין יש מקום לזוהר לפי כל הנ"ל ולחוש בכל סעודות המצוה ולא לחפש פתרונות ופרצות דחוקות, אלא אדרבה לפרסם דין זה ולא להזמין בצורה ברורה לסעודות מצוה אלא רק להודיע וכמו שנוהגין ע"פ הרמ"א בסעודות ברית מילה.

**ח** אגב יש להעיר דבברית מילה היכא דהברית במקום אחד והסעודה במקום אחר דלכאור' זה ג"כ יכול להיות תלוי במחלוקת הר"ח והרשב"ם עם התוס' הנ"ל אם אפשר לסרב מלהיות בברית לבדה, דלר"ח ורשב"ם יש להשתתף בכל חבורת מצוה, ואילו לתוס' עיקר הקפידא הוא על הסעודה.

**אמנם** יש לדחות אולי דגם לד' ר"ח ורשב"ם עיקר העניין זה "להסב" בחבורת מצוה, וא"כ שוב יש עניין בסעודה, ויש לפלפל עוד בזה. ולא כתבתי כל זה אלא לעורר.

איירי שם בסעודת מצוה, א"כ יש להקשות איך לא בא ר"א להזמנת בי נשיאה לסעודת מצוה, הא בהכי בא לידי ח"ו כמנוחה לשמים, ויישב אאמו"ר שליט"א דבאמת מסיפא דעובדא דאמר ר"ז "אתייקורי דמתייקרי ביי" יש לשמוע דלא היה כאן הזמנה גמורה וכוונתם בהזמנתם היתה משום כבוד ולא בהכרח ע"מ שכולם יבואו, כמו שמצוי גם בזה"ז באיזה כנס שמזמינים כמה מהגדולים ויודעים שלא כולם יבואו, ולכן מזמינים הרבה כדי שיבואו לפחות מעט, וע"ז סמך ר"א במה שלא בא.

**ולפי"ז** אמר אאמו"ר שליט"א ליישב את מנהג העולם המזמינים לחתונתם בלשון הזמנה ממשי, שאין בזה כל חשש, כיון שאין כונתם להזמין ממשי אלא רק להתכבד בעצם שליחת ההזמנה, וותר מזה דקדק אאמו"ר שליט"א דהנה נוהג שבעולם הוא שמתחילים את נוסח ההזמנה בלשון הגמ' "אתייקורי דמתייקרי ביי", או בעברית "הננו מתכבדים להזמינכם", וא"כ זה ממשי גילוי מילתא שכדברי אאמו"ר שליט"א כן היתה כונת המנסח הראשון של נוסחאות ההזמנות, ולא לחינם נשתרשה נוסחא זאת בקהל ישראל, דבנוסח זה מבאר המזמין



הרב גרשון גולד

## בענין חומר איסור שאינו מפורש בתורה

### דין הקל הקל תחילה

א. איתא ביומא (פג.) ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל (פירש"י -אם אין לנו דברים מותרים כדי צרכו ויש לפנינו מיני איסורין מאכילין אותו הקל הקל שבהם. ע"כ) טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה טבל ושביעית שביעית וכו'. וזה כלל בכל מקום שצריך לעבור איסור מפני פיקו"נ ויש אפשרות לעבור על איסור קל יותר, צריך לעבור על האיסור הקל יותר, ורציתי להרחיב באיסורים שאינם מפורשים בתורה מה יותר חמור ומה יותר קל.

### יבואר שאיסור שאינו מפורש בתורה קל יותר מאיסור המפורש בתורה

והנה, יעוין בקו"ש (ח"ב קו' דברי סופרים סי' א' אות י"ט), שכתב להוכיח מכמה דוכתי דדבר המפורש בתורה חמור יותר מדבר שאינו מפורש בתורה, אלא שנלמד מי"ג מידות או הלל"מ וכדו'.

וז"ל, ויותר מזה מצינו שאפילו הדברים הנלמדין במדות שהתורה נדרשת בהן שהן דאורייתא ממש מ"מ הן קלין מדברים המפורשין בתורה וד"ז מבואר בתוס' פ"ק דיבמות ד"ז שהקשו למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה ומ"מ הותר למצורע להכניס ידו לבהונות א"כ יהא מותר לו גם לכנוס כולו

ותירצו וי"ל דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא תבוא אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקשא גמר לה עולא התם וכו' עכ"ל (התוס').

ובן כתב הר"ן פ"ק דנדרים ד"ח דכל מידי דאתי מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו".

ועוד הוא מפורש במשנה ריש פרק כל התדיר דפ"ט. וכל המקודש מחבירו קודם לחבירו חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות ועל היסוד ועיי"ש בתו"ט פירושו דהא גם באשם צריך יסוד אלא שבחטאת היסוד מפורש בקרא ובאשם אינו מפורש ובזה הוא חטאת מקודש לגבי אשם.

ובן הוא בתוס' פ"ק דקידושין דט"ו ד"ה אמר קרא יגאלנו ומה מי שאינו נגאל באלה נגאל פי' דלא כתיב בקרא בהדיא שיגאל באלה נגאל בשש נמכר לעכו"ם דכתיב בהדיא בקרא שנגאל באלה אינו דין שיגאל בשש וה"נ אמרינן בפרק השוכר את הפועלים וכו' עיי"ש. עכ"ל. ופירש"י כלומר דלא אשכחן בקרא בהדיא עכ"ל.

עוד יש להוסיף בזה מה שציין בתוס' רע"א על המשנה בר"פ כל התדיר (זבחים

א. הוכחה זו אינה מובנת, דאם מה שאינו מפורש זה רק סיבה שהוא איסור קל יותר, מדוע זו סיבה ששבועה לא תחול ע"ז הרי סו"ס הוא מושבע ועומד ע"ז בהר סיני, וגם אם זה איסור קל. ולכאורה כוונת הר"ן לסברא מיוחדת במושבע ועומד מהר סיני שזה נאמר רק על המפורש בתורה, ולא שייכים דבריו לשאלה אם זה איסור חמור או קל.

ארבע פרשיות וכדו' וצריך לעשות כדבריהם ועוברים בלאו ועשה וכו', א"כ נ"מ לפי"מ דקיי"ל דחולה שיש בו סכנה דמאכילים אותו הקל הקל א"כ אם יש איסור מפורש בתורה דהוא בלאו, ואיסור שהוא מפי השמועה דחוץ הלאו המיוחד יש ג"כ עשה ול"ת ועשית וגו' ולא תסור וגו', א"כ מאכילין אותו איסור המפורש בתורה דהוא קל מאיסור זה שהוא מפי השמועה<sup>2</sup> וכו', והוא הערה חדשה בעזרת השי"ת לא ראיתי מי שהתעורר בזה. עכ"ל.

**ועי"ש** עוד שכתב, והוא הערה נפלאה, בעזרת השי"ת אשנה פרק זה לברר כל הדברים אשר הם מפי השמועה או ביי"ג מדות דהם חמורים ממפורש בתורה וכו', ובעזרת השי"ת הגומר עלי אברר זה ועכשיו אין הזמן מסכים לזה. ע"כ.

**ויעיין** בקו"ש (שם) שהקשה על המנ"ח דהא נתבאר בראיות גמורות ההיפך מדבריו דאיסור המפורש בתורה חמור יותר, אכן נ"פ דודאי גם המנ"ח מודה שעצם הלאו של דבר המפורש חמור יותר, רק דס"ל דיש בדבר שאינו מפורש גם עוד עשה ול"ת דלא תסור ולכן אע"פ שעצם הלאו קל יותר, מה שיש עוד עשה ול"ת זה סיבה שנחשב חמור יותר.

**אלא** שיעיין בקו"ש (אות ל"ה) שהקשה על המנ"ח דמלשון הרמב"ן משמע דהלא

פ"י), לברכות דף כא. דאיתא שם, ומה מזון שאינו טעון לפניו, ופירש"י כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו. עכ"ל.

### ב. נ"מ דאיסור שאינו מפורש הוא הקל הקל תחילה

**הרי** נתבאר מכמה וכמה מקומות שדבר המפורש בתורה חמור יותר מדבר שאינו מפורש אף שנלמד מיי"ג מידות וכדו', ועפי"ז כ' הקו"ש (שם אות ל"ד) שמדין הקל הקל צריך ליתן לחולה קודם כל איסור שאינו מפורש בתורה.

### חידוש המנ"ח דאיסור המפורש הוא הקל הקל תחילה ומו"מ בדבריו

**אמנם** המנ"ח (מצוה תצ"ו) יצא לדון בדבר חדש, דדבר שאינו מפורש בתורה חמור יותר וזה עפ"י הרמב"ן (ספר המצוות שורש ראשון), שלא עשה דעשית וגו' ולא תסור וגו' נאמר על מה שאינו מפורש בתורה ולימדהו חז"ל ע"י י"ג מדות וכדו', וא"כ ביש לפניו איסור המפורש בתורה ואיסור שאינו מפורש בתורה, יש לעבור על האיסור המפורש דקיל טפי.

**וז"ל**, ודעת הרמב"ן דעשה ולא הזה אינם אלא מה שדרשו דפשט הכתוב כן הוא, או מפי השמועה ממרע"ה, או מה שדרשו ביי"ג מדות, וכ"ז הוא תורה כמו

ב. יעו"ש שכ' דוגמא לזה וז"ל, ואנקוט לך חדא לדמיון, דידוע דעוף טמא ונבלה והרבה דברים עיין בהל' מאכלות אסורות עוברים על אכילתו בעשה ול"ת, כל צפור טהורה וגו' הוא עשה ואת זה לא תאכלו הוא ל"ת גבי עופות טמאים, ועיין בר"מ פי"א מטמאת צרעת ה"ז דצפור השחווטה מפי השמועה למדו וזה וגו' לרבות הצפור השחווטה וכל צפור וגו', והאוכל מצפור השחווטה עובר בעשה ול"ת וכו', א"כ ביש עוף טמא או נבילה ויש צפור שחווטה, דעל עוף טמא או נבלה אינו רק עשה ול"ת, ועל הצפור השחווטה יש ג"כ עשה ול"ת כמו בעוף טמא וחז"ל לזה עובר בעשה ול"ת אלו ועשית ולא תסור, אסור להאכילו הצפור השחווטה רק הטמא או נבלה דהוא קל מצפור השחווטה, וכן אפשר דחייבי כריתות כגון חלב ודם הם קלים לגבי צפור השחווטה וכו' א"כ בכל איסורי מאכלות שמאכילין לחולה צריכים לידע איזה מפורש בתורה ואיזה מפי השמועה להאכילו הקל, היינו הדבר שמפורש האיסור בתורה הוא הקל. עכ"ל.

תסור שייך רק כשממרה דברי חכמים ופורק מעליו עול דבריהם ואינו מאמין בדבריהם, ולא כשעובר עבירה בשביל איזה סיבה אף כשיודע שעובר עבירה. וא"כ לענין חולה שצריך להאכילו אינו שייך כלל להמראה<sup>ג</sup>.

**עוד** הקשה הקוב"ש (אות ל"ו) וז"ל, דאפילו אי נימא שיש לאו דלא תסור גם בעובר לתאבון בלא המראה, מ"מ, לענין חולה דצריך להאכילו הקל הקל כיון דאיסור שאינו מפורש מצד עצמו קיל מאיסור המפורש וצריך להאכילו האיסור הזה ממילא ליכא לאו דלא תסור. ואי"צ לדחיה מפני פקו"נ, דאיסורא דלא תסור הוא תולדה מגוף האיסור וכיון דגוף האיסור שאינו מפורש ראוי להיות מצד עצמו נדחה דהוא קל יותר תו ליכא כאן לא תסור כלל. עכ"ל.

**ונראה** שקושיתו זאת קשה, גם אם נאמר שדבר שאינו מפורש באותו חומר של דבר המפורש מ"מ לא יהיה לא תסור כיון שסו"ס יש לו היתר לעבור על אחד מהאיסורים, אם בחר לעבור על האיסור שאינו מפורש ה"ז היתר גמור ול"ש בזה לא תסור, כיון של"ת הוא בתולדה וכנ"ל.

**נתבאר** א"כ פלוגתת הקו"ש והמנ"ח, בחולה שיש בו סכנה וצריך להאכילו הקל הקל תחילה ויש לפנינו דבר האסור באיסור המפורש בתורה ועוד דבר האסור באיסור שאינו מפורש בתורה אלא בדרכי הלימודים די"ג מדות וכדו', האם הקל

הקל זה האיסור המפורש בתורה כדעת המנ"ח או האיסור שאינו מפורש בתורה וכדעת הקו"ש.

## ג] ביאור דיש מהמידות שהתורה נדרשת בהם שהם כמפורשים ויש שלא ויש בזה חילוקים ושיטות

**והנה** המנ"ח והקו"ש כשדנו בדבר, סתמו, דהנידון על כל מה שאינו מפורש בתורה ונלמד מדרכי הלימודים כגון י"ג מדות וכדו', אמנם לענ"ד נראה, דלאו כללא הוא, ויש חילוק בדרכי הלימודים בין לימוד ללימוד האם נחשב מפורש בתורה או לא, ויש בזה נ"מ גדולה וכדלקמן.

**דהנה** עצם היסוד שדבר שאינו מפורש בתורה הוא קל יותר, נראה, דמבואר גם במה שאמרו (בקידושין ד.) מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. דאין נראה דהביאור הוא שהתורה כתבה כדי שלא נצטרך לטרוח לעשות ק"ו, אלא כמו שכתב ביד מלאכי כלל תי"ח בשם ס' קנאת סופרים כת"י שורש ב', וז"ל, היינו לומר דיש ללמוד מאותה טירחא לאחמורי ביה טפי ממה שאינו כתוב להדיא דודאי לאו לאטרוחי בכדי הוא. עכ"ל. והיינו כמו שנתבאר דבר המפורש בתורה חמור יותר.

**והנה**, בגמ' נזכר הסברא דטרח וכתב לה קרא רק כלפי ק"ו, ולא לגבי שאר מידות שהתורה נדרשת בהם, אכן להמבואר שדבר שאינו מפורש בתורה קל יותר מדבר

ג. אמנם נראה שאפשר למצוא אופן שיהיו דברי המנ"ח נכונים, וזה עפ"י הבית הלוי בפי' שמות, דמי שפרקן באחד מהמצוות אף אם יהיה לו איזה אונס או שוגג נדון כמויד גמור כיון שגם בלא האונס והשוגג היה עובר. לכאורה ה"ה במי שאינו מאמין לחז"ל ועובר על דבריהם בפריקת עול, אף אם יהיה לו איזה סיבה שמתירה לעבור כגון חולה בפקו"נ, יחשב לו שעבר בפריקת עול כיון שגם בלא זה היה עובר ופורק מעליו עול. וא"כ באופן שצריך להורות לאדם שכזה לעבור איסור בשביל פקו"נ יש להעדיף לומר לו לעבור על איסור שאינו מפורש ולא על איסור מפורש.

הרי מבואר, דנחלקו התוס' והר"ן אם אמרינן טרח וכתב לה קרא גם לגבי ג"ש, דמתוס' שהקשו קרא ל"ל ולא תי' דטרח וכתב לה קרא מוכח שס"ל של"ש טרח וכתב לה קרא בג"ש ואילו הר"ן הוכיח מקו' מתוס' שבג"ש אמרינן טרח וכתב לה קרא. וכן כתב ביד מלאכי (כלל ת"כ) שתוס' והר"ן נחלקו האם כלפי ג"ש אמרינן טרח וכתב לה קרא וכבר ביאר את כל זה המל"מ (פ"ד ממלוה ולוה ה"א ד"ה גרסינן). ויש להוסיף דגם בתוס' ב"ק כה: ד"ה אמר וכו' מבואר, דק"ו אינו כמפורש וג"ש הוא כמפורש עיי"ש. וכ"כ המהרש"א בקידושין טו: עיי"ש.

**ויל"ע** לדעת התוס', האם היקשא דמיא לק"ו ששייך בזה טרח וכתב לה קרא או לג"ש שהוי כמפורש ול"ש בזה טרח וכתב לה קרא. ואני בהשקפה ראשונה היה נ"ל, דהיקשא דמיא לג"ש, דמה שק"ו ל"ה כמפורש הוא משום שהוא נלמד מסברא חיצונית ואף שהיא נכונה אבל היא חיצונית שלא תורה עליה התורה במפורש, משא"כ ג"ש שהתורה מפורש כותבת לזה תיבות ללמד הדבר. וא"כ ה"ה בהיקשא הוי כמפורש כמו ג"ש כיון שהדבר נלמד מהיקש, כך היה נ"ל לכאורה.

**אלא** דא"כ לא יהיה א"ש שיטת התוס', דהא, כבר הובא שבב"מ סוברים דכלפי ג"ש ל"ש לומר בזה טרח וכתב לה קרא, ומאידך גיסא יעוין בתוס' יבמות ז: (ד"ה ואמר) שהקשו למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה ומ"מ הותר למצורע להכניס ידו לבהונות א"כ יהא מותר לו גם לכנוס כולו, ותירצו, וי"ל דלא נחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא ואל המקדש לא תבוא אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא אלא מהיקשא גמר לה עולא התם וכו'. עכ"ל. הרי מבואר מהתוס' ביבמות דהיקשא לא חמור כמו מה

המפורש בתורה, נראה לכאורה, דגם על שאר מדות שהתורה נדרשת בהם שייך לומר טרח וכתב לה קרא דהיינו כדי ללמוד מאותה טירחא לאחמורי ביה טפי.

**וכן** מפורש בר"ן בנדרים דף ג. דגם כלפי היקש וג"ש שייך לומר טרח וכתב לה קרא. ועי' גם בתוס' זבחים דף ח: שכתבו כן כלפי היקשא.

**אמנם** מתוס' בב"מ (דף סא. ד"ה ג"ש) נראה, דלא ס"ל הכי. דהנה איתא בגמ' שם, אילו לא נאמר קרא הייתי אומר ג"ש עכשיו שנאמר קרא ג"ש ל"ד וכו', והקשו התוס', וא"ת קרא למה לי וי"ל דאין שום אריכות לשון בפסוק אלא שסמך נשך ומרבית זה לזה. עכ"ל. ויעוין בגליון הש"ס על התוס' שציין לר"ן בנדרים הנ"ל, וכוונתו מבוארת לדברי הר"ן שגם כלפי ג"ש שייך לומר טרח וכתב לה קרא לק"מ קו' התוס' קרא ל"ל.

**ובאמת** שהר"ן בנדרים הוכיח שגם בג"ש והיקשא שייך לומר טרח וכתב לה קרא, מקו' התוס'. דהנה ז"ל הר"ן, דכי היכי דאמרינן בריש פ"ק דקדושין דמלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ה"נ מילתא דאתיא בהיקשא אפשר טרח וכתב לה קרא ובריש איזהו נשך אמרינן מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא. ע"כ. והנה בגמ' באיזהו נשך לא נמצא כדבר הזה, ובכוונת הר"ן ציין בהגהות מהר"ב רנשבורג לחק נתן בזבחים נז. על רש"י בד"ה אין מלמדין, שכתב בסו"ד על דברי הר"ן וז"ל, והנה חיפשתי בריש איזהו נשך ולא מצאתי וכו' וי"ל דק"ל להר"ן קו' התוס' שם בד"ה ג"ש לא צריך שהקשו וא"ת קרא ל"ל ומכח קושיא זו מוכיח הר"ן דאמרינן מילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא. ע"כ.

שכתוב מפורש. וכן מפורש בתוס' זבחים ח: ששייך טרח וכתב לה קרא גם כלפי היקש. ואם נאמר שהיקש דומה לג"ש נצטרך לדחוק שהתוס' פליגי אהדדי.

**ומצאתי** בגנת ורדים (לבעל הפמ"ג) כלל מ"א, שהביא ד' המשנ"ל שבי' מח' הר"ן והתוס' הנ"ל וכ' המשנ"ל בזה"ל, וראיתי להר"ן וכו' שכ' דמילתא דאתיא בג"ש טרח וכתב לה קרא ומייתי כך דאיזהו נשך ועוד הוסיף לומר אף בהיקשא טרח וכתב לה. יע"ש. וכ' ע"ז הגנת ורדים וז"ל, ומש"כ המשנ"ל והוסיף לומר עוד בהיקשא טרח וכתב לה קרא אף דלענין שאר דברים ג"ש עדיפא מהיקשא וא"כ כ"ש הוא דגם בהיקשא טרח וכתב לה קרא אפשר דלענין שיהא ככתוב בהדיא היקש חשוב טפי יותר בהדיא מן ג"ש ומש"ה כתב והוסיף לומר וכו'. עכ"ל.

**הרי** לימד אותנו רבינו הפמ"ג בדעת המשנ"ל, דיש סברא לומר שהיקש חשוב מפורש טפי מג"ש. וא"כ נראה כמו שכתבתי שהיקשא דמיא יותר לג"ש דהא יש סברא שנחשבת למפורשת אף יותר מג"ש ועכ"פ ודאי לא גרועה מג"ש.

**אך** מאידך גיסא מתחילת ד' הגנת ורדים יש ללמוד גם סברא הפוכה, דכתב וז"ל, אף דלענין שאר דברים ג"ש עדיפא מהיקשא וא"כ כ"ש הוא דגם בהיקשא טרח וכתב לה קרא. ע"כ. הרי מבואר בפמ"ג דיש גם סברא להיפך דג"ש עדיפא מהיקשא. ואם נאמר כך הרי שנוכל לומר שתוס' בב"מ ותוס' ביבמות לא פליגי אהדדי כלל, דדוקא בג"ש ס"ל בב"מ של"ש טרח וכתב לה קרא דעדיף מהיקשא אבל בהיקשא שפיר שייך טרח וכתב לה קרא דל"ה כמפורש ביבמות ובזבחים.

**ובאמת** נראה שפליגי בזה קמאי, דהנה, בש"מ כתובות (כט:) כתב בשם הרא"ה וז"ל, אע"ג דאמרינן בעלמא מילתא דאתיא מק"ו טרח וכתב לה קרא ה"מ כי כתיב לה בהדיא אבל בג"ש לא אמרינן הכי שהרי זו וזו מדות הן בתורה ומאי אולמיה דג"ש מק"ו דטרח למכתביה. ע"כ וע"ע בש"מ שם, שלמד מזה, דה"ה לריבויא דמאי אולמיה דהריבויא מהג"ש, זו וזו מיתורא נפקי יעו"ש. הרי משמע דדעת הרא"ה שאין מקום לומר דג"ש יותר מפורשת מק"ו. (ומשמע דס"ל דכל המדות שהתורה נדרשת בהם שוין הם, שהרי לשונו הוא "זו וזו מדות הן בתורה ומאי אולמיה" וכו').

**אמנם**, יעוין ברמב"ן שבת דף סד., שהקשה, ל"ל ג"ש דבגד ועור בשרף ומת הא אפשר ללמוד בהיקשא דש"ז עיי"ש, ותרץ דמילתא דאתיא בהיקשא טרח וכתב לה בג"ש. וכ"כ שם הרשב"א והר"ן (עי' בשד"ח ח"ד מערכת המ"ם כלל כ"ג). הרי לפנינו דס"ל כסברא הראשונה של הגנת ורדים דג"ש עדיפא מהיקש גם לגבי הא דטרח וכתב לה קרא (ויש להסתפק בכונת הראשונים הנ"ל, אם לדעתם ג"ש הוי כמפורש או שאינו כמפורש רק היות ועדיפא מהיקשא שייך ע"ז טרח וכתב לה קרא, אך מ"מ נתבאר דס"ל דג"ש עדיפא מהיקש גבי טרח וכתב לה קרא ודלא כסברת המל"מ כדביארו הגנת ורדים). ומעתה י"ל כן בדעת התוס' באופן שבאים דבריהם על נכון ביבמות ובב"מ ובזבחים שלא פליגי כלל.

**אכן** אליה וקוץ בה, דבשבת סד. הקשו התוס' הקושיא הנ"ל ולא תי' מידי, ומזה נראה דלא ס"ל כראשונים הנ"ל דג"ש עדיפא מהיקשא גבי טרח וכתב לה קרא, וס"ל כסברת הרא"ה הנ"ל דכולם שוין הם. ועל כרחינו אנו צריכים לומר דפליגי תוס'

אהדדי, או שביבמות וזבחים פליגי עם התוס' בב"מ או שהתוס' ביבמות וזבחים מסכימים עם התוס' בב"מ וכנ"ל ופליגי על התוס' בשבת.

**ויעוין** בקו"ש קידושין אות ק"ח שכתב בדעת התוס' שם דדבר הנלמד בג"ש הרי כנתב בהדיא משא"כ ק"ו. וכ' ע"ז שבתוס' יבמות דף ז: שהובא לעיל מבואר לא כן עיי"ש. והיינו שהיה פשוט לקו"ש שהיקש (שמיירי בו התוס' ביבמות) דינו כג"ש, ולכן כ' שבתוס' ביבמות מבואר אחרת. אכן כבר נכתב לדון בזה בסברות הפוכות.

**עלה** בידינו עד כאן: שלדעת הר"ן בנדרים כשם שבק"ו אמרינן טרח וכתב לה קרא כך אמרינן בהיקש וג"ש, ונתבאר שבתוס' זבחים ח: וברמב"ן וברשב"א ובר"ן בשבת סד. מבואר כן גבי היקש ולא נתבארה דעתם לגבי ג"ש, ובתוס' בב"מ סא. מוכח שגבי ג"ש ל"ש טרח וכתב לה קרא ולא נתבארה דעתם גבי היקש. ונכתב לדון בזה בב' סברות הפוכות המבוארות בגנת ורדים.

**ועד** הובא שמהרא"ה המובא בש"מ כתובות (כט:) נראה, שכל המדות שהתורה נדרשת בהן הם שוין ושייך לומר עליהם טרח וכתב לה קרא.

**עוד** יש להביא שבתוס' בשבת דף קל"א: (ד"ה אי וכו'), כתבו לחלק בין מילתא דאתיא במה מצינו של"ש בזה טרח וכתב לה קרא לדבר דאתיא מביניהו בבמה הצד

ששייך בזה טרח וכתב לה קרא, וז"ל, א"נ מילתא דאתיא במה הצד טרח וכתב לה קרא כמו מילתא דאתיא בק"ו והאי דקאמר תלמודא ניכתוב רחמנא בהאי ותיתי אידך מיניה פירוש למאי צריך קרא היינו משום דאי בלי במה הצד הוה מצי למילף הך מצוה מאידך לא הוה כתב רחמנא קרא כיון דהיה פשוט כ"כ דלא דמי למילתא דאתיא בק"ו דהוא פשוט יותר. עכ"ל

**והנה**, עד כאן נתבאר שלא כללא הוא שבכל מה שנלמד במדות שהתורה נדרשת בהם שייך לומר ע"ז טרח וכתב לה קרא, דיש בזה חילוקים ושיטות כנתבאר בהרחבה, ונראה פשוט שלפי"מ שנתבאר שענין הטרח וכתב לה קרא הוא כדי להחמיר את הגדר. דדבר המפורש בתורה הוא חמור יותר, א"כ, מוכח שהיכא שדעת הראשונים של"ש לומר טרח וכתב לה קרא וכגון בג"ש לדעת התוס' בב"מ, יש ללמוד דבאופן זה הוי כמפורש ואין דבר המפורש בתורה חמיר ממנו.

### הנ"מ בזה לדינא בדין הקל הקל תחילה גבי פקו"נ

ד. וא"כ תהיה בזה נ"מ רבתי, בין למנ"ח דלעיל ובין לקו"ש דלעיל, לקו"ש דס"ל דדבר שאינו מפורש הוא הקל הקל תחילה, צריך לברר בכל דבר אם הוא לימוד שנחשב מפורש או לא. ולמנ"ח שדבר המפורש הוא הקל הקל תחילה דבזה אין עשה ול"ת דל"ת, צריך לדעת בכל אחד מהלימודים אם הוא כמפורש שאז יש בו גם עשה ול"ת דל"ת וגם יש לו חומר של דבר המפורש

ד. והנה, לעיל הובא מהרא"ה שכל מדות שהתורה נדרשת בהן שוין הם, ועל כן אם נאמר שבמה מצינו הוי מדה שהתורה נדרשת בו, א"כ נראה דהרא"ה יסבור שגם בבמה מצינו שייך טרח וכתב לה קרא. אך בזה גופא יל"ע אם במה מצינו הוי מהמדות שהתורה נדרשת בהם או שהוי כמפורש דכך הוא הדין בכל מה שדומה לזה, ויעוין באריכות במש"כ בפ' קרבן אהרן בריש ת"כ (הפרק הרביעי במדות הבנין אב), ואכמ"ל.

ועי"ש בש"מ שלמד מדברי הרא"ה דה"ה לריבויא דאין לו עדיפות על ג"ש. ואי נימא כקו"ש שדבר המפורש חמור מפני שהאריכה בו התורה, ודאי יש אלימות בג"ש וריבוי, דאע"ג דזה וזה מדות הן, מ"מ יש בהם אלימות שהאריכה בהם התורה.

**עוד** יש להעיר על הקו"ש, מהגינת ורדים שהובא לעיל, דכ' דאף דבעלמא ג"ש עדיפא מהיקשא, לענין טרח וכתב לה קרא יש סברא שהיקש חשוב טפי ככתוב בהדיא מג"ש. עי"ש. ואי נימא כקו"ש איזה סברא יש שהיקש חשוב מפורש יותר, הא אדרבא בג"ש האריכה התורה יותר משא"כ בהיקשא שהתורה רק סמכה הפרשיות להדדי, ועכ"פ ודאי לא יותר מג"ש. ומכל זה נראה, שזו סברא עצמית שמה שמפורש בתורה חמור יותר, שמה שהתורה ראתה ללמדינו דרך לימוד חיצוני ולא דבר המבואר בהדיא, אנו מבינים דכונת התורה שזה יהיה יותר קל מדבר המפורש בהדיא, וכל הנידונים של הראשונים והאחרונים הנ"ל, הם לברר מה שנחשב מבואר מהתורה בהדיא ומה ע"י לימוד חיצוני.

### העולה מהדברים:

**נתבאר** דאיסור המפורש בתורה חמור יותר מאיסור שאינו מפורש בתורה, ונכתב גם לבאר הטעם בזה.

**נתבאר** דנחלקו המנ"ח והקו"ש האם גם לענין פקו"ג דאמרינן הקל הקל תחילה, איסור שאינו מפורש קל יותר או להיפך שהוא חמור יותר.

**הובא** בהרחבה לברר דלאו כלל הוא דכל מה שנלמד במדות שהתורה נדרשת בהם חשוב אינו מפורש בתורה דיש בזה

בתורה ויהיה חמור יותר מלימוד אחר שאינו נחשב כמפורש.

## טעם הדבר שאיסור שאינו מפורש קל יותר מאיסור המפורש

ה. ואגב דאיירינן ביסוד שדבר המפורש בתורה חמור יותר, רציתי לכתוב בטעם הדבר. יעוין בקו"ש (ח"ב קו' דברי סופרים סי' א' אות כ') שכ' וז"ל, וטעמו של דבר זה פשוט מסברא דכיון שאנו רואין שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר ועיין בפירש"י פ' חיי שרה א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום יותר מתורתן של בנים שהרי פרשתו של אליעזר עבד אברהם נכפלה שתי פעמי והרבה מגופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה הרי שרז"ל העירונו בזה בדבר שהוא יותר חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים יותר. ע"כ.

**אכן** לענ"ד מכמה דוכתי לא משמע הכי, ראשית, דכבר הובא מתוס' שבת דף קלא: דבמה מצינו ל"ש טרח וכתב לה קרא כיון שהוא פשוט כ"כ, ואי נימא דדבר המפורש חמור רק מפני שהאריכה בו התורה הרי בבמה מצינו לא האריכה התורה כלום, ומשמע מתוס' שהענין הוא מה שהוא פשוט יותר. אכן י"ל שכונת שהיות ובמה מצינו הוא פשוט כ"כ נחשב שהכתוב מתיחס במפורש לכל דבר שהוא דומה לנידון.

**אך** יש להעיר על הקו"ש, מדברי הרא"ה בש"מ שהובא לעיל, דאע"ג דאמרינן בעלמא מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא ה"מ כי כתיב לה בהדיא אבל בג"ש לא אמרינן הכי שהרי זו וזו מדות הן בתורה ומאי אולמיה דג"ש מק"ו דטרח למכתביה.

שיטות וחילוקים, ונכתב בשיטות הראשונים בזה. ולפי"ז יש נ"מ רבתי לפקו"נ שיש לפניו ב' איסורים וננתבאר בפנים.

**ולסיום** יש להוסיף, דהנה במנ"ח כ', בעז"ה אשנה פרק זה לברר כל הדברים

אשר הם מפי השמועה או בי"ג מדות דהם חמורים ממפורש בתורה וכו'. ע"כ. ולהאמור יש לברר עוד בכל דבר מהי"ג מדות אם נחשב מפורש בתורה או לא דנתבאר לעיל דיש בזה חילוקים ושיטות ונ"מ גדולה.



הרב ישראל גולדברג

## טלטול תינוק שעשה צרכיו בטיטול

א. שאלה.

ב. עיקרי הנושאים.

ג. גדר טלטול מן הצד והטעם שצריך לנער במקום שאפשר.

ד. גדר היתר דלטול מן הצד וחובת הניעור.

ה. אם השתעשעות עם תינוק נחשב צורך המתיר טלטול מן הצד.

ו. אם הרעי חשוב כמאן דאיתא או כמאן דליתא.

ז. גודל הטירחה שחייבו חכמים כדי להינצל מטלטול מן הצד.

ח. דעת הגר"י דרוי שליט"א.

ט. אם ניתן להקל ע"פ המבואר בסוגיא ד'מוכני'.

י. מסקנת הדברים.

מתכוון לעשות כן בעוד זמן מועט או בצירור שכבר עכשיו תופס התינוק כדי להחליף לו אלא שרוצה קודם להגביהו סתם כדי להשתעשע בו, ובזה יש מקום להסתפק בתרתי, חדא אם מה שרוצה להשתעשע בו חשיב צורך דבר המותר ובכלל ההיתר דלטול מן הצד, או דילמא אין השעשוע חשיב צורך המתיר טלטול. ותו יש להסתפק דגם אי נימא דחשיב צורך המתיר הרי צריך קודם להחליף לו כמו שמצינו שיש חובת ניעור מוקצה קודם שיטלטל מן הצד היכא דאפשר.

והדבר מצוי כאשר התינוק קם בבוקר והטיטול עמוס מהלילה (שאל"כ) היה מקום לומר שכל זמן שיש לו את הטיטול הרי זה משמשו כדי שלא יתלכלך), וכבר נמצא התינוק ליד מקום החלפת הטיטול אלא שרוצים להשתעשע עמו מעט קודם שיחליפו לו, ולכאורה הדבר אסור משום שצריך להיפטר מן המוקצה תחילה כדמצינו בניעור, ולא שמענו ולא ראינו מזהירין על זה. ושמא אין אנו רואין הרעי

(א) שאלה: האם מותר לטלטל תינוק כאשר עשה צרכיו בטיטול. וראיתי צורך להאריך בניסוח השאלה ובצדדי הספק כדי שלא יהא לפלא בעיני הקורא מחמת שהוא דבר חדש. הנה דין הצואה בפני עצמו הוא מוקצה מחמת גופו, וא"כ אם יטלטל התינוק נמצא שהצואה מיטלטלת מן הצד, ואם עושה כן לאיזה צורך חשיב 'טלטול מן הצד לצורך דבר המותר', ואם צדקו הדברים הרי שיש לנו כלל דלטול מן הצד מצריך ניעור תחילה (כמבואר בשבת קמב., ובשו"ע שט-ג) דאף שהתירו לטלטל מן הצד לצורך דבר המותר מ"מ הצרכו לנער תחילה היכא דאין לו הפסד. ונהי דבניד"ד הרי צריך גם לנקות התינוק וגם להחליף לו ולהלבישו טיטול חדש, דילמא גם זה בכלל הטירחה שחייבו חכמים כדי להיפטר מטלטול מוקצה. או דילמא לא חייבו לטרוח כולי האי כדי להיפטר מן המוקצה.

אלא שבאמת גם אם לא הטריחו יש להסתפק, דפעמים שאין בזה טירחה וכגון כאשר יודע שצריך להחליף לו וגם

כמיטלטל כלל וכמאן דליתא דמי דעיקר הטלטול מתייחס לתינוק.

**ב.** תשובה: כמו שכבר הוזכר בשאלה יש לדון כאן בכמה עניינים ונסכמם בקצרה:

**א.** גדר טלטול של מוקצה זה.

**ב.** אם צורך שעשוע בתינוק מתיר טלטול מן הצד.

**ג.** עד כמה צריך לטרוח בחובת ניצור המוקצה.

**ד.** אם נחשב הרעי מחמת פחיתותו כמאן דליתא.

**ה.** אם יש חובת ניצור כאשר עיקר הטלטול מתייחס לתינוק.

**ו.** ראשית נדון כאן ברמת הטלטול של מוקצה זה. דאיתא בר"פ נוטל (שם קמא:), "נוטל אדם את בנו והאבן בידו" וביארו בגמ' דלא התירו אלא במקום געגועין כיון דחשיב יותר מטלטול מן הצד כמבואר שם ברש"י (ד"ה בתינוק וז"ל בקיצור "ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה" עכ"ל) ואין לדמות לשם כיון דהתם הבן תפוס במוקצה באופן המכוון וגם חפץ באבן, לכן חשובה תפיסת הבן כתפיסת האב (ומסתמא לחילוק זה נתכוון הפמ"ג בריש סי' שט ע"ש), אבל בניד"ד שאין התינוק תפוס במוקצה באופן מכוון, ואדרבא היה עדיף לו שהרעי לא יהיה שם כלל וכלל לבישת הטיטול הוא רק כדי להצילו מטינוף ואינו חשוב בעיניהם כלל, א"כ לא חשיב כטלטול האב, ולכן לא צריך להגיע להיתר מיוחד של געגועין כמו שהצריכו שם.

**אבל** עדיין יש לדון דמקרי טלטול מן הצד. וכל שכן לדעת הראשונים שגם בציוור דנוטל אדם את בנו והאבן בידו הרי הוא בכלל טלטול מן הצד הרגיל, הלא המה

התוס' (קמב.) התורי"ד (קמא:) והריטב"א (שם), אלא שהתוס' כתבו דצריך להגיע להיתר מיוחד משום דצורך הקטן אינו חשוב צורך כל כך כדי להיתר טלטול מן הצד, ולכן צריך געגועין ברמה של חשש חולי (ומשמע מדבריהם דגם אחר שיש חשש חולי אינו מתיר טלטול מן הצד וצריך להגיע להיתר מיוחד, אבל בגדרו של מעשה זה חשיב "טלטול מן הצד" ואם יהא צורך טוב יהא מותר בשופי).

**וע"ע בגרעק"א** שהתקשה דאחר שיש צורך גדול של חשש חולי אמאי לא נחיר משום טלטול מן הצד הרגיל, ומדוע הצריכו להגיע להיתר מיוחד. ובהזו"א מיישב לשיטתו דכיון דצריך לאבן שתהא בידו של תינוק כדי להרגיעו תו לא מקרי טלטול מן הצד, דלשיטת החזו"א טלטול מן הצד פ"י שאין הטלטול מתייחס למוקצה כלל רק לעיקר והמוקצה מאליו מיטלטל, אבל לא יישב את דברי התוס'. וכנראה מכח קושיה זו פירש שם הריטב"א דבאמת א"צ להגיע להיתר מיוחד ומה שמותר בטלטול בנו הוא משום דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

**ד.** והנה כמה דוגמאות מצינו בהיתר דטלטול מן הצד, כגון, צנזן המונח בעפר (שם קכג. קמא. האי פוגלא וכו') ורוצה בצנזן דנוטל את הצנזן והעפר נופל מאליו (כמובן באופן שלא נקלט דליכא לא זורע בהנחתו ולא קוצר בעקירתו), מוכין של מוקצה שטמן בהם הקדירה והמכסה מגולה וחפץ בקדירה (שם מט.) דנוטל את הכיסוי והמוכין נופלים מאליהם. בכל אלו נוטל העיקר שהוא ההיתר, וטלטול המוקצה אינו נעשה להדיא רק ננער מאליו ומיטלטל מכח משיכת ההיתר.

**אלא** שמצאנו דיש חובת ניצור היכא דאפשר, שכן שנינו (שם קמב:)

'טלטול' וכל מה שהתירו הוא רק בתנאי שהוא לצורך א"כ יש לדון בנידון דידן דנהי דכוונתו לשם התינוק שהוא דבר המותר, אבל מי יימר לן שבאמת צורך משחק בתינוק חשיב מספיק צורך כדי לטלטל מן הצד, דשמא לא חשיב מספיק צורך מה שרוצה להשתעשע בו כדי להתיר הטלטול מן הצד.

**ולבאורה** יש להביא ראיה מהתוס' (ריש דף קמב) שהזכרנו לעיל דכתבו דצורך התינוק לא חשיב מספיק צורך להתיר טלטול המוקצה אגב ההיתר כנ"ל. ואולי חששו התוס' דצורך משחק לא חשיב צורך להתיר טלטול ממה שדן בספר שבולי הלקט (סי' קכא) לגבי המשחקים בכדור בשבת וז"ל בקיצור "מ"מ בין שיש תורת כלי עליו (כוונתו ל'כדור') בין שאין תורת כלי עליו, נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויום טוב שהרי אין צריך בטלטולן" וכו' עכ"ל.

**ומשמע** דצורך משחק לא חשיב צורך אף אם נאמר דתורת כלי על הכדור דהיינו דחשיב ככלי שמלאכתו להתיר (ויש לציין דנח' האחרונים בדעת שבולי הלקט, דיש מפרשים כוונתו שרצונו להגדיר דכיון דכל משמעות הכדור היא לשחק בו זה גופא אינו מספיק להחשיבו בשם 'כלי שמלאכתו להתיר', אבל אה"נ אם היה נחשב כלי שמלאכתו להתיר היה מותר גם להשתעשע בו, דצורך שעשוע לא חשיב כטלטול שלא לצורך).

**ושמא** יש לחלק בין משחק בכדור לבין משחק עם בנו, דמשחק עם בנו הוא כשאר תענוגים שכן טבע האדם שאוהב את

"האבן שעל פי החבית מטה על צדה והיא נופלת, היתה בין החביות מגביה ומטה על צדה והיא נופלת. מעות שעל הכר מנער את הכר והן נופלות" עכ"ל, ונפסק בטוש"ע (שט"ד). וכבר קודם לכן (שם קמב.) מצינו דנקטה הגמ' באופן פשוט דכלכלה של פירות וחפץ לטלטלה, אם יש בתוכה אבן ואין כוונתו עליה רק לטלטול הפירות, צריך תחילה לנער הכלכלה כדי שתיפול האבן, אא"כ קיים חשש שיטנפו הפירות. ולמדנו מזה דיש חובת ניעור לכתח' היכא דאפשר.

**ובטעם** שצריך לנער היכא דאפשר מצינו שני דרכים שבעצם תלויים בגדר ההיתר של טלטול מן הצד:

**א.** למעט בטלטול ככל האפשר - דעת רוב הפוסקים (התור"ד קמא: הריטב"א שם ובדף מ"ז, ועוד הרבה פוסקים וכן דעת המ"ב שט"י) דמה שצריך לנער את המוקצה הוא משום שגם טלטול מן הצד נחשב טלטול אלא מאחר שלא הוי טלטול גמור אלא "טלטול קלוש" הקילו בו לצורך דבר המותר במקום שאי אפשר לנער מטעם הפסד וכיו"ב, אבל אם אין בזה הפסד חייב לנער כדי למעט בטלטול ככל האפשר.

**ב.** כדי שלא יתייחס אליו - דעת החזו"א (מז"ד. וכן מוכח מלשון הגר"ז שח"ס) דכיון דמתעסק בחפץ המותר וכל עניינו ורצונו לטלטל את ההיתר ולא את האיסור, לכן לא מקרי "מטלטל" את האיסור אלא רואין את האיסור כאילו מיטלטל מאליו.<sup>א</sup>

**ה.** אחר שמצאנו שדעת רוב הפוסקים דגם כאשר מטלטל מן הצד יש עליו שם

<sup>א</sup> ולפי דבריו צריך להבין מדוע צריך לנער. וכבר עמד על זה בעצמו (שם ס"ק כב) וכתב דכיון שיכול לנער ואינו מנער, נראה מתוך מעשיו שחפץ גם בטלטול המוקצה (לא מצד חשש הרואין אלא שכן שם המעשה שלו), משא"כ היכא דאי אפשר לנער הרי זה נחשב כמו שמיטלטל מאליו בעל כרחו.

הדברים באופן ברור. בעצם עיקר הקושי בהבנת סברא זו הוא משום שפעמים רבות הרעי אינו דבוק כלל לא בבגד ולא באדם ורק מונח שם כפירי בדיקולא, וכיון דעיקר הטיטול עומד בשביל זה גופא להחזיק הרעי כדי שלא יטנף התינוק והבית, ופעמים שגם הטיטול עמוס הרבה וניכר מבחוץ, לכן היה קשה לי להבין סברא זו דחשיב כמאן דליתא מחמת הפחיתות. ובעצם גם אבן שבתוך הכלכלה איננה חשובה כלל שהרי לא ייחדה לשום ענין ואדרבא אינו חפץ בה כלל ואעפ"כ היא נחשבת למוקצה מחמת גופו ולא נחשבת כלכלוך בעלמא.<sup>1</sup>

**וננסה** ללבן גופן של דברים משורשם. הנה הקשו התוס' (שבת ריש דף קמב) דמוכח בביצה (כא:): דשיורי כוסות אע"פ שאינם ראויין לכלום הרי הם בטלין לכוס ולכן מותרת הכוס בטלטול (שאינה נעשית להם בסיס). וא"כ קשה מ"ש מאבן שבכלכלה (שבת קמב.) ושברי עצים במחתה (שם מז.) דמבואר בגמ' דנעשים בסיס למוקצה ואסורין בטלטול אא"כ מונח אצלם חפץ של היתר חשוב מהם.

בנו ודמי יותר לתענוג של אכילה ושתייה שהתירו בו אף לטלטל מן הצד ואפי' לצורך אכילת דבר מועט, וכמו שכתוב (ירמיה לא-יט) "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשעים", וכתב שם הרד"ק "כאב שמשעשע עם בנו החביב לו".<sup>2</sup>

ו). וחקרתי הדבר אצל גדולי ההוראה הלא המה הגר"י טשנר שליט"א והגר"ר שריאל רזונברג שליט"א והגרמ"מ קראפ שליט"א הגר"א פוזן שליט"א מו"ר הגר"א מ קניסהפר שליט"א והגר"י דהן שליט"א, ואמרו לי דלא שמענו לאסור בכגון דא ומסברא פשוטה דהרעי מחמת גריעותו ופחיתותו חשיב כמאן דליתא. ולכן כאשר נושא האדם את התינוק אין הרעי נחשב כמיטלטל עמו ואפי' ברמה קלה של טלטול מן הצד לא חשיב אלא דמי לכללוך הנמצא על גופו של תינוק על או בגדו דכמאן דליתא. ולפ"ז חידשו דאף הטיטול אינו נעשה בסיס דהוי כסתם בגד מלוכלך.

**אמנם** לי הקטן היה קשה מאוד להבין סברא זו, ואינני בא חלילה להרהר אחר דבריהם הק' רק רציתי לנסות להעמיד

ב. עוד שמעתי מהגר"א הלר שליט"א שכן מוכח ממה דאיתא בנדרים (לז.) שאין קורין לתינוקות דבר חדש שלא למדו, וביארה הגמ' (שם בע"ב) בתירוץ הראשון "משום דיפנו אבהתהון דינוקי למצותא דשבתא" ופירש הר"ן וז"ל "שאבות התינוקות פונין למצות שבת ומשתעשעין עם התינוקות, ואם יקראו התינוקות לכתחילה יחושו לבטולם" עכ"ל. ומבואר דהוא צורך חשוב שאל"כ לא היו אוסרין ללמוד דבר חדש כדי שלא לבטלם משעשוע התינוקות.

וגם דברי התוס' ניתן לפרש באופן אחר, דדוקא התם צורך משחק לא חשיב צורך משום דהגדול אינו צריך כלל בטלטול התינוק אבל אם באמת היה צריך בטלטול התינוק גם צורך משחק היה חשוב צורך, וא"כ בניד"ד יתכן דסגי בצורך זה כדי לשחק עם התינוק. שו"ר במדרש תנחומא (ריש פרשת תצוה) "אמר ר' יודן אימתי הבן חביב על אביו כשמתחיל להשיח, וכן הוא אומר הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים (ירמיה לא) מהו ילד שעשועים כבן שלש כבן ארבע שהוא מתחיל להשיח ומשתעשע לאביו" עכ"ל. ומשמע דתינוק קטן עדיין אינו בכלל שעשוע המוזכר בפסוק.

ג. ומה שהגמ' העמידה באבן שנעשית דופן לכלכלה אינו קושיא כלל, דאדרבא הגמ' שאלה קודם לכן ואמאי ינער האבן ויטלטל הכלכלה, אלמא בשלב הקושיא למדנו דאין צריך לאבן כלל, ורק למסקנא כדי להסביר מדוע אינו יכול לנער האבן הצריכה הגמ' לתרך דצריך לסתום דופן הכלכלה.

דליתא, ואדרבא מסתבר יותר דהטיטול נעשה לו בסיס, וגם לדעת השו"ע (שי-ג, ובט"ז ס"ק ג) דאין מוקצה לחצי שבת מודה הוא דכל זמן שהמוקצה מונח שם נעשה בסיס ואסור בטלטול (וכן לשון המ"ב ס"ק לז, וז"ל בקיצור "וקי"ל דאין מוקצה לחצי שבת אלא כל זמן שהאסור מונח עליו אסור בטלטול" עכ"ל). ושאלתי לרוב הפוסקים הנ"ל ורובם השיבוני דהדבר צ"ע.

ז). ועתה נדון מצד הטירחה שבהחלפת הטיטול אם זה פוטר מחובת נייעור, דשמא לא חייבו חז"ל להיפטר מן המוקצה אלא בנייעור בעלמא אבל לחפש כל מיני טצדקי וכגון כאן שצריך להסיר הטיטול ולהשליכו לאשפה ואחר כך לנקות התינוק ולהביא טיטול חדש כל זה לא הטריחוהו.

ונתחיל מן המפורש אל הלא מפורש. איתא בגמ' (קמב.) כלכלה שיש בה פירות ואבן ואינו צריך לאבן, אם יכול להשליך האבן והפירות לא יטנפו כאשר ישליכם לארץ, אין בזה היתר של טלטול מן הצד כיון דיכול להשליכם ארצה ויפלו יחד עם האבן ואח"כ יאסוף כל הפירות בידיו לתוך הכלכלה, ואז יוכל ליטול הכלכלה למקום חפצו בהיתר בלא טלטול כלל. ומוכח מכאן שחייבו טרחה ברמה כזאת להשליך ארצה כל הפירות ואח"כ לאוספם היכא דאפשר כגון שאין הפירות מיטנפין.

וע"ש בתו"י (גם בתוס' הקשו כן אלא שבתו"י האריכו יותר) שהקשו כמה קושיות ומתוך דבריהם ניתן ללמוד דהחיוב טרחה הוא יותר ממה שהוזכר בגמ'. שהרי הקשו שגם בפירות המיטנפין עדיין הרי יכול ליטול הפירות בידו (כמו שאמרה שם הגמ' בהמשך לגבי תרומה טהורה כאשר מונחת למעלה) ותירצו כמה תירוצים. בתירוצי הראשון כתבו ליישב דמייירי בכלכלה שפיה

וברף מ"ז כתבו ליישב וז"ל "ואור"י דשירי כוסות לא חשיבי למיהוי כוס בטל לגבייהו אע"ג שאין היתר עמהן בכוס, טפי גרעי משברי עצים שעם הקיטמא בכנונא" עכ"ל. ומשמע דיותר לטלטל הכוס מטעם דכוס היא חשובה בייחס לשירי כוסות שהן גרועין ביותר ולכן אינה נעשית בסיס שהוא כענין של טפילות לדבר שבא להחזיק, ובתוס' לא ביאר מדוע אבן ושברי עצים חשובין לבטל הכלי לגבם ואילו שירי כוסות אינם חשובין לבטל הכוס לגבייהו, ונראה הטעם משום שבאבן פעמים שצריך לה ומטלטלין לה בכלכלה וגם שברי עצים במחתה אם היה צריך להם היה מטלטלם (שראויים להיסק גדול) ולכן חשובים כמאן דאיתא כיון דבעלמא משכחת לה שום שימוש בהם משא"כ שירי כוסות הרי הם פחותים כל כך שאינם ברי שימוש ואין בהם תועלת בשום אופן.

ואחרי שזכינו לזה יש לומר בניד"ד דצואת אדם גרועה ביותר ואין בה שום תועלת ושימוש בשום מקום, ולכן דמי יותר לשירי כוסות דמאסי ולא חשיבי למיהוי כלי בטל לגבייהו ולכן אין הטיטול נעשה בסיס כלל. ואולי לזה התכוונו הנך פוסקים דחשבו לרעי כמאן דליתא.

אבל אם נדון מצד דין בסיס לכאורה יש לחלק דדוקא בכוס שהיא דבר חשוב אינה נעשית בסיס לשיריין והטעם דכלי גמור כ"כוס" אינו נראה כמשמש לדבר חסר תועלת כ"שיריין" וכלשון התוס' "דשירי כוסות לא חשיבי למיהוי כוס בטל לגבייהו", הרי שפירשו דענין הביטול דהנך שיריין הוא משום הפער הגדול שבין הדבר החשוב היינו 'הכוס' לבין הדבר הגרוע היינו 'שיריין', משא"כ בניד"ד דכל תכלית הטיטול הוא כדי לקבל צואת התינוק, לכן א"א לדונו כמאן

"ולא מצי נקיט להו בידיו פן יפול לארץ", אלמא מטעם הפסד הקילו ולא משום טרחה (ולכאורה אם יטול בכל פעם פרי אחד אין חשש שיפלו לו הפירות, וא"כ מוכח דטירחה רבתי כהאי גמ' התוספת שבת מודה שלא חייבוהו כנ"ל, וע"ע במש"כ במחה"ש).

**ובן** דעת המ"ב, שהרי כתב השו"ע (שי-ח) דמותר לטלטל מחתה שיש בה אפר המוכן וגם שברי עצים שהן מוקצין מחמת גופן בלא נייעור. ובטעם הדבר כתב השו"ע בשם הרא"ש בתשובה וז"ל "וטעם היתר טלטול זה משום דלא אפשר למינקט קיטמא לחודיה אפילו אי שדי ליה מהמחתה" עכ"ל בקיצור. ובמג"א (שם ס"ק י') העיר דלא צריך לטעם זה שהרי גם אם היה יכול להפריד ביניהם לא היה חייב לעשות כן משום דלא הטריחוהו כמבואר בס"ט (והיינו כמש"כ בשם התוס'). אבל במ"ב לא הביא דברי המג"א רק הסביר דברי השו"ע לחלק בין כאן לבין ס"ט דצריך לנער, ובשעה"צ כתב וז"ל "ב"י. ולא העתקתי מה שכתב המג"א בס"ק י' לדברי התוס' אין צריך לזה, דכמה אחרונים מפקפקין עליו בזה, עיין בספר חמד משה ובתוספות שבת ובא"ר עכ"ל. וגם בס"ט לא הזכיר מדברי המג"א כלל רק כתב שמא יפלו לארץ ובמקור הדברים ציין לספר תוספת שבת. אשר מבואר בזה היטב דלהלכה אין פטור טירחה במוקצה (רק טירחה רבתי כנ"ל) ולכן היכא דליכא הפסד יש לנער המוקצה כדי שלא יבוא לטלטלו אפי' בטלטול מן הצד.

**אשר** נראה מכל זה דבגוונא שהוא עצמו זה שמחליף לתינוק כגון אביו או אמו וחפץ עתה להגביהו ולשחוק עמו, צריך לטרוח ולהחליף לו קודם לכן, שהרי בין כך צריך להחליף לו ומה שצריך לעשות כן מיד ולא לשהות מסתבר דהוי פחות טירחה

צר ובאמת אינו יכול ליטלם משם, הא שמעינן מהכא דאם היה אפשר היה צריך ליטול הפירות בידיו בזה אחר זה אף שצריך בשביל זה ללכת הלך ושוב כמה פעמים. וכמו כן בתירוק השני שתירצו דאם יטלטלם בידו אפשר שיפלו לארץ, וגם כאן שמעינן דבלאו האי חששא היה מוכרח לעשות כן כדי שלא לטלטל המוקצה אגב ההיתר.

**ובסוף** דבריהם כתבו יותר מזה, דאף בגוונא שצריך לאבן כדי לחסום הנקב כדי שלא יצאו הפירות, דהיינו שהאבן משמשת כדופן מ"מ צריך להגיע לאוקימתת הגמ' בפירות המטונפים, דאל"ה היינו מחייבין אותו להשליך כל הפירות והאבן ואח"כ ליטול הפירות מעט מעט כמה שתוכל הכלכלה להחזיק עד מקום הפחת, ובכל פעם שמגיע למקום הפחת ילך למקום חפצו ויניחם שם ויחזור וימלא שוב עד מקום הפחת. ומבואר מזה דליטול פרי אחד בכל פעם וללכת לשם זה ודאי לא הצריכו אמנם להשליכם לארץ ולהחזירם לכלכלה ולהביא הכלכלה כמה פעמים עד מקום חפצו הטריחוהו, ורק במקום שהפירות יטנפו לא הטריחוהו. וא"כ כל שכן בניד"ד שאם כבר עומד במקום ההחתלה ובין כך צריך להחליף לו הטיטול, פשיטא דצריך לעשות כן קודם שיגביהו.

**ובין** כך להלכה צריך להחמיר בחיוב הטירחה, שהרי דעת המג"א שמה שכתבו התוס' דאינו חייב ליטול הפירות בידו הוא משום טירחא יתירא, והביאו להלכה בערה"ש (שט-ה). אמנם בספר תוספת שבת הקשה על המג"א דאין בזה פטור של טירחה ומה שחששו ולא חייבוהו ליטול הפירות בידו הוא מטעם חשש של הפסד הפירות והיכא דאין הפסד צריך לטרוח, וכן מדוקדק לשון התוס' (כמו שהעתיק המהרש"ל) שכתבו

(שם ס"ק כט בשם המג"א ס"ק ז) דאף שהכיס עצמו הוי בסיס למעות ולכן אסור להכניס ידו לכיס, מ"מ הבגד בכללותו מותר בטלטול ואין הטלטול מתייחס כלל לכיס שבתוכו וכמאן דליתא דמי כיון שאין המעות נמצאות על עיקר הכלי. משא"כ אבן שבתוך הכלכלה ושברי עצים במחתה הרי שם מונחים על עיקר הכלי ונעשה כל הכלי בסיס למוקצה וצריכין נייעור.

**ומקור** קולא זו היא מסוגיא דמוכני (מד:), המדברת בעגלה המורכבת מדף המכונה 'שידה' המחובר על שלדת העגלה ובצידה אופן דהיינו גלגל המכונה 'מוכני' (כן פירש"י. ויש עוד כמה פירושים בראשונים), ונקטה המשנה דאם הניח מעות על גבי הגלגל מבעוד יום אינו אוסר את השידה בטלטול כיון דאינם מונחים על עיקר הכלי, ומזה למדו הפוסקים לכיס התפור בבגד.

**ולפ"ז** נימא אנן הכ"נ בניד"ד דעיקר הטלטול מתייחס אל התינוק והטיטול נעשה טפל לו, וכמו ששם מעיקר הדין אפי' חובת נייעור אין הכא נמי אין צריך לנער. ומ"מ גם לצד זה עיין במג"א (שם) שלדעת הרמב"ם לכתחיל צריך לנער על כן סיים המ"ב (שם) "ומ"מ אם אפשר בנייעור יראה לנער מתחלה" וכו' (ומ"מ למדנו דעיקר ההלכה דא"צ לנער).

**אמנם** לפום ריהטא נראה דאדרבא מוכח משם לאיסורא דהא חילקה המשנה דכל היתר טלטול הוא דוקא בזמן שהמוכני

מלהשליך הפירות לארץ ולהניח בכלכלה כמה פעמים ולא דמי לשיעור טירחה ליטול הפירות אחד אחד דהוי טרחה מרובה ביותר, ויתכן שבניד"ד אף המג"א יודה דמחוייב לעשות כן.

(ח). ושאלתי להגר"י דרזי שליט"א (מח"ס שבות יצחק) ואמר לי דפשוט דחשיב כטלטול מן הצד ודמי לאבן שבכלכלה שלא אמרי' דכמאן דאיתא, ואפ"ה אמר שמותר התינוק בטלטול גם כאשר יודע שיחליף לו בעוד זמן מועט כיון דכל מה שחייבו לנער המוקצה הוא דוקא בגוונא שיכול לנער מיד במקומו, משא"כ היכא שאינו יכול לנערו במקומו ממש אין שום חיוב נייעור.

**ולכן** בניד"ד דבשביל להיפטר מן המוקצה צריך להתעסק עם התינוק לא חייבוהו, ואינו מטעם טרחה אלא מטעם דלא חייבוהו לעשות מעשים חדשים כדי להיפטר מן המוקצה, ועיקר החיוב הוא רק להיפטר מן המוקצה במקומו.<sup>1</sup>

(ט). **ושמעתי** סברא חדשה מהגר"א פלקוביץ' שליט"א לדון דאף אם נימא דרעי הוא מוקצה ואף הטיטול עצמו נעשה לו בסיס, אולי ניתן להקל מטעם אחר ע"פ המבואר בסוגיא דמוכני (מד:). דהנה כתב הרמ"א (שי-ז) דכיס התפור בבגד והניח שם מעות מבעוד יום (כגון מכנסיים שתפור להם כיס והניח בתוכו מעות מבעוד יום), הואיל ועיקר הבגד עומד ללבישה ואין המעות נמצאים על עיקר הבגד מותר לטלטל הבגד. וביאר המ"ב

ד. ושאלתי לפמש"כ בספרו בשם הגר"ש אלישיב דיש לדאוג ולהכין מערב שבת כדי שלא יבוא לידי קולא של טלטול מן הצד וכגון צרור מפתחות ודלת של מקרר וכיו"ב שמצויים בהם חפצי איסור והיתר יחד, וכל שכן בניד"ד דהוא בשבת עצמו. והשיב לי דשם כיון שניתן להוציא המוקצה במקומו בשבת הטריחוהו כבר להוציא בהיתר עוד מערב שבת. ומה שכתבו התו"י והתוס' (שבת קמב. שהבאנו לעיל) דהטריחוהו לזרוק כל הפירות מן הסל ואז ליטלם מעט מעט כל זה משום דאפשר להיפטר מן המוקצה על זריקה במקומו ובכלל נייעור אבל לא נתחייבו לעשות מעשים להשכיב התינוק ולהחליף לו טיטול.

נשמטת הא אם אינה נשמטת הרי היא כחלק בלתי נפרד מן השידה ואסורה בטלטול, וא"כ טיטול זה הרי עומד להישמט ממנו וחולק שם לעצמו ואינו טפל לתינוק. וכיון דגברא רבא אמר מילתא נידוק עלה.

**והנה** בביאור החילוק בין נשמטת לאינה נשמטת זכינו שעמדו על כך בתוס' וז"ל "מפרש ר"י דכשהיא נשמטת היא כלי בפני עצמה אבל כשאינה נשמטת מותר לגוררה אע"פ שיש עליה מעות דכיון שאינם ע"ג השידה שהיא עיקר הכלי שרי" עכ"ל.

**וייש** לחקור מה כוונת המשנה שאם אינה נשמטת אז גוררין אותה בשבת, האם קאי אמוכני או דילמא קאי אשידה. ובמג"א (שם) כתב דקאי אשידה, ופירש דהמוכני בפני עצמה ודאי אסורה בטלטול (כגון לגלגל הגלגל) גם באינה נשמטת, וכל הנידון הוא אם מותר לטלטל השידה לבד והמוכני ממילא מיטלטלת אגב השידה, דאם אינה נשמטת הרי היא מותרת בטלטול כיון דהכל נחשב לכלי אחד (והמוקצה אינו מונח על עיקר הכלי), וכן בבגד שיש בו כיס ובתוכו מעות אם הכיס מחובר הרי הבגד מותר בטלטול אבל הכיס עצמו אם נעשה בסיס ואסור בטלטול.

**ובנשמת אדם** (ח"ב סז-ד ד"ה ואמנם מסוף) **ובמשנה אחרונה** (כלים יח-ב ד"ה ואין) התקשו בדברי המג"א מדוע שיהא אסור לטלטל השידה בפני עצמה, ואם מצינו דבאינה נשמטת מותר כיון דחשיב כלי אחד כל שכן בנשמטת דאז המוכני נעשית בסיס (לשידה ולמעו) וכיון דהוי בסיס לאיסור ולהיתר שרי. ולכן פירשו ד'גוררין אותה' קאי אמוכני כמו בשאר דברים הנזכרים שם במשנה לענין טומאה, ופירשו דלעולם השידה מותרת בטלטול וכל הנידון הוא רק על המוכני, כלומר דאם אינה נשמטת הרי

היא כלי אחד ומותרת בטלטול אפי' בפני עצמה (כגון לגלגל הגלגל) כיון דאינה חולקת שם לעצמה, ואם נשמטת חולקת שם לעצמה ואסורה בטלטול בפני עצמה, אבל לטלטל השידה והמוכני ממילא תיטלטל עמה מותר דדמי לטלטול מן הצד (וע"ע בערה"ש שי-יג). וכן מורה לשון התוס' בפשטות שהרי כתבו "אבל כשאינה נשמטת מותר לגוררה" דמשמע ד"מותר לגוררה" קאי אמוכני דומיא דרישא "כשאינה נשמטת", אבל לדברי המג"א נצטרך לדחוק דרישא במוכני וסיפא בשידה.

**ובפשטות** נראה שכבר נח' בזה הראשונים. מדברי הרמב"ן נראה כדברי הנשמ"א והמשנ"א ומדברי הרשב"א כדברי המג"א, שהרי כתב הרמב"ן וז"ל "ורבותינו הצרפתים ז"ל מפרשים בתוס' דבזמן שהיא נשמטת נעשית מוכני שהוא כלי בפני עצמו בסיס לדבר האסור, אבל בזמן שאינה נשמטת כיון שהשידה עיקר, הכל מותר" עכ"ל. ומדכתב "הכל מותר" משמע שלא רק השידה מותרת בטלטול אלא גם המוכני.

**ומאידך** מדברי הרשב"א משמע כדברי המג"א שהרי כתב וז"ל "אבל בזמן שאינה נשמטת הרי הוא בטל לגבי השידה ואע"פ שנעשה הוא בסיס לדבר האסור לא חשבינן השידה כבסיס לו מפני שהמוכני טפלה לשידה". ומדכתב "שנעשה הוא (המוכני) בסיס לדבר האסור" גם בגוונא דאינה נשמטת, משמע דר"ל דהמוכני מצד עצמה אסורה בטלטול אבל השידה מותרת וכדמסיים ואזיל טעמיה "שהמוכני טפלה לשידה".

**וכבר** עמד על זה בנשמת אדם (שם ד"ה וז"ל הרשב"א) וכתב דאין כוונת הרשב"א שהמוכני באמת נעשית בסיס לדבר האסור אלא שכך היה מקום לטעות ולומר

ולפ"ז יוצא דהיכא שהתינוק קם בבוקר והטיטול עמוס וחפץ לשחוק בו ע"י שמגביהו אנה ואנה, יש להחמיר להחליף לו תחילה אף לדעת המג"א הפוסט במקום טירחה כיון דבין כך עומד להחליף לו וכל שכן היכא דנמצא נמצא בעמדת ההחתלה, דחייב לעשות כבר עכשיו (ולא נחשב יותר טרחה מהמבואר בגמ' שבת קמב. ושם בתו"י כמבואר לעיל. ובלא"ה פסקינן כדעת התוספת שבת והמשנ"א דצריך לטרוח כדי להינצל מטלטול מן הצד. ורק הערנו דבטירחה רבתי כ"ע שפסור שהרי לא חייבו ליטול פרי פרי בזה אחר זה).

**והיכא** דהטיטול עדיין משמש לתינוק כדי שלא יתלכלך פשיטא דאין צריך להחליף לו קודם שיגביהנו, מלבד שאז אין הטיטול נעשה מוקצה, גם היתר גרף של רעי יש כאן, ובין כך מקרי אינו יכול לנער מצד ההפסד כמו שמצאנו לגבי פירות, דא"צ לנער הפירות במקום שעלולין להיפסד ולא מצינו שחילקו בין הפסד גדול להפסד קטן).

**הבאנו** דעת כמה פוסקים דחשבו לה כמאן דליתא והתקשנו בדבריהם. ולמעשה בין כך יש להקל דיוצא מסוגיא דמוכני דהיכא דאין המוקצה נמצא על עיקר הדבר שבא לטלטל, ואין כוונתו לטלטול המוקצה כלל רק לענין ההיתר אין חובת ניעור (וכבר ביארנו לעיל דלא דמי למוכני ממש, שהרי שם אם נשמטת אסורה בטלטול, ולדעת המג"א אף השידה אסורה, דהכא ודאי הנושא את התינוק אינו כוונתו כלל לטלטול הטיטול, ע"ש).

דתיעשה בסיס וממילא יאסר טלטול השידה כיון דהכל כלי אחד קמ"ל דלא אמרי' הכי הואיל והמוכני טפילה לשידה, אבל אחר שזכינו לסברא זו שהיא טפילה לה ממילא לית לה דין בסיס ולכן מותרת בטלטול אף בפני עצמה.

**ולעניינו** לכאורה יוצא דליטול התינוק בידו לדעת הנשמת אדם והמשנה אחרונה מותר כיון שנעשה הטיטול בסיס לגופו של תינוק ולרעי וא"כ אינו מוקצה. ואילו לדעת המג"א אסור כיון דהטלטול הוא נשמת ואף עומד לכך ואינו חלק מהתינוק.

**אמנם** יתכן לחלק ולומר דדוקא התם שייך לומר דאם המוכני נשמטת הרי אנו רואים אותה בתור כלי בפני עצמה משא"כ בטיטול שכבר הלביש לתינוק תכליתו היא אחת לשמש לתינוק זה בלבד ובודאי אינו חולק שם לעצמו אלא חזינן ליה כטפל אליו כל זמן שלבוש בו. כלומר, בתינוק ודאי כל עיקר כוונתו של אדם היא לתינוק עצמו ולא לטיטול שלבוש בו, וממילא יש מקום להתיר בשופי גם לדעת המג"א. וע"פ סברא זו נראה דאף אם היינו דנים את דין הטיטול משום מוקצה שנעשה בסיס לרעי מ"מ אין טלטול הגברא מתייחס לטיטול רק לתינוק.

(י). **מסקנת הדברים:** בתחילה חשבתי לאסור כיון דהרעי כמאן דאיתיה דמי והטיטול נעשה בסיס שהרי כל עצמו של טיטול הוא להחזיק צואה שלא תיטנף (ואף שפעמים משמש גם בתור מלבוש. אך פשוט דעיקר תשמישו כדי לקבל הרעי), ולכן אין אנו רואין הרעי כמאן דליתא כמו בשוירי כוסות.



## הרב שאול גליק

## בענין חתימה בשבת לצורך פיקוח נפש

מוגדר כמעשה וא"כ איכא צירוף. אמנם רש"י כתב על דברי הגמ' שכתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי וז"ל "... כגון כתב אות אחת על שפת לוח זו בטבריא ואחת על שפת לוח זו בציפורי ואתה יכול לקרבן שלא במעשה אלא קריבה בעלמא". ומבואר דס"ל שקיפול נייר מוגדר כמחוסר מעשה. וכך פסק המש"ב (בסימן שמ) כשיטת רש"י, וא"כ לא שייך בזה צירוף. אמנם בשער הציון הביא את שיטת הרמב"ם ומשמע שכן חשש לזה.

ב. אמנם נראה דגם לרמב"ם אין איסור, דנחלקו הראשונים בביאור דברי המשנה שהכותב חייב בין משם אחד בין משני שמות. דהרמב"ם כתב שזה דווקא באופן שכתב "גג" "תת" וכדו', שיש לב' אותיות משמעות מסוימת, אך אי כתב רק "אא" שאין לזה משמעות אזי פטור וכמו שמבאר בגמ' ש"אא" דאזרך לא מתחייבים על זה. אבל דעת רש"י והר"י ירוחם וכך משמע מדברי הרי"ף, שאפי' על א' א' חייב הגם שאין לזה משמעות, וס"ל לרש"י שגם התנא שפוטרי בא' א' דאזרך, כלומר שאם רצה לכתוב אזרך, וכתב רק אא פטור מכיון שרצה לכתוב מילה שלימה, ובסוף לא כתב, וגם למה שכתב אין שום משמעות לכך הוא פטור דהוא לא עשה כלום, אך אם כל מגמתו זה לכתוב סתם אא אזי הוא מתחייב הגם שאין בזה שום תוכן מסוים. וכעין זה ביאר הביאור הלכה. ולפי האמור יוצא שכל מה שיש להקפיד לדעת הרמב"ם זה רק אם יש משמעות לב' האותיות שכתב או שכתוב אות אחרת ממה שכתב בתחילה ולשתיהם יש

בספר אגן הסהר (ח"א, אות תעו) מבואר חידוש דין מהגאון ר' אברהם גניחובסקי וז"ל "בכמה שיעורים שמענו מרבינו זצ"ל שאמר דמי שהוכרח לחתום בבית חולים בשבת אות אחת כדי לאשר איזה טיפול דחוף בקרוב משפחה צריך להיזהר כל החיים שלא לחתום שוב עוד אות (כאשר יכול לעשות כן בן משפחה אחר), כיון שאצלו תצטרף האות הזו לאות שחתם בשבת האחרת אע"פ שעברו כבר חמישים שנה ויותר, עכ"ל.

ורצוני לדון בזה כדרכה של תורה אם באמת שייך בזה צירוף כדלקמן בס"ד.

א. איתא בשבת דף עג שהכותב ב' אותיות בשבת חייב, גם אם כתב אחד בארץ ואחד בקורה. אך בתנאי שנהגין זה עם זה. ואם לאו פטור. ומכיון שזה מחוסר מעשה אזי אין קשר בין ב' האותיות ולא מצטרפי. ולפי"ז אם כאשר חתם בדף זה היה באמצע הדף ולא בצד, אזי אין צירוף דזה מחוסר מעשה.

אך יעו' ברמב"ם (פי"א הי"ב) שכתב וז"ל "לקח גויל וכיוצא בו וכתב עליו אות אחת במדינה זו והלך באותו היום וכתב אות שניה במדינה אחרת במגילה אחרת חייב שבזמן שמקרבן נהגין זה עם זה ואינן מחוסרים מעשה לקריבתן. והנה כתב בסתמא שחייב ומשמע שאפי' אם כתב באמצע הגויל, ולמה זה מצטרף? וכתב המ"מ שצ"ל שס"ל שגויל עור ששייך בו קיפול אזי גם אם כתב באמצע הוא מתחייב דקיפול זה לא

אזי אפשר שהוא מתחייב משום השלים את הספר שהוא נותן חשיבות לכל הצ'ק. ועי'.

**ועוד** יש לדון וזה בעיקר היסוד האם שייך צירוף של חצי שיעור בב' שבתות (ע"ש בהערה שדן בזה), יעו' במנ"ח שכתב (מצוה לב, ה) שאם עשה חצי שיעור בשבת אחת ועוד חצי שיעור בשבת אחרת במזיד אזי זה מצטרף. וכתב האגלי טל (זורע כד, ט) וז"ל ובמזיד היה נראה דמצטרפין, דבמזיד ליכא חילוק מלאכות ע"כ. (ומה שהביא המנ"ח את דברי הפרי מגדים ע"ש שאיירי בשוגג ולא במזיד).

**אמנם** הנודע ביהודה (תנינא, נג) הסתפק בזה, שכתב וז"ל... מה שפשיטא ליה כ"כ דבמלאכות האסורות בשבת אם עשה חצי שיעור סמוך לערב לא שייך צירוף לאצטרופי, קמבעיא לי טובא, שאם בירר כחצי זית בשבת זו במזיד גמור ושוב בירר כחצי גרוגרת בשבת הבא בזדון, אני מסופק מאד אם לא מצטרפי לסקילה אם קיבל התראה בכל פעם. ע"ש עוד שמסתפק בזה. [וכתב שהצד שחייב זה רק למ"ד התראת ספק הוי התראה. ולא הבנתי, דאפשר דמיירי דהוא הגיע לברור כל פעם שיעור שלם ובסופו ברר רק חצי שיעור ועי'].

**ויע"ש** בהגהות על המנ"ח (בשולי המנחה) שהביא להקשות על הצד שמצטרף מב' שבתות שדעת רב חסדא (בדף עד.) שמותר לברור בשבת פחות מכשיעור, ולפי הנ"ל יוצא שכל ההיתר זה רק בפעם אחת בחיי האדם, דאל"כ זה מצטרף לשיעור שלם, ואפ"ל שס"ל שבשביל שיהא צירוף צריך שהדבר הקודם יהיה עדיין בעולם. ולכאור' כך מבאר בריטב"א ועוד שכתבו שכל מה שר"ח התיר זה רק לאכול לאלתר [וע"ש שכתב בשם החמדת ישראל שמהגמ' משמע שר"ח התיר לברור גם לאוצר וא"כ זה קיים גם

משמעות ביחד, אבל אם כותב א' ואח"כ חותם עוד פעם א' אזי לרמב"ם אין איסור תורה, וא"כ אם אין לזה משמעות, לכו"ע ל"ש בזה צירוף ומותר לחתום עוד פעם [והיה מקום לומר שב' המח' של רש"י והרמב"ם הנ"ל זהו אותו שורש, אך מזה שבזה המש"ב הביא את דעת רש"י להלכה ובזה את דעת הרמב"ם מבואר דזה לא תלוי זה בזה ועי'].

**ועוד** יש לדון שאם הוא לא חתם את האות לחוד אלא הוא עשה גם איזה קשקוש ליד האות, וא"כ אפשר שלכו"ע אין צירוף מכיון שכל חתימה בפ"ע לא יקשרו את זה לשני, וא"כ זה לא נהגין זה עם זה ועי'.

ג. וכך אם האות הראשונה שכתב כבר לא קיימת אזי זה לא מצטרף, דלא גרע מלא נהגים זה עם זה. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה לב). וגם אם זה קיים במחשב ונימא שכתב שבמחשב הוי כתב, מ"מ עדיין זה לא נהגין זה עם זה שבמחשב ודאי ל"ש קיפול. (ויש שדנו אם קיים צילום למה שחתם האם הוי צירוף מה שיכתוב אח"כ ומסתבר טובא שלא יהיה צירוף).

ד. עוד מבואר בסוגיא שם שאם כתב אות אחת והשלים את הספר ע"י זה חייב אפי' שכתב רק אות אחת, דסו"ס יש לזה חשיבות [אמנם י"א שרק אם כתב את האחרונה אזי יש יחס כאילו כתב את כל הספר, וא"כ זה לכאור' לא קשור לכאן]. וא"כ היה מקום לומר דגם לחתימה שהוא חותם על מסמך רפואי וכדו' שהוא מאשר ע"י החתימה וזה חשוב ויהיה חייב על אות אחת לחוד, וא"כ ל"ש לענין צירוף. אך מסתבר שזה לא כך, דאין חשיבות ממשית לחתימה אלא זה רק כעין גילוי מילתא וראיה לבית חולים שהיה הסכמה, אך אין לזה חשיבות בעצם. אמנם אם חתם על צ'ק (שכתוב סתם אות אחת)

בשבת שאח"כ, וא"כ כל פעם שגמר לאכול יהיה מותר לו לברור עוד קצת. אך מ"מ יש לכאור' ראייה שאם החצי מלאכה כבר לא בעולם אזי לא מצטרף דהיה מקום לומר שבמלאכות שהם התוצאה והחידוש שנעשה אזי יהיה חייב גם אם זה כבר לא קיים בעולם. אך אפשר לדחות ע"פ מה שכתב הריטב"א בטעמו של ר"ח דס"ל שכאשר בורר פחות מכשיעור אזי זה לא מוגדר כלל כמעשה ברירה, אלא כמעשה אכילה, ואין כאן מלאכה כלל, וא"כ לא שייך שיהיה צירוף כאשר לא עשה מלאכה.

**והשפת אמת** (כריתות יז.) ס"ל שאין צירוף בב' שבתות עד כדי כך שהוא מקשה על הגמ' בכריתות שדנה אם עשה חצי שיעור בכל שבת בשוגג האם ידיעה לחצי שיעור מחלקת וז"ל "וצ"ע אפי' כן מ"מ למה יתחייב חטאת, דהא וודאי נראה דמזיד כה"ג ליכא כרת וליכא מלקות, כיון שבכל שבת לא עשה מלאכה כשיעור, ומה מקום לחייבו חטאת כה"ג (וא"כ זה לא זדונו כרת) וצ"ע בזה עכ"ל. ומבואר דלא שייך צירוף. אמנם בגמ' מבואר שכך שייך ורק מסברא זה לא מובן. וכע"י זה הקשה האור שמח (שגגות פ"ז ד"ה אבל) דמביא מכילתא ז"א כל

העושה בו מלאכה ימות בו לא העושה בו ובחבירו דאם עשה מלאכה אחת בשתי שבתות לכו"ע לא מצטרפים לחייבו מיתה. וכך איתא בירושלמי. וא"כ ודאי תמוה טובא איך סבר רבא בכריתות דמצטרפין לחייבו חטאת, וצ"ע, דעד כמה דבמזיד לא מצטרף, א"כ האיך בשוגג יהיה צירוף, דאין זדונו כרת וכן"ל. ובשור"ת (ח"ב סימן כ' ס"ק ב') הביא את דברי הירושלמי שלא מצטרף ע"ש. אמנם בהלכות שגגות כתב דאפשר דהבבלי ס"ל שהמכילתא מיירי לענין שבת ויוה"כ. וכ"כ ההפלאה בספרו פנים יפות עה"ת פרשת ויקהל שהמכילתא מיירי לענין שבת ויוה"כ. ויעו' בשור"ת הר צבי (ח"א סי' קל) שהקשה גם מדברי הירושלמי הנ"ל שמבאר שלא מצטרף, והביא במוסגר שהקרבן העדה מפרש שעשה מלאכה בבין השמשות שבין שבת ליוה"כ, וכ"ה במכילתא ויקהל ע"כ במוסגר. וכתב ליישב בדוחק דהגם דהפסוק מיירי על מזיד דכתב יומת, כוונת הירושלמי ללמוד באם אינו ענין למזיד תנהו לשוגג. וכתב דכך מבואר בספר פנים יפות לבעל ההפלאה (וע"ע באפיקי ים ח"ב סימן ד' ענף ט' שדן טובא בענין זה, ומביא מבנו להקשות על הצד שאיכא צירוף וע"ש).



הרב יניב דהן

ראש מוסדות 'נחלת-דוד' נתיבות, וראש כולל 'שערי-חיים' אופקים

## המסיע חולה בשבת, אם מותר לו לחזור

שאלה: אדם שהסיע חולה בשבת לבית החולים לצורך פיקוח נפש, וכבר אין לחולה צורך באדם שהסיעו לבית החולים, ואין לאותו אדם אפשרות לשבות שם בצורה נוחה, כגון שאין לו שם אוכל, או מקום לישון, האם מותר לו לחזור לביתו ע"י חילול שבת.

**וכתבו התוס'** שם בד"ה "כל" שטעם ההיתר הוא שהתירו סופן משום תחילתן, דהיינו שחששו שאם אדם ידע שאם הוא יצא להציל יהיה אסור לו לצאת מד' אמותיו הוא ימנע מלצאת, ויכולה להגרם מזה סכנה. ולכן התירו לו ללכת אלפיים אמה לכל רוח.

**ונחלקו הגר"מ פיינשטיין** (אג"מ או"ח חלק ד' סימן פ') והגרשז"א (מנחת שלמה סימן ח') האם מהטעם של התירו סופן משום תחילתן אפשר להתיר אפילו איסור דאורייתא כשיש בזה צורך, או שאין להתיר מטעם זה אלא שלא יגרע חלקו של המציל ולא יאבד את האלפיים אמה שיש לכל אדם.

**דהאג"מ** ס"ל דאפשר להתיר אפילו איסור דאורייתא, והמנח"ש חלק עליו וס"ל דמכח ההיתר של התירו סופן משום תחילתן אפשר להתיר רק ללכת אלפיים אמה לכל רוח.

**ומבואר** בדבריהם שנקודת מחלוקתם היא האם יש חשש ממשי שאדם ימנע מלהציל נפשות ויעבור על "לא תעמוד על רעך" אם ידע שהדבר יגרום לו חוסר נוחות גדול, דהאג"מ ס"ל שיש כזה חשש והוי ליה ספק נפשות ודחי שבת. והמנח"ש ס"ל שאין זה חשש ממשי ולכן יש בכוחו להתיר

**תשובה:** האיסור לצאת מחוץ לתחום בשבת והאיסור נלמד מהפסוק "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". ונחלקו התנאים האם הלימוד מהפסוק הוא לימוד גמור והוא איסור דאורייתא, או שהאיסור הוא איסור דרבנן והפסוק הוא רק אסמכתא. וכן נחלקו בזה הראשונים. והב"י בסימן תד' הביא מחלוקתם דדעת הר"י"ף והרמב"ם דיציאה י"ב מיל (כ"מ) היא דאורייתא (ולכו"ע היא לא מלאכה אלא רק לא תעשה), ופחות מ"ב מיל דרבנן, ודעת התוס' והרא"ש שאפילו יותר מ"ב מיל הוא דרבנן. והשו"ע שם פסק להחמיר בזה. והגר"א צידד להקל בזה (מ"ב שם ס"ק ז').

**ואיתא** במשנה בעירובין מד: ובשו"ע בסימן תז' ס' ב' "מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה יש לו אלפיים אמה לכל רוח וכו' וכל היוצאים להציל חוזרין למקומן". ופירש רש"י מי שיצא ברשות- כגון שיצא לצורך עדות החודש או להציל מן הגייס או מן הנהר או חכמה הבאה לילד.

**דהיינו** שאע"פ שבעלמא מי שיצא מחוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות, אם יצא להציל התירו לו ללכת אחרי ההצלה אלפיים אמה לכל רוח.

רק איסור קל של לא לאבד תחומו של אלפיים אמה.

**והוסיף** המנח"ש שהחת"ס בחו"מ סימן קצד' כתב שאפשר להקל גם באיסור אמירה לנכרי.

**וא"כ** האם מותר לאדם שיצא להציל, לחזור לביתו ע"י איסור דאורייתא כמו לנהוג ברכב, לדעת האג"מ שרי, ולדעת המנח"ש אסור. ובספרי האחרונים נקטו יותר כדעת המנח"ש לאסור בזה.

**אלא** שבמקרה שיש חשש אמיתי שאם לא נתיר איסור דאורייתא יכול הדבר להביא לפיקוח נפש, והדבר יכול להיות מצוי ברופאים ושאר אנשי הצלה שכמעט בכל שבת הם נקראים להציל נפשות, ובפרט אם הקריאה מתקבלת אצל כמה אנשים, וקדירא דבי שותפי לא חמימי ולא קרירי, יש חשש שאם לא נתיר להם לחזור לביתם הם ימנעו מללכת, ויש לחוש בזה לפיקוח נפש וממילא לכו"ע שרי לחזור לביתם גם ע"י מלאכות דאורייתא.

**ונראה** שלכן כתב בארחות רבינו חלק א' ע"מ תיט' סעיף ט' בשם החזו"א שאין לאסור לרופא הנוסע בשבת לצורך טיפול בחולה בשבת, לחזור לביתו ברכבו כדי שלא להכשילו לעתיד לבוא. ובארחות שבת בחלק ג' ע"מ שמח' כתבו שיש המוסרים שכך הורה גם הגרי"ז מבריסק.

**ויוצא** שלדברי כולם אם ביתו נמצא בתוך התחום, אלא שהוא רחוק מאוד באופן שיש טרחה גדולה לחזור ברגליו, כמו שיכול להיות בעיר גדולה, מותר לחזור לביתו ברכב ע"י גוי.

**אלא** שיש לדון האם מותר לחזור עם הגוי יותר מי"ב מיל (כגון מב"ש

או מאשקלון לנתיבות), כיון שכאמור יציאה יותר מי"ב מיל לדעת הרי"ף הרמב"ם והשו"ע היא איסור דאורייתא, וממילא אסור לעשות כן או דילמא כיוון שהישראל לא יוצא ברגליו מהתחום אלא הגוי מסייע אותו והוא רק יושב ברכב, אין בזה איסור דאורייתא.

**ודיברו** בזה האחרונים לגבי נסיעה ברכבת של גוים והסיקו שיש בזה איסור דאורייתא (כ"כ התפארת ישראל בכלכלת שבת עניין מלאכת שבת אות ט', החת"ס בחלק ו' סימן צו', מהר"י אסאד בחלק א' סימן נח' (הביאם הביה"ל בריש סימן תד' ד"ה ואין), הזבחי צדק בחלק ב' סימן כג', הכה"ח שם באות ה'. וכן מוכח מדברי האו"ל בחלק א' סימן יד'. ועוד. וכן הוא מפורש בריטב"א בעירובין מג:.

**אלא** שהאחרונים הנ"ל לא הביאו את דברי התוס' בעירובין מג' ד"ה, והרמב"ן שם שמפורש בדבריהם שאין בזה איסור משום "דהישראל לאו מידי עביד". ועיין בב"י בסוף סימן רסו'.

**ונראה** להסביר מחלוקתם דהאוסרים ס"ל שכיוון שאיסור תחומין הוא אינו מלאכה, אלא שהתורה הקפידה שאדם לא ישנה את מקום שביתתו, הדבר אסור גם אם האדם לא עושה שום מעשה (עיין קהילות יעקב בעירובין סימן טז'), והמתירים ס"ל דלא שייך לעבור איסור בשבת בלי שום מעשה.

**ועכ"פ** יש לצרף את דעת המתירים הנ"ל לסניף בענייננו, שיוצא מחוץ לתחום ע"י גוי, ולדבריהם כאמור הוא איסור דרבנן, וממילא בכה"ג גם לדעת המנחת שלמה הנ"ל יש להתיר לחזור לביתו.

ג. דעת הרמב"ן והתוס' דדווקא לצאת ברגליו אסור, אבל אם הוא רק יושב והגוי מוציא אין בזה איסור.

ד. דעת התפארת ישראל, הגרע"א והגר"ז דהיכא דאין שישים ריבוא בוקעים בו בכל יום הוא לא דאורייתא (למא"ד שבעינן שישים ריבוא לעניין איסור טלטול).

**ונראה** שלמעשה אם מדובר בשעת הדחק גדול כגון שיש עוד זמן רב עד צאת השבת, ואין לו מקום לישון או לאכול אפשר להקל בזה.

**לסיכום:** אין לחזור לביתו בנהיגה ברכב ע"י יהודי. אך מותר לחזור לביתו ע"י גוי אם קשה מאוד לחזור ברגליו והוא בתוך העיר.

**ובן** אם המרחק לביתו הוא פחות משנים עשר מיל (שהם כשנים עשר ק"מ), אפילו מחוץ לעיר. ובשעת הדחק גדול אפשר להקל לחזור ע"י גוי גם ביותר מ"ב מיל.

**עוד** יש להביא מה שכתבו התפארת ישראל שם, הגרעק"א על השו"ע בסימן תד' והגר"ז שם בסעיף ב' שהאיסור דאורייתא לצאת חוץ ל"ב מיל הוא דווקא ברשות הרבים, דהיינו למקום שאם היו מטלטלים בו היו עוברים על מלאכת הוצאה מהתורה. וא"כ אם מדובר בכביש שלא עוברים בו שישים ריבוא באנו למחלוקת האם יש רשות הרבים היכא שאין שישים ריבוא עוברים בו בכל יום (עיי' ביה"ל בסימן שמה' סו' ד"ה שאין שישים ריבוא).

**אלא** שהביה"ל שם בד"ה והואיל חלק עליהם וס"ל דלא הא בהא תליא, ויש איסור תחומין גם לא ברשות הרבים. ועכ"פ יש סניף נוסף להקל בענייננו.

**ונמצא** שיש בזה כמה צדדים להקל:

**א.** דברי האג"מ דאפילו מלאכות דאורייתא שרי לחוזרים מלהציל.

**ב.** דעת התוס' הרא"ש והגר"א דגם יציאה מ"ב מיל אסורה רק מדרבנן.



## הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

### באיסורי עריות

סימן כ' התבאר במאמר הקודם (מנורה בדרום חודש טבת), כיון שלא הובהר בו כראוי גדר איסור קרבה לעריות, חזרנו לבארו שנית בשביל האור הגדול שנתוסף בו בכרור גדר איסור קרבה לעריות בסיעתא דשמיא.

#### סימן כ' - באיסורי עריות

חייב חטאת, ודין האיש והאשה שוין (שכשמצידה חייבת כרת וכו'). ואיסורי עריות תועבה<sup>1</sup> וטומאה הם<sup>2</sup> וחמורים מאוד<sup>3</sup>, ואינן ניתנים אף משום הצלת חיי אדם<sup>4</sup>, והם מעשרת הדברים שציונו השי"ת בהגלותו

הקדמה: כל העריות שנאסרו בתורה<sup>א</sup> (ויקרא י"ח)<sup>ב</sup>, הבא עליהם במזיד חייב כרת, ומהם (כשעושה במזיד ובעדים והתראה) שחייבים אף מיתת בי"ד<sup>ג</sup>, והשווג

א. ומלבד המפורש בתורה, הלכה למשה מסיני שאסור לבוא על הגויה בפרהסיא וענשו שקנאים פוגעים בו, והבא על הגויה שלא בפרהסיא דרך אישות - לשו"ע (טז,א) עובר בלא תתחתן כס ולוקה, וברמ"א כ' ש"א שא"ז בכלל לא תתחתן, והבא על הגויה ולא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד, מפורש עונשו בדברי הקבלה שהוא בכרת, שנא' (מלאכי ב) "כי חלל יהודה קדוש ה' ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער (בחכמה) ועונה (בתלמידים) לאלוקי יעקב, ומגיש מנחה לה' צבקות (אם הוא כהן)" שו"ע סי' ט"ז,ב, וכ' ברמ"א שהבא על הגויה יש בו חומרה יתירה משאר עריות, שאין הולד בנו, ומקורו מהרמ"א איסור"ב יב,ז ע"ש.

ב. ואלו הם - האם, אשת האב, בת אשת האב, בת הבת, בת הבן, אשת הבן, בת אשתו, בת בת אשתו, בת בן אשתו, אם אשתו, אם אבי אשתו, אם אם אשתו, אחות, אשת אח, בת אחיו, אחות אב, אחות אם, אשת אחי האב, בהמה, זכר, אשת איש, נידה, אחות אשתו בחיי אשתו.

ג. אמו, אשת אביו, אשת בנו, נערה מאורסה, [משכב] זכר, [השוכב עם] בהמה - בסקילה. בת אשתו (בחיי אשתו), בת בתה, בת בנה, אם אשתו, אם אמה, אם אביה, בתה, בת בתו, בת בנו, אשת איש שהיא בת כהן [האשה] - בשריפה. אשת איש - בחנק.

[בשאר עריות שהם אחותו, אחות אב, אחות אם, אשת אחי האב, בת אחיו, אחות אשתו (בחייה), בת אשת האב, נדה - בכרת].

ד. ויקרא יח,כז-ל.

ה. ויקרא יח,כד-ל.

ו. שהוא הירוס וקלקול האדם את עצמו, ואת שחוטא עמו (עיין סוטה פ"ב מ"ג שהם מעשי בהמה, ובנצח"פ) (פ"ג ופ"ה) כ' המהר"ל שהוא ביטול קדושת האדם והוא רע לעצמו, וכ' "אל תטמאו בכל אלה... ונכרתו", ופוסק מעצמו ומישראל כל טובה, ומסלק שכינה מעצמו ומישראל (עיין דברים כג,טו, וסוטה ג:), ומביא גלות לישראל (ויקרא י"ח, כ"ח ועוד), והם מהג' עבירות שבחטאם נחרב ביהמ"ק הראשון, ובזה ראשית חטא דור המבול, ובזה עצת בלעם לסלק ח"ו אהבת ה' ושכינתו מעמו ישראל ולעלות חרון אף ה' בהם, ומביא רעה וקללה עליהם, וח"ו על ישראל.

ז. סנהדרין עד. שהוא מג' עבירות חמורות שאם אומרים לאדם עבור או תהרג, יהרג ואל יעבור.

ויתבאר בסי' כ"א, אסור להתיחד עם העריות ויתבאר בסי' כ"ב.

ג. בכלל התועבות שאסרה תורה, נצטוינו שלא לשכב עם זכר משכב זכר, ושלא לרבוץ בהמה, ושאשה לא תרביע בהמה עליה, ודינם כשאר עריות, [שהעובר במזיד חייב כרת, ובעדים והתראה חייב אף סקילה, ובשווג חייב חטאת.

ד. אסרה תורה, אף תועבה שאין בה ביאה ממש, והינו שאסור לנשים להיות מסוללות זו בזו (דרך תשמיש), והעוברת ע"ז ראוי להלקותה מלקות מרדות, ואין נאסרות לכהונה ולא לבעליהן.

### סימן כ"א - דיני הרחקות מעריות

**הקדמה:** כיון שעריות נפשו של אדם מחמתן<sup>ט</sup> ואף כשבתחילה יצה"ר חלש מאוד, כשאין האדם מתרחק מן האיסור מתחזק בו היצה"ר הרבה<sup>טז</sup>, ויכול להביאו

אלינו בסיני, ונשנה צוין בכללות ובפרטות<sup>ז</sup>, ונתקללו העוברים ע"ז, ונתברכו הנשמרים מזה<sup>ח</sup>. הקרבה לעריות<sup>ט</sup>, כל שהוא דרך תאוה והנאה, הוא בכלל התועבות שאסרתם תורה<sup>י</sup>, ואסרו חכמים את הקרבה לעריות אף כשאינו עושה זאת להנאתו ולתאוותיו<sup>יא</sup>.

א. כל העריות (שנתפרשו בסי' ט"ו ט"ז י"ז), והאסורות (שנתפרשו בסי' ד' - י"א), כשהם בנות ג' שנים, כיון שהערה בהם, בין כדרכה בין שלא כדרכה חייב, ודין האיש והשה שוין<sup>יב</sup>.

ב. אסור לקרב לעריות, וכל שעבר, ובא על הערוה דרך אברים (בלא לבעול) או שחיבק או שנישק את הערוה, דרך תאוה והנאה, ה"ז לוקה וחשוד על העריות, ואסור לקרב לעריות אף שלא לתאוה והנאה<sup>יג</sup> ויתבאר בסי' כ"א.

**הרחיקו חכמים את האדם מן העריות**

ח. ויקרא פי"ח פ"כ. ואף בני נח מצוים על העריות האסורות להם, (סנהדרין נו. ואילך).

ט. בהר גריזים והר עיבל (דברים פכ"ז כ-כ"ג וסוטה לז:).

י. כחיבוק נישוק ונגיעה (רמב"ם פכ"א מאסור"ב ה"א ובי' יו"ד סי' קצ"ה), ובאדר"נ פ"ב איזהו סיג שעשתה תורה לדבריה ומית' לתנא מעשה וכו' אבל לא נתכוין וכו', ומוכח שאפי' אינו מתכוין לדבר עברה אסרה תורה את עצם הנאת הקרבה, וע"ע בעמ"ד.

יא. כדכ' (ויקרא יח, ו) "לא תקרבון לגלות ערוה" ועובר אף על "לבלתי עשות מחקות התועבות" (שם, ל) (רמ' פכ"א מאסור"ב ה"א).

יב. כשאינו לתאוה והנאה ה"ז אסור מדרבנן (רמ' פכ"א מאסור"ב ה"ו משבת יג). עי"ש הטעם שסחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב, ומשו"ה צ"ע מש"כ בחכמ"א (סי' קכ"ה) שלרמ' הוא מהתורה [ומקורו בב"ש (סי' כ') שביאר כן דעת הב"י והסתמך על מש"כ הרמב"ן בתשובתו שע"כ בדעת הרמ' בר פלוגתיה כתבו (המיוחסות קכ"ז), אמנם באמת היא תשובת הרשב"א נכמש"כ הב"י בהקדמתו וכמבואר למע"ש (ובאמת שצ"ע מה שהב"י עצמו יחס תשובה זו לרמב"ן ומכאן זה כ' דלשיטתו דפליג ארמב"ם כתבו, וכבר התקשו בזה בחיד"א ועוד)] וכל דבריו שם הם דעתו (הרשב"א) ולא הזכיר את דעת הרמב"ם כלל, ומ"מ אפשר שיש להבין את דברי הב"ש להלכה שכאן אף שהוא מדרבנן י"ל שהוא בכלל אביוניהו דג"ע כיון שס"ס מצד המעשה הוא מעשה קרבה לעריות שעיקרו מן התורה וי"ל שזהו ספקו של הב"י.

יג. אלא שהאשה אינה חייבת עד שיהיה האיש שבא עליה בן ט' שנים.

יד. ודבר זה מגונה ביותר ומעשה טפשים הוא. רמ' שם.

טו. מכות פ"ג מ"א.

טז. חינוך מצוה קפ"ח.

עם דעתו<sup>כ</sup>, וירגיל את עצמו להתרחק מן השחוק והשכרות ודברי עגבים<sup>כ</sup>, כללו של דבר: השם אורחותיו לא יכשל לעולם, ואשר לא ישים אל לבו יפול ברשת היצה"ר כי חזק הוא ממנו<sup>כ</sup>.

א. אסור לשחוק<sup>כ</sup> עם העריות<sup>כ</sup> ולהקל ראש כנגדן, אסור לרמוז להן בידיו או ברגליו או לקרוץ להן בעיניו, אסור להביט ביופינ<sup>כ</sup>, ואסור להריח בבשמים שעליהן, אסור לשמוע קולן<sup>ל</sup>, ואסור לראות שער ראשן.

ב. אין שואלים בשלום אשה<sup>ל</sup>, ואסור

לידי עברה, וכיון שנצטוינו בתורה<sup>ק</sup> שלא נבוא לידי סרך תאוה ודבר רע<sup>ז</sup>, צריך האדם להתרחק מן הנשים מאוד מאוד<sup>ח</sup>, והרחיקו חכמים את האדם ואסרו כל דבר שיכול להביאו לידי איסור, אפי' כשאנו עושה להנאתו<sup>ט</sup>. וכ"ש שאין קרבין לערוה אף בלא הנאה ותאוה<sup>כ</sup> כלל<sup>כ</sup>, ואף באלו שאין לבו של אדם נוקפו עליהם<sup>כ</sup>. ואם מוצא האדם בעצמו שצריך גדר יגדור את עצמו אף במותר לו שאם לא יגדור עצמו מההתר יביאו יצרו ח"ו לאיסור, ולא יעשה האדם שום דבר המביאו לידי הרהור בנשים<sup>כ</sup> או לידי קרוב אשה זרה

י. בהרבה מקומות: איסור הרהור "ונשמרת מכל דבר רע", איסור הסתכלות "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", שלא לקבוע מחשבתו בהבלי העולם כדי להתענג "ואהבת את ה' אלוהיך" (ביה"ל סי' א ע"ש שענשו גדול), לזכור את השי"ת ולירא ממנו "את ה' אלוהך תירא" (עי' רמ"א או"ח א,א ומס"י בהק' ובפ' כ"ד), להבדל מהבלי העולם כשאננם לתכלית הטוב "קרושים תהיו" (עי' ברמב"ן עה"ת), תקון המדות "והלכת בדרכיו" ועוד.

יח. טושו"ע סעי' א.

יט. והעובר ע"ז במתכון מלקין אותו מלקות מרדות.

כ. ולקרב לערוה דרך הנאה ותאוה, הוא בכלל התועבות שנצטוינו מהתורה לפרוש מהם כמבואר בסימן כ'.

כא. וכשאנו מתכוין כגון שהולך במקום הדחוק ואגב הלוכו נוגע בנשים י"א שכשאנו מביאו לידי הרהור מותר (אגרו"מ אה"ע י"ד).

כב. כגון אחותו הגדולה, אבל אב ואם מותרים לחבק ולנשק לבנם ובתם והזקנים מותרים לחבק ולנשק לנכדיהם. כג. ועיקר גדול שלא יבוא לידי הרהור הוא שמירת העינים, ובמ"ר (במדבר י',) עינא ולבא תרי סרסורי עברה, ובמס' כלה (פ"ב) אל תכשל בעיניך שאין מכשול אלא בעינים, ובסוטה (ח.) גמירי אין יצה"ר שולט אלא במה שעניני ראות, ואיסור הרהור בתוה"ק נלמד מ"ולא תתורו .. ואחרי עיניכם וגו' (ועי"ש בחינוך שפ"ז), ובילקו"ש (ויחי, מט, קסא) כל שאינו מסתכל בנשים אין יצה"ר שולט בו, ובנדרים (כ.) כל הצופה בנשים סופו בא לידי עברה, וברמב"ם (תשובה ד,ד) ראית העינים עוון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, וביוק"ר (כג,ג) הרוא דבר עבירה ואינו זן עיניו ממנה זוכה להקביל פני שכנה וכו'. המאמרי חז"ל מס' חוט השני הל' הרחקות מעריות.

כד. חינוך מצוה קפ"ח.

כה. שאלו גורמין גדולים, גדולה מזאת אמרו חכמים יפנה האדם עצמו ומחשבתו לד"ת וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה (רמב"ם איסור"ב כב,כא). וע"ע במס"י פ"ט.

כו. ערוך השולחן (כא,ז).

כז. ותנן (אבות א,ה) שלא ירבה שיחה עם האשה ובאבדר"ג שלא ידבר עמה דברים בטלים (וכשצריך יקצר).

כח. ובכל דברים אלו אסור אף לאשתו נדה מלבד שמותר להביט בה כיון שמותרת לו לאח"ז.

כט. והמסתכל באצבע קטנה של אשה ומתכוין להנות בה כאילו מסתכל במקום התורף (טור) וי"א שעובר בלא תתורו וי"א שכל שאין בזה הרהור אסורו מדרבנן. ומ"מ מותר להסתכל בפנויה לראות שטובה בעיניו לישאנה.

ל. להנות בו.

לא. אפי' ע"י שליח ואף לא ע"י בעלה.

מה

בדרום

באיסורי עריות

מנורה

להשתמש באשה לרחיצת פניו ידיו ורגליו<sup>ב</sup> ד. אסור לעבור ליד פתח אשה זונה או אשה ולהצעת מיטתו<sup>ג</sup>. שחשוד עליה.

ג. אסור ללכת אחר אשה<sup>ה</sup>, ואסור להסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה<sup>ה</sup>, ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שמכירה. ח. לא תלכנה בנות ישראל שנישאו פרועות ראש בשוק, לא ינהג עם אשתו בדבר חבה בפני אחר.



---

לב. ואף לא ליצוק לו המים.

לג. בפניו.

לד. ואם הולכת אשה לפניו רץ מסלקה לצדדין או לאחוריו.

לה. לפי שמגלות מקומות הרגילין להיות מכוסין.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן  
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

## בדין חיוב ברכה על פירות הנאכלים בתוך סעודה בט"ו בשבט

כשאוכל ממנו בלא פת" עכ"ל. וא"כ אין זה ענין כלל לאדם שאוכל פירות בסעודתו בפני עצמו במקום שאר תבשילים, שבזה נראה לכאורה שהדין פשוט שצריך לברך עליהם ברכה ראשונה שהרי מעולם לא אכלם כטפלים לפת, ולא חשיבי באים מחמת סעודה, ומה שהוא קבע עליהם סעודתו הוי בטלה דעתו ולא מהני כלל לפטור מברכה ראשונה, והרי אפילו על פירות מבושלים עם בשר שרגילות לאכלם תוך הסעודה נסתפק המ"ב בסק"ד אם נפטרים בסעודה וכתב שיפטרם ע"י פרי חי, [ולא הציע המ"ב שיכוין לאכלם לשביעה שהרי זה סברת הפטור ברכה שמביא שם וא"כ אמאי לא כתב שיכוין מפורש לשביעה ואז ליכא ספיקא? אלא מוכח דחשש המ"ב שבפירות שדרכם לאכלם לתענוג לא מהני כוונה לשביעה] וא"כ כ"ש שפירות חיים אף אם יקבע סעודתו עליהם בטלה דעתו הואיל ורגילות של פירות לאכלם לטעם כמו שכתב השעה"צ סק"ז בזה"ל "בפירות שבא תמיד רק לקינוח בעלמא" בזה פשוט שלא נפטרו בכרכת הפת וחייבים בכרכה ראשונה בתוך הסעודה.

**שוב** ראיתי במ"ב בס"י ר"ח סקי"ג שכתב לבאר דין השו"ע שם גבי חולה האוכל שקדים באמצע סעודתו שאינו מברך ברכה

הנה בספר הנפלא וזאת הברכה על הלכות ברכות כתב בפרק ח' גבי אכילת פירות תוך הסעודה, דהקובע סעודתו על פירות "דהיינו שאוכל לחם ובמקום שאר התבשילים הוא אוכל פירות אינו מברך על הפירות בנפרד. דבר זה מצוי לפעמים בסעודות ט"ו בשבט שאוכל לחם והפירות הם עיקר סעודתו - שאינו מברך עליהם" עכ"ל. וציין בזה לסי' קע"ז סעיף ג' שכתב שם השו"ע בזה"ל "ואם קובע לפתן סעודתו על הפירות הוו ליה הפירות כדברים הבאים מחמת הסעודה, ואפילו אם אוכל מהפירות בתחילת סעודתו בלא פת אינו מברך לא לפניהם ולא לאחריהם" עכ"ל של 'וזאת הברכה'. אבל לענ"ד אין זה נכון, שהרי מבואר בדברי השו"ע שהוא מדבר באדם שאוכל את הפירות עם הפת ממש בתורת מלפת את הפת [כלומר מטעים את הפת]. ועל זה כתב השו"ע דהואיל וקבע סעודתו על אלו הפירות שהם יהיו טפלים לפת שאוכל ובאים אלו הפירות לצורך סעודת הפת שאוכל כדי להטעימה, לכן גם כשאוכל מהם בפני עצמם אינו צריך לברך עליהם. ועיין בבה"ל שם שהעתיק בשם ר' יונה טעמא דהאי דינא בהאי לישנא "דמכיון שמזה עשה עיקר לפתן שלו מתחילה והתחיל לאכול ממנו עם הפת, פטור הוא אח"כ

א. העירוני דהתם שאני דלא קבע עיקר סעודתו עליהם, ומ"מ נ"ל דקצת ראייה יש שהרי סו"ס התם הרגילות לבשלם עם בשר ולאכלם בסעודה ואפ"ה לא היה פשוט לפוסקים שנטפלים לפת.

הרא"ש אלו וכתב שהואיל ועיקר סעודתו על הפירות לכן מעט הפירות שאוכל בלא הפת נפטרים מברכה, עכ"ד. ומבואר להדיא דאת רוב הפירות אוכל עם הפת ממש, ועל זה כתב הרא"ש שהם עיקר סעודתו, אבל באופן שאינו אוכל כלל פירות ללפת את הפת אין לנו שום מקור שיכול אדם לקבוע סעודתו על הפירות לשבוע, אלא ודאי אמרינן בזה בטלה דעתו וכמשנ"ת. [וגם כשהרא"ש כתב דינא דדברים הבאים בתוך הסעודה כתב כגון דגים ובשר ודיסה שרגילים לבא בסעודה למזון ולשובע, אבל פירות שאינם רגילים אין לנו לדונם לעולם כעיקר הסעודה, ודו"ק. וגם ה'ערוך השולחן' שציין שם הרב המחבר מדבר ג"כ באופן שהוא אוכל חלק מהפירות עם פת ממש כמבואר בלשונו שם.]

**ועיין** שם בדין זה שהפירות נפטרים מברכה שכתב הרא"ש -ועלה לא אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם- ולכא' צ"ב מאי שנא מאוכל פהבכ"ס פחות משיעור שאחרים קובעים עליו שכתב הרא"ש דאמרינן בטלה דעתו ואזלינן בתר רוב בני אדם? [עיי"ש במעדני יו"ט שהקשה קושיא זו, ותירץ בשם הלבוש דהכא יותר שכיח מהתם, עכ"ד. וקשה לי דלכאורה במציאות נראה דיותר שכיח שאדם אוכל מיני מזונות וקובע לשבוע מהם במקום ארוחת בוקר וכדו' מאשר קובע סעודה על הפירות, וצ"ג.] ונראה לענ"ד לבאר דהכא שאני דהואיל והוא אוכל את הפירות עם הפת ממש ויש כאן טפילות מציאותית לפת לא שייך לומר בזה בטלה דעתו, שהרי מכח המציאות יש כאן חשיבות של הפירות הללו שנטפלים לפת ומשמישים אותו לעיקר סעודתו, וזה כוונת הרא"ש ועלה לא אמרינן בטלה דעתו היינו משום המציאות, ודו"ק. ולפי"ז מוכח כדברינו דלא איירי הרא"ש בכה"ג שאוכל פרי לבדו כדי

ראשונה וכתב המ"ב בזה"ל "כיון שהוא חולה וצריך להשקדים, עיקר קביעת סעודתו לכתחילה הוא עליהם, והו"ל כקובע סעודתו על הפירות דאינו מברך עליהם" עכ"ל. ולכאורה לא משמע במ"ב ובשו"ע שם שהוא אוכל את השקדים בתחילה ביחד עם פת א"כ משמע שדעת המ"ב דאפילו בכה"ג פטור. [ובאמת רעק"א שם שהתקשה בדין השו"ע ולא תירץ כהמ"ב נראה פשוט שזה משום דסבר ככל מה שכתבנו שלעולם פירות הנאכלים בסעודה מחוייבים בברכה ראשונה.] ובדעת המ"ב אולי יש לחלק דדוקא בשקדים שהם מאכל הנצרך לחולה וזה היה צורת מאכל מצוי שעשו לחולה שקדים עם קמח כמבואר בל' השו"ע שם בזה י"ל דחידש המ"ב דכיון שהוא צריך להשקדים לכן יכול להחשיבם כעיקר סעודתו, אבל שאר פירות שכל השנה אוכלים שלא בסעודה ופעם בשנה בט"ו בשבט אוכלם תוך סעודתו ואינו בגדר שהוא צריך להם בזה אמרינן בטלה דעתו גם לפי המ"ב וחייבים בברכה תוך הסעודה, כן נראה עיקר לדינא. אמנם באמת נראה לי שגם כוונת המ"ב היא שהחולה אוכל את השקדים עם לחם, שהרי שולח המ"ב למה שכתב בס' קע"ז, וא"כ סמך על מה שכתב שם סעיף ג' במ"ב ובבה"ל שמירי בכה"ג.

**והנה** כשדברתי עם הרהמ"ח שליט"א על דבריו אלו, העירני הרב המחבר לעיין במה שכתב בעמ' 248. ועיינתי שם בדבריו וראיתי שכתב לדייק מדברי הרא"ש שהביא טעם דין זה -משום דהואיל ועיקר קביעתו על הפירות והם עיקר סעודתו הלכך פטור מברכה- וכנראה הבין הרב המחבר דלהרא"ש מיירי אף שאינו אוכלם כלל עם הפת הואיל והם עיקר סעודתו, אבל גם זה אינו נראה לי נכון, שהרי הטור בס' קעז העתיק דברי

לשובע דבזה ודאי אמרינן בטלה דעתו. שו"ר בריטב"א בסוגיא בברכות שכתב בפשיטות שאם אוכל פירות למלאות רעבונו אינו צריך לברך תוך סעודתו, אבל באמת יש לריטב"א שיטה אחרת בדינים אלו שהרי לא הגביל הריטב"א את דינו דוקא כשקבע עליהם כל סעודתו, אלא משמע מדבריו דכל היכא שאוכל מחמת רעבון פטור מברכה, ובזה לא פסקינן כהריטב"א וכפי שהביא הוזאת הברכה לעיל דהאוכל פרי תוך סעודתו אפילו שאוכלו לרעבון מ"מ צריך לברך דבטלה דעתו, וא"כ לדין אי אפשר להשתמש בשיטת הריטב"א כמקור לחדש דאם קבע עליהם עיקר סעודתו מהני ליה להפטר מברכה ראשונה. וגם עיין בריטב"א במתניתין לקמן מב. דיש לו שיטה מחודשת מאד דפהבכ"ס יש לה חשיבות לפטור מברכה

ראשונה את כל הדברים הנאכלים אחריה לשובע כגון בשר ודייסה וכו' עייש"ה. וסובר הריטב"א דכמו שפת פוטרת את המאכלים הנאכלים בתוך הסעודה לשובע כך יש חשיבות לפהבכ"ס לפטור מאכלים הנטפלים בחשיבותם אל הפת, ומבואר בדבריו חידוש בגדר הדין דפת פוטרת מאכלים הבאים אחריה דדין זה נוהג גם בפהבכ"ס, ונראה דשיטה זו תלויה בדין הנ"ל דפירות תוך הסעודה, ודו"ק היטב.

העולה לדינא: שהאוכל פירות תוך הסעודה שלא לצורך הטעמת הפת, אלא רוצה לאכלם כסעודת פירות כמו מנה עיקרית, צריך לחשוש לחיוב ברכה ראשונה אע"ג שרצונו לקבוע סעודה עליהם ולאכלם עד שישבע.



הרב משה חליוה  
מז"ס ענפי משה וש"ס

## היכא דמניח עירובי חצירות ועירובי תבשילין אם יברך ברכה אחת אתרווייהו והמסתעף

ואשר י"ל בזה עפ"י ש"כ בספר ארצות החיים להמלבי"ם ז"ל (הלכות תפילין, סימן כ"ה, המאיר לארץ ס"ק מ"ז) בענין ברכת על מצות תפילין אי מצות הוי בפתח או בחולם, וז"ל: "מהר"י הלוי אחי ה"ט"ז האריך בזה בשו"ת, והעלה לברך בחולם דקאי אש"י וש"ר, אך אם אינו מניח רק של ראש אז יברך בפתח, והמג"א כתב שאין לברך בחולם משום דפסקינן כר' יהודה בסוכה (דף מ"ו) דאין מברכין ברכה אחת על מצות הרבה, ואין זה דומה לשם, דשם מיירי בעושה מצות חלוקות, דדעת הת"ק שאם היו לפניו מצות הרבה כמו סוכה ותפילין ולולב יברך אקב"ו על המצות, וע"ז חולק ר"י דצריך לברך עכ"א"א ברכה הראויה לו, ופסק כן הרמב"ם [פי"א מהל' מעשרות] (=נדצ"ל פ"א מהל' מעשר) דהמפריש תרומה ותרומת מעשר ומעשר שני ומעשר עני בבית אחת ולא הפסיק ביניהם, יברך אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות, וכ"כ הטור יור"ד [סי' של"א], וע"כ דבזה גם ר"י מודה כיון שכולם נכנסים תחת סוג אחד שהוא ההפרשה, וכ"כ הרא"ש [פ' ערבי פסחים] שעל ב' מצוות שהם מענין א' די בברכה א', ולזה בד' כוסות אינו מברך אלא א', וכן פסקינן [בסי' תפ"ז] יו"ט שחל בשבת כוללן בברכה א' כב"ה ביצה (דף י"ז), וכן כאן שניהם נכנסים תחת סוג א' שהם תפילין, וכ"כ הריב"ש בתשובה [סי' שפ"ד], עכ"ל. וע"ש מש"כ באורך מזה. ולפי"ד המלבי"ם ז"ל א"ש היטב, דה"נ י"ל הכא

שו"ע סימן שס"ו (סעיף י"ד): "מברך על מצות עירוב", וכתב עלה הגרעק"א ז"ל (שם) וז"ל: "אם מניח ע"ח וגם עירובי תבשילין מברך ברכה אחת על מצות עירובין, שו"ת מהר"ם די בוטון סי' ל"ח", עכ"ל. ועי' מ"ב (שם ס"ק ע"ט) וכה"ח סימן שצ"ה (ס"ק ד') מש"כ בזה.

ועי' בשו"ת מהר"ם די בוטון (שם) דכ' וז"ל: נשאלתי על מי שרוצה לערב ב' עירובין בבית אחת זה אחר זה, עירובי חצירות ועירובי תבשילין, אם די בברכה אחת לשניהם, או דילמא צריך לברך ברכה בפני עצמה לכל א'. ונראה לע"ד דדי לכוללן בברכה אחת לשניהם ומברך על מצוות עירובין, ואמינא לה ממה שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מעשר, וז"ל שם: המפריש מעשר זה מברך תחלה וכו', עד ואם הפריש הכל זה אחר זה מיד ולא סח ביניהן כוללן בברכה אחת, ומברך להפריש תרומות ומעשרות, ע"כ. ה"נ דכוותא כולל ב' עירובין בברכה אחת אם לא סח ביניהם. הקטון מאיר בכמהר"ר אברהם די בוטון זלה"ה, עכ"ל.

והנה ראיתי להאחרונים דהקשו אשית"י דהמהר"ם די בוטון ז"ל, מהא דפסקינן כר"י בסוכה (דף מ"ו) דס"ל דבהיו לפניו מצוות הרבה מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה, ע"ש, וה"נ הכא הול"ל לברוכי על ע"ח לחוד ועל ע"ת לחוד, וצ"ע.

דעירובין הוו ענין וסוג אחד, ושפיר כ' אפשר לברך ברכה אחת לכולהו, ודוק בזה.

**אמנם** חזי הוית בשו"ת משנה הלכות להגה"צ רבי מנשה קליין זלה"ה מאונגוואר (חלק ו', סימן ק"ה) דמייתי משו"ת דברי מלכיאל (ח"ג, סימן ז') דהקשה אשיטתו דמהר"ם ד"ב ז"ל, דהא קיי"ל אין עושין מצוות חבילות חבילות (עיין ברכות מ"ט א' ופסחים ק"ב ב' וסוטה ח' א'), ותו הקשה דל"ש לכלול מצוות שונות בברכה אחת כדאי' בסוכה (דף מ"ו), והא ע"ח וע"ת הוו ענינים אחרים, ועל כן העלה דאין לברך עליהם יחדיו, וצ"ע.

**ברם** המשנה גופי' יישב בזה עפ"מ ש"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח, סי' קל"ט) דס"ל דלא חיישינן משום מצוות חבילות חבילות רק גבי מצוה דאורייתא, אך במצוות דרבנן ל"ש הא דחבילות חבילות, ותו יישב עפ"מ ש"המג"א (סימן קמ"ז, שלהי סק"א) וז"ל: "ומה שהקשו התוס' משני זבחים, י"ל דוקא בב' מצוות של חובה הוי חבילות, וה"ה בשני קרבנות של חובה אסור להעמידם כאחד" וכו', ע"ש בראיתו ובכ"ד, וממילא י"ל דבמצוה שאינה חיובית ל"ש הא דחבילות חבילות, וא"ש.

**והא** דכ' המשנה מהכת"ס דבמצוות דרבנן ל"ח להא דחבילות חבילות, עי' בס' מצוות חבילות לידידנו הרה"ג רבי יצחק אליהו הכהן אדלר שליט"א (סימן ח' ס"ק ו') דעמד בזה באורך מדברי האחרונים. ועיין נמי (שם ס"ק א') מאי דמייתי מהאחרונים ז"ל דהעירו ע"ד המג"א ז"ל דס"ל דבמצוה שאינה חיובית ל"ש הא דחבילות, ע"ש באורך.

**ובעיקר** מאי דמקשי הדברי מלכיאל מסוכה (דף מ"ו), כתב במשנה הלכות

(שם) דבספר פקודת אלעזר (או"ח סימן ח' ס"ה) האריך לדון אם יכול אדם לצרף כמה מצוות בברכה אחת, וכגון להתעטף בציצית ולהניח תפילין או לישב בסוכה ועל נטילת לולב, וכן בברכת הנהנין בפה"ע ובפה"א, וכתב דאינו יכול לצרף ברכות המצוות שאינם ענין אחד דהו"ל מצוות חבילות חבילות, ומיהו עירובי חצירות וע"ת דכולהו ענין עירוב הן שפיר מצרף, ושכספר מחזיק ברכה (סי' רי"ו ס"ב) כ' דאף ברכת עצי בשמים ועשבי בשמים יכול לצרף מידי דהוי אתרו"מ וכו' עי' דמאי (פ"ה ה"ב), ודוק.

**וע"ע** בספר זכור לאברהם (ח"ג, אות ע') שכתב דאף מאן דאית ליה ג' עירובין, והיינו עירובי חצירות עירובי תבשילין ועירובי תחומין, יכול להניחם כולם בברכה אחת, ומייתי הכי מהשכנה"ג (סימן שצ"ה) וספר פרי האדמה (ח"א, דל"ח ע"ב) וספר חסד לאברהם (ח"א או"ח סי' כ"ג) דכולהו ס"ל דמברך ברכה אחת אכולהו, אמנם המהרי"ל ז"ל הי' מברך בזה אחר זה, ע"ש. ועל כן העלה המשנה"ה לדינא, וז"ל: "והעולה לדין מאחר דאית לן כל הני פוסקים דס"ל דברכה אחת סגי לכל הג' עירובין, ובפרט כי ספק ברכות להקל, מי יקל ראשו להוסיף בברכות שאין צריכות נגד כל הני פוסקים, וכ"כ בשו"ת בנין עולם סי' כ"ט, ועיין מטה אפרים סי' תקפ"א ס"ק נ"ט ובח"א כלל ק"א (=נדצ"ל כלל ק"ב), עכ"ל.

**והנה** בשו"ת משנה"ה (שם) ציין על הגליון דהעירו בנו הגר"מ שליט"א דבשו"ת שארית יהודה (להגאון רבי יהודה צבי בלוהם זלה"ה אב"ד האנשוביץ) האריך בהא. ובחופשי בו מצאתי לו (סימן ס"ח) דכ' בריש דבריו וז"ל: במה ששאלת ביו"ט שחל להיות ע"ש שצריך להניח ע"ת וע"ח או ע"ת מעיו"ט כיצד יברך, והבאת דבמטה אפרים

סימן ס"ט) הוסיף בהא מילין יקירין, ע"ש באריכות ד"ק. ובפרט במאי דדקדק דבסוכה (מ"ו א') אמרו בטעמי' דר"י דמברך אכל מצוה ומצוה בפ"ע, דכתיב ברוך ה' יום יום, וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו, אלא בא לומר לך בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, הכא נמי בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו, ע"כ. וצ"ב דלמה לא פירשו זה לפי דאין עושין מצוות חבילות חבילות. וע"ש בכ"ד.

ומיהו יש לעיין בכ"ז ממ"ש הגר"ש קלוגר זלה"ה בשו"ת ובחרת בחיים (סימן קכ"ד) דע"ח וע"ת הוו שני ענינים נפרדים דזה מתיר בלא זה, וע"כ י"ל דשייך בזה הא דמצוות חבילות, משא"כ בהפרשת תרומה דשייך ברכה אחת אתרוויהו, דהתם אין אחד מתיר בלא זה, ואולי דזה ס"ל למהרי"ל ז"ל. ועי' בדברי מלכיאלי דצינינו לעיל, ויש לפלפל, ואכמ"ל. ועי' שו"ת חת"ס (חאו"ח סימן צ"ט) בטעם ברכת העירוב, ודוק בזה.

שו"מ בספר שערים מצויינים בהלכה (ע"ס קיצור שו"ע) להגרש"ז ברין זלה"ה (סימן צ"ד, הערה ה') דכתב בשלהי דבריו וז"ל: "וחתני מהר"א טייטלבוים הראה לי תוספתא (ביצה פ"ב ה"ב) רשאין לעשות לו תבשיל לבשל עליו לשבת ולעשות לו שותף למבוי, ע"כ, הרי מכאן כדברי הגרעק"א", עכ"ל.

ובחופשי בספרי דרבנן מצאתי להגאון רבי דוד פארדו זלה"ה בספרו חסדי דוד על התוספתא (שם) דכבר עמד בהא, ואחר דכ' דאשמועינן דאפשר לסמוך עלי' לע"ת ולשיתוף, כתב בתו"ד: ומ"מ קשה היכי עבדי הכי, והא קי"ל אין עושין מצוות חבילות חבילות, וכמבואר בפרק ערבי פסחים דף ק"ב [ע"ב] אדקתני התם גמרו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון, והשני

סוס"י תקפ"א כתב דיכלול אותם בברכה אחת אקב"ו על ע"ת וע"ת וכן על ע"ח, ואם אמר סתם על מצות עירובין די בכך, וכ"נ בהגהות רע"א או"ח סי' שס"ו לברך סתם על מצות עירובין, ותמהת עליהם דהרי קי"ל כר"י בסוכה דמ"ו דאסור לברך על ב' מצות כאחד כמ"ש מג"א סי' כ"ה סק"ט, ואני מעולם נהגתי כדברי מט"א [והגהות רע"א אין לי], אף שהי' לי פקפוק על דבריו כיבואר לקמן, בכל זאת לא הייתי זו מלחבבו כי ידעתי אז אלך לבטח דרכי ואעשה כדת של תורה, וכל המהרהר אחר הוראתו כאלו מהרהר אחר השכינה, וזכותו של הרב יגן עלינו ועכ"י, בכל זאת אחר שנתעוררתי ממך אמרתי אעבור פרשתא דא ואתניי, ואני מחזיק לך מלוא חפני טיבותא, אין טוב אלא תורה, וה' יעזורני למען שמו שלא אכשל בדבר הלכה, עכ"ל.

ובשארית יהודה (שם) האריך טובא בישוב הדברים, ובתו"ד (ד"ה והנה רש"י) כתב וז"ל: "ולפ"ז הכל נכון, דשם עירוב חדא הוא, עי' ערוך אות ערך (=אולי ערב), אלא שיוצא לכמה דרכים תחומין ותבשילין וחצירות, לכן ל"ש מצוות חבילות חבילות כמו במקדש השבת וישראל והזמנים, ולפי"ז ניחא נמי דלק"מ מהך בסוכה, דהתם מיירי שמברך על לולב וסוכה ותפילין וציצית, דהם הרבה דברים שכוללם יחד, זה שפיר אסור, אבל הכא שם עירוב חדא היא שפיר כוללם בחד ברכה", עכ"ל. וביאר בזה דברי הר"מ ז"ל דמייתנין לעיל בהל' מעשר (פ"א הט"ז), די"ל דדייקא במצוות מהרבה שמות אסור לכלול בברכה אחת, אבל שם תרו"מ חדא הוא, אלא שיוצא לכו"כ דרכים, ולהכי שפיר כוללן בברכה אחת, ע"ש היטב. - וע"ע מאי דהוסיף ליישב בזה איזה ישובים נוספים ויקרים, וכן נמי לקמן (שם)

דמיירי הכא שאחד מברך על ע"ת, ושני מהשותפים מברך על השיתוף, ושוב בכה"ג ל"ה חבילות חבילות, דהא כל הטעם הוא משום דמחזי עליו כמשוי וכמבואר לקמן, ואם שניים מברכין על א' ברכה אחרת שוב לא מחזי כמשאוי, עכ"ל. [ויל"ד אמאי לקושטא דמילתא לא יישבו החס"ד והש"מ, די"ל דע"ת ושיתוף קחשיב מילתא חדא, ושפיר יכול לכוללן יחד בברכה אחת, וכמ"ש מהר"ם ד"ב ז"ל דהביאו הגרעק"א ז"ל. ואולי דסברו כמ"ש המהרי"ל ז"ל ובש"ת ובחרת בחיים והדברי מלכאל דמייננן לעיל דלא נחתו לזה, ודוק היטב]. וע"ש בשירי מנחה מש"כ עוד מחיבורו על כללי הש"ס בענינא דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ושלפי"ז כ' די"ל בעוד אנפין לקו' החס"ד, וע"ע בעיקר דברי התוספתא הנ"ל בחזון יחזקאל (בביאורים ובחידושים) באורך, ע"ש.

[והנה עי' במ"ב (סי' שס"ו סקע"ט) מ"ש בנוסח הברכה, דלמהר"ם ד"ב ז"ל הוי "על מצות ערובין", אך להחיי"א (כלל ק"ב סי"ח) הוא על מצות עירובי תבשילין ועירובי חצירות ע"ש, וראיתי במ"ב מהדורת דרשו דהביאו משו"ת דובב מישרים (או"ח סי' ק"ג) דכ' טעם אחר לדברי החיי"א, לפי דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"ש, ולעת עתה לא מצאתי בדובב מישרים שם דעמד בזה, וצריך חיפוש].

**אחר** שכתבתי כל זה בא לידי גליון מחשבת איש (גליון כ"ט, תשרי תשע"ה לפ"ק), וראיתי להרב שמעון בלנסון שליט"א דהאריך בענין ברכה אחת לע"ת וע"ח, ופלפל שם טובא גבי שאר מצוות דהנוסח דילהון אחד, אם יכול לכלול ב' מצוות בברכה אחת, ע"ש. ומאי דכ' שם דע"ח וע"ת עניינם שונה הרבה יש להרחיב מהא דכתבנו לעיל. וע"ע שם דהביא דמו"ר מרן הגר"ח

אומר עליו קדושת היום, ומשני אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד. מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ע"ש. וא"כ הכא היכי מברך אחד תבשיל ב' ברכות, חדא על עירובי תבשילין וחדא על השיתוף, ואפשר לומר דהך תנא סבר כמאן דאמר לעיל בר"פ שמותר לערב עירובי חצירות ביום טוב, והוא הדין שיתופי מבואות, וא"כ הכא מיירי דאחר שכבר בישל ביום טוב ועשה כל צרכי שבת, אז מותר לעשותו שיתוף, דכבר אתעביד ביה מצוה קמיתא, דהשתא אפילו לאוכלו שרי וכדלעיל בסמוך. אי נמי י"ל דהכא מיירי בדלית להו, כגון שהם עניים, דהא התם פריך ש"ס אהא דאין עושין וכו', ולא והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת, ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו, ומשני אין לו שאני, ע"ש. דכיון דטעמא אינו אלא משום דמחזי עליה כמשאוי וכמ"ש הרשב"ם שם, הילכך כי לית ליה שרי, והכא נמי בדלית ליה, ומיהו ממה שלא הזכירו הפוסקים הך מתניתא כלל, משמע דמפרשי לה כפירוש קמא דאמרן, ולפיכך דחאוה מהלכה לדידן דקי"ל כרב, עכ"ל, וע"ש בכ"ד.

**ודוק בלישני' דהחסדי דוד דנראה ברור** דסבירא ליה דאף אי נימא דיוכל ליעביד בתבשיל א' ע"ת ושיתוף, מ"מ בעי לברוכי עליה ב' ברכות נפרדות, ולא מהני לכוללן בברכה אחת. כנלפע"ד. ותו דיש לפלפל לפי"ד דהחס"ד במ"ש השערים המצויינים בהלכה דמייננן לעיל, ויל"ע בזה.

**עוד** מצאתי בעזה"י בספר שירי מנחה על התוספתא להגאון רבי יצחק הכהן שבדרון זלה"ה אב"ד חאצעמער, דבפי' לתוספתא (שם) מייתי לקושיית החס"ד, וכתב עליה מדנפשיה וז"ל: ובפשיטות י"ל

קניבסקי שליט"א כ' בתשובה אחת בתו"ד וז"ל: "ומש"כ במ"ב בעירובין תמוה מאוד", ע"ש. והרשב"ב נ"י ציין למ"ש באור שמח (הל' טומאת צרעת פ"א ה"ו ע"ש) ולשו"ת מנחת שלמה (קמא, סימן צ"א אות כ"ז), ע"ש בדבריהם, ואיכא לאוסופי אהא מהא דהארכנו לעיל בזה [וקצת יש לעיין בשיטתי דמו"ר שליט"א אחר דהרשב"ב נ"י הביא בדבריו לקמן תשו' אחריתא דמו"ר שליט"א, דציין למ"ב הנזכר, ויל"ע בזה. ועיין נמי בשונה הלכות (סי' שס"ו סי"ב) דמייתי מו"ר שליט"א לדברי המ"ב ז"ל, ולא העיר עליו ולא מידי, וצ"ע כעת].

עוד נתבוננתי דיש לדון במאי דמייתנין לעיל מגדולי האחרונים ז"ל דפליגי אם עירובי חצירות עירובי תחומין ועירובי תבשילין הוו ענינא חדא, לפמ"ש הר"מ ז"ל בהלכות ערובין (פ"ו הכ"ד) "כשם שמברכין על עירובי חצירות ושיתופי מבואות, כך מברכים על עירובי תחומים", ע"כ. וכתב עלה הראב"ד וז"ל: והיכן וציונו לערב בתחומין, בשלמא לעירוב חצירות ושיתופי מבואות יש בהן היכר לשבת שלא להוציא לרה"ר, אלא האי קולא נפקא מיניה ולא חומרא, ואע"פ שאין מערבין אלא לדבר מצוה אין המצוה נוגעת לעירוב, ואיך יאמר וציונו על מצות עירוב, ע"כ. וכ' המ"מ (שם) ואני אומר דיותר ראוי לברך על עירוב תחומין מעל ע"ח, וה"ז כשחיטה, ע"כ.

והנה בספר מנחת משה להג"ר משה מנחם הכהן שפירא שליט"א (חלק ב', עמוד צ"ה) מייתי למ"ש הר"מ ז"ל והראב"ד ז"ל (שם), וכתב עלה דנראה דכוונת הראב"ד ז"ל עפ"מ"ש ברפ"ח דערובין אין מערבין אלא לדבר מצוה, וכ' רש"י (שם) דאף היכא דעירבו לדבר מצוה ואיקבע שם מקום

שביתתו אסור לו לצאת לדבר הרשות (ועי' בהג"א שם), וצריך ביאור דכיון דכבר איקבע מקום דירתו היכא דהניח העירוב לדבר מצוה אמאי לא יצא לדבר הרשות, וביאר התם די"ל עפ"י מש"כ הריטב"א (שם) בתו"ד בהא דאמרו אין מערבין אלא לדבר מצוה, וז"ל: "אלא ודאי מדרבנן הוא דאמרו הכי משום כבוד שבת", וחזינן מיניה דהטעם דאסרו חז"ל לצאת יותר לאלפיים אמה הוא משום דמכבוד שבת שיהי' אדם בביתו ולא יצא חוץ לתחום, ואע"פ דבמקום שהניח עירוב "שם איקבע ביתו" מ"מ אי"ז עיקר ביתו, וחפץ חז"ל שידור בשבת במקום שהוא "עיקר דירתו", והוא כאמור לצד כבוד שבת שידור במקום ששלחנו ומיטתו קבועים שם ולא בדירת עראי בשדה - ואשר לפי כל זה נמצא דאף כשמערב לדבר מצוה אין ביציאתו "כבוד שבת", וזהו באמת סתירה לחפץ ומגמת חז"ל, ברם לדבר מצוה אקילו בה חז"ל ואוקמוה אדין תורה, משא"כ בעירובי חצירות דמגמת חז"ל שיהיה היכר בין רה"י לרה"ר, והיכר זה הוי בב' אנפין, חדא שלא יטלטלו מבית לחצר, ותו כשמניח ע"ח זהו גופא ההיכר, נמצא לפי"ז דאין שום קולא בהנחת ע"ח, דהא בזה גופא מתקיימת בשלימות מגמת חז"ל וסיבת סייגם. - אמנם בערוב תחומין כאמור אי"ז כי אם קולא דאקילו בה חז"ל לערב לדבר מצוה, ועל פעולה שכזו לא קבעו "שם מצוה" דנימא עלי' "וציונו" - וזהו דכ' הראב"ד ז"ל האי קולא נפקא מיניה ולא חומרא. ודוק. - וע"ע מאי דהוסיף בזה ממ"ש הלבוש (סימן תט"ו), ומאי דכ' עלי' לפום ביאורו, ע"ש היטב הדק.

גם הלום חזי הוית בספר נר למאור להג"ר אליהו קושלבסקי ז"ל אב"ד באר שבע (עמוד י"ג ואילך) דהאריך טובא בענין תחומין ושבת הואיל והותרה הותרה, והתם

עוד נתבוננתי דיש לדון במאי דמייתנין לעיל מגדולי האחרונים ז"ל דפליגי אם עירובי חצירות עירובי תחומין ועירובי תבשילין הוו ענינא חדא, לפמ"ש הר"מ ז"ל בהלכות ערובין (פ"ו הכ"ד) "כשם שמברכין על עירובי חצירות ושיתופי מבואות, כך מברכים על עירובי תחומים", ע"כ. וכתב עלה הראב"ד וז"ל: והיכן וציונו לערב בתחומין, בשלמא לעירוב חצירות ושיתופי מבואות יש בהן היכר לשבת שלא להוציא לרה"ר, אלא האי קולא נפקא מיניה ולא חומרא, ואע"פ שאין מערבין אלא לדבר מצוה אין המצוה נוגעת לעירוב, ואיך יאמר וציונו על מצות עירוב, ע"כ. וכ' המ"מ (שם) ואני אומר דיותר ראוי לברך על עירוב תחומין מעל ע"ח, וה"ז כשחיטה, ע"כ.

והנה בספר מנחת משה להג"ר משה מנחם הכהן שפירא שליט"א (חלק ב', עמוד צ"ה) מייתי למ"ש הר"מ ז"ל והראב"ד ז"ל (שם), וכתב עלה דנראה דכוונת הראב"ד ז"ל עפ"מ"ש ברפ"ח דערובין אין מערבין אלא לדבר מצוה, וכ' רש"י (שם) דאף היכא דעירבו לדבר מצוה ואיקבע שם מקום

(עמוד י"ח ד"ה וסברא זו) עמד בדברי הר"מ והראב"ד ז"ל דמייתנין לעיל, ואיהו כתב לבאר בהא וז"ל: ולהנ"ל כוונת הראב"ד לחלק בין ע"ח דחשיב מצוה, היא משום דעיקר תקנת שלמה הי' לערב בחצירות, ואין זה בא לתקנת האיסור, כי אדרבא האיסור תוצאה מהתקנה חיובית של מצות עירוב, ולכן חשוב מצוה שמברכין עלי', לא כן הוא בע"ת שהוא אמצעי שלא לעבור על איסור תחומין, דאסמכוהו רבנן אקרא "דאל יצא" שיש בזה גדר ל"ת מדרבנן, א"כ למה יברך על ששמר עצמו מעבור על ל"ת, ולשון קולא וחומרא שהזכיר הראב"ד אין כוונתו לקולא

וחומרא ממש כמו שהבין ה"ה, אלא דקולא פירושו תקנה שלא יעבור על הל"ת לחומרא היא תקנה של חיוב ומצוה. והרמב"ם בע"כ אית ליה דעירוב המועיל בתחומין הוא ג"כ מתקנת חכמים, ולא כדעת הרמב"ן, ודמי לשחיטה שהוא בגדר הודי' על המצוה, עכ"ל. ודוק בכל זה. וע"ע ברש"ש ערובין (דף פ"ב א', ד"ה בתוי"ט), ועי' במעשה רוקח ובצפנת פענח על הר"מ ז"ל (שם) מאי דכ' בזה, ואכמ"ל [ועיי' בספה"ק שפת אמת להגה"ק רבי מנחם עזריה מפאנו ז"ל (ערך ערו"ב) מ"ש בעיקר שמא דעירוב, ויערבו לחיכך אמרי קדשון].



הרב יצחק ירחי

## טבילה ונט"י לכתחילה עם דבר שאינו חוצין

**[א]** וכן הבין בפשיטות הט"ז (סק"ד) וכתב דהא דלא גזרינן גזירה לגזירה היינו לעניין דיעבד, אבל לכתחילה גזרינן גזירה לגזירה ע"ש. ברם בשו"ת זרע אמת (יו"ד סי' פ"ו) כתב שהג"ה זו נדפסה בטעות בס"א ומקומה בס"ב, ולדבריו כל שהוא במיעוט הגוף שרי אפי' לכתחילה<sup>א</sup>, וכיו"ב כתב בספר פרדס רמונים (ח"ד סי' קצ"ח) דטבעות ונזמים רפויין [דסעי' כ"ג] גם לדידן לא גזרו בו לכתחילה, ולכך לא הגיה רמ"א שם כלום ע"ש.

**[ב]** אבל האמת יורה דרכו שאין כאן ט"ס ובדוקא העתיקה הרמ"א בס"א, להורות דלא נטעה לפרש רק במיעוט הגוף [כדפי' הגאונים הנ"ל] אלא אף במיעוט שאינו מקפיד וכמ"ש הט"ז, וכ"מ בש"ך (ס"ק י"ג במוסגר) דהג"ה זו מקומה בס"א ע"ש. וכן מוכח מלשון רמ"א עצמו דשני מלשון הגש"ד שכתב 'גזירה שאינן מהודקין אטו מהודקין', וכתב 'לכתחילה לא תטבול בדברים שאינן חוצצין אטו דברים החוצצין'

**[א]** כתב רמ"א ביו"ד סי' קצ"ח [בהג"ה ס"א] ולכתחילה לא תטבול אפי' בדברים שאינם חוצצין, גזירה אטו דברים החוצצין ע"כ, מקור דין זה הוא הגהת ש"ד כמ"ש בד"מ, ולא משום רבותיו של רש"י דאינהו במקפיד מיירי ולעניין דיעבד, ופסק רמ"א כוותיהו בסעי' ד' ע"ש. וז"ל הגש"ד [לעניין חוטי שיער ורצועות] ואם טבלה בהם עלתה לה טבילה, אבל לכתחילה לא תטבול בהם גזירה אטו אותן שאינן חלולין, וכן בחוטין שאין מהודקין אטו חוטין מהודקין עכ"ל.

**ויש מן האחרונים שפי' כוונתו לגזור רפוי אטו שאינו רפוי, ודווקא בדברים החוצצין אם היו מהודקין, משא"כ במיעוט הגוף שגם מהודק אינו חוצץ מהתורה, אפי' אם מקפדת לא גזרינן גזירה לגזירה. אכן לפי"ז לא הו"ל לרמ"א להעתיקו אלא בסעי' ב', ומדכתבו בסעי' א' ש"מ דס"ל דקאי אמייעוט שאינה מקפדת.**

א. ובספר טהרת הבית (ח"ג עמ' ז) כתב ז"ל: ומצאתי חבר דקאי כסברת הזור"א, בביאורי הגר"א (סק"ד) שאמנם דבריו קצרים מאד, אולם בשלמת אליהו הסביר בד' הגר"א שאין חומרא זו דלכתחילה, אלא בשער ולא בגוף, עכ"ל ע"ש. ולענ"ד לא כיון נכונה בדעת הגר"א ואדרבא איפכא מסתברא, דז"ל הגר"א (שם) ולכתחילה כו'. עבספ"ז דב"ק פ"ב א' ובהוס' שם ד"ה ושתהא כו', עכ"ל. והתם מיירי הש"ס מתקנת עזרא שתהיה אשה חופפת דמדאורייתא בעינוא סגיא, וכתבו התוס' (שם) וז"ל: אור"ת שלא תיקן חפיפה אלא בראש וכו', אבל בשאר הגוף שייך לשון הדחה כדאמרינן בפרק בתרא דנדה (סו:): לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים, ומהתם נמי משמע דבשאר הגוף אין צריך הדחה אלא דוקא בית קמטיה וכו', וההיא דרודי חסרת כו' (שם סח.) אף על פי שאין חובה היתה רגילה לרחוץ כמו שנוהגין גם עכשיו לרחוץ כל גופה במים חמין, עכ"ל ע"ש. וריש דברי התוס' אין להם עניין לדברי הרמ"א, וע"כ כוונת הגר"א להביא מקור לחומרת הרמ"א מסוף דברי התוס', שהיו רגילים לרחוץ כל הגוף בחמין והטעם דלכתחילה יש להקפיד גם בדברים שאינם חוצצין, וא"כ אדרבא מביאור הגר"א מוכח היפך דברי הזור"א הנ"ל ודו"ק.

בשעה"ד יש להחמיר, ולא חילק בין מיעוט לרוב ודו"ק.

**מכל** הלן נשמע דכוונת רמ"א להחמיר בכל הדברים שאינן חוצצין אטו דברים החוצצין, אפי' היו על מיעוטו ואינה מקפדת, ואע"ג דבהגש"ד כתב זה לעניין רפוי בלבד, משמע ליה להרמ"א דה"ה לכל הדברים שאינן חוצצין ידמאי שנא. וסמך לזה נלע"ד ממרדכי בשבועות בשם ר"י בעניין ריבדא דכוסילתא [והעתיקו ב"ן] וז"ל: ואפי' אם יצטער אם יסיר הגלד מע"ג המכה, או אכעבועות שאין דעתו להסיר עתה וקרוי אינו מקפיד, מ"מ רגילות להסיר הכל, או תמתין עד שתתרפא ותוכל להסיר ע"ש. וטעם הרגילות נראה משום דס"ל כהגש"ד, ומשמע גם במיעוט שאינו מקפיד הוא.

**ומ"מ** בשעת הדחק וכיו"ב, יש להקל בזה כמ"ש בשו"ת עמק שאלה, אע"ג דבמרדכי משמע להחמיר גם בשעה"ד, מ"מ האחרונים לא החמירו כוותיה בהא, והואיל ואינו אלא חומרא שלא מן הדין יש לסמוך אסברת המקילין. וכן בדבר הנצרך כגון לרפואה יש להקל לכתחילה כמ"ש ערוה"ש, ופשוט שבדיעבד עלתה לה טבילה אפי' שלא בשעה"ד, שאינה אלא חומרא לכתחילה.

**[ג]** והנה בסדרי טהרה (סק"ו) כתב וז"ל: ובב"י סס"י זה כתב דמ"ש הראב"ד הביאו הטור שם שאם כרכה ראשה בחוטי שיער ראשה וטבלה בינה לבין עצמה דש"ד, ל"ד אחוטי שיער אלא דיכולה לכוך גם

להורות דאכולהו קאי, וגם בד"מ שהעתיק להגה"ה זו בסעי' ב' שני בלישניה כנ"ל ע"ש ודו"ק. וכבר העיר בשו"ת חיים וחסד (סי' ל"ד) על דברי הזרע אמת, מדברי הלבוש שכתב דלא חשיב הכא גזירה לגזירה, ואף שכתבו האחרונים שדברי הלבוש דחוקים [דהוקשה להם דבהדיא אמרין בגמ' בזה דלא גזרין גזירה לגזירה], אמנם בסד"ט (סק"ו) כתב דהואיל ואינו אלא חומרת האחרונים, בחומרא אמרין גזירה לגזירה לכתחילה ע"ש, והן הן דברי הט"ז (הנ"ל) ותימא שלא הזכירו שם.

**ומ"ש** בספר פרד"ר להוכיח מדלא הגיה רמ"א בסעי' כ"ג לעניין נזמים וטבעות, ש"מ דגם לדין שרי לכתחילה, אינה הוכחה כלל דהואיל וכתב בסעי' א' דרך כלל דאכולא סימן קאי, וא"צ לחזור ולפרט בכל סעיף בפ"ע, ותדע שלא הגיה גם בכל הסעיפים עד סעי' כ"ג, דמורה בהו הפרד"ר דיש לחוש לכתחילה ודו"ק. וגם בערוך השלחן (סק"ט) כתב שהואיל ואינו אלא חומרא לכתחילה, לכן נ"ל ברור שאין להחמיר בזה רק בדבר שאין בו צורך כמו שירין וטבעות, אבל אם יש לה בו צורך כגון לרפואה וכיו"ב יכולה לטבול בהם לכתחילה ע"ש, מוכח מדבריו שגם בשירין וטבעות שייך חומרא זו, דלא כהפרד"ר הנ"ל. ובשו"ת עמק שאלה (חיו"ד סי' מ"ה) כתב דהואיל ואינה אלא חומרא, בשעה"ד בודאי שאין להחמיר בזה ע"ש, משמע ג"כ דשלא

ב. עי' חיו"ר ע"ק בסעי' כ"ג דהוכיח מהרמ"א באו"ח (סי' קס"א) דאין אנו בקיאים מה הוא רפוי, וכדבריו כתב ג"כ בשו"ת זרע אמת (סי' פ"ז) לפרש דברי רמ"א ע"ש, ומוכח נמי דלא כהפרד"ר ודו"ק.

ג. דמידי הוא טעמא משום גזירה אטו מהודקים, כלומר שהאשה לא תדע להבחין בחילוק שביניהם, דלאו כוללה נשי דינא גמירי ותבא לטבול גם במהודק, א"כ הוא הדין והוא הטעם שייך גם בשאר דברים שאינן חוצצין, והגש"ד דמיירי לעניין חוטי ורצועות נקט לעניין שאינן מהודקים, ולא דוקא הוא ודו"ק.

דלכתחילה גם בדבר שאינו חוצץ לא תטבול ע"ש, וכן משמע לענ"ד מלשון רמ"א שלא כתבו בשם י"א.

**ובספר** טהרת הבית (ח"ג עמ' ז') כתב להשיג עליו מדברי הב"י הנ"ל ע"ש, וכבר נתבאר בדברי הסד"ט שאין זו השגה<sup>ד</sup>, ומיהו לכאורה יש להוכיח ממ"ש בשו"ע (ס"ב) לעניין חוטי צמר וכו' ולא תטבול בהם עד שתרפם, משמע דרפיון מהני בהו לכתחילה ולא גזרינן אטו שאינו רפוי, וכ"כ בשיעורי שה"ל (שם או' ג') וכתב דמין לטעמיה דלא ס"ל חומרת הגש"ד ע"ש, ומיהו הדר תבריה לגזיזה (שם ס"ה או' ג') דתמה על שו"ע שכתב ושערה אחת שנקשרה חוצצת וכו', אבל אם אינה מקפדת עליה עלתה לה טבילה וכו', דלשון זה דיעבד משמע ע"ש. והאמת יורה דרכו דס"ל למרן חומרא זו לכתחילה כדמוכח מסעי' ה', ומ"ש בסעי' ב' 'ולא תטבול בהם עד שתרפם' לאו לכתחילה קאמר, אלא לאפוקי אם הם קלועים בתוך קליעת שערה שכתב בתר הכי, דלא מהני בהם רפיון אפי' בדיעבד, ע"כ כתב בזה 'עד שתרפם' ולעולם דיעבד קאמר או בשעת הדחק, וכ"כ להדיא בסדרי טהרה (סק"ט) ע"ש.

בחוטי צמר ורצועות אם הם רפויין, שאין לנו לגזור אטו שאינן רפויין דבר שאינו לא בגמ' ובפוסקים לגזור בכך וכו', ומשמע שכן דעת כל הפוסקים עכ"ל, מבואר דלא חש לה לדברי הגש"ד. ובאמת מן הגמ' מוכח דרפיון מהני אפי' לכתחילה, דהא לא תטבול בהם עד שתרפם שנינו מוכח דרפיון מהני אפי' לכתחילה, עוד מוכח בגמ' בכמה דוכתי כן וע"כ דדברי הגש"ד שם אינו אלא מחומרות האחרונים וזהירות בעלמא וכו' ע"ש. ומרהיט לשונו משמע לכאורה דהב"י לא ס"ל האי חומרא, ברם הדר תבריה לגזיזה שפי' דהתם חשיב דיעבד, דמיירי בא"א שתעמוד אשה עם נר אצל הנהר לראות טבילתה וכמבואר שם ע"ש. וכ"כ בספר חוט שני, דגם לסברת מרן יש להחמיר לכתחילה בדברים שאינן חוצצין, ומקורו מסד"ט (סק"ו וס"ק מג) ע"ש.

**וב"כ** הגאון ר' שלמה עמר שליט"א, בשו"ת שמע שלמה (ח"ג יו"ד סי' ח') דמרן מודה לרמ"א שלכתחילה לא תטבול אף בדברים שאינם חוצצין, והביא ראיות לדבר והוסיף שכן מוכח מלשון מרן עצמו (בס"א), שכתב לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ אפי' כל שהוא, והדר מפרש באיזה אופן חוצץ ובאיזה אינו חוצץ, י"ש"מ

ד. ומיהו אין להוכיח מכאן אלא לעניין דברים המהודקים שאין המים באים בהם, אלא שאינם חוצצין משום דהוו מיעוט שאינה מקפדת, ודינו של הרמ"א קאי גם אדברים שאינם מהודקים כלל, שלא תטבול בהם לכתחילה ודו"ק.

ה. שוב הראוני אחרי כתיב כ"ז שכתב הגאון הנ"ל בספרו הליכות עולם פרישת שמיני (ח"ה עמ' קסט) וז"ל שם: יש להסיר הנזמים והטבעות מעליה לפני הטבילה, ובדיעבד אם הם רפויים אינם חוצצין, ע"כ ע"ש. ובמקורות שם הביא הראיה מהלכות נט"י הנ"ל, ולא הזכיר מכל מ"ש בטה"ב דלדעת מרן אין לחוש לחומרא זו, הרי דהדר הוא לכל חסידיו ודעתו דעת עליון להחמיר לכתחילה כסברת כל הפוס' הנ"ל, והאמת והשלום אהבו. ו. ויש להוסיף שגם בב"י רמז לזה שהעתיק דברי המדרכי בשבועות בשם ר"י בעניין ריבדא דכוסילתא וז"ל: ואפי' אם יצטער אם יסיר הגלגל מע"ג המכה, או אבעבועות שאין דעתו להסיר עתה וקרוי אינו מקפיד, מ"מ רגילות להסיר הכל או תמתין עד שתתפא ותוכל להסיר, ע"כ ע"ש. וטעם הרגילות נראה משום דס"ל כהגש"ד ודו"ק.

[ד] גם בטור או"ח כתב ב"י (בסי' קס"א) לעניין נט"י וז"ל: ונראה אפי' טבעת רפויה צריך להסיר בשעת נטילה, אי משום דלא בקיאנן בשיעור רפיון, ואי משום דלא ליתי להתיר אף במהודקת עכ"ל. ותמהו בזה האחרונים דהא ביו"ד (קצ"ח סכ"ג) פסק דאפי' בטבילה רפויה אינה חוצצת, ותירץ בספר א"ר דהתם לעניין נטילה לכתחילה קאמר, וכבר כתב רמ"א ברס"י זה דגם בטבילה לכתחילה לא תטבול בדברים שאינם חוצצין ע"כ. הרי דס"ל כמ"ש דגם מרן מודה לרמ"א בחומרא זו, אלא דלא נחית כאן לפרש אלא דברים החוצצין, ולעניין נט"י לכתחילה הוא כתב להחמיר בזה ודו"ק.

**ובשו"ע** (שם ס"ג) כתב צריך להסיר הטבעת מעל ידו בשעת נט"י, והגיה רמ"א ואפי' הוא רפוי וכו' ע"ש. וכתב כה"ח (שם או' לא) וזהו שסתם כאן בשו"ע, דמשמע בכל עניין צריך להסיר ואפי' ברפוי וכמ"ש מור"ם ז"ל, וכתב זה עפ"י דברי ב"י שהזכרנו לעיל ע"ש. הרי שגם הוא ס"ל בדעת מרן

להחמיר "לכתחילה, וראיה זו הביא גם בשו"ת שמע שלמה הנ"ל.

[ה] כתב מרן בשו"ע יו"ד (סי' קצ"ח סעי' ג) אם החוטין האלו חלולין עשוי מעשה רשת אינם חוצצין, ע"כ. והוא כדברי הראב"ד כמבואר בב"י, והעיר ע"ז הש"ך (סק"ה) דבאו"ח (רס"י ש"ג) כתב סתם אם הם מעשה אריגה מותר [לצאת בהם בשבת] שאין צריך להתירה בשעת טבילה, ולא מחלק בין עשויים חלולים מעשה רשת או לא, משמע דסבר ליה כהחולקים על הראב"ד, וסיים ויש ליישב. וכע"ז הקשה מ"א בסי' ש"ג (סק"ד) וז"ל, צ"ע ביו"ד סי' קצ"ח ס"ג סתם כדעת הראב"ד, דדוקא כשהם חלולים אין צריכה להסירם ע"ש. וגם הגר"א בביאוריו ליו"ד (או' ח') ציין לעיין במ"ש באו"ח סי' ש"ג, וז"ל שם: וביו"ד שם כתב כדעת הראב"ד דוקא חלולין מעשה רשת, כמ"ש שם תיכי חלילתא עכ"ל. ונראה שכוונתו לומר דביו"ד פירט הדין כסברת הראב"ד כי שם מקומו ועיקר, ובאו"ח לעניין שבת כתב לשון הגמ', ולא דקדק לבאר דיני

ז. ומחמת כן הדר ביה הסד"ט [הנ"ל בדברינו או' ג] ופי' כוונת הב"י לעניין דיעבד ע"ש. והגרע"י בספרו טהרת הבית (ח"ג עמ' ו) תפס לעיקר ריש דברי הסד"ט, ותירץ הסתירה בדברי מרן עפ"י ספר לב"ש לחלק, דבנט"י יש לחוש יותר פן לא יבואו המים על ידיו ע"י שפיכה בעלמא, משא"כ בטבילה שכל גופה בתוך המים והחוש יעיד על זה, ונסתייע מעוד איזה אחרונים שכ"כ ע"ש. ולענ"ד תלי תניא בדלא תניא דחילוק זה לא מצינו בשום מקום בב"י, ואדרבא בשו"ע פתח (בסי' קס"א) דכל דבר החוצץ בטבילה חוצץ בנט"י, ומשמע שאין חילוק ביניהם כלל, והחילוק שכתב א"ר הזכירו מרן בב"י שם ע"ש. ומיהו כבר כתבנו דלדינא הדר הרב לכל חסידיו, ופסק בספרו הליכות עולם להחמיר לכתחילה.

ח. ומיהו בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ר"פ) משמע לכאורה דאפי' לכתחילה טובלת במיעוט שאינו מקפיד, שכתב לגבי נזמי האוזן שאינן חוצצין לפי שאינה מסירתם לעולם והוי מיעוטו שאינו מקפיד, וסיים ואם נהגו לסלקו יש למחות בידם שמא תצא חורבה להביאם בשבת ע"ש, ומיהו י"ל דדוקא בזה שאינה מסירתם לעולם הוי דינא הכי ומטעם שכתב שם דכגופה דמיין, ומ"מ גם הוא מודה דשאר דברים גזרינן. ומיהו מדברי הב"ח אצל מ"ש הטור לא תאחז בה חברתה בשעת טבילה (סד"ה לא תאחז) משמע דלא החמיר בהגש"ד לכתחילה אלא בדבר דטריחא לה מילתא להסירו, דחיישינן שמא לא תסירו גם במהודק מחמת טריחא, משא"כ בדבר שאין בו טורח להסירו לא חיישינן ומותרת לטבול ברפיון לכתחילה, וכ"מ בשו"ת הב"ח (החדשות סי' מ"א) ע"ש ודו"ק.

הכא לבאר דין דיעבד בזה, ומדברי ב"י נלע"ד להקל בדיעבד ואבאר.

**דהנה** הב"י כתב על דברי הטור שפסק להחמיר וז"ל: ואף על גב דפלוגתא דהני תרי לישני במידי דרבנן הוא דהא מיעוטו ומקפיד עליו לא חייץ אלא מדרבנן, פסקו רבינו ורבינו ירוחם להחמיר, משום דלישנא בתרא הוא דמחמיר וכלישנא בתרא קיי"ל אפילו בדרבנן. ואף על גב דרב פשט דכל שהוא משום ארוג לא גזרו, לא פסקו כמותו משום דרב הונא בריה דרב יהושע בתראה הוא והלכה כבתראי ע"כ. ולבסוף כתב וז"ל: והרמב"ם שלא כתב דין זה כלל בהלכות מקואות, נראה שהוא מפרש בעיא זו ומאי דאיתמר עלה כפירוש רש"י דלענין שבת בלבד היא, דאילו לענין חציצה כיון דחלילתא ניהו פשיטא דלא חייצי דהא עיילי בהו מיא שפיר, ונראה דבארוג נמי סובר הוא ז"ל דלא חייץ, שהרי פסק בפרק י"ט מהלכות שבת (ה"ט) דכל שהוא ארוג לא גזרו לצאת בו בשבת, ולא חלק בין חלול לשאינו חלול משמע דבכל גווני שרי, ואי איתא דבשאינו חלול חייץ, אמאי שרי לצאת בהן בשבת טפי משאר חוטי צמר וחוטי פשתן ורצועות שבראשה עכ"ל ע"ש.

**ונראה** שטעמו של הרמב"ם שפסק כלישנא קמא, משום דרב פשט דכל שהוא משום ארוג לא גזרו, ובדרכ הונא בריה דרב יהושע איכא תרי לישני, ומידי דרבנן הוא פסק לקולא. וס"ל לב"י דמה שפסקו הטור ורי"ו לחומרא כלישנא בתרא הוא משום, שלדבריהם פליגי הני לישני בעיקר הטבילה אי חייצי, משא"כ להרמב"ם דודאי לא חייצי

חציצה שאין זה מקומו. וכן משמע במשנה ברורה (סק"ה) ע"ש ודו"ק.

**והפמ"ג** בסי' ש"ג (א"א סק"ד) העיר בדחידושיו כתב דיש להקשות, מה שכתב הר"ב ביו"ד (קצ"ח ס"א) לכתחלה צריך להסיר אף שאין חוצץ אטו חוצץ, א"כ קשה מכאן דעל כל פנים חלולין שרי לצאת. וי"ל דכל דיעבד שרי, לא גזרו בשבת, דאי נזכרת מסירה קודם שבת, ואי שכחה תטבול בהם דהוה דיעבד, מאחר שאם מסירה יש חשש ארבע אמות ברשות הרבים. ולפ"ז י"ל הוא הדין ארוג, החמיר המחבר שם כראב"ד לכתחלה ולא לדיעבד, אלא מדשתיק הר"ב [שם] בסעיף ג' ובסעיף א' הביא הא דהגהות שערי דורא, שמע מינה דאודי ליה להמחבר ושמע מינה אף דיעבד חייץ כל שאין חלולים, וזהו שכתב המ"א וצ"ע עכ"ל. ור"ל דאין לפרש כוונת שו"ע ביו"ד לעניין לכתחילה דוקא, וכדרך שפירש לדעת רמ"א בחלולין, דא"כ לא הוה שתיק ליה רמ"א והו"ל למימר דדיעבד עלתה לה טבילה, ומדשתיק ליה ש"מ דלעניין דיעבד מיירי וא"כ גם בשבת הו"ל למיסר לצאת בהן, וזהו שהניח המ"א בצ"ע.

**ולענ"ד** לשון מרן השו"ע לא משמע לאסור בדיעבד, דא"כ הכי הו"ל למימר 'אפי' החוטין האלו עשויין מעשה רשת חוצצין אא"כ הם חלולין', אלא דחשש לכתחילה לסברת הראב"ד ולעניין דיעבד לא הכריע כאן. ומהאי טעמא נמי שתיק ליה הרמ"א, דאיך יאמר דדיעבד עלתה לה טבילה נגד סברת הראב"ד. ודינא דשו"ע הכא אליבא דכו"ע קאי לכתחילה, ולא נחית

ט. כיון שיש כאן מקום לטעות דהא כולא סי' מיירי לעניין דיעבד כמ"ש רמ"א בסעי' א', ומזה מוכח נמי סברת הפמ"ג דלכתחילה דקאמר רמ"א אכולי סימן קאי, גם אטבעות ונזמים דסעי' כ"ג ודלא כהפרסד רמונים, ומוכח נמי דס"ל דמרן מודה לרמ"א בהאי חומרא ודו"ק.

אהדדי, מסי' ש"ג לעניין תיכי חלילתא, ולא תירצו דהכא לכתחילה קאמר וכמ"ש פמ"ג,

**וכן** מוכח בב"י בסי' קס"א לעניין נט"י דלכתחילה אין לטבול בטבעת רפויה, לפי שאין אנו בקיאים איזהו רפוי ועוד דגזרינן אטו שאינה רפויה, ובכה"ח הוכיח כן גם מדברי שו"ע שם, וכן מוכח בסי' זה (ס"ה) כמבואר, וגם בריש הסי' (ס"א) רמז לזה השו"ע כמ"ש הגר"ש עמר, ומיהו בנזמי האוזן שאינה מסירתם לעולם, י"ל דכגופה חשיבי וטובלת בהם לכתחילה כדמוכח משו"ת תשב"ץ, והדברים ברורים ודו"ק.

**ודבר** הארוג ס"ל למרן כדעת רש"י והרמב"ם דלא חייץ בכל גווני, אלא דלכתחילה יש לחוש לסברת הראב"ד ובעינן חלולין מעשה רשת דוקא, ומשום דביעבד אינם חוצצין אפי' אינם חלולין, לכך לא גזרו לצאת בהם בשבת, דא"נ איתרמי לה טבילת מצוה לא תסירם, דמשום חשש דלמא אתי לאתויי חשיב כדיעבד.

אין להחמיר לעניין שבת דלא תצא בהם, כיון שאם טבלה בהם עלתה לה טבילה וכדרך שביאר הפמ"ג. ומ"מ כשבא לסדר דברים החוצצין ושאין חוצצין, כתב הדברים שאינם חוצצין אליבא דכו"ע, ושבק לדברים השנויים במחלוקת ולא הזכירם כלל לחוש לסברת הראב"ד לכתחילה, ומ"מ דינא ס"ל כהרמב"ם והרי זה כמבואר, כנלע"ד ודו"ק.

### המורם מהאמור:

**לכתחילה** אין לטבול אפי' בדברים שאינם חוצצין אטו דברים החוצצין, גם במיעוטו שאינו מקפיד כמ"ש האחרונים, ואע"ג דגזירה לגזירה היא גזרינן לכתחילה, ואינו מדינא דגמ' אלא חומרת הגאונים.

**וכן** הוא דעת מרן ולכך לא כתב רמ"א י"א, וכוונתו דכל מה שנאמר בזה הסימן חוצץ ואינו חוצץ היינו לעניין דיעבד, ולא נחית מרן בסימן זה אלא לבאר דיני חציצה ולא דיני הטבילה לכתחילה. וכן מוכח מדברי הש"ך ומ"א והגר"א שהקשו דברי שו"ע

דברי תורה אלו יעלו לרצון למנוחת נפש רוח ונשמה של חמותי הדגולה והיקרה, האשה החשובה והצדקנית אשר מסרה נפשה למען כבוד התורה ולומדיה

מרת **אסתר** ארוש **בת מוזל** ע"ה

שנפטרה בשם טוב מן העולם במוצש"ק פרישת 'מקץ' שנה זו

ת. נ. צ. ב. ה.

"רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה"



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין כהן חלל הרוצה לעלות לתורה בעליית לוי

**ענף א' - האם כהן יכול לעלות לתורה במקום שנמצא לוי**

(א) הנה יש לדון בכהן חלל הנפסל מדין כהונה האם הוא דינו כלוי או לאו, ושורש הספק שהרי אהרון הכהן שהוא ראשון הכהנים היה משבט לוי, וא"כ יש להסתפק האם בזמן שנתמנה אהרון לכהן נעקר ממנו שם לוי לגמרי, וא"כ כהן שנמצא חלל אין לו דין של לוי כלל ועיקר, או שמא נתווספה לאהרון רק קדושת כהונה, אבל לעולם לא איבד שם שבט לוי, אחר דכהונה אי"ז שם של שבט אלא הוא רק מעלה בלבד, וא"כ איברא דכל דהוי כהן כשר אין לו דיני לוי, מכל מקום כל שנפסל מהכהונה הדר למקומו הראשון דהוי משבט לוי.

(ב) ונפק"מ לדינא בההוא עובדא בכהן חלל שבא לבית הכנסת ביום שמוציאין בו ספר תורה, ואחר שעלה כהן ראשון לתורה, קרא הגבאי 'לוי' לעליית שני מחמת שלא ידע האם יש לוי בבית הכנסת, וקם החלל לעליית לוי בטענה דכיון דמוצאן של הכהנים הוא משבט לוי, א"כ מאחר שנפסל לכהונה הדר למקומו הראשון דהוי משבט לוי. ואולם הגבאי טען כנגדו, דהכהנים נעקר מהן שם שבט לוי לגמרי, עד כאן המעשה. ונראה דהנידון שנחלקו הגבאי והחלל אלו הן ב' הצדדים בחקירה הנזכרת האם כהן חלל הנפסל מהכהונה הוא דינו כלוי או לאו.

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' ביבמות (פו.) דתניא, תרומה לכהן, ומעשר ראשון ללוי, דברי רבי מאיר. רבי

אלעזר בן עזריה מתירו לכהן. ומקשינן, מתירו, מכלל דאיכא מאן דאסר, [ופירש"י שם, מעשר לכהן לאכול - בתמיה, והא ודאי כהנים לאו זרים נינהו, כדאמר לקמן (ע"ב) דכהנים איקרו לויים, עכ"ל]. ומשני הגמ', אלא אימא נותנו אף לכהן, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לית מאן דפליג דכהנים מותרין באכילת מעשר, דהא לאו זרים נינהו, ועד כאן לא פליגי תנאי רק לענין מצות נתינת מעשר לכהנים, דרבי מאיר סבר דאין ליתן מעשר ראשון רק ללויים בלבד, ורבי אלעזר בן עזריה סבר דמותר ליתן מעשר ראשון אף לכהן.

(ד) ולכאורה צריך ביאור היאך נקיט רש"י אליבא דרבי מאיר דמקור היתר אכילת כהנים במעשר ראשון דניתן ללויים, היינו משום דאמרין לקמן דכהנים נמי איקרו לויים, והרי איתא בגמ' לקמן (ע"ב) דדוקא אליבא דרבי אליעזר בן עזריה אמרינן דכהנים מותרין במעשר מטעם דכהנים הוי בכלל לויים. ושוב ראיתי בחי' המהרש"א בד"ה מכלל דאיכא למאן וכו', דכבר כתב להקשות בדברי רש"י דידן דאע"ג דאליבא דרבי מאיר קיימינן, ואליביה לא אמרינן דכהנים איקרו לויים לגבי נתינה, דהא כרבי עקיבא סבירא ליה דאין נותנין אלא ללוי. מכל מקום הכא באיסור אכילה דבזרות תליא מילתא, ודאי דכהנים איקרו לויים לכולי עלמא, עיי"ש. והיינו דרצונו לחלק דעד כאן לא פליגי תנאי האם כהנים נמי איקרו לויים, רק לענין מצות נתינת מעשר ראשון לכהנים,

וכגון, דאין לוי'ס חייבין ליתן פדיון הבן וזרוע לחיים וקיבה. ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בחי' הגר"ח (הלכות איסורי ביאה פרק ט"ו הלכה ט') דכתב לאתויי הא דאיתא בגמ' בבכורות (מז). דכהנת שילדה מנכרי - בנה חייב בחמשה סלעים, וטעמא דכיון דאיבעלה לנכרי הויא לה זרה, ובנה לאו כהן הוא, עיי"ש. ולכאורה תיקשי דנהי דפקע מינה דין כהונה, מכל מקום הא אמרינן בגמ' ביבמות (פו:): דכהנים הוו נמי לויים, וא"כ ליהוי בנה לוי, דמלויה הרי לא איפקעה לה בהא דאיבעלה לנכרי, כדאמר (שם לעיל) דלויה שילדה מנכרי - בנה פטור מה' סלעים, ואי הכי אמאי הוי בן הכהנת חייב בה' סלעים.

(ב) ואמנם מצינו בדברי התוס' (שם) בד"ה אלא כהנת, דכתבו לבאר דאפילו קדושת לוייה פקעה מינה, וגרעה מלויה אשת כהן שנשבת, דאע"ג דמיפסלא בתרומה - לא פקעה מינה קדושתה לענין חמש סלעים, אבל כהנת דקדושתה מגופה אתיא, כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי, עיי"ש. והיינו דרצונם לומר, דכהנת קדושתה אתיא מגופה, למימרא דקדושת הכהנת הכוללת בתוכה קדושת לוייה הוי אתי מגופה מחמת היותה כהנת, ולפיכך בנבעלה לעכו"ם הוי בטילה קדושתה לגמרי, מה שאי"כ בלויה שנשאת לכהן דאית בה ב' קדושות נפרדות, קדושת לוייה מחמת היותה לוייה, וקדושת כהונה הבאה מבית בעלה, ולפיכך בנשבתה אבדה קדושת כהונה, אבל אכתי הוי קיימא בקדושת לוייה, ולפי"ז אתי שפיר בהא דאמרינן דבן הכהנת הבא מעכו"ם הוי חייב בפדיון הבן, ואינו נפטר מחמת קדושת לוייה, שהרי קדושת הכהונה כוללת בתוכה קדושת לוייה, ולפיכך בגוונא דנתחללה בביאת העכו"ם פקעה ממנה קדושת כהונה הכוללת

אבל לענין איסור זרות כולי עלמא מודו דאף כהנים מותרין באכילת מעשר ראשון, מחמת דלאו זרים נינהו, והיינו משום דכהנים בכלל לויים נינהו.

(ה) והשתא לפי"ז למאי דנתבאר דלעולם ליכא מאן דפליג דכהנים הוי מותרין באכילת מעשר ראשון, ואף דהתורה נתנתו ללויים, מכל מקום הוי מותרין באכילתו מטעם דכהנים בכלל לויים נינהו, ונראה דרצונו לומר דבזמן שנתמנה אהרן לכהן לא נעקר ממנו שם לוי כלל ועיקר, אלא התורה הוסיפה להן קדושת כהונה, ואי הכי הניחא דאין לעלות כהן בעליית לוי שלא יבואו לטעות למימר דלא הוי כהן, וכהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן קל"ה סעיף ח') דפסק דאם אין לוי בבית הכנסת, כהן שקרא ראשון מברך שנית במקום לוי, אבל לא כהן אחר, כדי שלא יאמרו שהראשון פגום, עיי"ש. ועוד דאף אותו כהן שעלה בעליית כהן אינו יכול לחזור לעלות בעליית לוי, ואף דאין חשש של פגם בכהונתו, והטעם משום דכל מה שתקנו חז"ל סדר העליות מפני דרכי שלום, וכהא דאיתא בגמ' בגיטין (נט). אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום, ופירש"י שם, כי היכי דלא ליתו לאינצויי תקינו להו רבנן האי סידרא, עכ"ל. עיי"ש. ולפי"ז אי נימא דכהן יקרא בתורה פעמים אף במקום דלוי נמצא בבית הכנסת, כל שכן דהדר אתי לאינצויי אמאי הכהן עולה לתורה פעמים, ודו"ק.

### ענף ב' - האם כהן חלל נוהגין בו דיני לוייה או לאו

(א) ואלא דאכתי יש לדון האם מצינו לעלות כהן חלל לתורה בעליית לוי או לאו, והוא הדין לכל דיני לוייה הנוהגין בזמן הזה,

עג.), וכל משפחת כהונה אינה בדין משפחת לויים, ואי הכי לא שייכא למימר דכהנת שנבעלה לנכרי הוי בנה פטור מפדיון הבן, דומיא דלויא שנבעלה לנכרי דהוי בנה פטור מפדיון הבן. והא דאיתא בגמ' ביבמות (פו:): דכהנים נמי איקרו לויים, [דמהאי טעמא הוי מצי הכהן לקבל מעשר ראשון הניתן ללוי, וכדאיתא בגמ' ביבמות שם], לאו מדין משפחת לויים הוא דאיתגן עלה, כי אם מדין כהונה שכוללת בה גם ענייני לויים, ולפיכך כשנבעלה לנכרי דאיפסלה מן הכהונה, דבנה נמי לאו כהן הוא, ממילא הוא זר גמור דאין בו גם דיני לוייה, וחייב בחמש סלעים, עיי"ש.

ו) ולכאורה צריך ביאור בקושיית הגר"ח זצ"ל למאי דלעולם אימא לך דעד כאן לא נפטרו הלויים ממצות פדיון הבן רק מצד קדושת לוייה, ואי הכי כיון דבטלה קדושת כהונה ובכללה קדושת לוייה, ממילא ליכא למימר דתהא פטורה ממצות פדיון הבן מצד מציאות של שבט לוייה, שהרי כל דיני שבט הלוי הוי רק מצד קדושתן.

ז) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בבכורות דידן דאמרינן דבן לוייה שהתעברה מנכרי הוי פטור מפדיון הבן, וטעמא כיון דהאם ישראלית דהולד הולך אחריה, ואינו מתייחס אחר אביו הנכרי, וכיון דאמו לוייה, הרי הוא חשיב לוי, ופטור מפדיון הבן, והקשה הגר"ח זצ"ל (שם) דהרי אמרינן בגמ' ביבמות (נד:): דמשפחת האם אינה קרויה משפחה, דהיינו שיחוס הולד אינו נקבע לפי האם, וא"כ היאך נחשב נחשב הולד לוי לפוטרו מפדיון הבן.

ח) וכתב הגר"ח זצ"ל להוכיח דישנן ב' דינים בחלות שם לוייה: א) דין משפחת לוייה דהוי יחוס הבן לשבט הלוי, והוא יסוד כל דיני לוייה, להכשירו לעבודת הלויים

בתוכה קדושת לוייה, ושפיר הוי בנה חייב בפדיון הבן.

ג) [א"ה, ונראה להוסיף לבאר בכוונת דברי התוס' דלעולם חידשה תורה רק לענין קדושת כהונה דבטילה בבעילת עכו"ם, ולפיכך בכהנת דאית לה קדושת כהונה הכוללת בתוכה קדושת לוייה מדין בכלל מאתים מנה, ממילא כיון דנבעלה לנכרי נתבטלה ממנה קדושת הכהונה, וממילא אין בה אף קדושת לוייה, ולאפוקי דאין לומר דהכהנים קיבלו בתחילה קדושת לוייה, ושוב קיבלו קדושת כהונה, ואי הכי אף דנתבטלה מהכהנת קדושת כהונה בבעילת העכו"ם, אכתי לא נתבטלה ממנה קדושת לוייה, מה שאי"כ בלוייה הנשאת לכהן דלא בטלה ממנה בנישואיה קדושת לוייה, והוי מקבלת קדושת כהונה הכוללת בתוכה קדושת לוייה, אלא לעולם נוסף לה בנישואיה קדושת כהונה על קדושת לוייה הבאה לה מבית אביה, וכל שחזרה ונשבתה הוי בטילה ממנה קדושת כהונה הבאה לה מבית בעלה, והוי נפסלת באכילת תרומה, מכל מקום קדושת לוייה כדקיימא קיימא, והוי פטורה מה' סלעים, ודו"ק].

ד) ואלא דמכל מקום אכתי הקשה הגר"ח זצ"ל דלכאורה לא שייכא האי שינויא דהתוס' רק דמצד קדושת כהונה נכלל בה גם קדושת לוייה, וע"ז כתבו התוס' דכיון דקדושתה מגופה אתיא, על כן כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי, אולם הא תיקשי דהרי כל כהן הוי גם לוי מלבד קדושת הכהונה דאית ביה.

ה) ונראה דעל כרחין למימר דמוכח מינה דאף דלעולם כהנים איקרו לויים, מכל מקום דין הכהונה מבטל ומפקיע דין לוייה מיניה, דכהנים לויים וישראלים שלשה שמות, ותלתא קהלי מיוחדים נינהו (קידושין

דין לוייה, ולפיכך אין בן כהנת מהנכרי הוי פטור מפדיון הבן, שהרי אמו אתיא משבט לוי, שהרי הכהנים הופקעו משבט לוי, והא דאמרינן דכהנים בכלל לויים, לאו מדיון משפחת לויים הוא דאתינן עלה, כי אם מדיון כהונה שכוללת בה גם ענייני לויים.

(י) ונראה לאתויי ראייה כדברי הגר"ח זצ"ל שדין הכהונה מפקיע מהכהנים דין לוייה מהא איתא בגמ' בפסחים (קד). דאמר רבי יהושע בן לוי, המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה. מיתבי, סדר הבדלות היאך אומר, המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, בין טמא לטהור, בין הים לחרבה, בין מים העליונים למים התחתונים, בין כהנים ללויים וישראלים, וחותם בסדר בראשית. ואם איתא הא בין הים לחרבה לא כתיבא ביה הבדלה. ומשני הגמ', סמי מכאן בין הים לחרבה. ומקשינן, אי הכי בין יום השביעי לששת ימי המעשה נמי מעין חתימה הוא, בצר חדא וליכא שבע. אמרי, כהנים לויים וישראלים תרי מילי ניהו, בין לויים לישראלים, דכתיב "בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", בין הכהנים ללויים, דכתיב "בני עמרם אהרן ומשה, ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים", עיי"ש. והרי משמע בפשטות דבזמן שנתכהן אהרן הופקע משבט לוי לגמרי.

(יא) ועוד נראה לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' בבכורות (מז): דאיתמר, כהן שמת והניח בן חלל, רב חסדא אמר, הבן חייב לפדות את עצמו. רבה בר רב הונא אמר, אין חייב לפדות את עצמו. ואמרינן בגמ', כל היכא דמת האב לאחר שלשים, כולי עלמא לא פליגי דאין הבן חייב לפדות את עצמו, שהרי זכה אביו בפדיונו, כי פליגי היכא דמת האב בתוך שלשים יום, רב חסדא אמר, הבן

ולכל דין מתנות לוייה. (ב) דין לוייה למי שנוולד מלויה, ואינו תלוי במשפחה. ונפק"מ בנייהו דבדין משפחת לוייה הכל הולך אחר האב, כיון שבקביעת היחוס נאמר "למשפחותם לבית אבותם", מה שאי"כ דין לוייה שאינו תלוי במשפחה, והוי מהני אף צד אמו ליתן לו דין לוי, והא דלוי פטור מחמש סלעים של פדיון הבן, דמבואר בסוגיא דבכורות (שם) דבנכרי שבא על הלוייה נמי מיפטר משום דלוי פסול מיקרי, הוא משום דהפטור של לויים בפדיון אינו תלוי כלל בדין לוייה של משפחת לוייה, אלא כל צד חלות לוייה שלו מועיל לפוטרו מפדיון הבן, ולפיכך הוי מהני לזה גם חלות לוייה הבא מצד אמו, כיון דאי"ז נוגע לדין משפחה כלל ועיקר, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דרצונו לומר דדין פטור מפדיון הבן לא תלי בשם לוי הבא מצד משפחת הלוייה, אלא הוי תלי בדין לוי גרידא, ולפיכך בלוייה הנבעלת לנכרי הוי בנה פטור מפדיון הבן, ואף דאין הבן ממשפחת לוייה, שהרי משפחת האם אינה קובעת ביחוס הבן, מכל מקום כל הנוולד מלויה אית ליה דין לוי לענין דהוי פטור מפדיון הבן, ואף דאינו בכלל קדושת לוי כלל ועיקר, ואפשר דהטעם משום דשאני פדיון הבן דבפטור רחם תלה רחמנא, וכל שבמציאות יצא מרחמה של לוייה הוי פטור מפדיון הבן, ועפי"ז אתי שפיר בהא דכתב הגר"ח זצ"ל להקשות בכהנת שילדה מהעכו"ם דאף דנתחללה מקדושת כהונה, ובכללה מקדושת לוייה, מכל מקום תהא פטורה ממצות פדיון הבן מצד דבמציאות הויא משבט לוי, ונמצא דהבן הנוולד יצא מרחמה של לוייה.

(ט) והנה מרן הגר"ח זצ"ל כתב ליישב קושייתו דאף דלעולם כהנים איקרו לויים, מכל מקום דין הכהונה מפקיע מהן

היא דאמר מעשר ראשון אסור לזרים. דתניא, תרומה לכהן, ומעשר ראשון ללוי, דברי רבי מאיר. רבי אלעזר בן עזריה מתירו לכהן. ומקשינן, מתירו, מכלל דאיכא מאן דאסר, [ופירש"י שם, מעשר לכהן לאכול - בתמיה, והא ודאי כהנים לאו זרים נינהו, כדאמר לקמן (ע"ב) דכהנים איקרו לזים, עכ"ל]. ומשני הגמ', אלא אימא נותנו אף לכהן, עיי"ש. והרי מבואר דעד כאן ליכא למאן דאמר דאין כהנים מותרין באכילת מעשר, וטעמא משום דלא נאסר מעשר רק לזרים, וכהן לאו זר מיקרי, וכל האי פלוגתא דהני אמוראי הוי רק לענין האם מצות נתינת מעשר הוי מתקיימת בכהן או לאו.

יד) ולכאורה צריך ביאור בדברי רש"י בהא דכתב לבאר טעם היתר אכילת כהנים במעשר, היינו משום דאמרינן לקמן דכהנים נמי איקרו לזים, והרי איתא בגמ' לקמן דדוקא אליבא דרבי אליעזר בן עזריה אמרינן דכהנים מותרין במעשר מטעם דכהנים בכלל לזים. וכבר מצינו בחי' המהרש"א בד"ה מכלל דאיכא למאן וכו', דכהנים איקרו לזים, דכבר כתב להקשות דאע"ג דאליבא דרבי מאיר קיימינן, ואליביה לא אמרינן דכהנים איקרו לזים לגבי נתינה, דהא כרבי עקיבא סבירא ליה דאין נותנין אלא ללוי. מכל מקום הכא באיסור אכילה דבזרות תליא מילתא, ודאי דכהנים איקרו לזים לכולי עלמא, עיי"ש.

טז) ועפ"י נראה לבאר כוונת מרן הגר"ח זצ"ל בהא דכתב דדין כהונה כוללת בה גם ענייני לזים, דכיון דדין כהונה הוי מפקיע מהאדם שם זרות, ממילא הו"ל בכלל דיני לזיה דהוי נמי מפקיע מהאדם שם זרות, ואי הכי אף דדין כהונה הוי מפקיע מהאדם שם לוי, מכל מקום דין כהונה כוללת בתוכו דיני

חייב לפדות את עצמו, דהא לא זכה אביו לפדיונו. רבה בר רב הונא אמר, אין הבן חייב לפדות עצמו, דאמר ליה אתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה, עיי"ש. והרי מבואר מהתם דלעולם כהן חלל הוי חייב בפדיון הבן, ואף לדעת רב בר הונא דסבר דהוי פטור מלפדות את עצמו, מכל מקום עד כאן לא פטר ליה רק משום דאתי מכח גברא דלא מצי לאשתעויי דינא בהדיה, ולכאורה קשה דתיפוק ליה דהוי כהן חלל פטור מפדיון הבן מטעם דאכתי הוי משבט לוי, אלא שמע מינה דלא מיקרי שבט לוי כלל ועיקר.

יב) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי למאי דמוכח דלעולם כהנים לאו בכלל לזים נינהו, דאי הכי אמאי לא משני התוס' דידן קושייתן אמאי אין בן הכהנת מיפטר מפדיון מצד קדושת לזיה, כיון דלעולם כהנים הופקעו משבט הלזיה. ושמא יש לומר, דכל קושייתן מצד דאף דהכהנים הופקעו משבט הלזיה, מכל מקום תיפוק ליה דפטור מצד דין כהונה שכוללת בה גם ענייני לזים, למימרא דאף דהכהנת נתחללה מדין כהונה, מכל מקום בענייני הלזים אכתי בקדושתה עומדת, וצ"ע.

יג) ועוד לכאורה צריך ביאור בכוונת דברי הגר"ח זצ"ל בהא דכתב דהא דאמרינן דכהנים בכלל לזים, היינו מדין כהונה שכוללת בה גם ענייני לזים. ונראה לבאר כוונתו בהקדם הא דאיתא במתני' ביבמות (פה:) דבת ישראל מאורסת ללוי, מעוברת מלוי, שומרת יבם ללוי, וכן בת לוי לישראל - לא תאכל במעשר. ומקשינן בגמ', ותהא זרה, זרה מי לא אכלה במעשר, [ופירש"י שם, כל זר לא יאכל קדש כתיב, ומעשר ראשון לאו קדש איקרי, עכ"ל]. אמר רב נחמן אמר שמואל, הא מני, רבי מאיר

מחד קהל, וכהנים ולוים מחד קהל. ואולם למאי דכתב הגר"ח זצ"ל דדין כהונה כוללת בה גם ענייני לוים, ולפיכך הוי כהנים מותרין באכילת מעשר, אי הכי שפיר מצינו למילף כהנים ולוים מחד קהל.

יח) ועוד נראה דאין להקשות בדברי הגר"ח זצ"ל מהא דאיתא בגמ' בזבחים (קב.) דיש אומרים, לא פסקה כהונה אלא מזרעו של משה, שנאמר "ומשה איש האלהים, בניו יקראו על שבת הלוי", ואומר "משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו", עיי"ש. והרי מבואר דמשה רבינו היה כהן אף דבניו היו לוים, ולכאורה תיקשי דכיון דאמרין דדין כהונה הוי מפקיע מהאדם שם לויה, אי הכי מאי שייכא למימר דבני משה היו לוים אחר דאביהן היה כהן, ונעקר ממנו שם לויה. שהרי יש ליישב בפשיטות דכיון דמשה נתכהן רק בשבעת ימי המילואים, ומאידך בניו נולדו קודם לכן בזמן שהיה לוי, אי הכי שפיר היו בניו לוים אף דאביהן נעשה כהן, ונעקר ממנו שם לויה, ובאמת נראה דאם היה נולד למשה רבינו בן אחר דנתכהן, א"כ הא ודאי דהיה כהן.

יט) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הא לא מצינו לומר דכהן חלל דינו כשבט לוי לעלותו לעליית לוי, למימרא דאף דנפסל מהיות כהן, מכל מקום אכתי הוי דינו כלוי, מחמת דהכהנים באו משבט לוי, והטעם משום דלעולם דין כהונה הוי מפקיע ממנו שם שבט לוי לגמרי, ונמצא לדינא דכל כהן חלל הוי דינו כישראל גמור, ואל תתמה היאך אפשר לאתויי דברי הגר"ח זצ"ל לענין נידון הלכתי, כיון דספרו לא נכתב להורות הוראה, דכבר מצינו בשו"ת שבט הלוי (חלק י' סימן ר"ל) דכתב לאתויי דברי הגר"ח זצ"ל דידן לענין הא דנשאל האם בן לויה מנכרי הוי דינו כלוי לכל הדינים או שמא

לויה, דכמו שלוי הותר במעשר מחמת דלאו זר הוא, הכא נמי בכהן לאו זר הוא.

יז) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אמאי איצטריך למימר דכהנים בכלל לוים, ולא סגי בהא דאמרין דעד כאן לא נאסר תרומה לזר, וכהן לאו זר הוא. ושמא יש לומר, דלעולם הא דכהנים אוכלין במעשר לאו משום דכהנים בכלל לוים, אלא רצונו לומר דדינן כלוים דאכלי במעשר מחמת דלאו זרים הן. ואלא דהוי קצת דוחק למאי דמיייתי קרא ד"הכהנים הלויים בני צדוק". וצריך לומר, דהוה אמינא דאף דכהנים לאו זרים הן, הני מילי לגבי ישראל, אבל לענין מעשר הניתן ללוים הוי חשיבי זרים נינהו, קא משמע לן דלא חשיבי זרים אף לענין דיני לויה, ודו"ק.

יז) ועוד נראה להוסיף דאין להקשות בדברי הגר"ח זצ"ל מהא דאיתא בגמ' בקידושין (עב:) דתנו רבנן, גר נושא ממזרת דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר, גר לא ישא ממזרת. ושיילינן, מאי טעמא דרבי יוסי. ומשני הגמ', חמשה קהלי כתיבי, חד לכהנים, וחד ללוים, וחד לישראלים, וחד למישרי ממזר בשתוקי, וחד למישרי שתוקי בישראל, קהל גרים לא איקרי קהל. ורבי יהודה, כהנים ולוים מחד קהל נפקי, אייתר ליה לקהל גרים. ואיבעית אימא, הכא נמי תרי קהלי נינהו, ממזר בשתוקי ושתוקי בישראל מחד קהל, עיי"ש. והשתא לפי"ז הניחא אליבא דר' יהודה בשינויא בתרא דסבר דכהנים ולוים מתרי קהלי נפקי, שהרי כיון דכהנים הופקעו משבט לויה לגמרי, נמצא דהוי ב' קהלים נפרדים, אלא הא לכאורה תיקשי אליבא דשינויא קמא דסבר ר' יהודה דכהנים ולוים מחד קהל נפקי, דלכאורה היאך מצינו למילף כהנים ולוים מחד קהל, הרי שם כהונה מפיק משם לויה, ואי הכי מאי שנא דישאל נפקא

בפירש"י (תמורה ד:) בד"ה שאני כהנים, וב"שיטה מקובצת" (אות ט'), ואינן לויים מצד תולדתם, אלא מכח קדושת כהונתם דיש בכלל מאתים מנה, ואם נתחללו מקדושת כהונה אינן לויים, וכן מוכח בהניזקין (גיטין נט:): לוי מי קא הוי, וב"ירושלמי" (יבמות נד.) פליגי אמוראי האם חלל הוי לוי או לאו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם בדעת תלמוד דידן דלעולם כהן חלל לא הוי חשיב לוי כלל ועיקר.

### ענף ג' - בדעת הפמ"ג האם כהן חלל הוי משבט לוי או לאו

(א) ואולם שוב ראיתי בפמ"ג (שפתי דעת - יו"ד סימן ס"א ס"ק י"ב) דכתב להסתפק האם כהן חלל הוי חייב במתנות או לאו, מי אמרינן דחלל דין ישראל יש לו, או דלמא אכתי לאו בכלל "עם" הוה, ודינו מיהת כלוי, [א"ה, רצונו לומר דכיון דכתיב (דברים פרק י"ח פסוק ג') "וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם וגו', ונתן לכהן הזרע והלחיים והקבה", אי הכי אפשר דאכתי כהן חלל אינו בכלל "עם" הנאמר במצות נתינת מתנות]. וראיתי הא דאמרינן בגמ' בבכורות (מז.) אמר רב אדא, ובתוס' בד"ה אלא, דלויה שנתעברה מגוי בנה פטור מפדיון, וכהנת בנה חייבת דגרועה מלויה שנתחללה, ודין ישראל יש לו, וכן פסק השו"ע (יו"ד סימן ש"ה סעיף י"ח) דהתם כיון שנתחללה יצאה מכלל כהונה, ובפסוק (שמות פרק י"ג פסוק ב') "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל" כתיב, והאי נמי בני ישראל מקרי. ומיהו אפשר דלא הוה בכלל "עם" אף שהוא חלל אם שבט לוי לא איקרי "עם", הלכך מספיקא אין לו ליתן מתנות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמספקא ליה למימר דכהן חלל לא הוי בכלל "עם", והיינו להאי מאן דאמר (חולין קלא:)

רק לענין פדיון הבן בלבד, והכריע כדעת הגר"ח זצ"ל דאינו לוי רק לענין פטור מפדיון הבן, ודו"ק היטב.

(ב) והנה שוב מצאתי בספר "מנחת חינוך" (מצוה שצ"ה אות ט"ו) דכתב להסתפק בכהן חלל דהוי כזר גמור, דאפשר דעכ"פ הוי מבני לוי, והו"ל בכלל הלויים לענין הנהוג בלויים, דהתורה פסלה אותו מכהונה, אבל עכ"פ הוי מבני לוי. ואולם מצינו בגמ' בכתובות (כו.) דאמרינן דאדם הנוטל מעשר ראשון בגורן הוי חזקה לכהונה, ומוקמינן לה, כגון דמוחזק לן באבוה דהאי דכהן הוא, ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, וחלקו ליה לדידיה מעשר בבית הגרנות, לוי - דלאו לוי הוא, [נפירש"י שם, כלומר, בלוי ליכא לספוקי, דהא אביו כהן, עכ"ל], מאי איכא למימר, בן גרושה או בן חלוצה הוא, לא מיבעיא למאן דאמר מעשר ראשון אסור לזרים, דלא הווי יהבי ליה, אלא אפילו למאן דאמר מעשר ראשון מותר לזרים, הני מילי למיספק להו, אבל בתורת חלוקה לא יהבי ליה, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דכהן חלל לא הוי בכלל לוי לענין מעשר שני, והוא הדין לכל דיני לוייה, ופשוט, עכ"ד. ואלא דאכתי לא נתבאר בדבריו טעמא דמילתא דאין על הכהן חלל שם לוייה, ולדברי הגר"ח דידן דידן - אתי שפיר.

(בא) ועוד מצינו ב"קובץ שעורים" (כתובות כו.) בד"ה ונפק קלא דבן גרושה הוא, לוי דלאו לוי. דכתב דמהכא מוכח דחלל כיון שנתחלל מקדושת כהונה אינו לוי, אף דלענין קדושת לוייה לא שייך פסול חללות, דלויה שזינתה אוכלת במעשר (בכורות מז.), ולכאורה צריך ביאור אמאי חלל לאו לוי הוא, הרי אף חלל הוי משבט לוי. וצריך לומר, דכהנים עמא אחרינא ניהו, כמבואר

דסבר דשבט לוי לא איקרי "עם", למימרא דכהן חלל הוי בכלל שבט לוי.

(ב) ונראה למעשה בדעת הפמ"ג דאף למאי דמסיק דכהן חלל אין לו ליתן מתנות כהונה, מכל מקום היינו מטעם דמספקא ליה האם הוי חייב במתנות כהונה או לאו, ולפיכך אמרין דהמוציא חבירו עליו הראיה, ולפי"ז נראה דמאידיך אין חיוב להעלותו בעליית לוי אחר דהוי ספק האם הוי בכלל שבט לוי או לאו, ונמצא דעליה ידידה הוי מוטלת הראיה דהוי בכלל שבט לוי הוא.

(ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמשמע דכל ספיקו הוי האם הלויים בכלל "עם",

והוי חייבין במתנות כהונה, או דלמא אינן בכלל "עם", והוי פטורין ממתנות כהונה, ומשמע בפשיטות דלצד דלויים בכלל "עם", א"כ הוי החלל פטור ממתנות כהונה, והרי חזינן בדעתו דסבר עיקר לדינא דכהן חלל הוי בכלל שבט לוי הוא.

(ד) ואלא דלכאורה צריך ביאור בדברי הפמ"ג למאי דמשמע מעיקרא דסבר דכהן חלל הוי חשיב ישראל גמור, דהכי כתב להוכיח מהגמ' בבכורות (שם) דכהנת בנה חייב בפדיון הבן דגרועה מלויה שנתחללה, ודין ישראל יש לו, ושוב הדר משמע ממסקנת דבריו דסבר דכהן חלל הוי בכלל שבט לוי, ואינו בכלל המצוה ליתן מתנות כהונה, וצ"ע.



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## באיסור אכילה על שלחן אחד אי האיסור גם על האשה

דז"ל הגהות מרדכי (פרק יציאות השבת רמז תנב): וחכמי נרבונא אוסרין לנדה לאכול בשלחן בעלה. וז"ל הכל בו (סי' פ"ה): ואינה (כצ"ל) אוכלת עמו על שלחן אחד, וכ"כ באורחות חיים (הלכות נדה אות י"א). וז"ל ספר המנהיג (דין היולדת עמוד תקנ"ז): אסורה לאכול עם בעלה. וגדולה מזון מצינו בשאלתות (אחרי שאלתא צ"ו) והעתיקו לשונו ראשונים רבים ומהם הראב"ד בבעלי הנפש (שער הפרישה סי' א') והר"ן בשבת (ה: מדפי הרי"ף): "אסורה למיכל על פתורא דגברא". (ומצאתי עוד בלשונות הראשונים חלקם מורין שלכאורה האיסור על האיש וחלקם מורין לכאורה שהאיסור גם על האשה).

**וא"כ** לכאורה פליגי בנידון זה הראשונים הנ"ל.

**והנה** מעיקר לשון המשנה דקתני לא יאכל הזב ולא קתני לא תאכל הזבה, או לא יאכלו הזב והזבה, נראה דא"ז זה דקדוק, חדא דכל הש"ס בלשון זכר נאמר (וכמבואר בתוס' קידושין דף ב: ד"ה לתני), וא"כ אין לדקדק מכאן כלום. ועוד, די"ל דנקט לא יצא הזב, אגב רישא דנקט לא יצא החייט במחטו וכו', דהוא בלשון זכר, נקט נמי בסיפא בלשון זכר, וא"כ אגב לישנא דמתני' נקטו הראשונים בלשנא דמתני' בלשון זכר, וא"כ אין כאן גילוי מה דעתם בזה. אבל מהראשונים ששינו את מלשון המשנה ונקטו את האסור על האשה א"כ משמע לכאורה דס"ל דאיכא נמי איסור על האשה.

**בדיני** הרחקות ישנם הלכות שאיסורם הוא דוקא על האיש כגון ישיבה על מיטתה, הסתכלות במקומות המכוסים, ושיירי שתייתה. ושאר דיני הרחקות ברובם נוהגות על שניהם בשוה. ועל כן יש להסתפק באיסור אכילה על שלחן אחד, האם האיסור על שניהם או שהאיסור רק על האיש.

**ונפ"מ** אם שם האיש קנקן או כיכר להיכר וממילא הדבר ידוע רק לו, אבל האשה אינה יודעת שהונח לשם כך, אי סגי בהכי, או דאיכא חובה גם על האשה לידע ולכן חובה על האיש להודיעה שהונח לשם כך.

**ובתחילה** היה נראה שהדבר פשוט, דהרי מקור הדין הוא במתניתין פ"ק דשבת (יא.). **לא יאכל הזב עם הזבה** מפני הרגל עבירה. אלמא דהאיסור על האיש. וכלשון הזה העתיקו הרמב"ן בהלכותיו והרשב"א בתוה"ב. וכן הוא לשון האו"ז (הלכות נדה סי' ש"ס) "אסור לאכול עמה בקערה אחת", וכ"כ כלשון הזה בספר לקוטי הפרדס מרש"י (דף ב' ע"א) וכע"ז ברבינו ירוחם (תא"ו נתיב כ"ו ח"ד דף רכד ע"ג). ובמאירי (נדה סד.) ג"כ כתב שלא לאכול עמה. ובלשון המרדכי (פ"א דשבת רמז רלח) יותר מפורש: שאסור "לבעל" לאכול על שלחן שאשתו נדה אוכלת. וכ"כ בספר התרומה (הלכות נדה סי' צ') והסמ"ג (לאוין סימן קיא.).

**אבל** כאשר פשפשתי בלשונות הראשונים מצאתי גם לאידך גיסא, כדלהלן:

הכוס והצעת המטה בפניו, גזירה שמא יבוא לדבר עבירה, ומפני זה לא תאכל עמו בקערה אחת ולא יגע בבשרה מפני הרגל עבירה", וצ"ב לאיזה צורך חזר וכפל דין זה.

**וראיתי** במעשה רוקח שם שעמד בזה וכתב "אפשר דלעיל אסור כשהקערה שלה שאסור לאכול עמה, וכאן הוסיף אפילו בקערה שלו לא תאכל עמו". ואכתי צ"ב דמהכ"ת דיהיה הו"א לחלק בין קערותו לקערותה.

**ולדברינו** דלעיל אולי י"ל דקמ"ל דהאיסור קאי אתריותהו, דבהי"ח קמ"ל דלא יאכל עמה, ובהי"ט קמ"ל דלא תאכל עמו. ושור"ר בספר הרוקח (הלכות נדה סימן שיז) שטרח להדגיש נקודה זו, שכתב "אסור לאכול עמה ואינה אוכלת עם בעלה".

**ויש** לי מקום עיון בלשון הסמ"ק (מצוה רצג) שכתב וז"ל אסורה הנידה ליגע לבעלה אפי' באצבע קטנה וכן הוא לא יגע בה גם לא יושיטו זה לזה שום דבר, ואינה מצעת לו את המטה בפניו ואינה מוזגת לו את הכוס רק ע"י שני, (כתובות ס"א), ואינה מרחצת לו פניו ידיו ורגליו, אפילו בלא מגע כגון ששופכת מים על ידיו ואינה אוכלת עמו על שולחן אחד, ואנו שיש לנו שולחן גדול אין להקפיד רק שלא יאכל בקערה אחת, ואין קפידא לשתות בכוס אחד אחרי שהם רגילים לשתות בזה אחר זה, ונהגו להפסיק באדם אחר, עכ"ל. דבתחילה דקדק לבאר דאיסור נגיעה אסור לו ליגע והיא גם אסורה ליגע

ומ"מ אין נראה כל כך לבנות על דקדוק לשון כהאי גוונא, דאפשר דקושטא דמילתא קאמרי, דהא ודאי למעשה מחמת האיסור שלו אסור לה לאכול עמו, א"כ נמצא דודאי קושטא דמילתא קאמרי, ורק כיון דמיירי בהלכות נדה ורובם נפ"מ להלכות האשה נקטו בהאי לישנא.

**מיהו** היה מקום קצת לדקדק מלשון השאילתות שכתב "אסורה למיכל אפתורא דגברא", דמאי קמ"ל בהאי לישנא אי לא למימר דאיסורא הוא דרביע עליה. וי"ל דקמ"ל דס"ל כדעת הרא"ש (פ"א סי' ל"ב) וסייעתו, דכל איסור אכילה בשלחן אחד, הוא דוקא בשלחן קטן שמיועד לאדם אחד, דאיכא חיבה טפי שבאה ואוכלת עימו, ולאפוקי שלחן גדול דמיועד לכמה אנשים דליכא חיבה ושרי, ואה"נ דה"ה להיפך דאסור לו לאכול על שולחנה. ועד"ז יש לפרש ג"כ לישנא דחכמי נרבונו המובאים בהגהות מרדכי הנ"ל ש"אוסרין לנדה לאכול בשלחן בעלה".

**והנה** מצינו ברמב"ם בפ"א מאיסורי ביאה שכפל דין איסור אכילה בקערה אחת, דבהי"ח כתב "ואסור לאדם שידבק באשתו בשבעת ימים נקיים אלו, ואף על פי שהיא בכסותה והוא בכסותו, ולא יקרב לה ולא יגע בה אפילו באצבע קטנה, ולא יאכל עמה בקערה אחת", ובהי"ט חזר וכפל: "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ מהרחצת פניו ידיו ורגליו ומזיגת

א. והנה מצינו עוד לישנא דכפילא ברמב"ם שם, דבהי"ח כתב "ולא יגע בה אפילו באצבע קטנה", ובהי"ט חזר וכפל "ולא יגע בבשרה מפני הרגל עבירה", (וע"ש במעשה רוקח). ונראה דבהי"ח מיירי בנגיעה של חיבה דומיא דשינה במיטה אחת דהוי מעשה חיבה, וזהו לישנא דאפי' באצבע קטנה (וחז"ל השתמשו עם לשון זה כלפי איסור חומר ראייה אסורה והתם ודאי שמייירי בכונת הנאה). ובהי"ט חזר וחדש דאפי' נגיעה שאינה של חיבה אסורה "משום הרגל עבירה", כלומר מגזירה דרבנן שמא ע"י יבא לימשך לעבירה דומיא דאכילה בקערה אחת.

לשניהם<sup>2</sup>. ומצינו בכמה ראשונים שרצו ללמוד מכאן שה"נ אסור לאכול בשלחן אחד אפילו עם היכר, דהא התם איכא היכרא דבגדים ובכ"ז מסקינן דאסור אלמא דלא מהני היכר. ואי נימא דהאיסור באכילה על שלחן אחד הוא רק על האיש א"כ ליכא למילף משינה במיטה אחת דהוא חמור יותר דאיכא ביה חיבה גם לאשה ואסיר גם מחמת לתא דידה. אלא ודאי מוכח דבשלחן אחד איכא איסור מחמת חיבה דתרויהו ולכך שפיר בעו למילף מהדדי.

**אלא** דצ"ע בכ"ז מלישנא דהלבוש דכתב וז"ל ולא יאכל עמה על שלחן אחד אלא אם כן יש שום שינוי שיזכירנו שיהא פרוש ממנה, כגון שיהא שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה, עכ"ל. הרי דמפורש בלשונו דצריך שיזכירנו, אלמא דהאיסור הוא רק עליו, דאם איתא דהאיסור על שניהם הול"ל "שיזכירם".

**ושוב** התבוננתי דלכאורה הדבר מפורש בדברי הראשונים בדין אכילה משיירי שתייתה. דהנה ראש המדברים בנידון זה הוא ר' אליעזר ממין (ביראים סימן כ"ו הובא בב"י בס"ד) וז"ל והנדה יען שהיא רגילה עם בעלה, החמירו בה יותר משאר עריות, כדתנן בשבת פ"א (י"א א') לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה, וה"ה שלא ישתה, שהרי שנינו שם (י"ג ב') שענשו התלמוד על מה ששותה עם אשתו נדה, כדתניא התם, בימי ליבונך מהו אצלך, אמרה, אכל עמי, שתה עמי, והשיב אליהו, ברוך המקום שהרגו, ועל כל מה שאמרה, הענישו, שאם לא כן למה הוזכר בבירייתא שותה, ואם הבעל שותה

בו, והדר קאמר דגם באיסור הושטה שניהם אסורים, ולגבי איסור אכילה שינה לשונו וכתב דאינה אוכלת עמו, משמע דבדוקא קאמר שהאיסור קאי עליה ולא עליו. ואל תשיבני מג' מלאכות שאשה עושה לבעלה, שכתב אח"כ רק על האשה אף דמבואר בשו"ע להדיא דגם הוא אסור בזה, וא"כ מוכח דלאו דוקא (וצ"ב). דהא מצינו ברדב"ז דצייד לומר דלבעל אין איסור משום דמילי דעבדות הוא לבעל ואין כאן חיבה, וא"כ ה"נ י"ל דהכי ס"ל לסמ"ק, ולכן בדוקא נקט איסור מלאכות אלו לאשה ולא לאיש. א"נ י"ל דלא הוזקק לכתוב זה משום דאין דרך שהבעל עושה מלאכות אלו לאשתו ולא הוצרך להזהיר אלא על ההוה. ומש"כ אח"כ "אין להקפיד רק שלא יאכל בקערה אחת", י"ל דקאי אאיסורא דידה, דכשרוצה לאכול עימו אין לה להקפיד אלא שלא יאכל בקערה אחת. מיהו בודאי כ"ז נראה דוחק.

**ועל** כן נראה יותר דודאי דבכולי מילתא האיסור קאי אתרויהו, ובתחילה קמ"ל דאיסורי הרחקות הוא על שניהם ולכך לא יגעו זב"ז ולא יושיטו זה לזה ואידך זיל גמור דה"נ כל האיסורים קאי אתרויהו.

**ועי"ל** דמבואר בלשונו דס"ל כדעת הרא"ש דהאיסור רק שאוכלת בשולחנו אבל בשולחן גדול ליכא איסורא, ולכך נקט שלא תאכל בשולחנו, וכלשונו של השאלות הנ"ל לא תאכל בפתורא דגברא, וא"כ אה"נ דה"ה להיפך דאסור לאיש לאכול בשלחן אשתו.

**והנה** נראה דפשוט הוא דאיסור שינה במיטה אחת הוא מחמת דאיכא חיבה

ב. ומש"כ התוספות בשבת (יג. ד"ה מה) לפי "שיצרו" תוקפו ומתגבר עליו ביותר, נראה דלאו דוקא הוא.

תחילה מותרת אשתו לשתות אחריו דלא  
 יאכל תנן, וה"ה לא ישתה תנן, לא תאכל ולא  
 תשתה לא תנן, וטעמא, שיצרו של איש  
 גדול יותר מהרהר אחר שתייה, עכ"ל. הרי  
 לכאורה מפורש דאיסור אכילה הוא על  
 האיש ולא על האשה.

**מסקנא** דמילתא, דמצינו לשונות בראשונים  
 לכאן ולכאן וקשה לדקדק  
 מדבריהם, אבל ברוקח מפורש שהאיסור גם  
 על האשה וכך נראה לכאורה בכונת  
 הרמב"ם, אבל ביראים מפורש לאידך גיסא

דהאיסור רק על האיש ולא על האשה וכן  
 מורה פשטות לשון הלבוש, וצ"ע איך  
 להכריע בזה למעשה.

**וראיתי** בספר חוט השני (סי' קצ"ה סק"ד  
 או' י"ג) שכתב בפשיטות דאיסור אכילה  
 בשלחן אחד הוא על הבעל ולא על האשה,  
 ולכן אם הוא יודע מההיכר והיא אינה יודעת  
 שרי, ומאידך בספר הנכבד מקוה ישראל  
 (פ"ו ס"ב) כתב בפשיטות "צריך שיהא  
 ההיכר ניכר לשניהם", ולא זכרו מכל דברי  
 הפוסקים הנ"ל.



הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת ממוחק וממרח

כבר מתחייב משום ממרח. ולריב"ז שאמר חוששני לו מחטאת, היינו שרק שממש מירח מתחייב, וכשלא יודעים אם מירח או לא הוי רק ספק אם מתחייב חטאת, שהחויב הוא לא רק בנתינת השעוה, אלא במירוח ממש.

ובתוס' יו"ט כתב בדברי ריב"ז ולא שחשש ונסתפק באם מירח אם חייב או לא, שאין נראה שר' יהודה לאיפלוגי את"ק קאי.

ויעו' במאירי שמשמע נמי כתוס' יו"ט, שר' יהודה לא בא לחלוק על ת"ק. ולכו"ע החיוב ממרח כשהוא ממש ממרח השעוה ואסור מדרבנן אף ליתן השעוה על נקובת החבית שמא ימרח, וכששם השעוה ולא מירח הוי איסור מדרבנן שמא ימרח.

ולפי"ז מה שאמר ת"ק לא יתן עליה שעוה מפני שהוא ממרח ופירש"י ויש כאן משום ממחק, היינו שדרך שנותנים השעוה למרח, ואז הוי חיובא דממרח משום ממחק.

ובגמ' (קמו:) איכא פלוגתא מישחא רב אסר ושמואל שרי. מאן דאסר גזרינן משום שעוה, ומאן דשרי לא גזרינן. אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי.

ופירש"י מישחא שמן עב שאסור למורחו.

ולכא' צ"ב היכי הלכתא דאמרינן הלכה כרב באיסורי, ומאידך הכא יש פלוגתא מה שיטת רב, אם סובר כשמואל, או שחולק.

וברי"ף וברא"ש פסקו כרב.

תנן בשבת (עג.) שממחק הוא אחד מל"ט אבות מלאכות שבת. ופירש"י שממחקו היינו מגרר שער הצבי.

ותנן נמי בשבת (קמו.) חבית שהיתה נקובה לא יתן עליה שעוה מפני שהוא ממרח. אמר ר' יהודה מעשה בא לפני ר' יוחנן בן זכאי בערב ואמר חוששני לו מחטאת. ופירש"י שהוא ממרח ויש כאן משום ממחק. בערב מדינה. מחטאת שמא מירח השעוה לדובקה בדופני הכלי סביב הנקב.

ויש להסתפק בזה שממרח חייב משום ממחק אם היינו שהוא אב מלאכה או שממחק תולדת ממחק.

ובפירש"י כתב שהוא ממרח, ויש כאן משום ממחק. ומשמע שהוא אב. ויש לדחות שיש כאן משום ממחק היינו תולדת ממחק.

ועוד צ"ב בדברי ר' יהודה במה שהביא המעשה שבא לפני ר' יוחנן בן זכאי ואמר חוששני לו מחטאת, מאי בעי ר' יהודה בזה, אם לחלוק על ת"ק שלא הוינו ממש ממרח אלא רק חשש וספק שמא ימרח, או שרק מיייתי המעשה בר' יוחנן בן זכאי לחזק שיטת ת"ק.

ועוד צ"ב אם במה ששם השעוה על נקיבת החבית כבר מתחייב משום ממרח, או שרק שממש ממרח מתחייב, והיה מקום לומר שבזה פליג ר' יהודה על ת"ק, שלת"ק מפני שהוא ממרח היינו שבשימת השעוה

החלקת העור, וא"כ ממרח שהוא מחליק הוי  
אב מלאכה.

**והערוך** השולחן ס"ל שעיקר מלאכת ממחק  
היא גרירת השער, וא"כ ממרח  
שהוא מחליק הוי תולדה.

**ובשו"ע** (או"ח שיד, יא) כתב אסור ליתן  
שעוה או שמן עב בנקב החבית  
לסותמו מפני שהוא ממרח, אבל בשאר  
דברים דלית בה משום ממרח, מותר.

**וכתב** הרמ"א בשם הערוך שסיכה ומשיחה  
טיחה מריחה ושיעה, ענין אחד הוא.

**ובמשנ"ב** (ס"ק מז) כתב וכיון שהוא משום  
חשש מירוח אסור אפילו אם אין  
מכניס השמן בתוך הנקב אלא בהנחה בעלמא  
על גבו מלמעלה.

**ואיתא** בשבת (קכא:) אבא בר מרתא דהוא  
אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי  
ריש גלותא וזוי. אייתיהו קא מצערא ליה  
הוה שדי רוקא. אמר להו ריש גלותא אייתו  
מאנא סחיפו עלויה, אמר להו לא צריכיתו  
הכי. אמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו.  
אמר להו צורבא מרבנן הוא שבקוהו.

**ופירש"י** רוק דורסו לפי תומו, שאין מתכוין  
למרח ולאשווי גומות, דאע"ג  
דממילא ממרח הוא, כי לא מיכוין שרי  
משום מאיסותא.

**חזינן** שהיה הו"א בגמ' לאסור לדרוס על  
רוק בשבת משום ממרח ואשווי  
גומות, עד שבא רב יהודה וחידש שמותר  
משום מאיסותא.

**וברמב"ם** הביא דין זה בה' שבת (כא, ב)  
שכתב לא ירוק בקרקע, וישוף  
ברגלו שמא ישוה גומות, ומותר לדרוס הרוק  
שעל גבי הקרקע והולך לפי תומו.

**ולכאז'** צ"ב דאחר דחזינן דשמואל שרי  
וברב איכא פלוגתא והוי מילתא  
דרבנן דאזלינן לקולא, אמאי פסקו לחומרא.

**ונראה** ליישב שבתחילה דקאמר בגמ' רב  
אסר ושמואל שרי, היינו שכך  
היתה השמועה ברוב ביהמ"ד, וא"כ רב  
שמואל בר בר חנה היה יחיד בדבר זה  
שרב מתיר, וא"כ הדינן לכללא דהלכתא  
כרב באיסורי ולחומרא.

**ובבית יוסף** (או"ח שיד) כתב שלא חשו  
הרי"ף והרא"ש לרב שמואל בר בר  
חנה משום דלישנא דסתם תלמודא דאמר  
דרב אסר עדיף טפי.

**וברמב"ם** בה' שבת (כג, יא) כתב הממרח  
רטיה חייב משום מוחק את העור.  
לפיכך אין סותמין נקב בשעוה וכיוצא בה  
שמא ימרח, ואפ' בשומן אין סותמין את  
הנקב גזירה משום שעוה.

**וחזינן** נמי בשיטת הרמב"ם שכשם השעוה  
אכתי אין חייב משום ממרח אלא עד  
שממרח בהדיא, ומש"כ ואפ' בשומן אין  
סותמין את הנקב גזירה משום שעוה, אפשר  
דס"ל שבזה פליגי רב ושמואל בשומן  
והלכתא כרב, ולשיטתו פלוגתא דרב ושמואל  
היינו ששמואל ס"ל כיון ששומן אינו כלל בר  
מירוח אלא רק דומה למירוח, ליכא למיגזר  
ביה כלל, ורב ס"ל אפ"ה כיון שדומה  
למירוח אסור.

**ואשכחן** פלוגתא בממרח שהלבוש או"ח  
(שיד, יא) ס"ל שממרח הוא אב  
מלאכה משום ממחק.

**ובערוך** השולחן (שכא, לז) כתב שממרח  
הוא תולדת מוחק.

**ונראה** לבאר בשורש מחלוקתם שהלבוש  
ס"ל שעיקר מלאכת ממחק הוא

## מנורה בביאור מלאכת ממוחק וממרח בדרום עה

**ובבית** יוסף כתב אע"ג שאין זה נוסחת הרמב"ם שבידינו, אפשר שאין חילוף בין הנוסחאות. ולהמבואר להרמב"ם לאו מדין ממרח אלא רק מדין אשוויי גומות.

**ואפשר** שאף הטור מה שהביא מהרמב"ם היינו רק לאשוויי גומות ולא מדין ממרח.

**ובבית** יוסף כתב לחדש נראה לי דלא שרי רק גבי רוק, אלא במתכון לדורסו בלבד, אבל לא במתכון למרח, ואע"ג דגבי נחש ועקרב התירו אפי' במתכון להורגם, התם שאני משום דמזיקין נינהו, ועוד דהתם עיקר המעשה הוא הריגת הנחש, אבל הכא אין עיקר המעשה מירוח, דכשידרוס עליו מבטלי מאיסותא, ולא חששו המפרשים לכתוב כן, לפי שהיה הדבר ברור בעיניהם.

**ובשו"ע** או"ח (שטז, יא) כתב לא ישפשו ברגליו רוק על גבי קרקע משום דמשה גומות, אבל מותר לדורסו לפי תומו, שאינו מתכון למרח ולהשוות גומות. ואע"ג דממילא ממרח הוא, כי לא מכון שרי משום מאיסותא.

**וכתב** במגן אברהם מדכתב בשו"ע שעל גבי קרקע, משמע שעל גבי ריצפה שרי לדברי המתירין כיבוד במרוצף.

**וכן** הוא בירושלמי (ז, ב) ועל גבי ספסל לכולי עלמא שרי.

**וצריך** עיון דליתסר משום מירוח עצמו, ויש לומר דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר על גבי חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע.

**וכתב** מהרי"ל מותר להעמיד רגליו עליו, ובלבד שלא ישפשו. וכן כתב הגהות ומנהגים.

**וחזינן** בדבריו שלמד שהחידוש ברוק שדורסו לפי תומו הוא משום אשוויי גומות, שבוה מיירי שם בכל ההלכות וליכא חידוש בזה משום ממרח.

**ונראה** לבאר שהרמב"ם לשיטתו אזיל בפ"א שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, וכן דבר שאינו מתכוון בפסיק רישיה חייב עליו.

**ובזה** יש לבאר דס"ל לרמב"ם שאם היה ברוק משום ממרח, לא היה מותר משום מאיסותא, שהרי אם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, ואם הוא דבר שאין מתכוון בפסיק רישיה נמי חייב, ואיך יהיה מותר משום מאיסותא, אלא ס"ל שאין כלל בדריסת רוק משום ממרח, והיינו משום שאין דרך כלל למרח רוק. וכן שמיד שדורסו נבלע בקרקע.

**אולם** בשיטת רש"י י"ל דאע"ג שיש ברוק משום מירוח, אפ"ה כיון שעושה ברגלו הוי שינוי, והיה מקום לאסור מדרבנן, והתירו משום מאיסותא.

**ועוד** י"ל דס"ל דלאו פסיק רישיה הוא אפשר שידרוס חזק על הרוק שמיד יבלע בקרקע ולא ימרח כלל והוי ספק פסיק רישיה, והקלו משום מאיסותא.

**ובטור** או"ח (שטז) כתב וכן ברוק שלפניו יכול לדורס עליו, אע"ג דממילא ממרח ומשה גומות, כיון שאינו מכון לכך ואיכא מאיסותא.

**וכתב** הרב מאיר מרוטנבורק שאין לשפשו ברגליו, דלא קאמר אלא דורסו, אבל לא לשפשו. וכן כתב הרמב"ם לא ירוק ע"ג קרקע וישוף ברגליו, דלא קאמרין אלא דורסו, אבל מותר לדורס רוק שעל גבי קרקע לפי תומו.

דנוכל לומר דהא דקאמר הכא אין עיבוד באוכלין היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן יש עיבוד מדקאמר בגמ' (קת). אין עושין הילמי ובביצה (יא). שאין נותנים העור לפני הדורסן, אכן מכל מקום יש להתיר משום שנאכלות כמו שהן בלא חליקה, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

**חזינן** בשיטתו שמדמה דין שאין ממחק באוכלין לאין מעבד באוכלין, רק שמסתפק אם אסור מדרבנן כמעבד, או שמותר אף מדרבנן, ולבסוף הוסיף סברא להתיר שמשום שנאכלות בלא חלוקה.

**ולכאן** צ"ב בסברא זו שמותר משום שנאכלים בלא חליקה.

**ונראה** לבאר דכיון שנאכלין בלא חליקה, א"כ אין החליקה מועילה כלום, וא"כ לא הוי דומיא דמלאכת ממחק שמועיל לו החלקת העור, ולכן בכה"ג לא גזרו רבנן.

**אולם** צ"ב לפי"ז במה שסיים והמחמיר תבוא עליו ברכה, ואמאי לא התיר לגמרי, שלא יהיה שייך בזה חומרא כלל.

**ונראה** לבאר שאפ"ה מסתפקא ליה שמא כיון שיש בזה מעשה מירוח אע"פ שאינו נצרך שמא אסור מדרבנן, ולכן סיים והמחמיר תבוא עליו ברכה.

**וברמ"א** או"ח (שכא, יט) הביא דין זה דהמרדכי שכתב ומותר להחליק האוכל בשבת, ולא הוי בזה משום ממחק, הואיל ואפשר לאכול בלא זה, ומ"מ המחמיר במאכל של תפוחים שדרכו בכך תבוא עליו ברכה.

**ובמגן** אברהם (כט) כתב משמע שאם אי אפשר לאכול בלא זה אסור, שיש עיבוד באוכלין מדרבנן, והמחליק הוי כממחק, וכן הובא במשנ"ב (פא).

**ומה** שדייק מהשו"ע שמשמע שעל גבי ריצפה שרי, נראה לומר דלא נחית לזה, ומש"כ שעל גבי קרקע היינו שאז עיקר החשש של אשווי גומות, ולא אתי למימר שדווקא בקרקע ולא במרוצף, וא"כ נמי לא קשיא דליתסר משום מירוח, דאפשר שאין הכא נמי שאסור, וליכא ראייה בזה לשיטת השו"ע.

**ומש"כ** דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע צ"ב בזה דאם כן אמאי התירו רבנן לדרוס על הרוק משום מאיסותא, תיפוק ליה שאינו רוצה למורחו על גבי חבירו אלא דורסו שיבלע בקרקע.

**ועוד** צ"ב בדבריו שהרי בא לתרץ על מרוצף, ובמרוצף אינו נבלע בקרקע שנשאר, ואמאי שרי.

**וכתב** עוד במגן אברהם (הל' כה) משום מאיסותא נראה לי דהאידינא דליכא דקפיד ברוק משום מאיסותא יזהר שלא ישפשף כשדורס עליו, ואפשר שזהו כוונת מהרי"ל, אבל ליחה היוצאה מן הפה או מן החוטם ודאי איכא משום מאיסותא, וזה חידוש גדול שאע"פ שרבנן התירו משום מאיסותא, ויש מקום לומר דלא פלוג במילייהו, דודאי שבכל דור יש שנמאסים בזה, אפ"ה כתב לאסור דליכא דקפיד ברוק משום מאיסותא.

**ולפי"ז** יש לדון בזמן הזה שהיום מקפידים ברוק משום מאיסותא, שאף לשיטת המג"א חוזר דין הגמ' למקומו להתיר.

**ובמרדכי** שבת פ' כלל גדול (שסב) כתב אין עיבוד באוכלין, מכאן אומר העולם שאותם טרטרש של תפוחים מותר להחליקם ואין בהם משום ממחק, שאין עיבוד באוכלין, אבל מכל מקום אין זו ראייה

## מנורה עשיית חפציו קודם שיבדיל בדרום עז

ממחק, ואין ספיקו מוציא מידי ודאי של המרדכי.

ולחמבואר שאף המרדכי כתב בסוף דבריו והמחמיר תבוא עליו ברכה והיינו שאפשר שרבנן אסרו מירוח באוכלין משום שמסתכלים על המעשה המירוח, ואפשר שזהו ספיקו של המגן אבות.

ובמנחת חינוך פרשת יתרו (במוסך שבת לב) במלאכת ממחק כתב ועי' שו"ע (שכא, יט) מפורש שאין מירוח באוכלין והוא מהמרדכי, שכמו שאין עיבוד באוכלין מן הורה, כך אין ממחק באוכלין מן התורה.

ובספר מגן אבות מסופק אם שייך באוכלין

## בביאור האיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל

על רב אשי במה שראה עובדא בי רב כהנא, או שאינו חולק.

ועוד צ"ב אם כשאומר המבדיל בין קודש לחול שמתיר בעשיית מלאכה אם היינו כשאומר ברוך המבדיל בין קודש לחול בשם ומלכות, או די שיאמר המבדיל בין קודש לחול.

ועוד צ"ב בהא דקאמר אסור לו לאדם ולא אמר אסור לאדם.

ובטעם האיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל יש לבאר בכמה דרכים דיעוי ברמב"ם בה' שבת (כט, א) דס"ל שמצות הבדלה מדאורייתא. וברב המגיד הביא שיש חולקים שמצות הבדלה מדרבנן.

ולשיטת הרמב"ם שמצות הבדלה מדאורייתא יש לומר שקודם שעושה הבדלה עדיין יש את קדושת השבת, ולכן אסורים במלאכה.

וכן משמע בלבוש או"ח (רסג, יז) כהבנת הט"ז (רסג, ג) יעו"ש.

ויש עוד לבאר משום חשיבות מצות הבדלה שמדאורייתא אסרו רבנן לעשות חפציו קודם שיבדיל, ולטעם זה יש לומר דאע"ג שבשאר מצות דאורייתא לא

נתן בשבת (קנ.) אין מחשיכין על התחום לשכור לו פועלים ולהביא פירות, אבל מחשיך הוא לשמור, ומביא פירות בידו.

ואיתא התם בגמ' (קנ:): ואע"ג דלא אבדיל והאמר ר' אלעזר בן אנטיגנוס משום ר' אליעזר בן יעקב אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל. וכי תימא דאבדיל בתפילה, והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס וכי תימא דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא, תירגמא רבי נתן בר אמי קמיה דרבא בין הגיתות שנו. אמר ליה ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קודש לחול. ועבדינן צורכין. אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלתינן סילתי.

ולכא' צ"ב בטעם האיסור לעשות חפצים קודם שיבדיל.

ועוד צ"ב במה שאמר אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיבדיל, ולא אמר אסור לו לאדם שיעשה מלאכה קודם שיבדיל.

ועוד צ"ב אם כל המלאכות בכלל האיסור או שיש חילוק במלאכות.

ועוד צ"ב אם התירוף הראשון בגמ' דר' נתן קמיה דרבא שבין הגיתות שנו חולק

מצינו שאסרו רבנן לעשות כל מלאכה, אפ"ה הכא במצות הבדלה שמבדילים בה בין שבת לחול אסרו רבנן כל מלאכה כעין המלאכות שנאסרו בשבת. וכן משמע בט"ז או"ח (רסג, ג) שאיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל הוא משום איסורא, ולא משום קדושה, שחולק בזה על הלבוש יעו"ש.

**ויש** עוד לבאר דכיון דלהרמב"ם ילפינן לה זוכרהו בכניסתו, וביציאתו תיקנו רבנן שיהיה זה ביציאתו ממש קודם שעושה מלאכה.

**ויש** עוד ליתן טעם דתיקנו רבנן איסור מלאכה קודם שיבדיל כדי לעשות היכר לאדם ולבני ביתו להיתר עשיית מלאכה בהבדלה שלא יטעו לעשות מלאכה בשבת קודם יציאתה.

**ונראה** עוד ליתן טעם כדי שיהיה היכר שמה ששבת האדם ממלאכה הוא משום מצות השבת, ולכן רק אחר שמבדיל עושה מלאכה. וטעמים אלו שייכים נמי למ"ד שהבדלה מדרבנן, אלא שלהרמב"ם יש צד שהוא סרך דאורייתא שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל, שהרי הבדלה מדאורייתא.

**ואפשר** שכוונת הכתוב לזכור את יום השבת ביציאתו ממש שיצא השבת על ידי מצוה זו דהבדלה.

**ובגמ'** קאמר וכי תימא דאבדיל בתפילה, והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס.

**וחזינן** בגמ' שהאיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל היינו אע"ג שהבדיל בתפילה, אפ"ה אסור לו לעשות חפציו עד שיבדיל על הכוס.

**ולכאז'** צ"ב דכיון שבתפילה יצא ידי חובת

הבדלה מדאורייתא להרמב"ם אמאי אסור במלאכה עד שיבדיל על הכוס.

**וצ"ל** שחזקו רבנן דבריהם לאסור במלאכה עד שיעשה מצות הבדלה בשלימותה על הכוס.

**ובהא** דאיתא בגמ' אמר ליה ר' אבא לרב אשי במערבא אמרין הכי המבדיל בין קודש לחול. אשכחן פלוגתא דקמאי באמירה זו.

**דרש"י** כתב המבדיל בין קודש לחול להיכרא בעלמא ללוות את המלך, ועבדינן צורכין ואח"כ אנו מברכין על הכוס ברכה גמורה דהבדלה וכל שכן דאי אבדיל בתפילה מותר לעשות צרכיו וחזור ומבדיל על הכוס ומסלתינן סילתי חוטבין עצים.

**וחזינן** בשיטתו שאמירת המבדיל בין קודש לחול אינה ברכה אלא אמירה שהיא היכרא בעלמא ללוות את המלך, ואח"כ מותר בעשיית מלאכה. וכן ביארו הר"ן והרשב"א בשיטתו.

**אולם** ברי"ף כתב כי הוינן במערבא אמרי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צרכינן. כלומר אינו צריך לומר בין אור לחושך כולהו, אלא ברוך אתה ה' אמ"ה המבדיל בין קודש לחול בלבד. וכן איתא ברא"ש בפסחים (פ"י, יא) שכתב והא דרב אשי לאו בהבדלה על הכוס איירי, אלא ברוצה לעשות חפציו קודם שיבדיל על הכוס, דבעי למימר ברוך אתה ה' אמ"ה המבדיל בין קדש לחול. וכן הסכים לשיטתם במאירי. אולם הרשב"א הסכים לשיטת רש"י.

**ובשיטת** הרי"ף אשכחן פלוגתא שהרשב"א ס"ל שמש"כ הרי"ף שאומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בברכה, היינו נמי על היין.

ועבדין צורכין, ואמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קדש לחול, ומסלתינן סילתי אם בא בזה הגמ' לחלוק על תירוצ' רבא שסובר שבין הגיתות שנו, ומיירי שמבדיל על הכוס ואז מחשיך להביא פירותיו, הא בלאו הכי לא מהני באמירת המבדיל בין קדש לחול, או דנימא שלא נחלקו, אלא דרבא מיירי שיש לו כוס, שאז עושה הבדלה מעליא, ור' אבא מה דמייתי ממערבא, ורב אשי דמייתי מרב כהנא מיירי כשאין לו כוס, ואז מהני לומר המבדיל בין קדש לחול אף ללא ברכה וללא כוס.

**דרש"י** ס"ל שנחלקו רבא לר' אבא ורב אשי שכתב בדברי ר' אבא ועבדין צורכין, ואח"כ אנו מברכין על הכוס ברכה גמורה דהבדלה, וכל שכן דאי אבדיל בתפילה מותר לעשתו צרכיו וחוזר ומבדיל על הכוס, וא"כ לפי"ז הוי מחלוקת בגמ' שהרי בתפילה קאמר שכל זמן שלא מבדיל על הכוס אסור בעשיית חפציו.

**אולם** לשיטת הרי"ף והרא"ש שאף שאמר המבדיל בין קודש לחול היינו בברכה, ולהרשב"א נמי על הכוס, א"כ אתי שפיר דליכא פלוגתא בין דברי ר' אבא ורב אשי לרבא, דכולהו ס"ל שחייב הבדלה בשם.

**ובטור** או"ח (רצט) הביא מחלוקת זו שכתב אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל. ומיהו אפי' לא אמר אלא ברוך אתה ה' אמ"ה המבדיל בין קדש לחול שרי. וכתב רב עמרם דווקא אם רוצה לעשות מלאכה קודם תפילה, אבל לאחר תפילה אין צורך לברך אע"פ שלא הבדיל על הכוס. וכן פירש"י. אבל מלשון אדוני אבי הרא"ש משמע אע"פ שמבדיל בתפילה אסור במלאכה עד שיבדיל אפי' בלא כוס ברכת המבדיל בין קדש לחול בשם ומלכות, וכתב כתב בה"ג שצריך בה הזכרת שם ומלכות.

**אולם** במאירי משמע שכוונת הרי"ף כהרא"ש שמברך המבדיל ללא כוס. ולכאור' צ"ב במאי פליגי.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות (לג.) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל ברכת ההבדלה, ובתחילה קבעו בתפילה. העשירו קבעו על הכוס, חזרו והענו קבעו בתפילה. והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס.

**ולרמב"ם** שמצות הבדלה מדאורייתא, היינו שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח ברכת ההבדלה.

**ובזה** יש לבאר שבוה נחלקו. שרש"י ס"ל שכדי להתיר לעשות חפציו בצאת השבת די בהיכרא בעלמא ללוות את המלך, ואח"כ יקיים מצות הבדלה. והרא"ש והרי"ף ס"ל שצריך ברכה ממש כדי להתיר לעשות חפציו בצאת השבת. ולרשב"א בשיטת הרי"ף צריך ברכה והבדלה על הכוס להתיר לעשות חפציו, והחידוש בזה הוא אף שאינו אומר כל שאר ההבדלות בין אור לחושך ובין ישראל לעמים, אפ"ה די בזה.

**ונראה** עוד לבאר שנחלקו במחלוקת הלבוש והט"ז, שלשיטת הלבוש שהאיסור שאיסור לעשות חפציו קודם הבדלה הוא משום שקדושת השבת שנמצאת עד זמן ההבדלה, להכי ס"ל לרי"ף שצריך הבדלה בשם ומלכות, ולהרשב"א בשיטת הרי"ף אף על הכוס, ומשא"כ רש"י ס"ל שהוא משום איסורא ולא משום קדושה, ולכן ס"ל שדי באמירת המבדיל בין קדש לחול אף ללא ברכה כלל.

**ונראה** עוד לבאר דפליגי בביאור הגמ' בהא דמייתי אחר תירוצו של רבא דמיירי בבין הגיתות, מה שא"ל ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קדש לחול

**והבנת** הבית יוסף בדבריו שומאחר היינו שמאחר שמתפלל ומבדיל בתפילה ואח"כ מוסיף לומר בין קדש לחול אז מותר בעשיית מלאכה ואח"כ מוסיף לומר בין קדש לחול אז מותר בעשיית מלאכה, אולם להמבואר ביאור דברי הרמב"ם שכתב ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס, היינו כשיטת רש"י, שומאחר דקאמר היינו שאף אם לא הבדיל בתפילה מאחר שאמר המבדיל בין קדש לחול בלבד מותר בעשיית מלאכה, וכדאיתא בגמ' בעובדא דרב אשי שהיה בבית רב כהנא.

**וכתב** עוד הבית יוסף ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאע"פ שהבדיל בתפילה אסור לעשות מלאכה, הכי הוה חזי למנקט, אלא דסוגיין דעלמא דלא כוותיהו, וכיון שהבדילו בתפילה עושין מלאכה כדברי הגאונים והאחרונים, וכיון דמידי דרבנן הוא, שפיר דמי למינקט כוותיהו לקולא, והיכא שלא הבדיל בתפילה נראה לסמוך על דברי רש"י שאומר המבדיל בין קדש לחול בלא הזכרת השם, כיון דמידי דרבנן הוא, גם ספק הזכרת שם שמים לבטלה הוא. ולהמבואר בשיטת הרמב"ם נמי הכי ס"ל.

**והביא** עוד בבית יוסף דברי רבינו ירוחם שכתב שכל זה מיירי במלאכה כגון אורג או כותב וכיוצא בו, אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אינו צריך כל זה.

**וכתב** הבית יוסף על דבריו ואיני יודע מנין לו, דהא בגמ' אמר רב אשי הוה אמרי בין קדש לחול, כן הקשה בלבד על רבינו ירוחם שכתב (רצט, ג) ויש אומרים שכל זה במלאכה גמורה שאסור לעשות מלאכה קודם

**וברמב"ם** בה' שבת (כט, ו) כתב מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואע"פ שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס. ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול, מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס.

**ופשטות** לשון הרמב"ם שכתב ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול, ולא אמר ויברך, משמע דס"ל כשיטת רש"י שמותר בעשיית מלאכה באמירת ברוך המבדיל בין קדש לחול, אע"פ שאינו מברך.

**אולם** בב"י או"ח (רצט) כתב בשיטת הרמב"ם שלא נתבאר בדבריו אם צריך לומר שם ומלכות אם לא. ולהמבואר י"ל שמדלא כתב ויברך, אלא ויאמר בין קדש לחול, משמע דס"ל כשיטת רש"י.

**וכתב** עוד בבית יוסף שהרב המגיד כתב שהגאונים כתבו שאם התפלל והבדיל בתפילה יכול לעשות מלאכה ואין צריך לברכה אחרת. ולזה הסכימו האחרונים ועיקר.

**וכתב** עוד הבית יוסף שדעת הרמב"ם שאע"פ שהבדיל בתפילה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ויאמר המבדיל בין קדש לחול.

**ולהמבואר** היינו שלרמב"ם המבדיל בתפילה מותר בעשיית מלאכה, שהרי אף אמירת המבדיל בין קדש לחול מהני לעשיית מלאכה, וכל שכן שמבדיל בתפילה, וכן מורה לשון הרמב"ם שכתב ואע"פ שהבדיל בתפילה צריך להבדיל על כוס, ואח"כ כתב ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס.

היכר, וא"כ נתינת לב והיכר לא שייך רק במלאכה שניכרת בה העבודה, ולא במה ששם מלאכה עליה.

**ונראה** לבאר בביאור מחלוקת רבינו ירוחם לבית יוסף והלבוש, דרבינו ירוחם ס"ל שיציאת השבת תלוי בזמן שיוצאת בו השבת, ואז מדינא מותר בכל עשיית מלאכה, אלא שרבנן תיקנו לאסור במלאכה עד שיבדיל משום היכרא ללוות את המלך, וא"כ י"ל שלא אסרו בכל המלאכות, ומשא"כ הבית יוסף והלבוש ס"ל שתקנת רבנן שלא לעשות מלאכה קודם שיבדיל היינו שיציאת השבת תהיה בהבדלה, וא"כ לפי"ז אין לחלק בין מלאכה למלאכה.

**ונראה** עוד לבאר בביאור מחלוקתם שהרי יכול האדם להוסיף מחול על הקודש, וכדאיתא ביומא (פא:),

**ובזה** יש לבאר דלהכי ס"ל לבית יוסף וללבוש שאין לחלק בין מלאכה למלאכה, שרבנן תיקנו לאסור מלאכה קודם שיבדיל, היינו שע"ז יהיה ניכר לאדם המצות תוספת שבת שהיא עד שעת ההבדלה, ורבינו ירוחם ס"ל שלא תלו רבנן מצוה זו בהבדלה אלא ברצון האדם, וההבדלה היא בשביל ללוות את השבת, ובזה מפלגין בין מלאכה למלאכה.

**ונראה** עוד לתלות מחלוקת רבינו ירוחם והלבוש בשתי מימרות שהובא בגמ' שבתחילה מייתי דאמר ליה ר' אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קדש לחול, ועבדינן צורכין, ואח"כ מייתי הא אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קדש לחול ומסלתינן סילתי,

**ובדברי** ר' אבא אמר ועבדינן צורכין, ומשמע שאין חילוק בכל מלאכות

שיבדיל כגון כותב או אורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות אין צריך לזה, ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקין נרות מיד שאמרו הקהל ברכו, אבל מנהג של שטות הוא, ואין להם על מה שיסמוכו, כי מניין להם לחלק בין אבות מלאכות להקל, דהא הדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות הם אבות מלאכות כמו כותב או אורג, ואין חילוק ביניהם מן התורה.

**וברמ"א** או"ח (רצט, י) נמי הביא שיטת רבינו ירוחם וכתב אבל העיקר כסברא הראשונה שצריך לומר המבדיל בין קדש לחול.

**ובט"ז** הביא הקושיא בזה על רבינו ירוחם, והקשה למה הביא הרמ"א כלל שיטה זו, וכתב ליישב שיטת רבינו ירוחם שהרי מן הדין אין כאן איסור מלאכה אפילו אם לא התפלל, כיון שכבר אין איסור שבת, אלא שחכמים הצריכו לתקן ולהבדיל על הכוס, וכן שלא לעשות חפציו קודם שיבדיל, ומסתבר שלא הצריכו אלא במלאכה שהיא מלאכת אומן, דהיינו מה שאין יכולת ביד כל אדם כחטיבת עצים שיש בה טורח, אבל הדלקת נר והוצאה אין שייך אומן לזה.

**ורבינו** ירוחם יליף לה כיון שהזכירו בגמ' סלתי סילתינן, ולא אמר ומדליקים שרגא שזהו המצוי בכל לילה, משא"כ בחטיבת עצים שאינו מצוי כל כך שרוב בני אדם יש לו עצים בקועים בביתו שהוא מכין קודם השבת, אלא קמ"ל שרק בשביל מלאכת אומן חייב לומר ברוך המבדיל בין קודש לחול ולא בכל האבות מלאכות.

**ובערוך** השולחן (רצט, כא) יישוב שיטת רבינו ירוחם ע"פ מה שפירש"י שאמירת המבדיל בין קדש לחול היינו משום

שבת וכשיטת הבית יוסף והלבוש, ובדברי רב אשי אמר ומסלתינן סילתי, ולא אמר ועבדינן צורכין, וחזינן שיש חילוק במלאכות וכדברי רבינו ירוחם.

**ובגמ'** התם איתא אבל מחשיכין, ואע"ג דלא אבדיל, והאמר ר' אלעזר בן אנטיגנוס משום ר' אליעזר בן יעקב אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ופירש"י ואע"ג דלא אבדיל, אסיפא דמתני' מתמה, דקתני ומביא פירות בידו לקוצצן מן המחובר בלא הבדלה.

**ולכאז'** צ"ב אמאי לא פירש"י שיוצא מחוץ לתחום שהוא גם איסור שבת קודם הבדלה.

**ולשיטת** רבינו ירוחם אתי שפיר שיציאה מחוץ לתחום שלא ניכר בזה מלאכה גמורה, בזה מותר לעשות חפציו קודם הבדלה, ושאלת הגמ' היא מלקצוץ את הפירות במחובר שבזה אסור רבנן קודם שיבדיל, וא"כ יש להביא ראיה מפירש"י לרבינו ירוחם.

**ולשיטת** הבית יוסף והלבוש דפליגי נראה לבאר שרש"י לשיטתו במתני' דהא דתנן אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו מיירי שהיו הפירות בתוך התחום. ולפי"ז ליכא ראיה מפירש"י.

**ובשו"ע** או"ח (רצט, י) כתב אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפילה מותר אע"פ שלא הבדיל עדיין על הכוס, ואם צריך לעשות מלאכה

קודם שהבדיל בתפילה אומר המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה ועושה מלאכה.

**אולם** בלבוש כתב אומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בלא שם ומלכות, והוסיף שצריך לומר ברוך.

**ונראה** לבאר דכיון ששיטת הרי"ף ודעמיה שצריך לברך בשם ומלכות, לכן הוסיף הלבוש לומר ברוך אף שלא אומר בשם ומלכות.

**ובבית** יוסף או"ח (רסג) הביא מש"כ הרשב"א בשם התוס' שישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לעשות מלאכה פלונית. ובר"ן השיג על הרשב"א. ובבית יוסף הסכים לדעת הרשב"א והביא דבריו בשו"ע (רסג, יז).

**וכתב** שם הרמ"א וכל שכן במוצאי שבת מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נר ולבשל לו, ומותר להנות ולאכול ממלאכתו כן נראה לי.

**ובמשנ"ב** (ס"ק סז) הביא שהלבוש חולק על הרמ"א ואוסר, אולם האחרונים הסכימו עם הרמ"א.

**ולפי"ז** י"ל דהיינו דקאמר בגמ' אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, ולא אמר אסור לאדם, ולהמבואר אתי שפיר דאסור לו לאדם, היינו בעצמו לעשות מלאכה, אולם לומר לאחרים שכבר הבדילו לעשות לו מלאכה מותר.



הרב יאיר מינקוס

## בדין המסתפק אי אכל פרי חדש בעונה הזאת

**אולם** בצל"ח (ברכות דף ס' ע"א, ד"ה ובזה) כ' "דכיון דברכת שהחיינו רשות הוא, שוב ליכא חשש ברכה לבטלה, וממילא אזלינן לחומרא להצריך לברך".

**וב"ב** בב"ח (או"ח סי' כ"ט סוף סק"ב) "לפע"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת

שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת ליבו של אדם, יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא, אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה, אבל בברכת אקב"ו, פשיטא דכיון דאיכא ספק אינו יכול לברך, ולומר רצונו דהויא ספק ברכה לבטלה". והביאו באלוהו רבה (סי' כ"ב סק"א) דלא אמר' ספק ברכות להקל, בברכת שהחיינו. והוסיף להוכיח כן מהגמ' (בברכות דף ס' ע"א, דהצל"ח קאי עליה) גבי קנה כלים חדשים, דפריך על פלגו בקנה וחזר וקנה להודיעך כוחו דר"י דצריך לברך, ומשני כוחו דהתירא עדיף ליה. והקשה הא"ר דבברכות אדרבה כח דאיסורא שצריך לברך ראוי להיות עדיפא, כיון דקיי"ל ספק ברכות להקל, שלא לעבור על לאו דלא תשא?

**"אלא"** נראה לעניות דעתי משום דשאני ברכות שהחיינו דאינו עובר על לא תשא".

**וב"ב** במור וקציעה (סי' תל"ב ד"ה ע"ב בב"י) "דלא שייך בברכת שהחיינו ספק ברכות להקל, לפי שברכה זו נתקנה על שמחת הלב ששמח בהנאה חדשה הבאה לו, הן בראייה ובשמיעה הן בדבר גופני או

מ"ו בשבט, הוא ר"ה לאילנות, והביא המג"א (סי' קל"א ס"ק ט"ז) מתיקון יששכר (דף ס"ב) דנוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות, והביאו במ"ב (שם ס"ק ל"א). והוסיף בכף החיים (שם ס"ק צ"ו) דכן יש נוהגין בספרד.

**ובשבט** מוסר (פט"ז אות ק"ט) כ' "בני הוי זהיר לברך על הפירות בחמשה עשר בשבט, שמנהג ותיקין הוא".

**ואפשר** להוסיף מהערוך השולחן (סי' רכ"ה סעיף ה') "דמצוה לטעום מכל פירא חדשה, וכדאיתא בירושלמי, והטעם פשוט כדי לתת שבח והודיה להשי"ת שמחדש הפירות משנה לשנה, כדי להינות בהם בני אדם, ומברכין על כל פירא חדשה המתחדש משנה לשנה שהחיינו".

**הרבה** פעמים מתעורר ספק כשבאים לאכול פירות, אי כבר אכלנו פרי זה בעונה הזאת, או דהוי פרי חדש, וצריך לברך עליו ברכת שהחיינו, כמ"ש בשו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג').

**ובפשטות** בכה"ג יש לומר, דהוי ספק ברכות, וספק ברכות להקל, כמו שכ' בשו"ע (סי' ר"ט סעיף ג') "כל הברכות אם נסתפק אם בירך או לאו, אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, [חוץ מברכת המזון שהיא של תורה]". ובי' במ"ב (שם סק"ט) "משום שהן מדברי סופרים, וספיקא דרבנן לקולא".

ולכן אין לברך שהחיינו, בספק.

רוחני, כל דבר אשר יבוא לפרקים מזמן לזמן והנפש נהנה ממנו, חובה על האדם לברך ולהודות עליו, על השמחה והנאה רוחנית שהשיגה, כדרך שארז"ל אסור להנות מן העולם הזה בלי ברכה, כך הוא עיקר דינה של ברכה זו".

**ובתורת חסד** (ח"א או"ח ס' ז' אות ג') הביא כן מהבני חייא (סי' תל"ב).

**ובעי"ז** כ' בהלכות קטנות (ח"א סי' רס"ד) "לדעתי ברכות השבח, אין שם ברכה לבטלה". וכ"כ (ח"ב סי' קס"ה) דברכות השבח אין שם ברכה שאינה צריכה".

**דמבואר** דס"ל דברכת שהחיינו שאני משאר ברכות, ולא אמרי' בזה ספק ברכות להקל, ואף בספק אפשר לברך שהחיינו, ואינו ברכה לבטלה, ואינו עובר על לא תשא, דמאחר ושמח ויש לו הנאה בזה, יכול לברך ברכת שבח דשהחיינו וקיימנו לזמן הזה.

### קושיא על הב"ח

**והקשה** השדי חמד (ח"ו באסיפת דינים מערכת ברכות סי' א' סעיף י"ח אות ה') על דברי הב"ח, דגבי בדיקת חמץ (סי' תל"ב סעיף ג') הסיק ד"ראוי ונכון לכל אחד שלא להכניס עצמו בספק ברכה, וכך נוהגין שלא לברך שהחיינו בבדיקת חמץ", וע"כ קשה אמאי לא הכריע כמש"כ הכא, דלא אמרינן ספק ברכות להקל גבי שהחיינו, אלא מברכין גם בספק?

**ולבן** הביא מהחת"ס (או"ח סי' נ"ה) שהסכים לדעת הב"ח לברך שהחיינו אף בספק, אלא דכ' טעם אחר, דמ"ש חז"ל בברכת שהחיינו רשות, איננו רשות לברך ברכה לבטלה, אלא כל מי שנהנה בדבר, שראוי לברך עליו אסור ליהנות ממנו בלא

ברכה, אך לזה צריך שיעור וגבול, דישי דברים שאפילו יאמר אני נהנה בטלה דעתו אצל כל אדם ואסור לו לברך, ויש דברים כגון פרי חדש [ולהרשב"א כל הני דפרק הרואה], שתולה בדעת כל אדם לפי דעתו, אם נהנה לא בטלה דעתו, ואם אינו נהנה לא יברך והיינו רשות, מ"מ מי שיודע בעצמו שנהנה אין ברכתו רשות אלא חובה, ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך הוא חוטא. ולפי"ז כל דברים שיש ספק בברכת שהחיינו, מי שיודע בעצמו שנהנה א"א לומר שבטלה דעתו, וכיון שנהנה יברך לא מספק, אלא מודאי כיון שנהנה וביטול דעתו ליכא".

**והשתא** מבואר שפיר דאף אי נימא דלא יברך שהחיינו, גבי בדיקת חמץ, בכאו"פ אפ"ל דיברך שהחיינו בספק, דפרי חדש ובית חדש דמאחר ונהנה יכול לברך אף בספק, ורק גבי בדיקת חמץ וכד', דאינו תולה בהנאת עצמו, אין לברך בהם שהחיינו.

### קושיא ב' בשיטת הב"ח

**ובספר** משמר הלויים (ברכות סי' נ' דף נ"ד ע"א) הקשה עוד מהב"ח דכ' (בשו"ת סי' קל"ב) גבי מי שאכל בבית בליל ראשון דחג הסוכות, משום גשמים שירדו בסוכה, דאעפ"י שבירך זמן בביתו בלילה, סבר הרמ"א (סי' תרמ"א סעיף א') דכשאוכל בסוכה למחר, צריך לברך שוב זמן. וחלק הב"ח עליו וסבר דאין לברך זמן למחר, דאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה דכללא כייליגהו במילי דברכות דספק ברכות להקל, והלכך כיון דהא מילתא תלוי בפלוגתא דברייתא, אין לאדם להכניס ראשו בספק ברכה לבטלה".

**והקשה** דסותר למש"כ בסי' כ"ט, דלא אמרינן גבי שהחיינו, ספק ברכות להקל?

## מנורה ספק בשהחיינו על פרי חדש בדרום פה

לסמוך את ברכות שהחיינו של סוכה, אכוס  
דקידוש דרגל.

**והשתא** דברי הב"ח א"ש דאף דלא אמרי'  
בשהחיינו ספק ברכות להקל, כמו  
דאמרי' בברכת המצות, ובכא"פ אין  
להרבות בברכה זו, כשיכול להיפטר מצד  
אחר. ושוב מצאתי שתי' כן בספר קנין תורה  
(או"ח ח"ד סי' פ"ג אות ד').

### שיטת המהרי"ק

**אולם** במהרי"ק (שורש מ"ט) כ' גבי בן  
בכור שנפטר לאחר ל' יום, דהאב  
צריך לפדותו, ואינו מברך שהחיינו דיש  
לחוש משום ברכה שאינה צריכה, דאמרי'  
(בברכות דף לג ע"א) שהוא עובר משום  
ולא תשא, וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' ש"ה  
סעיף י"ב) דבכה"ג מברך על הפדיון, ואינו  
מברך שהחיינו.

**ובגר"א** (שם ס"ק כ"א) כ' דאין לברך  
שהחיינו משום ספק ברכות להקל.

**א"כ** מבואר להדיא מהמהרי"ק, דאף  
בשהחיינו חיישינן ללאו "דלא  
תשא", וספק ברכות להקל, וכן משמע  
מהשו"ע ומהגר"א.

**וכך** כ' להדיא בלבוש (סי' רכ"ה סעיף ה')  
"אם בירך שהחיינו על הענבים אין  
צריך לברך שהחיינו על היין החדש, אע"ג  
דקובע ברכה לעצמו מפני חשיבותו, אינו מין  
בפני עצמו, ויש אומרים הואיל ויש לו שם  
בפני עצמו, יש לברך עליו שהחיינו בפני  
עצמו, מ"מ הואיל ומסתפקינן ביה הוי ספק  
ברכה, וספק ברכות להקל".

**ובמטה** יהודה (שם סק"ב) כ' דמאחר וכך  
פסק השו"ע, ס"ל ג"כ דספק ברכות  
להקל, גם בשהחיינו.

### נסיון ישוב

**יש** שרצו ליישב דברי הב"ח, דלעולם ס"ל  
דאין לברך מספק, כמו שכ' גבי בדיקת  
חמץ וגבי סוכה, ומה שכ' בסי' כ"ט, דלא  
אמרינן סב"ל בשהחיינו, הוא בשיטת הטור,  
וליה לא ס"ל.

**אולם** אין ישוב מוכח, שהרי כ' (סי' כ"ט)  
בלשון "דלענ"ד נראה", וכן גבי  
בדיקת חמץ כ' "יראה לי", והוא רחוק  
ליישוב כך.

### ישוב שיטת הב"ח

**ולכן** נראה לענ"ד ליישב שיטת הב"ח, דודאי  
דברכת שהחיינו אינו כברכת המצות,  
ואינו עובר על לאו דלא תשא, אם הוא שמח  
ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד  
הזמן הזה, ולכן אף בספק יכול לברך  
שהחיינו, ומה שכ' גבי בדיקת חמץ, דראוי  
ונכון שלא להכניס עצמו בספק ברכה, הוא  
משום דבדיקת חמץ הוא צורך הרגל, ויכול  
להסמיכו אזמן דרגל, וכמו שכ' בהדיא בטור  
(סי' תל"ב) בשם הרא"ש.

**והוא** כמו שכ' הטור והשו"ע (סי' תרמ"א  
סעיף א') גבי עשיית סוכה, "דאף  
דהיה ראוי לברך שהחיינו כשעושה אותה  
לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו  
אומרים על הכוס של קידוש".

**ולכן** סבר הב"ח דאף דאפשר לברך בספק  
שהחיינו, בכא"פ כשיכול לצאת בצד  
אחר, עדיפא, וא"כ גבי בדיקת חמץ דיכול  
להסמיכה אכוס דרגל, אין לברך שהחיינו על  
הבדיקה בפנ"ע.

**וכן** אפשר ליישב גבי מי שישב בביתו בליל  
ראשונה דסוכות, ובירך זמן אכוס,  
דס"ל להב"ח דאין לחזור ולברך שהחיינו  
למחר שאכל בסוכה, והוא משום דיכול

ובן משמע מהב"י (סי' תל"ב ד"ה ומסתברא) גבי בדיקת חמץ, דהקשה דמאחר ונחלקו ביה הראשונים אי יש לברך בזה שהחיינו או לא, "היה לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך". דמשמע דס"ל דגם בשהחיינו, אמרינן ספק ברכות להקל.

### שיטת הריב"ש

**הריב"ש** (סי' תק"ה) הביא גבי ליל יו"ט שני של ר"ה, דשמא אין לומר בו זמן, משום דהוי ספק, וראוי שלא לאומרו מפני חשש ברכה שאינה צריכה, והשיב "דאי"ז טענה שכיון שיש טענות וראיות מספקות, להכריע כדברי האומר לברך אי"ז ספק. ועוד דמסקנה דגמ' (דעירובין דף מ ע"ב) דאומר זמן בר"ה, כיון דאתי מזמן לזמן דומיא דקרא חדתא, וליכא משום ברכה שאינה צריכה, א"כ גם גבי יום השני דמזמן לזמן קאתי, אף אם לא היה חובה לומר בו זמן, הנה הוא רשות ואין בו משום ברכה שאינה צריכה".

**וי"ש** שרצו להוכיח מדברי הריב"ש, דלא כהב"ח ודעימיה, דאין חשש ברכה לבטלה בשהחיינו, ואף בספק ברכה אפשר לברך כן.

**אולם** לענ"ד נראה דאין להוכיח כן, דהרי מיירי גבי לילה שני דר"ה, וא"כ מאחר דקיי"ל לברך שהחיינו בלילה הראשון דר"ה, דדומה לפרי חדש שמברכין אף דהוי רשות, ולא חיישינן בזה לספק ברכות [ולא קיי"ל כהרשב"א (סי' רמ"ה) דאף בפרי אין לברך, משום דהוא רשות, והוי סב"ל] א"כ כך גם גבי לילה השני דר"ה צריך לברך זמן, משום דשמא הוא היום העיקרי, וכמו כל יו"ט שני של גלויות שמברכין זמן בלילה השני דהחג, ודלא חיישינן משום לסב"ל.

**ובעי"ז** מצאתי ביב"א (ח"ו או"ח סי' מ"ב, אות ד') דאין להוכיח מהריב"ש,

כיון דעיקר סמיכתו של הריב"ש היה שכיון שיש ראיות מספיקות להכריע שצריך לברך, ולכן אי"ז ספק, ומש"כ אח"כ אינו אלא לסניף בעלמא.

### ישוב שיטת הב"ח מהמהרי"ק

**ובישוב** שיטת הב"ח מהמהרי"ק ודעימיה, דס"ל דחוששין ברכה שאינה צריכה אף בשהחיינו, הביא השדי חמד (ח"ו מערכת ברכות סי' א' סעיף י"ח אות ב' סוף ד"ה בעת) מהספר עמודי אש (סי' כ' אות ב') לחלק בין ספק שהחיינו גבי פדיון הבן, לספק שהחיינו גבי פרי חדש, דדוקא כשהשהחיינו על הנאת מצוה ס"ל למהרי"ק שלא לברך מספק, אבל על דבר שהוא הנאת הגוף, אפשר דמודה דרשאי לברך.

### הלכה למעשה

**ולמעשה** כ' בשדי חמד (שם) דמדברי הפוסקים נראה שאין לחלק דמי שסובר שלא לברך [שהחיינו] מספק, לא שני ליה בין מצות להנאת הגוף, ולכן לענ"ד יש לפסוק דשב ואל תעשה עדיף במילי דברכות" [ואין לברך שהחיינו בכל ספק].

**וב"כ** בפרמ"ג (א"א סי' רכ"ה סק"ט) הביא את הב"ח, וכ' "ולדידן להלכה נראה דאין מברך [שהחיינו] בספק".

**ובן** פסק בח"ע (חלק ברכות וט"ו בשבט דיני ברכת שהחיינו אות ט"ז) וביב"א (ח"ו סי' מ"ב סעיף ד').

**ובאמת** נראה לענ"ד דבנידון דידן דמסופק אי כבר בירך שהחיינו על פרי זה בעונה זו, דלא יברך ונימא ספק ברכות להקל, וכל מה דמיירי הב"ח ודעימיה, הוא באופן שמסופק בדבר שיש בו מחלו' [כגון בבדיקת חמץ], אי הלכה כמי שמצריך לברך או לא, דבזה ס"ל דאין בזה משום סב"ל [אף

שהשליח עושה המצוה, כגון במל בן חבירו, או עשה מעקה לחבירו וכדו', שהוא עושה המצוה ולא בעל הדבר, וכיון שאינו מחויב בעצמו במצוה, צריך לברך על המצוה, אבל אינו מחויב לברך שהחיינו, משא"כ במצות שהבעל דבר מקיים המצוה ע"י מעשהו של שליח, כגון שופר וכדו', דהבעל דבר מקיים המצוה ע"י שמיעתו, יכול השליח לברך שהחיינו.

והוסיף החת"ס (יו"ד סי' רח"צ) לבאר את דברי הכנסת הגדולה, "דהיכא שהשליח הוא מקיים המצוה לגמרי, כגון במילה וכדו', אף אי הבעל דבר עומד שם אינו יכול לברך שהחיינו, שהרי נתרוקן כוחו במצוה ונחלש כוחו במצוה זו, ולא יכול למנות את השליח גם לענין ברכת שהחיינו, משא"כ היכא דהבעל דבר מקיים המצוה ע"י השליח כגון בשופר, לא נתרוקן מהבעלים כח המצוה, ויוכל למנות השליח ג"כ לענין שהחיינו."

ובפרי מגדים (אשל אברהם סי' תקפ"ה סק"ג) הביא את הב"י, וצייד כהכנסת הגדולה, וא"כ השתא גבי נידון דידן דאוכל הפרי בעצמו, יש לדון לפי"ד אי יכול אחר להוציאם בברכת שהחיינו, ואינו דומה למה שכ' הרמב"ם, דמצות שאדם עושה לאחרים, אינו מברך שהחיינו, שהרי ס"ל לכה"ג דזהו דוקא כשאין הבעל דבר מקיים בדבר, משא"כ הכא שהוא מתעטף בטלית או אוכל הפרי, וא"כ צריך להיות שיכול אחר לברך שהחיינו ולהוציא את הבע"ד.

וא"כ קשה אמאי ס"ל להפרי מגדים, דאין לאחד לברך לאחרים שהחיינו על טלית חדש או פרי חדש?

והנה במשמרת חיים (ח"א עניני ציצית פ"ח) כ' לבאר דבטלית חדש,

דלבסוף הכריע דגם בזה לכתחילה אין להכנס בספק ברכה, וא"כ בנידון דידן לכאור' כו"ע מודו דאין לברך בספק.

\* \* \*

## בירור אי יכול לצאת ע"י אחר בברכת שהחיינו דבגד או פרי חדש

יש שהציעו דבכה"ג שיש ספק, גבי הפרי חדש, שייבש מאחר שיוציאו ידי חובה. ובמשכל ראשון נשמע עצה טובה.

אולם בפרי מגדים (אשל אברהם בסי' ח' סק"ח ד"ה והוי' כ' "אם עשרה קנו טליתים חדשים ועשו בהם ציצית, ולא ברכו שהחיינו, דמברכין בעיטוף ראשון, נהי שאחד מברך להתעטף על כולם, מ"מ שהחיינו הם מברכין". והביאו במ"ב (שם ס"ק י"ב).

והוסיף הפרמ"ג לבאר ע"פ הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"י) דכ' דרק על מצוה שאדם עושה לעצמו מברך "שהחיינו", ולא על מצוה שעושה לאחרים.

ומה שמצינו שבתקיעת שופר, אחד מברך שהחיינו להוציא אחרים, בי' ע"פ הב"י (סי' תקפ"ה סעיף ב') ד רק במצות שהן בדיבור או קול, שייך שאחד יברך שהחיינו לאחרים, משא"כ במצות שיש בהן מעשה, אין לברך לאחרים.

א"כ מבואר דבדבר שיש בו מעשה, אין להוציא אחר, בברכת שהחיינו. וא"כ לאו' ה"ה בפרי חדש, אין להוציא אחר בשהחיינו.

## קושיא על הפרי מגדים וישבו

ובאמת בביאור דברי הרמב"ם, חלק הכנסת הגדולה (סי' תקפ"ה) על הב"י, וסבר דהרמב"ם לא איירי אלא במצות

ורק כשאוכלים מאותו המין, אחד מוציא את כולם.

### קושיא על המשמרת חיים וישוב אחר לפרי מגדים

**ראיתי** בגליון הקודם (טבת-י"ח) שהרב שאול גליק שליט"א הביא את הפרמ"ג הזה, והקשה גבי נר חנוכה, היכא שכבר יצא ידי חובתו, דאיך יכול להוציא אחרים י"ח, מאחר וכבר בירך על השמחה שלו.

**וכך** אפשר להקשות גם גבי שופר, דכ' ברמ"א (סי' תקפ"ב סעיף א') גבי תקיעת שופר, דאף אם כבר יצא, אפ"ה תוקע לאחרים ומברך שתי ברכות הנזכרות, [דהיינו לשמוע קול שופר ושהחיינו]. וכך גם משמע מהשו"ע (סי' תרצ"ב סעיף ג') גבי קריאת המגילה, "דאף שכבר יצא מברך להוציא אחר ידי חובתו".

**מבואר** דאף דכבר יצא במצות שופר או מקרא מגילה בכאו"פ, מברך שהחיינו לאחרים, ולכאו' מדין שומע כעונה, וא"כ קשה לבי' המשמרת חיים והמנחת שלמה, אמאי ס"ל להפרמ"ג גבי טלית, ולהגרשז"א גבי פירות חדשים שאינם מאותו המין שא"א להוציא אחר, ואמאי לא נימא גם בזה שומע כעונה?

**ואף** דאפשר לחלק בין טלית חדש ופרי חדש, לתקיעת שופר וקריאת המגילה ושאר מצוות, דבמצוות איכא דין ערבות, שכל ישראל ערבים זה לזה, וכשאחד חייב מצוה, יכול חבריו לברך בשבילו אף שהוא עצמו אינו חייב בדבר, [כגון כשכבר יצא במצוה זו], כמש"כ במ"ב (סי' רי"ג ס"ק י"ד, ובסי' ר' ס"ק י"ד).

**ולכן** גם לענין ברכת שהחיינו על המצוה הזאת, מברך מדין ערבות כשחבירו

השהחיינו הוא על השמחה שיש לו דבר חדש, וא"כ כשיש הרבה אנשים שקנו טליתים חדשים, לכל אחד יש שמחה על מה שקנה לעצמו טלית, ולא שלחבירו ג"כ יש טלית חדש, וא"כ מה שאחד מברך שהחיינו על טליתו, אינו יכול להוציא את חבריו בשהחיינו זו, כיון ששמחתו אינו על מה שחבירו ג"כ קנה טלית חדש, אלא על טלית של עצמו גרידא, וכל אחד יש לו שמחה אחרת.

**משא"כ** גבי שהחיינו על יו"ט או של מצוה הבאה מזמן לזמן, הברכה הוא על השמחה הבאה מזמן לזמן, או על היו"ט, נמצא דמחייב הברכה דשהחיינו הוא ברכה אחד לכולם, ולכן אף להפרי מגדים אחד מוציא את הרבים בברכת שהחיינו.

**וכ"כ** במנחת שלמה (ח"ב סי' ד' סעיף ל"ג אות א'). והוסיף "דלפ"ז דכשאוכלים כמה אנשים כמה סוגי פירות חדשים, דלכתחילה רצוי שכל אחד יברך שהחיינו לעצמו, ורק אם כולם אוכלים מין אחד, הרי הברכה על השמחה שהגיענו לזמן שיכולים לאכול מאותו מין, ולכן שפיר מברך אחד לכולם".

**וא"כ** יוצא דאינו דומה ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן וכן על יו"ט, לבין ברכת שהחיינו על בגד חדש, דאף דבמצות שייך שאחד יברך לשני, ובבגד חדש אינו רצוי שאחד יברך לשני.

**ואף** לביאור הכה"ג לא קשיא מהא דבטלית כ"א יברך לעצמו, דאינו דומה לשהחיינו דעל המצות כדביארנו.

**והשתא** יוצא דגם גבי נידון דידן דפרי חדש להגרשז"ו אועירבאך זצ"ל, לכתחילה רצוי שכל אחד יברך לעצמו,

**וכדמשמע** מדברי המ"ב (סי' ר"י ס"ק י"ג) דכ' גבי כמה אנשים שמתעטפים בטלית "דלכתחילה יותר טוב שאחד יברך ויוציא את האחרים משום ברוב עם הדרת מלך", אפ"ה כ' (שם ס"ק י"ב) גבי שהחיינו דבגד חדש, דכל אחד מברך בעצמו.

**וא"כ** מיושב שפיר שיטת הפרמ"ג, דרק גבי בגד או פרי חדש, אין אחד מוציא את חברו בברכת שהחיינו בבגד חדש, כיון דכל אחד שמח ברמה אחרת, ולכן אין אחד מוציא חברו, אף אם שניהם אומרים הברכה מאותה סיבה.

### דין ברכת הודאה לשותפים

**השתא** יוצא דאף אם כמה אנשים קנו דבר אחד בשותפות, דעדיף שיברך כל אחד לעצמו, [אך אינו מברך שהחיינו, שהרי בדבר שיש לו ולאחרים הטבה בזה, מברך הטוב ומטיב, כמש"כ בשו"ע (סי' רכ"ג סעיף ב' וסעיף ה', וכן סי' קע"ב סעיף ד')].

**וכך כ'** להדיא בשו"ע (סי' רכ"ג סעיף א') גבי "מי שילדה אשתו זכר דמברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן". ולכאור' ה"ה בכל ברכות הודאה, דהטוב והמטיב, ושהחיינו.

[**והוסיף** אמור' שליט"א דלפי"ז אפשר לבאר טעם נוסף בדברי האבודרהם (שחרית של חול ד"ה ושיגיע ש"ץ) גבי "במודים דרבנן", דכ' דאין שליח מוציא חברו, דהוא משום דבהודאה ל"ש שאחד יברך בשביל חברו, כיון דכל אחד שמחתו והודאתו שונה מהשני].

### אי כיוון להוציא אחר בשהחיינו דבגד או פרי חדש

**ואמר** לי הרב שרון שרפי שליט"א דכ"ז אינו

חייב, משא"כ בברכת שהחיינו דבגד חדש או פרי חדש, אפ"ל דאין בזה דין ערבות, דדמי טפי לברכת הנהנין, שאחד לא יכול להוציא חברו בלא שחייב בעצמו, [כגון שאינו אוכל עימו], כיון שאינו חוב המוטל עליו כשאר המצות, ולא ליתנהי ולא ליברך כמש"כ המ"ב (שם), ולכן גם בשהחיינו דבגד חדש ופרי חדש לא יוכל להוציא מדין ערבות, בלא שחייב עצמו.

**אולם** היכא שחייב בדבר, שיש לו טלית חדש או פרי חדש לעצמו, ורוצה להוציא חברו, בברכת להתעטף ובברכת שהחיינו, אמאי לא יוכל חברו לצאת מדין שומע כעונה?

**והנראה** לענ"ד לבאר דשאני גדר דברכת שהחיינו דבגד או פרי חדש משהחיינו דמצוות, דכל אחד ואחד שמחתו שונה מהשני, וכמו שכ' השו"ע (סי' רכ"ה סעיף ו') דאף בדברים שאינם מברכים עליהם שהחיינו, אם הוא עני ושמח בהם יברך.

**וא"כ** מאחר וזה תלוי כ"א כפי מצבו והרגשתו, אין כדאי שאחד יברך להוציא אחרים, משא"כ בשהחיינו של יו"ט או של מצוה הבאה מזמן לזמן שהשמחה אינה אישית לכל אחד, אלא היא כללית בזמן הזה ושווה לכולם.

**ולכן** בשהחיינו דמצוות, אפשר להוציא אחרים, אף שכבר יצאו ידי חובתו, משא"כ גבי בגד או פרי חדש, אין כדאי שאחד יוציא את חברו ידי חובתו.

**ולפי"ז** שפיר אמאי לא מצינו בשהחיינו דבגד או פרי חדש את הענין של "ברוב עם הדרת מלך", כמו שאמר' בשאר ברכות שיש שם ציבור, ורק בשהחיינו דמצוות איכא מעלה "דרוב עם".

לעיכובא, אלא רק לכתחילה, אבל ודאי אי אחד בירך שהחיינו לעצמו, על טלית או על פרי חדש, וכיון להוציא את חברו, וחבירו כיון לצאת בזה ג"כ על בגדו או פריו החדש, דבדיעבד מהני.

**ומצאתי** כן גבי ברכת הגומל, שכ' השו"ע (סי' רי"ט סעיף ה') "אם בירך אחד הגומל לרצונו, ונתכוין להוציא את חברו

ושמע חברו וכיון לצאת יצא, אפילו בלא ענית אמן [כיון שהמברך ג"כ חייב, יצא האחר בלא ענית אמן"].

**דמשמע** דרק היכא שכבר בירך שפיר דמי, אבל לכתחילה יברך כ"א לעצמו, אין לחלק בין ברכת "הגומל", לברכת שהחיינו, דבגד או דפרי חדש, שהרי שניהם ברכות הודאה הן.



## הרב נחום מנדלבוים

בפה מלא אברך שהחיינו על הזכות להיות זנב לאריות, הזכות להיות בדיבוק חברים וזיכוי הרבים חשוב כזה, הבמה ששמעה הולך לפניה, ומהווה דוגמא למופת, ובפרט רצוני להודות לאיש המעש והיוזמה, איש אשר רוח בו הגרא"א הכהן סקלי שליט"א, העמל בכל כחו לשם שמים י"ר שיזכה להרבות תורה בישראל, לזכות את הרבים, להעמיד הלכה על בוריה ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

## מצוה בו יותר מבשלוחו בהכנה לשבת

הקילו מכבודם בשביל זה, הרי גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה? ועל זה כתב המחבר דזהו כבודם של הת"ח לפי שניכר שהם עסוקים במצוה. ומאידך ראיתי שמביאים לדייק מהשו"ע הגר"ז דכבוד הוא לשבת עי"ז שהאדם מתבזה עליה, ולקמן נבאר את יסוד המח'.

והנה הגמ' בקידושין דף מ"א ע"א, מוכיחה שבקידושין אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, מזה שחכמים התעסקו להכין לשבת, ונראה מזה שאין המעלה בזה שלא שולח שליח- משום מצות כבוד שבת, אלא זה מעלה בעושה המצוה שהוא יתעסק במצוה, דהרי בקידושין אין תוספת מצוה כאשר הוא מקדש בעצמו, בפשטות, וכך מדייקים מלשון רש"י שם שכתב 'דכי עסוק גופו במצוות ומקבל שכר טפי', אבל מאידך בתוס' ר"י הזקן שם, יש משמעות, דיש חסרון בעצם המצוה כאשר שולח שליח ולא מקיימה בעצמו, ועיין בזה, [ע"ע במקנה שם ובמה שהאריך בספר היקר 'חשקת שלמה' לבחור הרב שלמה קרלינסקי זצ"ל].

## גדר החיוב

לשון הרמב"ם שם: 'חייב לעשות דברים

נדרין פה בדין מצוה בו יותר מבשלוחו, והאם זה נאמר גם בהכשר מצוה, וכן נדון בגדר מצות הכנה לשב"ק והאם יבטל מלימודו עבור זה, ומה הדין כאשר קונה אוכל מוכן לשבת האם מקיים המצוה ודין אשתו כגופו לענין זה.

## יסוד הדין

הרמב"ם בהלכות שבת פרק ל' ה"ו כותב- 'אעפ"י שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מהשוק ולא התעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהם לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו', יש לדון בדברי הרמב"ם שכתב 'שזה הוא כבודו' האם הכונה שכבוד הוא לת"ח ואין בזה בזיון בשבילו להתעסק בזה, או שכונת הרמב"ם שזהו כבודו של השבת, דע"י שהת"ח מתבזה בשביל השבת- השבת מתכבדת, [וכמו שמצינו בכמה מקומות שנקט הרמב"ם לשון זכר כלפי יום השבת] ומצינו בזה מח' לכאורה.

השו"ע בסי' ר"נ כותב- 'לא יאמר לא אפגום כבודי, כי זה הוא כבודו למכבד השבת' וכתב הביה"ל שבזה מישב המחבר מה שהקשה בשו"ת חות יאיר, איך חכמים

נחום מסכת קידושין ריש פ"ב] וא"כ לדבריו גם בהכשר מצוה אמרינן דין מצוה בו יותר מבשלוחו, ומזה שהגמ' שם מוכיחה את זה מהכנה לשבת, מוכח דגם ההכנה לשבת היא הכשר מצוה לקיום מצות עונג שבת. [ועיין במקנה שצינו לעיל].

**ובזה י"ל** דלכך הטור והשו"ע לא נקטו בלשון 'חייב' אלא רק 'ישתדל', דאין בהכנה לשבת משום כבוד שבת אלא רק הכשר לעונג, ומה"ט אולי פירשו את דברי הרמב"ם שזהו כבודו של האדם עושה ולא כבוד עצם המצוה דכבוד שבת, משא"כ לפי הרמב"ם י"ל כמו שהבאנו דכונתו שזה כבוד שבת בזה שהוא בעצמו עושה זאת. [ודרו"ק, ועדיין יש לעיין מלשון המחבר שכתב 'כדי לכבדו', וצ"ע].

**למעשה** נפסק בכמה מקומות דאמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו גם בהכשר מצווה [בהלכות פסח סי' ת"ב מצוה שהוא יתעסק בעצמו בהכנת המצוה, וביאר המג"א דמצוה בו יותר מבשלוחו ומקור דין זה מהרא"ש, אבל שם י"ל דהוה מדין 'ושמרתם את המצות' וע"ש בחכמת שלמה מה שכתב בזה].

### נפק"מ לדינא

**יש** לדון האם מהני שיכין דבר אחד בעצמו לכבוד שבת והשאר ע"י שליח, כמשמעות הגמ' שהחכמים הכינו כ"א דבר אחד או שדוקא החכמים שעסקו בלימודם עשו את השאר ע"י שליח, אבל בלאו הכי בעינן שישתתף בעצמו וידאג עד שיגמרו כל ההכנות לשבת.

**ובפשטות** זה תלוי במה שכתבנו דלפי הרמב"ם במה שעושה בעצמו ההכנה, הוא מגלה שזה קיום לכבוד שבת,

שהם לצורך השבת בגופו, משא"כ הטור והשו"ע כתבו: 'ישתדל להכין בעצמו', והעיר הביה"ל בסי' ר"ז בד"ה 'ישתדל', שלא מצינו בגמ' הלשון חובה רק לגבי הדלקת נר שבת והסעודות, וא"כ מדוע הרמב"ם כתב פה 'חייב'? ובאמת עיין בשו"ע הגר"ז שכתב דאין כונת הרמב"ם לחיוב גמור שהרי רבים וגדולים אין עושין בעצמם, אלא כונתו משום הידור מצוה. ואילו הביה"ל ביאר, שאין זה חיוב גמור אלא כעין חיוב משום כבוד שבת, וצ"ב כונתו למה הוה כעין חיוב מחמת כבוד שבת?

**ואפשר** לבאר את דברי הביה"ל ע"פ מש"כ הגרי"ז הלוי בליקוטי הגר"ח [סטנסיל] סי' י"א, דמצות כבוד שבת מתחילה מער"ש, בשונה ממצות עונג שבת שזה שייך רק בשבת עצמה [בשם הגר"א]. ולפ"ז אפשר לומר דכאשר מעמיד שליח להכין לשבת, אין בזה כבוד שבת, ורק הכשר בשביל קיום מצות עונג שיהיה בשבת, ודוקא ע"י שהוא בעצמו מכין לשבת הוא מגלה שאינו עוסק רק בהכשר מצוה למצות עונג אלא זהו קיום מצות כבוד שבת וזהו שכתב הביה"ל דכמו שמצינו חיוב משום כבוד שבת בסעודות שבת והדלקת הנר, כך גם שייך כבוד שבת בהתעסקו בעצמו בהכנות לשבת, ואתי שפיר שהרמב"ם כתב את הדין הזה בכבוד שבת ולא מיד אח"כ בהלכות העוסקות בעונג שבת.

**לפ"ז** יוצא דלא מצינו דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה, דהרי הכנה לשבת הוה מצוה דכבוד שבת וגם בקידושי אישה לפי שיטת הרמב"ם הוה קיום מצוה, אבל לפי שיטת הרא"ש דבקידושין אינו מקיים מצוה. [דאין זה כשחיטה וכדו' עיין במה שהארכתי בסוגיא זו בקונטרס נחלת

דמצות כבוד שבת לא תתקיים אם יעשנה ע"י שליח, דכאשר יעשנה ע"י שליח יחשב כהכשר מצוה לעונג שבת, ולכאור' פשוט דפה שואל השעה"צ לפי מה שפסקו הטור והשו"ע ודלא כשיטת הרמב"ם שלא שייך פה חיוב אלא דין להשתדל בשביל עונג שבת וכמו שהארכנו לעיל.

**וע"ש** בשעה"צ שתי' דהמצוה פה מוטלת על גופו, א"נ שרק לענין כבוד שבת דחמירא אמרינן כן, ונראה שאין כונתו לומר בתי' הראשון דבזה שגופו מתעסק- מקיים הוא מצוה זו, וגם אין כונתו שהמצוה בעשיה ולא בתוצאה, אלא ר"ל דההכנה לשבת מוטלת עליו, משא"כ בחסד שזה הזדמן לידו [ויש להרחיב בזה עוד ואכה"מ].

**ובאן** המקום לעורר ולהזהיר שלא לבטל ח"ו מלימודנו גם ביום זה וכידוע הרבה אפשר להשיג בתוה"ק כשמתמידים ומנצלים זמן זה.

**נסיים** בהנהגת הגר"ח קמיל זצוק"ל שהיה שולח את מורינו רה"כ הגר"ד אטלן שליט"א לחפש לו ד' מינים בערב חג הסוכות, ויש לדון האם זה משום שנקט כתרוץ השני בשעה"צ פה, דבשאר מצוות אמרינן דאם יכול לקיים את זה ע"י אחרים אין דוחים ת"ת [אבל יש לציין דהשעה"צ נשאר בצ"ע], או שסבר הגר"ח דלא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, בכעין זה שהיה רק סיוע ולא הכשר ממש [אבל יש לעיין בזה ובפשטות אין הברל דגם זה בכלל הכשר מצוה], ויש לפלפל בזה.

ובזה די שייך דבר אחד והשאר יעשה ע"י שליח שיתקיים גם העונג שיהא בשבת, אבל אם ההכנה פה היא הכשר מצוה בשביל מצות עונג שבת, יש לדון ולומר שהוא צריך להשתתף בעצמו עד שהכל הוכשר ויהא מוכן לשבת [ועיין במה שנביא מהשעה"צ לקמן].

**ובן** יש לעיין האם יוצא בקניית אוכל מוכל לשבת, דלכאור' משום הכשר מצוה של עונג שבת שפיר מהני בזה, אבל משום כבוד שבת בעינן שיטרח ויכין בעצמו את האוכל, ועיין בזה.

**עוד** יש לדון ולעיין, במה שכתב בשו"ע הגר"ז שאצלנו נשותינו עושות ומכילות בעצמן לכבוד שבת ואישתו כגופו, דבשלמא לפי מה שהבאנו שכתב שם דאין חיוב גמור שיעשנה בעצמו, ורק משום הידור מצוה י"ל שמהני דין אישתו כגופו לענין זה, אבל לפימה שכתבנו בשיטת הרמב"ם שהחיוב פה לקיים בהכנתו מצות כבוד שבת ע"י שיעשנה בעצמו, לכאורה כאשר אישתו עושה, לא גילה שעושה בשביל כבוד שבת ורק כהכשר לעונג שבת.

### להפסיק מלימודו בשביל מצות הכנה לשבת

**השעה"צ** שם בס"ק ט' הקשה מדוע חכמים ביטלו מלימודם עבור ההכנה לשב"ק, הרי קימ"ל דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין מבטלים ת"ת אפי' לזמן מועט, ופה יכול לעשותה ע"י שליח? ולפי דברינו בשיטת הרמב"ם לא קשה מדי,



הרב נריה מרציאנו

## בענין "ממצוא הפצץ ודבר דבר"

דעיקר ת"ת הוא בדיבור, כדרשנין "כי חיים הם למוצאיהם" למוציאיהם בפה, אבל בשאר מילי כמו ק"ש תפילה וברכות אפשר דהרהור כדיבור דמי.

ובן צריך לומר בדעת הרמב"ם, דמחד גיסא פסק בהל' ברכות (פ"א ה"ז) שאם בירך בליבו יצא, דמזה נראה שפסק להלכה כדעת רבינא דהרהור כדיבור דמי. ומאידך גיסא בהלכות שבת (פכ"ד ה"א) הביא להא דדרשנין "ודבר דבר", דיבור אסור הרהור מותר, דמזה נראה שפסק דהרהור לאו דמי. וכבר עמד בזה השאגת אריה (ס' ו'), וכתב ללמד בדעת הרמב"ם שפסק כדעת רב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שנראה בדבריו בהל' שבת, ושאני לגבי ברכות דלא כתיב בקרא לשון דיבור, אלא "ואכלת ושבעת וברכת" בסתמא, דמשמע אף בהרהור, ובזה גם רב חסדא מודה שיוצא בהרהור. אכן יעוין בקה"י בברכות (ס' י"ב) שהקשה על ביאורו של השאג"א מתוך סוגיית הגמרא בברכות (שם).

**אולם** לפי מה שהבאנו מתוס' הרא"ש שיטת הרמב"ם מבוארת היטב. דלעולם הרמב"ם פסק כרבינא דהרהור כדיבור דמי, כפשטות דבריו בהל' ברכות, ומה שבהלכות שבת הביא להאי דרשא ד"ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר, שאני לענין שבת דאי לאו קרא היינו מתירים אפילו דיבור, כיון דלאו מלאכה הוא.

**אכן** במהרי"ל (ס' ר"א) כתב להיפך מזה, דאם באנו לדון מצד הסברה היה ראוי לאסור בשבת גם את ההרהור, אף למאי

**א. מחלוקת הראשונים אם מצד הסברה היה ראוי לאסור הרהור.**

**כתיב** בישעיהו (נ"ח י"ג) "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצין ודבר דבר". ובגמרא (דף קי"ג) דרשו חז"ל, "וכבדתו", שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. "מעשות דרכיך", שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. "ממצוא חפצין", חפצין אסורים חפצי שמים מותרים. "ודבר דבר", שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. "דבר", דיבור אסור הרהור מותר. ויעויין בפמ"ג (ס' ש"ז מש"ז ס"ק א') שהביא בשם הצמח צדק קדמון (ס' כ"ח), דכל הנאמר בפסוק זה יש לו תוקף של דין דאורייתא, מדכתיב בסיפא דקרא "כי פי ה' דיבר". וכן כתב לדייק מהתוס' לקמן (דף ק"נ) ד"ה ודיבור, יעוי"ש.

**והנה** תוס' הרא"ש בברכות (דף כ') הקשה לדעת רבינא (שם) דהרהור כדיבור דמי, מהא דדרשנין בסוגיין "ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר, אלמא דהרהור לאו כדיבור דמי. ותירץ דשאני לענין שבת דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דיבור, כיון דלאו מלאכה הוא, הילכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב דיבור ולא הרהור, משא"כ בק"ש דכתיב "על לבבך", הילכך הוי הרהור כדיבור. ומה שהגמרא לקמן (דף ק"נ) דימתה איסור דיבור בשבת לדיבור בדברי תורה בבית הכסא, ומזה הקשתה לר' יוחנן שאסר להרהר במקומות המטונפים. התם נמי איכא שום סברא שהתורה הקפידה על הדיבור דוקא, וכמו שכתב בתוס' הרא"ש (שם),

מדין כבוד השבת. (ומיהו לגבי דיבור, נראה במאירי שם דהוי ענין אחר שלא להוציא את זמן השבת לבטלה בדברי הבאי).

**ולפ"ז** אין ראוי לאסור הרהור מסברא, דכיון שהוא בלבו של האדם ולא מינכר כלפי חוץ, לא שייך בזה הטעם שירגיש שהוא חול, וכן לא שייך הטעם דאיכא פגם בכבוד השבת, דלכאורה עניינים אלו של היכר וכבוד הם בצורה שנראה כלפי חוץ. (ומה שהמאירי הוצרך לומר טעמא דקרא שהותר הרהור, כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, זהו לשיטתו שהאיסור בדיבור אינו מצד היכר או כבוד, אלא מצד שמוציא את זמן השבת לבטלה, דזה שייך גם בהרהור).

**אכן** במהרי"ל (שם) מבואר שהעניין בכל הדינים האלו ד"ממצוא חפצך", הוא משום טרחה ועונג. וכוונתו דאם אדם יעסוק וידבר בענייני צרכיו של חול ביום השבת, לא יהא לו פנאי להתענג ונמצא מבטל מצוות עונג. ולפי טעם זה היה ראוי לאסור מצד הסברא גם הרהור, דע"י שאדם מהרהר וטורד בעסקיו לא יהא לו פנאי להתענג בשבת, ולכן צריך קרא יתירה ד"ודבר דבר" למעט הרהור. ואתי שפיר שאין כאן מחלוקת בסברות הפוכות. ובאמת גם למאי דממעטין הרהור מקרא, כתב ר' יונה אגרת התשובה (דרש ה' אות ל"ה), דאם יש לו מתוך הרהור טרדת לב או נדנד דאגה אסור, ויליף לה מדכתיב "ועשית כל מלאכתך" ואמרו במכילתא (פר' יתרו) שתהא כל מלאכתך בעיניך כאילו היא עשויה, שלא תהרהר עליה. ובטור וש"ע (ס' ש"י סעיף ח') הוסיפו, דמשום עונג מצוה שלא יחשב כלל בעסקיו.

**נמצא** לפנינו שהראשונים פליגי ביסוד הנך דינים הנלמדים מקרא ד"ממצוא חפצך", האם יסודם משום כבוד או יסודם

דקימ"ל כדעת רוב הראשונים דהרהור לאו כדיבור דמי (דלא כהרמב"ם). ודימה זאת לכמה עניינים שיש בהם קפידה בעצם ההרהור, כמו הרהור בד"ת במבואות המטונפים דאיכא בזיון, וכן הרהור בד"ת בתשעה באב שעצם ההרהור משמח. ולכך כתב דהא דממעטין הרהור בשבת, אי"ז ממשמעות הפסוק, אלא מקרא יתירא דכתיב "ודבר דבר".

**ויל"ע** במאי פליגי הראשונים. וביותר צ"ב דנמצא שנחלקו בסברות הפוכות, דלדעת תוס' הרא"ש והרמב"ם אף למ"ד הרהור כדיבור דמי ראוי להתיר הרהור בשבת, ולדעת המהרי"ל אף למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי אין ראוי להתיר הרהור בשבת.

## ב. מבאר שהראשונים נחלקו ביסוד דינים אלו אם הוא משום כבוד או משום עונג.

**ונראה** שהראשונים נחלקו ביסוד הדין שאסור לדבר בשבת דברי חולין. דהרמב"ם ותוס' הרא"ש למדו שהעניין בזה כדי להבדיל את יום השבת מימות החול, וכלשון הגמרא שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. והטעם לזה דבעינן לעשות היכר ליום השבת, כתב הרמב"ם (פכ"ד הי"ב) כדי שלא יהא בעיני האדם כיום חול ויבוא להתעסק בכל ענינו, ונמצא בטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח. וזהו גם הטעם לגבי הילוך בשבת שלא יהא כהילוכו בחול בפסיעה גסה או בריצה. ואפשר עוד שהטעם דבעינן שיום השבת יהא ניכר ונבדל לעצמו, משום שבכך איכא כבוד השבת. וכן משמע במאירי בסוגיין לגבי הילוך בשבת שלא יהא כהילוכו בחול, דהוי מדין כבוד השבת, בדומה למה שדרשו "וכבדתו" שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, דהוא

משום עונג. דעת הרמב"ם ותוס' הרא"ש שיסודם משום היכר כבוד, ולכן לא ראוי לאסור הרהור, וכדבריהם משמע מרישא דקרא דכתיב "וכבדתו". ודעת המהרי"ל שיסודם משום עונג, ולכן היה ראוי לאסור הרהור, וכדבריו משמע מסיפא דקרא דכתיב "אז תתענג על ה' ". ואתי שפיר שאין כאן מחלוקת בסברות הפוכות.

**והנה** הסמ"ק (ס' רפ"א) לגבי הדין שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, כתב דבחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר, שאינם רצים להרוויח. ונפסק דין זה בטוש"ע (ס' ש"א סעיף ב'). ובאחרונים שם נחלקו האם ההיתר דוקא היכא שיש עונג בעצם הריצה, או גם אם רץ בשביל איזה דבר אחר שמתענג בו. ובמ"ב (שם ס"ק ו') פסק כדעת הב"ח ועוד אחרונים דכל היכא שרץ בשביל איזה תענוג מותר אף שאין לו תענוג בעצם הריצה, ודלא כהט"ז שהתיר רק היכא שיש לו תענוג מעצם הריצה.

**ובתרומת** הדשן (ס' ס"א) למד מדין זה של הסמ"ק, גם לגבי האיסור של דיבור דברי חולין בשבת. דבנ"א שסיפור שמועות וחדושים הוא עונג להם, מותר לספרם בשבת כמו בחול. ומיהו היינו דוקא אם למספר יש עונג בכך, אבל אם עושה כן לרצון חבירו יש חשש איסור. והביאוהו הב"י והרמ"א (ס' ש"ז) להלכה.

**ולכאורה** דין זה של הסמ"ק ותרומת הדשן מתבאר היטב לפי שיטתו של המהרי"ל, דיסוד דינים אלו של "ממצוא חפצין" הוא משום טרחה ועונג, ולכן עד כמה שיש לו עונג בהליכה של חול ובדיבור של חול אין לאסור. וכמו שמצאנו בשאר דינים שיסודם משום עונג, כגון ג' סעודות בשבת, דאם במה שנמנע מלאכול הוא עונג בשבילו, כגון אדם שהאכילה מזיקה לו או

בתענית חלום, פטור מסעודת שבת כמבואר בשו"ע (ס' רפ"ח). ובאמת שכן מבואר להדיא בסמ"ק (שם) שכתב, מצוה להתענג בשבת דכתיב "וקראת לשבת עונג" וכו', ובכלל זה כתיב "וכבדתו מעשות דרכיך", וע"ז אסרו ללכת בתוך שדהו לידע מה היא צריכה, וכן אל ידלג ואל ירוץ בשביל חפציו להרוויח וכו', עכ"ל.

**אכן** לפי מה שכתבנו ללמוד בדעת הרמב"ם ותוס' הרא"ש שדינים אלו הנלמדים מקרא ד"ממצוא חפצין", יסודם כדי לעשות היכר והבדלה ליום השבת, משום כבוד או מטעמים אחרים. לכאורה מסתברא דאף במקום שיש לו עונג מההליכה והדיבור של חול אסור, דמ"מ נמצא פוגם בהיכר ובכבוד השבת, ומנלן שמצות עונג דוחה את כבוד השבת.

**אולם** אף שמצד הסברא היה מקום לדון בזה, נראה להוכיח מהסוגיא שדין עונג דוחה את כבוד השבת. דאמרינן שאם היה מהלך בדרך ופגע באמת המים, מותר לקפוץ מעל האמה, אף אם אינו יכול להניח רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה. ולא אמרינן ליה שיקיף את האמה, כיון שמרבה בהילוך ומצטער בכך כמבואר ברבינו פרחיה. הרי דמשום עונג שבת שלא יצטרך להרבות בהילוך ויצטער מזה, שרינן ליה לקפוץ אע"פ שזהו הילוך של חול ואינו מכבוד השבת. והכי מטו בי מדרשא משמיה דהחזו"א (עיי' חוט שני הל' שבת פ"א), דכל שאינו עונג שבת אינו מכבוד שבת. דהיינו שאין איסור להימנע מכבוד שמצטער בו, דמה שנמנע אי"ז משום שאינו חפץ בכבוד השבת, אלא משום שמצטער בכך. ויש בדבר זה נפק"מ להרבה עניינים, כגון אם לובש בגד לכבוד שבת אך הדבר קשה לו שמצטער בלבישתו, דאינו חייב ללבשו.

## ג. ביאור מחלוקת רש"י והראשונים מה התחדש בקרא ד"ודבר דבר".

והנה בעיקר הפירוש של "ודבר דבר", דדרשינן שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. כתב רש"י שהכוונה לדיבור בענייני מקח וממכר וחשבונות. ובתוס' ד"ה שלא יהא הקשו לפרושו, דהא כבר נפקא מדכתיב "ממצוא חפצך". ואין לומר דהיינו דוקא בהתעסקות במעשה, דבגמרא לקמן (דף ק"נ) מבואר דאף דיבור בענייני עסקיו נכלל בהאי קרא, כגון לשכור פועלים וכדו'. וכן הקשו הרמב"ן הרשב"א הריטב"א ועוד ראשונים על פירוש רש"י.

ולכן פירשו באופן אחר, שהכוונה לדברים בעלמא שאינם מענייני משא ומתן, דאסור להרבות בהם כדרך שמרבים לדבר בהם בחול. כדאיתא במדרש ויקרא רבה (פ' ל"ד) בעובדא דרשב"י דהוה ליה אימא סבתא דהוה משתעיא סגיא, אמר לה שבתא הוא, שתקה. ובירושלמי אמרינן בטורח התירו שאילת שלום. וכפירוש זה מבואר ברמב"ם (פכ"ד), וכן נפסק בשו"ע (ס' ש"ז).

ובביאור דעת רש"י כתבו המגיני שלמה והשפת אמת, דמקרא ד"ממצוא חפצך" לחוד, ה"א דלא נאסר אלא התעסקות בענייני בדרך של מעשה, כמו בהאי דעירובין (דף ל"ח) לא יטייל אדם לסוף שדהו בשבת לידע מה היא צריכה אחר השבת, ולהכי איצטריך קרא ד"ודבר דבר" ללמד שגם הדיבור בענייני עסקיו אסור. והא דמבואר בגמרא לקמן (דף ק"נ) שגם שכירות פועלים בדיבור, שאומר להם היה נכון עמי לערב, אסור מדין "ממצוא חפצך", היינו לאחר דגלי לן קרא ד"ודבר דבר" שגם דיבור בעסקיו נכלל באיסור.

באופן שנמצא לפ"ז, שהדין של "ודבר דבר"

אינו דין בפנ"ע, אלא זהו הרחבה של הדין "ממצוא חפצך" שנוהג אף בדיבור. וכן נראה מסוגיית הגמרא לקמן (דף ק"נ) דממעטינן מקרא "ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר, אף שכירות פועלים, שמותר לומר לפועל הנראה שתעמוד עמי לערב, (דרמיזה חשיב כהרהור), אע"ג ששכירת פועלים נלמד מקרא ד"ממצוא חפצך".

אלא שיל"ע בזה מלשון הגמרא בסוגיין, שלגבי ההתעסקות בענייני דרשינן "חפצך" ולא חפצי שמים, ולגבי דיבור דרשינן "ודבר דבר" שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. ומשמע דשני דינים הם החלוקים ביסודם, דבהתעסקות בענייני הקפידא על עצם ההתעסקות בחפציו, ואילו בדיבור הקפידא היא דהוי דומיה דדיבור של חול ולא מינכר יום השבת. וזהו שלא כדברי האחרונים הנ"ל בדעת רש"י, דלפי דבריהם נמצא שהכל ענין אחד שלא להתעסק בחפציו, ורק שהתרבה מהפסוק "ודבר דבר" שגם התעסקות בדרך של דיבור אסורה.

ויל"ע עוד בזה, ממה שפירש רש"י (דף קי"ג) ד"ה חפצי שמים מותרים, כגון פוסקים צדקה ומשדכין על התינוקות ליארס, דאמר ר' יוחנן לקמן (דף ק"נ) שמותר. ומשמע דכיוצא בזה בדיבור בחפציו ולא בחפצי שמים אסור, הרי שהתעסקות בחפציו בדרך של דיבור אסורה כבר מקרא ד"ממצוא חפצך". ואין לומר שזהו אחר דגלי לן קרא "ודבר דבר" דאף התעסקות בדיבור אסורה, דהא השתא הוי לפני הדרשא של ו"דבר דבר", ודוחק לומר שרש"י כתב זאת לפי המסקנא שגם התעסקות בדרך דיבור אסורה, דטפי היה לו להביא אופן של התעסקות במעשה, כמו הליכה לבתי כנסיות לפקח על עסקי רבים וכדו', דמבואר בגמרא לקמן (דף ק"נ) שמותר משום חפצי שמים.

ולפ"ז צ"ל דהא דדרשינן מקרא "דבר" דיבור אסור הרהור מותר, זהו דרשא בפנ"ע החוזרת בין על הדין של "ממצוא חפצין" ובין על הדין של "ודבר דבר", כמבואר בגמרא לקמן (דף ק"ג) דמהאי טעמא מותר אף לשכור פועלים ברמיה, דחשיב כהרהור.

### ד. מחלוקת הראשונים האם הדין של "ממצוא חפצין" הוא מאותו יסוד של שאר הדינים הנלמדים מהאי קרא.

והנה לעיל (חלק ב') הבאנו מחלוקת הראשונים, מהו יסוד הדין של "ודבר דבר". דעת הסמ"ק והמהרי"ל שיסודו משום טרחה ועונג, שאדם לא ידבר בעניינים אחרים ומתוך כך יהא פנוי להתענג בשבת. ודעת הרמב"ם תוס' רא"ש והמאירי שיסודו משום היכר והבדלה שיום השבת חלוק לעצמו מימות החול. [והטעם להיכר זה, או כדי שלא יהא בעיניו כיום חול כמבואר ברמב"ם, או משום שזהו כבודה של השבת שניכרת לעצמה].

**ולכאורה** זהו היסוד לכל הדינים הנלמדים מקרא ד"מעשות דרכיך וממצוא חפצין ודבר דבר", לכל חד כדאית ליה. וכן מפורש בסמ"ק שהעניין של עונג הוא היסוד לכל הנך דינים. וצ"ל דאף שיסוד עניינים אחד, מ"מ חלוקים הם בגדר ובשם האיסור. דבדין של "ממצוא חפצין", הקפידה על ההתעסקות בענייניו, דבכך מתבטל מעונג. ובדין של הליכה ודיבור כימות החול, הקפידה על עצם ההילוך והדיבור גם אם אין בו התעסקות בחפציו, ומ"מ איסורו משום טרחה ועונג, דכיון שדרך הוא שאדם רץ להרויח ומרבה לדבר בענייני חולין בשביל עסקיו, חז"ל קבעו צורת הילוך ודיבור בשבת לעצמם, וכמשנ"ל דשני דינים הם.

ולכן נראה שגם לדעת רש"י ידענו שהתעסקות בחפציו באופן של דיבור, נכללת בדין של "ממצוא חפצין", והדין של ו"דבר דבר" זהו דין בפנ"ע דאיכא קפידא על עצם הדיבור בדומה לדיבור של חול, כמבואר בתוס' ובראשונים. אלא דס"ל שיש לחלק בזה בין שני אופני דיבור. דהיכא שמדבר עם הצד השני שעושה עמו את המשא ומתן, כמו בשכירות פועלים, (וכיוצא בזה בחפצי שמים, לשדך הבנות ולפסוק צדקה), דיבור כה"ג חשיב להתעסקות בחפציו ונכלל בקרא ד"ממצוא חפצין". אך היכא שמדבר דיבורים בעלמא בענייני משא ומתן עם חבירו, כגון שמספר לו סחורה פלונית אקנה למחר וכדו', אי"ז נחשב להתעסקות בחפציו, ולא נאסר אלא מקרא ד"ודבר דבר", שאסור לדבר בענייניו כמו בימות החול. (והיינו דווקא בדברים הנוגעים לו לעתיד, אבל בחשבונות עברו ושל מה בכך מותר, כמבואר בגמרא לקמן דף ק"ג). ושוב מצאתי בב"ח (סי' ש"ז) שיישב כך את שיטתו של רש"י.

**באופן** שנמצא דבין לרש"י ובין לתוס' והראשונים, הדין של "ממצוא חפצין" והדין של "ודבר דבר" הוו ב' דינים נפרדים. דהדין של "ממצוא חפצין" היינו התעסקות בחפציו ואפילו בדרך של דיבור, והדין של "ודבר דבר" היינו עצם הדיבור בדומה לימות החול אף שאינו התעסקות בענייניו. אלא שלרש"י הדין של "ודבר דבר" קאי על דיבור בענייני מקח וממכר וחשבונות, היכא שאינו מדבר עם הצד השני שמנהל עמו את המשא ומתן, ולתוס' ורוב הראשונים גם דיבור זה נכלל בקרא ד"ממצוא חפצין", ומקרא ד"ודבר דבר" ילפינן שגם דברים בטלים שאינם מענייני מקח וממכר כלל, אסור להרבות בהם בשבת.

של חול, חלוק ביסודו מהדין של "ממצוא חפצך", לכאורה אין ללמוד היתר לדבר מצוה מהדין של "ממצוא חפצך", דדילמא שאני התם שכל מהות האיסור הוא השביתה מענייני עסקיו, ולכן כשעוסק בצרכי שמים מותר, דחסר בשם האיסור. אבל בהליכה ודיבור של חול דהוא משום היכר והבדלה מימות החול, מנלן שלצורך מצוה מותר, והרי גם כשמטרתו בהליכה לצורך מצוה אכתי הוי צורת הליכה של חול שרץ ומדלג, ולא חסר בשם האיסור.

**ובאמת** יעוין במגיד משנה (שם) ובביאור הגר"א על השו"ע (שם), שהביאו מקור לדין זה שהליכה של חול לצורך מצוה מותרת, מהגמרא בברכות (דף ו') דאמרינן לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג" וגו'. (עיי"ש במהרש"א ובפירוש הגר"א על ברכות מה שביארו בזה, היאך ילפינן מהאי קרא דאפילו בשבת). ולדעת הסמ"ג צ"ל דאין כוונת הגמרא בברכות להביא מקור מהפסוק גם להא דמותר לרוץ אפילו בשבת, אלא עיקר הכוונה להוכיח שיש מצוה בעצם הריצה, ושוב ממילא ידעינן שמותר אפילו בשבת מקרא ד"ממצוא חפצך". והא דלא סגי בקרא ד"נרדפה לדעת את ה' " דמייתי (שם) לעיל מיניה, משום דאתא לאשמועינן שגם הליכה לצורך דבר מצוה יש בה מצוה, ולא רק הליכה לצורך דבר הלכה, וכמו שנראה מגירסת הרי"ף והרא"ש בברכות (שם).

**ה. בדינו של שמואל שאסור לומר אעשה מלאכה למחר.**

והנה בגמרא (דף ק"ג) אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו

**אכן** בדעת הרמב"ם והמאירי נראה דמלבד שדינים אלו חלוקים בגדר ושם האיסור, חלוקים הם גם בכל יסוד עניינם. דמה שכתבו ביסוד הנך דינים דהוא משום היכר ליום השבת (שלא יהא בעיניו כחול או משום כבוד), זהו רק לגבי הילוך של חול שלא ירוץ ויקפוץ, וכן לגבי דיבור של חול שלא ירבה בשיחה בטילה, כדמשמע מלשון הגמרא בדינים אלו, שלא יהא הילוך ודיבור של שבת כהילוך ודיבור של חול. אבל לגבי הדין של "ממצוא חפצך", יסודו הוא דהתורה הקפידה על עצם השביתה מענייני עסקיו אע"פ שאינו מלאכה.

**וכן** משמע ברמב"ם (פכ"ד הי"ב) שכתב לטעם זה של היכר שלא יהא בעיניו כימות החול, רק לגבי הילוך ודיבור בשבת. ובאמת יעוין בתוס' הרא"ש בברכות (דף כ') דמשמע קצת שאיסור דיבור הוא משום ליתא דאיסור מלאכה, ולכאורה כוונתו לאיסור דיבור הנלמד מקרא ד"ממצוא חפצך", וכמו שנתבאר דהתורה הקפידה על עצם השביתה מענייני עסקיו. דלגבי איסור דיבור הנלמד מקרא ד"ודבר דבר", נראה פשוט שאינו משום ליתא דאיסור מלאכה, דהא לדעת תוס' הרא"ש (דף קי"ג) אסור לדבר אף דברי חולין בעלמא שאינם מעניין משא ומתן.

**ולפ"ז** יש לדון בהא דשרי לרוץ לדבר מצוה בשבת, כמבואר ברמב"ם (פכ"ד ה"ה) ונפסק בשו"ע (ס' ש"א), מהו המקור לכך. דבשלמא לדעת הסמ"ק שכל הנך דינים יסודם ועניינם אחד, ורק שחלוקים הם בשם ובגדר האיסור, ניחא שיש ללמוד היתר לדבר מצוה, מהא דדרשינן לגבי האיסור של "ממצוא חפצך", חפצך אסורים חפצי שמים מותרים. אך למה שכתבנו ללמוד בדעת הרמב"ם והמאירי, שהדין של הליכה ודיבור

לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין הולך. ומבואר מזה שמלאכה שאין תקנה לעשותה בשבת, אסור גם לומר שאעשה אותה למחר, ורק לגבי יציאה מחוץ לתחום שיש תקנה לצאת בשבת ע"י בורגנין, מותר גם לומר שאצא למחר.

**ובטעם** ההיתר לדבר על מעשה שיש תקנה לעשותו בשבת. מדברי הב"ח והט"ז (ס' רס"ג) במה שכתבו לדחות את דברי הב"י (שם), נראה שהטעם משום שאי"ז איסור מוחלט, דהרי יש לו צד היתר בשבת גופא שיעשה בורגנין ע"י נכרי, וכן הבין אבן העזר (שם) בכוונתם. ובשו"ע הגר"ז (ס' ש"ז סעיף ט"ו) כתב טעם אחר, דכיון שאי"ז דבר האסור מצד עצמו אלא שאיסורו תלוי בדבר אחר, אין איסור לדבר בזה, דהדיבור על דבר המותר בעצמו. [ולענין האם דיבור זה הותר לצורך מצוה, יעין במ"ב (ס' ש"ז ס"ק א')] שהביא דנחלקו בזה האחרונים, המג"א כתב לאסור, והא"ר מאמר"מ וברכ"י כתבו להתיר. ויעוין בתוספת שבת מה שכתב בדעת המג"א].

**ובראשונים** נחלקו בדיון זה, האם אסור לומר אעשה מלאכה למחר אף שלא מועיל בדיבורו, כגון שאומר לחבירו סיפור דברים בעלמא מה שיעשה למחר, או שכל האיסור דווקא כשיש איזה תועלת בדיבורו, כגון שאומר לחבירו למחר אני הולך לכרך פלוני בא עמי. דהנה מפשטות לשון הגמרא שאומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, משמע דאף דלא מהני מידי בדיבורו אסור. וכן כתבו התוס' ד"ה אבל והרא"ש (פכ"ג ס' ו'). ולכאורה גם דעת רש"י מדסתם ולא פירש דמיירי בכה"ג שיש תועלת מדיבורו. כן פסק הרמ"א (ס' ש"ז ס"ח).

**אכן** הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והמאירי כתבו, דמיירי היכא דא"ל לכרך פלוני אני הולך למחר בא עמי, דמהני באמירתו, אבל אם אומר בסתם לכרך פלוני אני הולך למחר פשיטא דמותר. ומשמע אף בלא היתר של בורגנין. והובאו דבריהם במגיד משנה (פכ"ד ה"ג). ויעוין עוד במג"א (ס' ש"ז ס"ק י"א) שכתב לדייק כדעה זו מלשון הרמב"ם (פכ"ד ה"א) שכתב, אסור לדבר עם שותפו מה ימכור או יקנה למחר או היאך יבנה וכו'. דמשמע דווקא כשמדבר עם שותפו ומתייעץ מה יעשו, אבל לדבר סיפור דברים בעלמא עם חבירו מה בדעתו לעשות למחר מותר, וכן כתב לדייק מלשון הב"י (שם). ויל"ע במאי פליגי הראשונים.

**ונראה** שנידון זה תלוי במקור הדין של שמואל שאסור לומר אעשה מלאכה למחר. דאם מקורו מהדין של "ממצוא חפצין" שהוא התעסקות בענייניו, מסתברא שלא נאסר אלא דיבור המועיל דחשיב כהתעסקות, אבל סיפור דברים בעלמא שאינו מועיל לא חשיב כהתעסקות בענייניו ומותר. אך אם מקורו של שמואל הוא מהדין של ו"דבר דבר", דעצם הדיבור כמו בימות החול אסור, מסתברא שגם דיבור שאינו מועיל אסור, דכיון שמדבר על עשיית מלאכה וכדו' מדברים שאסור לעשותם בשבת, הוי דיבור של חול ואסור.

**ושוב** מצאתי כדברים האלו בשו"ע הגר"ז (ס' ש"ז סעיף א'). דאמנם פסק שכל דיבור אסור אף שלא מועיל בדיבורו כדעת התוס' והרא"ש, אך כתב שיש בזה חילוק במקור הדין. דהיכא שאומר לחבירו שיעשה לו מלאכה למחר, שיש תועלת באמירה זו ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת, אסור משום "ממצוא חפצין". משא"כ כשאומר על עצמו שיעשה דבר פלוני למחר, אין לאסור

לחבירו רצוני לעשות מלאכה למחר, אף שלא מועיל באמירתו, דמזה נראה שלמדו דהמקור לדינו של שמואל הוא מקרא ד"ודבר דבר" כנ"ל. ויל"ע עוד במה שכתבנו בדעת שאר הראשונים שהמקור לדינו של שמואל מקרא ד"ממצוא חפצך", דברמב"ם (פכ"ד ה"א) ובריטב"א (דף ק"ג) מבואר להדיא דדינו של שמואל באומר אעשה מלאכה למחר נלמד מקרא ד"ודבר דבר", וכן הוא בטור ובשו"ע (ס' ש"ז סעיף א'), וצ"ע.

### ו. מבאר דלכו"ע המקור לדינו של שמואל מקרא ד"ודבר דבר".

ולכן נראה דלכו"ע דינו של שמואל שאסור לומר אעשה מלאכה למחר נלמד מקרא ד"ודבר דבר", וכמו שהבאנו מהרמב"ם והריטב"א. ואף שלדעת התוס' ורוב הראשונים ילפינן מהאי קרא שאסור להרבות בדברים בטלים כמו בחול, צ"ל דתרווייהו נפקי מהאי קרא. והביאור בזה, דעיקר הדרשה אחת היא שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, ורק דאיכא ב' מיני דיבור דדמו לדיבור של חול. א) שמדבר בענייני מלאכה וכדו' שאסור לעשותם בשבת. ב) שמרבה בדברים בטלים, דאף שמותר לעשותם בשבת דמי לדיבור של חול מצד ריבוי הדברים. וכן כתב בעמק שאלה (שאלת א'), והביא שכן פירש הגר"א בפירושו לספר ישעיהו.

**ובטעם** הדבר שדיבור אעשה מלאכה למחר לא נכלל בקרא ד"ממצוא חפצך", נראה משום שאין בדיבור זה התעסקות בענייני חפציו, אלא דיבור בעלמא שיעשה מלאכה מסוימת. ולא דמי לדיבור בענייני מקח וממכר, דמבואר בתוס' ובראשונים לעיל (דף קי"ג) שנכלל בקרא ד"ממצוא חפצך", דשאני התם שהדיבור בענייני משא ומתן הוי

משום מ"מצוא חפצך", דהא אינו מוצא חפציו ע"י אמירה זו, ומה שאסור הוא משום "ודבר דבר", שלא יהא דיבורו בשבת כדיבורו בחול.

**ולכאורה** נראה שהראשונים אזלי בזה לשיטתם, דפליגי מה ילפינן מקרא ד"ודבר דבר", (כנ"ל בחלק ג'). דרש"י למד שהכוונה לדיבור בענייני מקח וממכר וחשבונות, אף שאינו מדבר עם הצד השני שמנהל עמו את המשא ומתן, ולכן מסתבר שגם דיבור בעלמא שאעשה מלאכה למחר נכלל בדין ו"דבר דבר", וכמו שדייקנו לעיל מסתמות דבריו שגם דיבור שאין ממנו תועלת אסור.

**אכן** הרמב"ן הרשב"א הריטב"א הר"ן והרמב"ם למדו שדיבור מענייני מקח וממכר נכלל בקרא ד"ממצוא חפצך", והדין של ו"דבר דבר" בא ללמד שאסור להרבות שיחה בדברים בטלים, לכן מסתבר שהאומר אעשה מלאכה למחר ואינו מרבה בדיבור, אינו בכלל הדין של "ודבר דבר" אלא בכלל הדין של "ממצוא חפצך". ואתי שפיר שזהו לשיטתם שלא נאסר אלא דיבור המועיל, דרק אז חשיב כהתעסקות בענייניו שמוצא חפצו ע"י הדיבור, אבל דיבור בעלמא שאינו מועיל מותר. ומה שאסור לדבר בענייני חשבונות ומקח וממכר אף באופן שאינו מועיל, כיון שעצם הדיבור בהם הוא התעסקות בחפציו, משא"כ באומר אעשה מלאכה פלונית שעצם הדיבור אינו התעסקות בחפציו עד כמה שלא מועיל בדבריו.

**אלא** שיל"ע בדעת התוס' והרא"ש. דלעיל (דף קי"ג) בביאור הדרשא מקרא ד"ודבר דבר", פירשו התוס' והרא"ש כדעת רוב הראשונים שהכוונה לריבוי דברים בטלים, ואעפ"כ ס"ל הכא שאסור לומר

התעסקות בחפציו, שעושה חשבונות ומנהל משא ומתן.

ולפ"ן מסתברא דלכו"ע עצם הדיבור אסור אף שלא הועיל בדיבורו, דמ"מ הוי דיבור של חול, וממעטינן ליה מקרא ד"ודבר דבר" שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. וכן צידד המג"א (שם) בסוף דבריו לומר, שאף הרמב"ן והרשב"א ס"ל כדעת התוס' והרא"ש בזה. (יעו"ש בלבושי שרד ובפמ"ג שישבו באופנים שונים את משמעות הלשון ברמב"ן וברשב"א). וכן נקטו הרבה מהפוסקים, והם האליה רבה והמאמר מרדכי ועוד, הביאם האוה"ל ד"ה וכן לא יאמר. ויעוין עוד בא"ר שלמד כן אף בדעת הרמב"ם.

והנה הט"ז (ס' ש"ז ס"ק ו) והמג"א (שם ס"ק י"א) כתבו בדין זה שמותר לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, דלא הותר לומר אלא בלשון זה שאני "הולך" למחר, דאית ליה היתר ע"י בורגנין, אבל אסור לומר שילך בקרון או שירכב ע"ג בהמה, דעל הליכה כה"ג אין היתר ע"י בורגנין. ובספר תהלה לדוד (ס' ש"ו ס"ק ב') כתב לדייק מדבריהם של הט"ז והמג"א, דכל שאומר בלשון הליכה מותר, אף אם אומר שילך למקום רחוק שהדרך לילך לשם בקרון וכולם מבינים שזו כוונתו, דמ"מ לא הוציא בדיבורו לשון של מעשה האסור.

ויל"ע בזה ממה שפסק הרמב"ם (פכ"ד) דאסור לומר לפועל היה נכון עמי לערב בלשון צווי, כיון דחשיב כדיבור ולא כרמז, וכמו שביאר הב"י (ס' ש"ז). ורק אם אומר לפועל בלשון שאלה, הנראה

שתעמוד עמי לערב מותר, דהוי רמז שנחשב כהרהור כמבואר בגמרא (דף ק"נ). הרי דכל שאומר בלשון צווי חשיב כדיבור, אף שלא מזכיר בלשונו שכירות פועלים, דמאחר וידוע לכל שכוונתו שיהא נכון עמו לערב כדי לשוכרו, לכן אסור. וצ"ע מא"ש מהאומר לחבירו למחר אלך למקום פלוני שמותר, אף שהוא מקום רחוק וכולם מבינים שכוונתו ללכת בקרון.

**אכן** לפי משנ"ת דדין זה שאומר לחבירו אעשה מלאכה למחר נלמד מקרא ד"ודבר דבר", יש לבאר את החילוק בין ב' דינים אלו. בדיבור של שכירת פועלים נחשב להתעסקות בענייניו, כיון שמדבר עם הצד השני שעושה עמו את העסקה, ומקורו מהדין של "ממצוא חפצין" כמבואר בגמרא (דף ק"נ). וגדר הדברים בזה, דאין הקפידה על עצם הדיבור אלא על ההתעסקות בענייניו, ורק שהדיבור הוא עוד אופן של התעסקות בענייניו. ולכן כל שאומר בלשון צווי אסור, אף שאינו מזכיר בדבריו לשון של דבר האסור, דמ"מ יש כאן התעסקות בענייניו.

**משא"כ** לגבי הדין שאומר לחבירו למחר אני הולך לכרך פלוני, בדיבור זה לא נחשב התעסקות בענייניו, וכל מקורו מהדין של ו"דבר דבר" כמו שהבאנו לעיל מהרמב"ם והריטב"א. דבזה גדר הדברים דאיכא קפידה על עצם הדיבור שהוא בדומה לדיבור של חול. ולכן עד כמה שלא מזכיר בלשונו רכיבה או נסיעה בקרון מותר, אף שמבינים מתוך דבריו שכוונתו לרכיבה או נסיעה בקרון, דמ"מ עצם דיבורו לא דומה לדיבור של חול. ודו"ק.



הרב און אברהם הכהן סקלי

## אם ראוי חתום בבברכת מעין שלש 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה'

ראיתי בעלון אחד היוצא לאור מדי חודש בחודשו [בפ' וישלח], שכתב גאון אחד שליט"א - שמנהג המרוקאים [ועוד כמה מבני הספרדים ועדות המזרח] לחתום בברכת 'על המחיה' - 'בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', אינו מנהג נכון, והוא נגד מרן הב"י ושלוש עמודי ההוראה. ונבוא לדון בעז"ה בדברי הגאון הגדול הנ"ל שליט"א, אם צדק בדבריו שיש כאן דעת ג' עמודי הוראה ומרן הב"י שלא לחתום 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', ואם אכן מנהג המרוקאים בזה הוא מנהג טעות, נגד מרן וגדולי הפוסקים [וכמובן אין כוונתנו לשנות בזה איזה מנהג של אחת העדות, רק ליישב את מנהג הספרדים, וכל אחד יעשה כמנהג אבותיו].

### מנהג הספרדים

**בראש** ובראשונה יש לתקן טעות שלצערנו השתקעה, ולהבהיר דחתימת "בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה", אינה מיוחדת לאיזו עדה מסוימת מהספרדים ועדות המזרח, וכן אינה חידוש של הסידורים הבבליים (כ'תפלת ישרים' ודומיהם) כמו שחשב מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע הל' ברכות [ובצדק חשב כך, כי כידוע הכניסו שינויים רבים בנוסח התפלה, ואכמ"ל], אלא כן הוא הנוסח של כל הספרדים בברכה זו במאות השנים האחרונות.

**דאמנם** נראה לכאורה דבזמן הראשונים היו מנהגים שונים בזה בספרד עצמה - דבשני סידורים ספרדיים כת"י<sup>א</sup> מצאתי הנוסח 'בא"י על הארץ ועל המחיה', אך בסידור אחד<sup>ב</sup> מצאתי הנוסח 'בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' [ואין בזה ראייה שנוסח 'על המחיה' היה נפוץ יותר מ'על הכלכלה', כיון שבסידורי כת"י כמעט ולא נמצאת ברכת מעין ג' - דמתוך כעשרים סידורים שבדקתי, מצאתי רק בארבעה<sup>ג</sup>, א"כ קשה לפי כמות כזו מועטת לקבוע, רק עכ"פ

א. המבורג 205, ולידס 63.

ב. לונדון 5866.

ג. בכת"י אחד (בהמ"ל 4674) מצאתי הנוסח 'על הארץ ועל מזונותיה', אך נ"ל שאינו מעיד על מנהג ספרדי כזה, דמלבד דלא נמצא כן בדברי הראשונים הספרדיים, עוד מצאתי בסידור פרובנסלי אחד הנוסח הזה, וכל קובץ הברכות שבשני הסידורים נראה דומה מאוד - מה שגורם לי לחשוב שמדובר על קובץ קדום שהועתק לסידורים, וכאמור אינו מעיד על מנהג, ואכמ"ל.

הוא נוסח האר"י ז"ל [או עכ"פ לדעת האר"י ודאי שרי לאמרו]. ובנידוננו לא העיר מהרח"ו מיד.

**ובנוסף** זה נדפס בכל הסידורים הספרדיים שנדפסו אי פעם [וראה בהערה פירוט כ-30 סידורי דפוס מכל הדורות שמצאתי בהם הברכה, וישנם עוד הרבה כאשר ימצא המחפש, אך אין צורך ביותר מזה]<sup>ה</sup>, ולמעשה, עד דורנו מעולם לא נדפס סידור ספרדי שגרס בחתימה - 'על הארץ ועל המחיה', ללא 'כלכלה'.

**ובן** מצאתי בספר קמח סולת' [בהל' בר' מעין ג'], דהעתיק את נוסח ברכת 'על המחיה' מספר בית-דוד (בסי' פט), ושם חותם 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה'. וכ"מ בספר פת לחם למהר"ר אלישע חאביליו ז"ל, דהביא את לשון הברכה, ושם חותם כנ"ל 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה'. וכן הביא נוסח זה הרב חסד לאלפים (בסי' קס"ח סע"ד), ובסי' רח כתב שהוא מנהג העולם [ולקמן נזכיר את דבריו בעז"ה]. וכ"ה בבן איש חי (ש"א מסעי, סע"א).

**ובעת** שגילינו שמנהג זה הוא מנהג כל הספרדים לפחות בחמש מאות השנים האחרונות, ולא רק מנהג המרוקאים [שנקל

למדנו ששימשו שתי הנוסחאות באותה תקופה בספרד].

**ובן** מצאנו תוספת 'על הכלכלה' בדברי כמה ראשונים ספרדיים וקטלונים [כהרשב"א, הרא"ה, צדה לדרך, ואבודרהם, וכן נמצא בקובץ ברכות לר"י אבן שושן מגולי ספרד], ומנגד כמה ראשונים ספרדיים אחרים הביאו הנוסח 'על הארץ ועל המחיה' [ספר מצוות זמניות, אוהל מועד, מנורת המאור, ס' המוסר לר"י כלאפי ועוד, כאשר יובא כ"ז לקמן בעז"ה].

**אך** הנה, מתחילת תקופת הדפוס עד ימינו, בכל הסידורים הספרדיים נדפסה חתימת ברכה זו בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה - דכ"ה בסידור דפוס ונציה משנת רפ"ד, שהוא הסידור שעל נוסחתו כתב מהרח"ו 'בשער התפלה' את הגהותיו, וז"ל שם [דרוש נוסח התפלה, עמ' קפ במהד' אהב"ש] "וזה נוסח התפלה כאשר קבלתי ממורי ז"ל, וכדי שלא אאריך אכתוב סדורו כפי דפוס הסידור גדול של כל השנה ממנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה", עכ"ל. והיינו כל מה שנוסח האר"י ז"ל שונה מנוסח אותו סידור, ציין שם מהרח"ו בהדיא, ומכאן נשמע שכל מה שלא העיר עליו מהרח"ו -

ד. אמנם לכאורה אין כ"כ ראייה ממנו, כיון דממילא רוב דבריו מועתקים מס' מנורת המאור, א"כ י"ל כן גם בזה.

ה. ונציה שנ"ח, סידור ברכה ונציה שע"ז, אמשטרדם תכ"א, סידור ברכה אמשטרדם תמ"ז (עם הסכמת ר' יצחק אבוהב [כמדומה שהשלישין ומהר"י ששפורטש], אמשטרדם תנ"ז, ונציה תכ"ב, אמשטרדם תפ"ח, סידור 'בית תפלה' קושטא ת"ק, סידור 'תפלת ישרים' [הראשון] אמשטרדם ת"ק, שם תקכ"א, סידור 'תפלת ישרים' [השני] שם תקל"ט, סידור ברכה ונציה תק"מ, סידור 'תפלת ישרים' [השלישין] ליוורנו תק"ס [מוגה ע"י רבינו החיד"א זל"ה], וינה תקפ"ב, שם תקפ"ה, סידור 'שפת אמת' צפת תקצ"ב, 'תפלת החודש' ליוורנו תקצ"ח, 'חסד לאברהם' [אנקוה] ליוורנו תר"ה, שם תרכ"ד, 'תפלת החודש' וינה תרל"ג, קורפו תר"ג, וינה תרס"ח, 'בית הלל' מצרים תרע"ג, 'עולת תמיד' ליוורנו תרצ"ז, 'תפלת ישרים' [הבבלי] ירושלים תרצ"ח, מחזור לר"ה 'תפלת ישרים' [הבבלי] שם תש"ו, ניו יורק תש"ז, 'עולת החודש' ג'רבא תש"ח, 'תפלת החודש' ליוורנו תשי"א, 'בית עובד' לר"ש אשכנזי ליוורנו, ועוד. וכן מצאתי בסידור ברכות ספרדי כת"י מאוחר משנת ת"ע.

ו. לר' יהודה עלי מיון.

ע"כ. ונראה דטעם דחותמים בעל המחיה בלבד ואין מוסיפים לומר ועל הכלכלה הוא משום דמיהוי בשמים, וקי"ל דאין חותמין בשמים, ואף על גב דבפתיחה הזכירו שתיהן על המחיה ועל הכלכלה, הא ליכא קפידא אלא בחתימה בלבד. ודגרסי גם בחתימה שתיהן, היינו טעמייהו משום דשתיהן משמעות א' ולא הוי חתימה בשמים. אכן במ"ש בשכנה"ג שחותמין על המחיה ועל הכלכלה ומשמע דאין חותמין על הארץ קשה שהרי ברכה זו נתקנה לשבח א"י ולא על ההנאה בלבד וא"כ ע"כ לחתום בה בשבח הארץ, ולא הוי חתימה בשמים משום דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות כדאמרין בפ"ג שאכלו".

**ומשמע** קצת מדברי הרב, שפירש דכוונת הסמ"ג לקבוע הנוסח "על הארץ ועל המחיה", לאפוקי מהוספת "ועל הכלכלה", משום שהיא חתימה בשנים. ואם זו כוונתו, כמדומה שלא ראה דברי בה"ג גופיהו במקורם, דז"ל שם (פ"ו, עמ' סד במהד' מכ' י-ס) "א"ל אב"י לרב דימי מאי ברכה אחת מעין שלש, א"ל על חמשת המינים על חביצא ודייסא וחושלא אומר על המחיה ועל הכלכלה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחת את אבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולהודות לך עליה רחם על עמך ועל עירך ועל היכלך ועל מקדשך ובנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו ונאכל מפריה ונשבוע מטובה ונברך

היום בעיני איזה אנשים לפסול את כל מנהגייהם] או עדה אחרת, אית לן למשכוני נפשין ליישב נוסחתם<sup>1</sup>.

## דברי הב"י

**כתב** הטור (סי' רח) "א"ל אב"י לרב דימי ברכה אחת מעין ג' מאי היא א"ל על חמשת מינין הוא אומר בא"י אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה וכו' בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה".

**וכתב** שם הב"י "אמר ליה אב"י לרב דימי ברכה אחת מעין שלש מאי היא א"ל על חמשת המינים הוא אומר בא"י אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה וכו' - בסוף פרק כיצד מברכין (מד.). כתב סמ"ג (עשין כז קיג ע"ד) בא"י וכו' בא"י על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב רבינו משה (פ"ג הי"ג), וכן תופס הלכות גדולות (ברכות ז ע"ג) עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה ולא על המחיה ועל הכלכלה".

**והנה**, ראש המדברים בזה הוא רבינו בעל הגור"ר בס' גן המלך (סי' קמח), וז"ל "כתב ב"י א"ח סי' ר"ח וז"ל כתב סמ"ג בא"י כו' והיא על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב הרמב"ם וכן תופס ה"ג עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה, ולא על המחיה ועל הכלכלה, ע"כ. ובספר שכנה"ג כתב שה"ג והרמב"ם תופסים עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה או לחתום על המחיה ועל הכלכלה,

<sup>1</sup> אגב, המתבונן יראה, דבאופן עקבי רוב מנהגי הספרדים היו דומים בדור הקודם, אלא דבבואם לשכון כבוד בארצנו הקדושה, כל עדה חשבה שהיא בודדת במנהגיה, ולכן ביטלו מנהגייהם בקלות למנהגי הבבלים. וזיכנו הקב"ה לברר כמה מנהגים כאלה מעל במת 'מנורה בדרום' מיום הווסדה עד עתה [ובעז"ה לעוד שנים רבות נעימות וטובות], ולדוגמא [מלבד נידון דידן]: שנהגו כל הספרדים ובני ע"מ ליפול על פניהם, ושלא להקריא תיבת 'יברך' לכהנים, ונהגו רוב בני ספרד לומר הושענות בשבת, וכל בני ספרד בירכו על ההלל בר"ח. וישנם עוד הרבה – כגון צורת האותיות בסת"ם, צורת העיטוף בטלית גדול ועוד הרבה, ועוד חזון למועד בעז"ה.

בתוס' (מד.), וז"ל "פר"ח היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא, ותאנים, ושתי חמרא, מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו' וחיותם בא"י אמ"ה על הארץ ועל המחיה ועל הפירות ולא הוי חתימה בשתים דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות".

ובן פסק הרמב"ם (פ"ח הט"ו), וכן נפסק בש"ע סי' רח (סע' יב). וא"כ ה"נ י"ל בזה - ארץ דמפקא מחיה וכלכלה.

ומצאתי עוד בספר חסד לאלפים (סי' רח, סע' יא), וז"ל "מנהג העולם לחתום בברכת על המחיה 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', וכן היא הנוסחא בספרים וכמו שהעתיקתי לעיל, אבל לפי פירוש מילת 'כלכלה', יראה לי שאין לחתום 'על הכלכלה', שהרי אמרו בש"ס 'אין חותמין בשתים', והקשו והרי חותמין על הארץ ועל הפירות, ותיצו דר"ל ארץ דמפקא פירות, וזה לא שייך לתרץ גבי כלכלה, והוי ליה חותם בשתים. ושור"ר שהדבר מפורש בב"י, שדעת גדולי הפוסקים שלא לחתום 'על הכלכלה'".

מ"ש מדברי הב"י כבר תירצנו לעיל. ומ"ש דהוי חתימה בשנים, צ"ל דכ"כ עפ"י מ"ש לעיל מזה (סע"ח), וז"ל "ואני שמעתי שמנהג א"י שגם בברכת 'על המחיה' חותמין 'על הארץ ועל מחייתה ועל כלכלתה', ולפי

עליה בקדושה ובטהרה בכבוד בא"י על המחיה ועל הכלכלה, ומר רב פיאס הכין הוה חתים על הארץ ועל המחיה, וכן הלכה. אית דאמרי על הארץ ועל מיני מזונות".

הרי דכוונת בה"ג לאפוקי מנוסח 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה', דצריך להוסיף 'על הארץ', אך אין ראיה מדבריו דיש קפידא שלא להוסיף 'על הכלכלה' [ואולי היה מקום לומר דאף כוונת בה"ג דיש לומר 'בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', אלא דקיצר בדבריו, ודוחק]. וזו גם כוונת סמ"ג. ולפ"ז צ"ל דמין הב"י הביא דברי סמ"ג כאן, לא בתור קושיא על נוסח הטור, אלא בתור ליקוט מדברי הפוסקים [כדרכו של מרן בקודש]<sup>ח</sup>, וכן מדוקדק קצת ממ"ש מרן 'כתב סמ"ג וכו', ולא כתב 'אבל כתב סמ"ג' וכיו"ב".

ובעיקר הענין אמאי לא חשיב חתימה בשתים, דכבר מצינו בגמ' ברכות (מט.) "רבי אומר אין חותמין בשתים. איתיביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון - ארץ דמפקא מזון. על הארץ ועל הפירות - ארץ דמפקא פירות".

וה"נ בנידון דידן, איכא למימר ארץ דמפקא מחיה וכלכלה. וא"ת דלמא אמרינן הכי רק דומיא ד'הארץ והפירות', דאיכא שני פריטים התלויים זה בזה - ארץ שמוציאה פירות, אבל מנ"ל לומר כן אף בשני פריטים התלויים בפריט שלישי. אך דבר זה מפורש

ח. וכן יש קצת לחזק זאת, מכך שבס' 'אות אמת' - הגהות נוסח התפלה, אף שדרכו בד"כ להגיה הנוסח עפ"י דברי הפוסקים המובאים בב"י (ובד"כ שלא כדין, עי' מ"ש בזה במאמרנו על נוסח 'על הנסים' - במנורה בדרום כסלו תשפ"א ודוק, ואכמ"ל), כאן לא הגיה דבר (ולא תימא דדילג על ברכה זו, דע"ש שהגיה בה כמה הגהות), ש"מ שהבין שלא בא מרן לחלוק על נוסח הטור, וכמשנ"ת.

ט. ותחלה עלה בדעתי שמא בפני מרן הב"י היה הנוסח בטור 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה' [ללא ארץ], ולכן הביא דברי הסמ"ג שדחה נוסח זה, אמנם בדקתי בכת"י אשכנזי של הטור (פריס 424), ובשלושה דפוסים קדומים (אישאר רמ"ה, נאפולי ר"נ בערך, שונוצינו ר"ס בערך), ובכולם הנוסח כלפנינו.

וא"כ שוב איכא למימר דאין בזה 'חתימה בשתים'. ופשוט דעל הפירוש שנמצא בדברי רבותינו יש לסמוך, ואין בזה אף חשש קל.

### דברי התלמוד

**והנה** לכאורה חתימת ברכה זו מפורשת בגמ', דאמרינן בברכות (מד.) "א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש, א"ל אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוce מטובה, רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל. דחמשת המינין, על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחיותם על הארץ ועל המחיה. מיחתם במאי חתים? כי אתא רב דימי אמר, רב חתים בראש חדש ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים, הכא מאי? רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה, ורבי יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות."

**הרי** דחתימת ברכה זו מפורשת בגמ' - "בא"י על הארץ ועל המחיה", וא"כ, לכאורה קשה על נוסח כל הספרדים מתלמוד ערוך.

**אלא** דהאמת יורה דרכו, דאין זו הגירסא המקורית בגמ', כדמוכח מראשונים רבים וכדלהלן [וכדי לא להאריך לא אעתיק רוב לשונותיהם]:

**השאלות** בפ' יתרו (מהד' מירסקי) העתיק דברי התלמוד ללא החתימה"ה, וכן מוכח מבה"ג (המובא לעיל) שהביא בזה

מה שפירשו ש'כלכלתה' הוא הודאה על שנתן לנו מעות לקנות מילי דמיין, לא שייך למימר כלכלתה", עכ"ל. ולפ"ז הקשה גם כאן, דלא שייך לומר ארץ דמפקא מחיה וכלכלה, דהרי אין הארץ מוציאה את המעות.

**אלא** דבאמת לא ידעתי מנ"ל לרב חס"ל פירוש זה, דמלבד דמסברא אינו מובן כ"כ, דא"כ מדוע לא נודה לקב"ה שנתן לנו גם מעות לקנות הפירות והיין, וה"ל לברך "על הגפן ועל פרי הגפן ועל הכלכלה" וכיו"ב, עוד, דמצאתי במחזור ויטרי [הל' סעודה סע' כג, עמ' פו במהד' גולדשמידט], וז"ל "מחיה - כלומר שאדם חי בהם, כלכלה - זו שביעת הגוף, דמיני מזון הן הואיל ובישלן".

**ורבינו** יהודה בר יקר בפ' התפלות, פירש"א, וז"ל "על המחיה, על שם: לתת לנו מחיה מעט בעבודותינו. ועל הכלכלה, דכת' 'ארבעים שנה כלכלתם במדבר', מחיה הוי דבר שאדם חי מהם ואינו מתחזק מהם, וכן כלכלה, מתכלכל ונושא את גופו בלא חוזק גדול, כגון המן שהיו ישראל חיים ממנו אבל אינו מחזקו כלחם וכבשר".

**ובן** יש להוכיח עוד מדברי בעל המכתם בברכות (מד.), וז"ל "וחותם על הארץ ועל המחיה, ולא אקרי חתימה בשתים וכו' הכא נמי על הארץ דמפקא מחיה וכלכלה חשובה". הרי אף דגריס 'על הארץ ועל המחיה', לא נמנע להשוותם.

**הרי** מפורש בדברי רבותינו הראשונים שאין פי' 'כלכלה' - הדמים שנתן לנו הקב"ה לקנות בהם, אלא הכוונה על עצם המזון,

י. וכו"ה בסידור רש"י סי' קיג.

יא. כ"ה בשני כתה"י המצויים לנו.

יב. והביא שם במדור שנו"ס כת"י דגריס 'על הארץ ועל מזונותיה'.

עוד בדיקה], אלא דמוכח דהיא לשון הוראה חיצונית שנוספה בהגהה עפ"י בה"ג או הרי"ף, ומשמעה - למרות שלא נתבארה החתימה בגמ', מ"מ 'וחותם בא"י על הארץ ועל המחיה', כנלענ"ד, ודוק היטב.

**ואכן** בדקתי בעדי הנוסח של גמ' זו בפרויקט 'הכי גרסין' של פרידברג, ואף שנמצא הנוסח כלפינו בדפוסים הראשונים [ונציה ר"פ, ושונצינו רמ"ד], וכן נמצא בעוד שני כת"י. מנגד בשני כת"י ליתא כלל חתימה, ובעוד שני כת"י נמצאת החתימה 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה' [ללא 'ארץ', ונביא להלן בעז"ה עוד מקורות לחתימה זו].

**ועי'** בהג' הגר"א על הדר, ודוק.

**עכ"פ** כפי הנראה היא הגהה קדומה בגמ', דהרי נמצאת באיזה כתבי יד, וכן מצאתי שמובאת בילקוט שמעוני פ' עקב (תתנז) [שהוא מקדמוני אשכנז].

### דברי הראשונים

**ובאמת**, ברוב הראשונים נמצא נוסח החתימה 'על הארץ ועל המחיה' - שכ"ה בה"ג (המובא לעיל), וברי"ף (שם), וברא"ש (סי' מב), וברמב"ם (פ"ג הי"ג), וכ"ה גם בפיה"מ" (סופ"ו), וכ"מ מתוס' שם (ד"ה על העץ), ובסידור רס"ג, ובסידור רשב"ן (פט"ז), ובתש' הגאונים החדשות [אופק] (סי' קעט), ובאשכול, סמ"ג (מ' כז), סמ"ק (מ' קנא),

מחלוקת בנוסח החתימה, ומשבה"ל (סי' קסא"ג) ע"ש, וכן מפורש ברשב"א (שם) וז"ל "ובחמשת המינין של דגן חתמינן על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה אף על גב דלא מפרש לה הכא בגמרא", וכן מוכח מהמיוחס לריטב"א, ומהרי"ד בפסקיו [דפוסק לחתום 'על הארץ ועל הפירות' אף במיני דגן], וכן משמע מריא"ז בפסקיו (הל"ו, אות א), ומהמנהיג (בהל' שבת), ומעוד הרבה ראשונים.

**ולפ"ז**, יתכן ונוסח זה הוא הגהה שנכנסה לנוסח התלמוד עפ"י בה"ג, או עפ"י הרי"ף.

**ושוב** מצאתי כע"ז מפורש ברשב"ן [שהוא פירוש על הרי"ף], שכתב ע"ד הרי"ף שהביא את החתימה, וז"ל "על הארץ ועל המחיה - זה לא נזכר בגמ', ולשון ההלכות הוא".

**ושו"מ** גם בהג' בן-אריה על הגמ' שם, וז"ל "וחותם על הארץ ועל המחיה - נ"ב עי' בה"ג ותראה שאין זה מעיקר הגמ' רק מפסק הבה"ג, ועי' בש"ג בשם ריא"ז".

**ולענ"ד**, מדוקדק כך גם מעצם לשון הגמ' - 'וחותם', דאם החתימה היא מלשון הגמ' המקורי, היה לה להביא הנוסח בסתם ולסיים 'בא"י על הארץ ועל המחיה', ומאי קמ"ל בתיבת 'וחותם' והרי אנן חזינן חתימה ומה החידוש? [ואכן, כמדומה שלא מוזכרת לשון זו באף ברכה המובאת בתלמוד, וטעון

יג. ובדקתי גם בכת"י.

יד. פריס 671, M III 126, Salzburg, U: COD.

טו. פירנצה 7, מינכן 95.

טז. אוקספורד 366, T-S F I(1).111, CUL.

יז. ובדקתי גם במהד' המדעית של הרב ד"ר עזרא שבט [שטרם יצאה לאור], ואין שם שינויי נוסחאות בזה.

יח. וכ"ה שם גם בפיה"מ בעצם כתי"ק.

הגפן ועל פרי הגפן ועל תנובת השדה וכו' וחתים בכלהו על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ועל הפירות ועל פרי הגפן וחדא נינהו דארץ נינהו דמפקא הניי, עכ"ל. וע"כ להסביר דמ"ש קודם לכן לאו דוקא, אלא שקיצר בלשונו.

**ובס' צידה לדרך** לר' מנחם בן זרח מטוליטולה, איתא "בא"י על הארץ ועל הכלכלה". וצ"ל שהוא טעות, דמלבד שלא נמצא כזה נוסח, עוד איתא שם בהמשך בחתימה של כמה מינים "על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה וכו'".

**וב"ה באבודרהם** כ"א [בהל' ברכות, ומופיע שם כמה פעמים]. וכן מצאתי עוד בסדר ברכות הנהנין לרבי יהודה בן שושן כ"ב - מגולי ספרד.

**ומלבד**, נמצא כן גם בפסקי ר' אביגדור ב"כ האשכנזי, וכן בטורי"ד (סי' רח). וגם האגור (סי' רעח) כתב "ר"ח כתב דמברך על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וחותם על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פ"ה כי הארץ מוצאת הכל".

**ומלבד** זה מצינו נוסח נוסף בדברי הראשונים [שכאמור נמצא בשני כת"י של הגמ'] - 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה' [ללא 'הארץ'] - דכ"ה בראב"ן (סי' קצ), ובפי' התפלה לר"י בר יקר, ובס' התדיר

ראבי"ה (סי' קכא), או"ז (סי' קפא), הרוקח (סי' שמא), ס' המאורות (שם), המאירי שם, ריא"ז (הל"ו, סי' א), האגודה (סי' קסא), כפתור ופרח (פ"י), ספר הנייר הל' ברכות, הפרנס (סי' שעו), אורחות חיים (ח"א ברכות אות ד), ר' ירוחם (נט"ז, ח"ד, דף קמ"ד), ס' הבתים (ש"ט), פסקי ר"מ קלוזינער (ברכות שם), אוהל מועד (ברכות ד"ד, נ"י), ר"ע ברטנורא (סופ"ו), מצוות זמניות (הל' ברכות ש"ג), מנורת המאור (פ"ו), ס' המוסר לר"י כלאץ, 'סדר חיבור ברכות' (לחכם איטלקי קדום) ועוד.

**אמנם** מנגד מצינו [וכמעט רק אצל רבותינו הספרדיים והקטלונים] נוסח 'בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' - דכ"ה בספר הנר בשם ר' ברוך הספרדי"ט. וכ"ה ברשב"א (שם) וז"ל 'ובחמשת המינים של דגן חתמינן על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' [וכ"ה גם בחי' הרשב"א דפו"ר - ונציה רפ"ג].

**והרא"ה** (שם) כתב "בפירות ארץ ישראל ואפילו הבאים משם לכאן מסתברא דחתימנן על הארץ ועל פירותיה, ובחמשת המינים חתימנן על המחיה ועל הכלכלה, ובהא לא ידעינן לאפרושי בין דידן לדידהו", עכ"ל. ומדבריו משמע דחותם 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה'. אך ז"ל לקמן 'ומאן דאכיל דיסא ופירות ושתי חמרא כאיל לכלהו על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ועל העץ ועל פרי העץ ועל

יט. שיתכן שהוא מארץ יוון.

כ. בדקתי בדפו"ר [פיריאר שי"ד] וגם בדפו"ש [סביונטה שכ"ז].

כא. בדקתי בדפו"ר ובארבעה כתבי-יד.

כב. מוריה קלט - קמא, לט - סו [ע"י ר' אברהם חבצלת].

כג. ראיתי בקונו' מעין שלש בסוף סידור רש"ס הנדמ"ח.

כד. וכאמור בדקתי גם בכת"י אשכנזי אחד, ובשלושה דפוסים קדומים.

### הצעה להסבר השתלשלות הנוסח

**בהסבר** התפלגות הנוסחאות בזה - היה מקום לומר דהנוסח הרווח בזמן הגאונים [או הסבוראים] בחתימת ברכה זו היה 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה' [דלכאורה הוא הנוסח ההגייוני ביותר מפשט הגמ', דומיא דהפתיחה, שהרי כאמור חתימת ברכה זו לא נתפרשה בתלמוד], וכדמשמע מבה"ג שהוא היה הנוסח הרווח [כמ"ש לעיל]. וערערו על נוסח זה איזה מהגאונים הקדומים [כדמובא בה"ג בשם רב פיאסי<sup>ה</sup>] מחדא מתרי טעמי - או משום דהוה ס"ל דיש להזכיר בחתימה 'ארץ', דומיא דמבואר בגמ' בחתימת 'על הארץ ועל פירותיה', ועוד, דעיקר הברכה נתקנה על הפירות שנשתבחה בהן א"י, א"כ ראוי להזכיר בחתימה הארץ, וע"כ הוסיפו בחתימה 'על הארץ'. או דלמא משום דהוה ס"ל דכה"ג הוי חתימה בשתיים [דהרי ליכא למימר 'ארץ דמפקא מחיה וכלכלה' כיון שלא מזכיר את הארץ], ולכן הוסיפו בו 'על הארץ'.

**ולכן**, חזינו דבמקצת המקומות נשארו עם הנוסח המקורי 'על המחיה ועל הכלכלה' - כדמצינו במפורש בשני כת"י של התלמוד, וכן למעשה אילו עדיין מפרובנס, ולא חששו לחששות הנ"ל.

**ובחלק** מספרד החליטו לשמור על החתימה המקורית, ורק הוסיפו לה 'על

(סי' נז), ובס' השלחן (ש"ג), וכ"ה בס' התניא. וגם בס' התשב"ץ (סי' שכב) נמצא הנוסח כן בחלק מכתה"י, וכן בספר ברכות מהר"ם נמצא כן בחלק מכתה"י [אמנם בקיצור בר' מהר"ם שם הנוסח 'על הארץ ועל המחיה'] (עי' במהד' מכ' י-ם של שני הספרים האחרונים, ודוק).

**ואכן** המתבונן יראה דבה"ג הביא תחלה הברכה עם חתימת 'בא"י על המחיה ועל הכלכלה' בסתמא, ואח"כ הביא שרב פיאס היה חותם 'על הארץ ועל מחיה' והכריע כחתימה זו, ומשמע לכאורה דעכ"פ המנהג הרווח (או לפחות מנהג חשוב) היה לחתום 'על המחיה ועל הכלכלה'.

**ואכן**, מתוך כעשרה סידורי פרובנס שחיפשי בהם, מצאתי הברכה בשלושה סידורים, מתוכם באחד הנוסח "על הארץ ועל המחיה"<sup>ה</sup>, ובשני סידורים<sup>י</sup> בנוסח "על המחיה ועל הכלכלה"<sup>י</sup>.

**הרי** דנוסח החתימה 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' נמצא בדברי כמה מרבתינו הראשונים, ומלבד זה נמצא נוסח 'על המחיה ועל הכלכלה', דאף שאינו כנוסחתנו, מ"מ מוכח מהם דלא ס"ל דהוי חתימה בשתיים [ואף דהתם גריעא מנידוננו, דהתם אף ליכא למימר 'ארץ דמפקא מחיה וכלכלה'! אפ"ה ס"ל דאין בזה חשש, כפי הנראה משום דהווי ענין אחד ממש].

כה. לונדון 694.

כו. בהמ"ל 4601, 4783 (שם מאור מוטושטש, ונראה כמ"ש).

כז. וכאמור, זה מתחבר עם כך שכ"ה בר"י בר יקר הפרובנסלי, וכ"ה בכת"י התלמוד אוק' 366 הפרובנסלי [נעי' במאמרנו בענין חתימת 'מלך אוהב צדקה ומשפט' - מנורה בדרום תשרי תשפ"א, שהבאנו שכת"י זה שיקף את הנוסח שהביאו כל רבתינו הפרובנסלים שם, ע"ש ודוק].

כח. ועי' במהד' מקיצי נרדמים שנו"ס בזה [פפייס, רפרם ועוד], וע"ש מה שכתב בזהותו. וע"ע בבה"ג ברלין (של רעז"ה הראשון) בהערה שם בשם שי"ר שהוא הרי"ף. ולפי הגירסאות השונות אינו נראה, ועיין.

## מנורה חתימת ברכת 'על המחיה' בדרום קיא

- הארץ' - וכך נוצרה החתימה 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה'.
- על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה.
- על המחיה ועל הכלכלה.

ובמו שהסברנו לעיל, בחתימה 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' אין אפילו חשש קל של חתימה בשנים, וכן הוא מקוים מרבים מרבתינו הראשונים<sup>ט</sup>, וא"כ בסה"כ יש בזה מנהגים שונים של העדות בנוסח הברכה, ולא מחלוקת הלכתית. וע"כ, הספרדים שנהגו [לפחות] בחמש מאות השנים האחרונות לחתום 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', ש"ד להמשיך במנהגם זה, אף שנוסח רוב הראשונים בחתימת הברכה ללא 'על הכלכלה'.

וברוב המקומות הוסיפו 'על הארץ' כדלעיל, אך כדי לא להאריך בחתימה השמיטו את 'על הכלכלה' [שהרי בד"כ מקצרים בחתימות] - דומיא ד'על העץ ועל פרי העץ' דאמרינן בפתיחת הברכה, אך חותמים רק 'על הארץ ועל הפירות', ולא 'על הארץ ועל העץ ועל פרי העץ'.

כל זה כאמור רק בגדר השערה מחקרית, וכמובן ללא שום נפק"מ למעשה.

### סיכום

כאמור, מצינו בראשונים חתימות מחולקות בברכת על המחיה: וז"ל מהרח"ו בשער התפלה [דרוש נוסח התפלה, עמ' קפ במהד' אהב"ש] - "אמנם

כט. רא"ה, רשב"א, ס' הגר בשם ר' ברוך הספרדי, טור, אבודרהם, צדה לדרך, ר' אביגדור כץ והאגור. וכן מוכח מהראשונים שהעתיקו החתימה 'על המחיה ועל הכלכלה' - ראב"ן, ר"י בר יקר, התניא, ס' התדיר, ס' השלח ועוד.

ל. הגע עצמן - דהרי לדוגמא נוסח רוב ככל העדות הקדומות בברכת חונן הדעת - 'וחננו מאתך דעה ובינה והשכל' [ספרד, אשכנז, איטליה, קטלוגיה, רוב צרפת ופרובנס ועוד], וכן מוזכר נוסח זה בדברי רבותינו הראשונים [רמב"ם (בסדר התפלה), סדר רע"ג, רשב"ן, אור זרוע (ח"א ס' צ), מחזור ויטרי, המאירי (בפי' לאבות פ"ג, וכן בחיבור התשובה - משיב נפש מ"ב פי"ב), סידור הרוקח, פי' ר' מתתיה היצחרי לאבות (פ"ג מ"ז), ס' העקרים (מ"א פט"ז), ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א) בדרשותיו (פ' שופטים) ועוד הרבה]. ואצל מקצת מרבתינו הראשונים מצינו הנוסח 'חכמה בינה דעה והשכל' [כ"ה בעץ חיים מלונדריש, ובפי' התפלה לר"י בר יקר ועוד, וכ"ה נוסח מקצת פרובנס וצרפת, אר"צ ועוד].

ולמעשה נוסח 'חכמה בינה ודעת' לא נמצא בדברי אפילו אחד מרבתינו הראשונים, וכן לא נמצא באף נוסח של אחת העדות הקדומות.

ואף הספרדים מאז ומעולם גרסו 'דעה ובינה והשכל' [כנמצא בכל סידורי כת"י ובכל הדפוסים מתחילת הדפוס עד לפני כמאה שנה], וכמובא בדברי כל קדמונינו הספרדים [אבודרהם, פי' התפלה 'אור זרוע' לנכד הרמב"ן, פי' ר' מתתיה היצחרי לאבות, ס' העקרים, סידור הרמ"ק, ס' 'עבודת הקודש' (חלק העבודה פ"י) לר"מ בן גבאי בעל תולעת יעקב, ס' בית תפלה לר' יצחק בן ארוי (שאלוניקי שמ"ב) ועוד הרבה].

וא"כ, בהגלות נגלות דברי כל רבתינו הראשונים, מדוע לא ראינו לאי מי מהספרדים ובני עדות המזרח [הנוהגים היום עפ"י הסידורים הבבליים לומר 'חכמה בינה ודעת'] - שישנה את מנהגו לנהוג כדברי רבתינו הראשונים? ע"כ משום דאף שישנם מנהגים שונים בנוסח התפלה, כל שאין נפק"מ להלכה, א"כ אף דרוב רבתינו הראשונים גרסו באופן מסוים, אין הכרח לגרוס כוותיהו.

[וא"ת שנוהגים כך משום שרוצים לנהוג כהאר"י ז"ל - דע שאין דבר זה מפורש כלל בשער הכוונות, ואדרבא מפשטות דברי מהרח"ו בשער הכוונות משמע דגרסו 'דעה ובינה והשכל', ורק מהר"ש ויטאל בהג' לשעה"כ

בשרשי המנהגים עצמם שיש הפרשים רבים ושינויים רבים בענין נוסח התפלות וכו' בנוסח הברכות והתפלות עצמם יש שינויים רבים בין סידורי תפלות מנהג ספרד, ומנהג אשכנז, ומנהג קטאלוניה וכיו"ב, הנה בענין הזה א"ל מורי ז"ל שיש ברקיע י"ב שערים כמנין י"ב שבטים, וכל שבט ושבט תפלות עולה דרך שער א' מיוחד לו והם הם סוד הי"ב שערים הנז' בסו"ס יחזקאל. והנה אין ספק כי אם תפלות כל השבטים שוות לא היו צריכות אל י"ב שערים, וכל שער ושער יש לו דרך בפני עצמו, אלא ודאי מוכרח הוא, שכיון שתפלותיהם משונות לכן צריכות שערים מיוחדים לכל א' וא' כי כפי מקור ושורש נשמות השבט ההוא כך צריך להיות סדר תפלתו. ולכן ראוי כל א' וא' להחזיק במנהג סדר תפלתו כמנהג אבותיו לפי שאין איתנו יודע מי הוא משבט זה ומי הוא משבט זה, וכיון שאבותינו החזיקו במנהג ההוא

אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג ועתה בא לבטלו, ואין תפלתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא, עכ"ל. ומסתברא דה"ה לנוסחאות השונות בברכות הנהנין וכיו"ב.

**ואכן** מצאתי בס"ד בס' ברכת ה' לגר"מ לוי זצ"ל דפסק דהנהגים לחתום 'על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה' יכולים להמשיך במנהגם, מהטעמים שכתבנו לעיל [אלא ע"ש דהוא חשב שזה היה מנהג רק אילו עדות, ולא ידע שזהו מנהג כל הספרדים במאות השנים האחרונות].<sup>לא</sup>

**להלכה** - מנהג הספרדים ועדות המזרח במאות השנים האחרונות לחתום בברכת על המחיה 'בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה', ואין בחתימה זו שום חשש 'חתימה בשתים', וע"כ נראה דאין ראוי להם לשנות מנהגם [משום 'אל תטוש תורת אמך'].




---

חידש לגרוס 'חכמה בינה דעת והשכל'. ואכן רוב המקובלים מהדור הסמוך לאר"י גרסי 'דעה ובינה והשכל' – דכ"ה בסידור מהר"י צמח, ובסידור מהר"מ זכות, ובס' משנת חסידים ועוד. ונוסח 'חכמה בינה ודעת' בעיקר התפשט ע"י רבינו הרש"ש ז"ל שקבע כן בסידורו. ובמקום אחר הארכנו בזה בס"ד, ואכ"מ].  
לא. ודברי השעה"צ בס"י רח (ס"ק נב), פשוט שאמורים דוקא למנהג האשכנזים, ולא למנהג הספרדים.

## הרב אליעזר פלקוביץ

## נאמנות גוי מסיח לפי תומו

למיקם עלה דמילתא"), ודחה הרוצים להתיר עדות גוי על דבר שלא התחזק איסור. וגם הט"ז שם הסיק בסופו שאין גוי נאמן להתיר שום איסור דאורייתא במסל"ת, אע"פ שהעלה צד להתיר ע"י גוי איסורים שלא צריכים עדות, אלא הוכחה מכ"מ מסקנתו מהשו"ע (יו"ד סי' שטז) שאפילו בשאר איסורים דלא בעינן עדות [כמו ממזרת ועריות] לא מועיל מסל"ת! וא"כ לדינא יש להתיר רק איסור דרבנן על פי גוי.

**ומצינו** חולקים גם בזה, ששיטת הפרי חדש (סי' סט, א מ) שלדינא אין לסמוך על גוי מסל"ת אפי' באיסור דרבנן, ע"ש שהאריך להוכיח שכן דעת כמה ראשונים, (הא"ר או"ח סי' תקיג, א יא חלק על הכרעת הפר"ח, וראיתי בקובץ תשובות לגריש"א זצ"ל ח"א סי' קלא שנקטינן כחולקים על הפר"ח<sup>א</sup>).

**ויש** מקום להביא כאן עוד חידוש של הט"ז שבמקום שיש הוכחה שגוי אומר אמת עכשיו בעדות זו כן מקבלים דבריו להתיר איסורים. בסימן הנ"ל (א ד).

**הט"ז** מביא סיפור שיהודי רצה לקנות פרה מגוי, והיהודי הקונה טען שהוא לא מוכן לשלם הרבה בעד פרה הזו של הגוי, דנראה לו שכבר ילדה ח' ולדות, וא"כ מה

**ידידי ר' י. מ. ש.** שאל אותי שאלה, שעל פניו התשובה פשוטה. אבל כיון שיש בזה פתח לשני עניינים חשובים ראיתי שכדאי להאריך בו קצת. גופא דעובדא הכי הוי, גוי אחד הביא לרב הנ"ל שקית מלאה לימונים, ושאלו הרב ש. מנין לך לימונים שאתה מביא לי בחינם, ואמר לו הגוי עץ לימונים יש לי בחצר ומשם קטפתי אותם, ושאלו הרב ש. אתה שתלת את העץ הזה, וענה לו הגוי קניתי דירה זו לפני חמש שנים והעץ הלז היה בחצר כבר. ושאל הרב הנ"ל מה דינם של הלימונים הנ"ל.

**ולכאורה** אם באים להתיר הלימונים מכח עדותו של הגוי, שהאילן ממנו נקטפו הפירות הוא כבן חמש שנים לכל הפחות, הלא אין לגוי נאמנות, ואפילו במסיח לפי תומו, נאמן הגוי רק לגבי איסור דרבנן (אם נחליט שהדו - שיח הנ"ל יש להגדירו כמסיח לפי תומו)<sup>א</sup>.

**וזוהו** גמ' מפורשת בב"ק (קיד:) שקטן ואשה דלאו בני עדות נינהו, אינם נאמנים אלא לעדות אשה או בשביה. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד שטז, א, וכן ברמ"א או"ח תקיג, ו). וכן נפסק בש"ך (יו"ד צח, א - ב) שגוי אינו נאמן מסל"ת להתיר איסור תורה אלא במקום שיתגלה שקרו אח"כ ("איכא

א. אין רצוני להאריך יותר מדאי ולא להיכנס אם גוי שעונה על שאלות נחשב מסל"ת, ועי' ספר חפץ חיים (כלל ז באר מים חיים אות טז באמצע) קיצור כללי מסל"ת.

ב. וע"ש בתשובה שחידש שגוי לא נאמן במסל"ת דאיסור דרבנן שאפשר לפגוע באיסור דאורייתא!

דברי הגוי, כי אין לו "הוכחה" שאומר אמת, רק מדין נאמנות וזה ואין לו. אמנם לענין פטור תו"מ לכאו' כן נאמן, דלפי דברי הגוי שזה מחצר שלו היה כאן מירוח עכו"ם, ועל צד שהפירות אינם ערלה, מ"מ אין צריך לעשרם, דבזמן הזה נקטינן דתו"מ חיובם רק מדרבנן (שו"ע יו"ד שלא, ב).

רק לכאו' כל הנ"ל לא נצרך כלל, דיש גמרא מפורשת שהפירות מותרים, ביבמות (קכב.) "עכו"ם שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזקה הן, של נטע רבעי הן, לא אמר כלום, לא נתכוון אלא להשביח מקחו".

**ופירש"י** ד"ה לא אמר כלום... לאוסרם על כך, אלא הלך אחר הרוב שזה משקר להשביח מקחו נתכון (שפירות אילן צעיר יותר משובחים), הרי אפילו כשהגוי מעיד שהפירות ערלה הפירות מותרים, כש"כ כשמעיד שאינן ערלה! רק לענ"ד עדיין לא פליטנן נפישין מספקא, שלפני שמשתמשים ברוב צריך לברר שבאמת יש רוב. ולכאו' דברי הגוי כן יש להן תוקף שפירות אלו הגיעו ממקום מגוריו, וגם בדרך כלל ניכר פרי מגינה פרטית שאינו מפרדס מסחרי, וא"כ צריך לברר אם בכפר או עיר של הגוי רוב עצי הלימון בגינות הבתים אינם ערלה. וקשה לסמוך שמשמא הרוב אינן ערלה, משום שהאילן מניב פירות לאורך כמה שנים, ורוב שנותיו אינם ערלה, דלעומת זאת בשנים האחרונות הרבה אנשים שותלים עצי פרי בגינות הביתיות, ובדרך כלל האילן הועבר באופן שחייבים להתחיל ממש מנין שנות ערלה, [וגם מוציא פירות תוך שנה שנתיים]

תועלת יהי לו ממנה, והגוי ענה לו "מה אני אגיד, צודק, היא כבר לא צעירה, אבל היא גם לא זקינה כמו שאתה חושב, זה עכשיו ילדה ולדה הרביעית, היהודי קנה הפרה, ואחר קצת זמן נולד לפרה ולד, ועכשיו הסתפק הבעלים אולי הולד הזה בכור ואסור בשחיטה ובגיזה, ובאמת זהו ולדה הראשון, וכל ידיעה שבאמת כבר ילדה הוא על פי הגוי, והט"ז מצדד כן להתיר הולד שאינו בכור, שיש הוכחה בגוף דברי הגוי שכבר ילדה האם, דכיון שרואה הגוי שכל שיאמר שהפרה יותר צעירה יתן לו הקונה יותר כסף, למה לא אמר שרק ילדה פעם אחת, אלא יש הוכחה שכאן הגוי אמר האמת, וכבר ילדה ד' פעמים, וסובר הט"ז כל שיש "הוכחה" שהגוי אומר אמת נאמן, ולא מכח "עדות" מאמינים אותו, לא לעשות שום שינוי מכח הוכחה בגוף דבריו.

**וא"כ** שיטת הט"ז דע"י הוכחה אפשר להשתמש בדיבור הגוי להתיר אפי' איסור דאורייתא, ואם אין הוכחה רק אין לו רווח לשקר בזה אין נאמן מסל"ת רק באיסור דרבנן<sup>ג</sup>.

**ולפי"ז** ערלה שהוא איסור דאורייתא אין הגוי נאמן להתירו כאן. ונראה דא"א לצרף שיטת המשנה למלך הל' מלאכות אסורות (פ"י הי"א), ותפארת ישראל מסכת ערלה (א, ח) שלומדים לשיטת תוס' יבמות (פא.) למ"ד קדושה שניה בטלה, ואינה קדושה שניה לעתיד לבוא, אין נאסר איסור ערלה בזמן הזה רק דרבנן. דהלכה רווחת דערלה גם בזמן הזה דאורייתא.

**ולפי"ז** אין מקום להתיר פירות אלו מכח

ג. ולא סומכים על שיטת הרא"ש והרשב"א, שלפי הט"ז נאמן אפי' באיסור דאורייתא כשאין רווח לגוי.

וזה בשו"ת בין מרן הקה"י להגרי"ש אלישיב זצ"ל, הובא בקובץ תשובות (ח"א, קלא). והעובדא שם הוא על אברך שנודע לו שאשתו היא "ספק אסופי", זאת אומרת שאשתו נולדה באירופה בשנות הזעם, והופקדה אצל משפחת גוים, ואחר מלחמת העולם השנייה הלכו משלחת של אנשים לחפש ילדי בני ישראל שחיו אצל משפחות נכרים למשך שנות המלחמה, והבת הזו נמצאה ע"י יהודים שהלכו במשלחת כזה, ובאו לבית גויה אחד והיא הגידה להם שבת זו הוריה היו יהודים ונטשו אותה בידיה בזמן הזעם, והיא החזירה להן הילדה. והאשה הזאת לא יודעת כלום מזה, וכיון שכל העדות שהיא יהודייה הוא ע"פ הגויה הנ"ל, הוא שואל אם היא צריכה גירות (לחומרא), וזה שעת הדחק גדול להגיד לה שהיא צריכה גירות.

ומרן הקה"י, רוצה לצדד להתיר בלי גירות על סמך, שאע"פ שלכאורה יש כאן ספק איסור תורה, כלומר אם היא יהודייה או גויה, וגוי אינו נאמן מסל"ת, בדאורייתא. י"ל "שורב הילדים" שנטשו אותם הוריהם בשנות המלחמה היו יהודים. ואע"פ שרוב אנשי אותן מקומות היו גוים רוב המקרים כאלה שילד הופקד ביד אחרים היה על ידי יהודיים, וא"כ כיון שיש "רוב" אע"פ שעדיין ליוחסין צריך "שני רוב" זהו רק מדרבנן, ובדרבנן אפשר להתיר ע"י גוי מסיח לפי תומו.

ואולי בכפר או עיר הזו חצי או יותר מעצי הלימונים שתלו בתוך ג' שנים האחרונות.<sup>ד</sup>

**אמנם** נראה שההסתברות שיש רוב עצים שאינם ערלה. וההגיון אומר שבכמעט כל מקום וישוב, יהיו רוב עצי הפרי אחר שנות ערלה, וכל הספק הוא אם אפשר לסמוך שמסתבר שיש כאן רוב, וכל דפריש מרובא פריש, או שחייבים לברר שיש כאן ודאי רוב.

**ומענין** לענין, יש לעורר שבזמנינו צריך זהירות לקבוע רוב. לדוגמא בגמ' מסכת ע"ז (ע). מוזכר שרבא התיר יין שנגעו בו גנבים ולא היה ידוע מי היו הגנבים, כי קבע דפומבדיתא "רוב גנבי ישראל". וכמדומני, דרבא שרב גובריה בחכמה היה יכול לקבוע רוב כזה, דהוא הכיר היטב, טבעי האנשים של שם, נימוסיהם, ויצריהם, וקושי פרנסתם, והיה יכול לקבוע באותו מקום "רוב גנבי ישראל". וזה היה לא כסתם השערה, ולא מפרסום משטרת פומבדיתא שחמישים ואחד אחוז מהגנבים שנתפסו בשנה האחרונה הם יהודים. (שזה רק מוכיח שרוב הגנבים שנעצרו ע"י המשטרה יהודים, ולא שבאמת כן הרוב).<sup>ה</sup> אלא מעוצם בינת רבא באנשי מקומו. אבל לא כל בר אוריין יכול לקבוע שיש "רוב" ע"י השערת ליבו!

**ובאמת** מצאתי דוגמא נוספת של קביעות רוב חדש בזמן האחרון, וכאן כן סמכו הגדולים על השערה ברורה שיש רוב,

ד. ואין זה נוגע לדין אם צריך לברר חזקה או רוב באופן שקל לברר דכאן צריך לברר שבכלל יש רוב. ויש לעיין אם אפשר לסמוך שכרוב המקומות, רוב עצי לימון בגינות הם אינם ערלה, וא"כ מקום שלא יודעים מהו יכריע שהוא מרוב המקומות שרוב עצים שלהן אינן ערלה, וזה נראה שיקול חזק להתיר!   
ה. ואף שמוזכר ביו"ד (א, ה) שאחד שנגנב טלה שלו והלך ומצא שחוט, אם רוב גנבי ישראל שם, מותר באכילה. ולפי דברי הוי הלכתא למשיחא. לא התכוונתי שזה בלתי אפשרי לקבוע רוב בזמנינו, רק שצריך זהירות יתירה לברר שאכן יש כאן רוב.

וא"כ רואים שמרן הקהילות יעקב סבר לסמוך על רוב שהוא חידש מאובנתא דליביה.

**והגריש"א** זצ"ל מתחיל בתשובתו אחר ציטוט הפסק של הקה"י "מקודם עלינו להניח כי הדבר נודע על פי בירור המועיל לפי הדין..." ובתחילה סבור הייתי שמרן התכוון שרק אחר בירור מקיף שכן היה רוב הילדים הנטושים בימים ההם היו יהודים אפשר לסמוך על זה לדין, אבל לא להכריע כן מסברא. אבל אח"כ נתיישבתי שכוונת מרן לבירור שגבית עדות הגויה (האמה המאמצת) היה באמת מסל"ת, דבסוף התשובה כותב "...משא"כ כשהמציאות היא לפנינו שרוב המשליכין - עובדא הוא - שהיו ישראלים, ויש ללכת אחר הרוב שהילדה הזאת ישראלית היא. וא"כ גם רשכבה"ג הגריש"א זצ"ל הסכים לקבוע שיש כאן רוב<sup>1</sup>.

**ובקיצור** ודאי יש נידון שהרוב פשוט בעיני הכל, ורוב כזה אין צורך בירור או הוכחה, אבל בדברים שעל פניהם נראים שיש רוב אכן צריך בירור מקיף ודיון יסודי לדעת שאכן כן קיים רוב כזה<sup>2</sup>.

### העולה מכל הנ"ל:

**א.** גוי נאמן באיסור דרבנן מסל"ת ולא באיסור תורה, ולהפך"ח יש מקום להחמיר גם באיסור דרבנן.

**ב.** לפי הט"ז כשיש הוכחה שאומר אמת

נאמן גם בדאורייתא.

**ג.** בערלה שהוא איסור תורה לא מועיל עדות הגוי, אבל רוב כן מועיל להתיר.

**ד.** אולם צריך לברר היטב שאכן יש רוב, ולא לשער בדדמי.

**ה.** יש מקום לקבוע רוב על פי מה שנראה ברור לעיני המורה הוראה, שאכן קיים רוב כזה מסברא פשוטה.

הוספה לשלימות הסוגיא - נאמנות גוי מסל"ת לאסור עלינו דבר שלנו.

**הט"ז** בסוף סימן מח (יו"ד) חולק על התשובה של המהר"ם מלובלין - המהר"ם נשאל על גוי שעובד אצל יהודי לנקות בשבילו המעיים של פרות שחוטות, ויום אחד הגיע הגוי אם מסמר גדול בידו שמסר שמצא בבטן הפרה, והמהר"ם סובר להחמיר שהגוי נאמן לאסור הפרה מספק, והט"ז חולק שאין הגוי נאמן להחמיר, והנקודות הכסף שם השיג שהט"ז לא דקדק בהציר המובא בשו"ת מהר"ם, דשם היהודי נכנס כשהגוי היה באמצע העבודה שלו, וכשראה המסמר בידו, יש כבר רגלים לדבר לריעותא, וסיפור דברים של הגוי הוי רק "גילוי מילתא" [ולא עדות] ולכן נאמן.

**אולם** חת"ס [יו"ד תשובה קיב] טוען שיש הוכחה מהרמ"א יו"ד (סי' קל א' ח בסופו), שאפי' שיש רגלים לדבריו אין הגוי נאמן, וזה לשון הרמ"א "ואם עכו"ם

1. רק מי שמעיין בפנים יראה ששני המאורות האלו היססו מאד לקבוע דבר להלכה, ושניהם כתבו כל דבריהם כצדדים שעל פיהם יפסקו עוד גדולי ישראל ע"ש!

2. דוגמא נוספת של זהירות ברוב אפי' שחז"ל קבעו, דאמרו רוב נשים מתעברות ויולדות (יבמות ק"ט) - לענין זוג שהלכו למרחוק ויודעים פה שמת הבעל שם, ואין ידיעה אם אשתו שהלכה עמו ילדה, והשאר כאן עוד אשה. ויש ספק אם צריכה יבום או חליצה, ואפשר שבזמן הזה שיש אמצעי מניעת הריון לא ניתן להכריע

## מנורה      נאמנות גוי מסיח לפי תומו      בדרום      קיז

אומר שהחבית יין היה מטפטף והוא הידקו      ולפי החת"ס רק נאמן להחמיר כשיש  
ונגע ביין אינו נאמן. ואפי' ניכר עדיין קצת      "רגלים לדבר טובא" שאומר אמת,  
יין מבחון יש אומדנא כדבריו", הרי      וצריך עיון ליישב דבריו עם הט"ז  
מבואר אפי' כשיש אומדנא כדברי הגוי      והנקודות הכסף הנ"ל, דהוא לא התייחס  
אינו נאמן להחמיר.      לדבריהם בתוך דבריו!



## הרב שמעון פרידמן

## ענין ימי שובבי"ם

התחלת השיעבוד ומסתיימים בפרשת משפטים לטעם שנתבאר שם בענין סמיכות "כי תקנה עבד עברי" אל מתן תורה כי אז נגמרו אותם הניצוצות להיתקן. עכ"ל.

**והרמ"ע** מפאנו במאמר תיקוני התשובה (פרק ד') כתב בסו"ד וז"ל: והוא סוד שובו בנים שובבי"ם פירוש, הבנים שנמסרו לקליפות בעוונם נעשו שובבי"ם - ישבו אל הקדושה. ועוד כתב שם (פרק ט"ז) וז"ל: ונתייחדו ימי קריאת הפרשיות הללו לתיקון זה שבהן גלות מצרים ומירות השיעבוד והגאולה ומתן תורה והדין שהוא סדר המירוק והזיכוך מראש ועד סוף וישלמו הארבעים יום בפרשת תרומה שהיא הקמת המשכן עילא ותתא בתוקף התשובה.

**והגהיד"א** בספר חדרי בטן (סדר ויחי הראשון) כתב וז"ל: וכל איש יודע נגעי לבבו ימהר לשוב באלו הימים כי הם מסוגלים, וגלות מצרים היה לברר ניצוצי הקדושה, ועל כן אלו השבועות שאנו קורין גלות מצרים ויציאתנו עד קבלת התורה - הקריאות הללו מעוררים לברר ניצוצי הקדושה ועל כן ניתקנו לתיקון עוון הקרי אשר יש בו מינים ממינים שונים. ובספרו פני דוד (סדר שמות אות י"ב) כתב וז"ל: ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה - אפשר כי סופי תיבות בני ישראל הבאים מצרימה - מילה, שם רמז - שזמן קריאת פרשיות אלו תיקון לפגם הברית, כאשר ניצוצי הקדושה נתפזרו הלכו שבי לפני צר - הסטרא אחרא, והוא רמזו (בראשי תיבות) שמות בני ישראל הבאים - ראשי תיבות שבי"ה.

**מובא** בכתבי האר"י דהימים שבהם קוראים בציבור את פרשיות השבוע ש'מות ו'ארה ב'א ב'שלח י'תרו מ'שפטים העוסקים בשיעבוד מצרים ומתן תורה נקראים ימי שובבי"ם והם ימים מסוגלים לתקן פגמי הברית - עוון קרי והוצאת שז"ל ר"ל. ושם מבואר שעיקר תיקון זה הוא ע"י התענית.

**וכדאיתא** בשער רוה"ק (שער ז' תיקון כז דף כג ע"א) וכ"כ ר' מנחם עזריה מפאנו במאמר תיקוני התשובה (פרק ד'; ופרק טז) וכ"כ בספר לחם מן השמים (דף לב ע"א), וכ"כ הגהיד"א בספר חדרי בטן (סדר ויחי הראשון) ובספר פני דוד (פר' שמות אות יב) ובברכי יוסף (סי' תרפה אות א) ובציפורן שמיר (סי' ו' אות צ) וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער המפקד פ"ב) ובבאר היטב (סי' תרפה סק"ב), וע"ע בשערי תשובה (שם סק"ב). ועוד נמצא כן בספרי מוסר וקבלה רבים.

**והטעם** שימי השובבי"ם מסוגל לתיקון הברית מבואר בכתבי האר"י (שם) וז"ל: וטעם הדבר יתבאר לך ממה שבארנו בענין גלות מצרים בחומר ובלבנים מה ענינו - ושם נתבאר כי אותם שנשתעבדו בגלות מצרים היו אותם הניצוצות של הנשמות שיצאו מאדם הראשון באותם ק"ל שנה שפירש מן אשתו, והיה מוליד שדין ורוחין על ידי טיפות קרי וכל אלו ניתקנו בגלות מצרים ההוא, ולכן בזמן פרשיות אלו יש בהם סגולה לקבל תשובת האדם המתענה בהם על עוון הקרי ולכן הם מתחילים מן פרשת שמות מפני שאז בפרשה ההיא היא

כלל ואנוכי יביא אף מדברי מרן האר"י ז"ל והמקובלים המצריכים התעניות, אמנם אנוכי יביא הדרך הנכונה המתאימה לכלל העם, ושלום על ישראל. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי;

### גדרי התענית האם היא חלק בלתי נפרד ממעשה התשובה

הנה התענית מתנאי התשובה, כמש"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סימן ח), וכ"כ הרב ראשית חכמה (שער התשובה), וכ"כ רבי ישמעאל הכהן הגדול מאחיו בשו"ת זרע אמת (ח"א או"ח סימן פט מדף צד:).

ובראשית חכמה (ריש שער התשובה) כתב כי התענית להכניע היצר ולהחלישו.

ובשו"ת נודע ביהודא (או"ח סימן לה) כתב כי התענית דבר טפל אל התשובה ועיקר התשובה הוא עזיבת החטא וירוי דברים בלב נשבר חרטה בלב שלם התקרבות והתלהבות לאהוב את הבורא, והיינו תשובה שישוב אל ה' וירחמהו. עיין שם באורך.

וכתב המקובל האלקי מו"ה רבי יהודא פתיה ז"ל במנחת יהודא (דף סג:): כי התענית היא במקום יסורים הראויים לבוא עליו אחרי שובו בתשובה. עיין שם.

וגאון עוזינו הרב חיד"א כתב במדבר קדמות (מערכת ת אות חי) שעיקר התשובה אף ללא התענית, אך כדי להרוג ולהשמיד הקליפות והמזיקין והמקטרגים שברא והגביר בחטאיו מוכרח הוא לעסוק בכל אותם סדרי התעניות והסיגופים שיסדו ותיקנו רבנן סבוראי הר"א מגרמיזא ז"ל ומרן אור בהיר בשחקים האר"י ז"ל, ולא כדעת הרבנים הנ"ל שאין התענית אלא כסניף אל התשובה לשבור קושי היצר וכו', או שהוא במקום יסורים ועונשים שחייב בעל התשובה תמורת

ובשל"ה (ספר שמות שובבי"ם ת"ת) כתב בתו"ד וז"ל: וסימנא מילתא, כי אלו התיבות של שובבי"ם ת"ת רומזים לארבע חומות: תשובה תפילה צדקה תורה, כי שובבי"ם רמז ל"שובו בנים שובבי"ם" ובמה? בתיבת ת"ת - ראשי תיבות תשובה תפילה, וגם ראשי תיבות תלמוד תורה, וגם תיבת ת"ת הוא לשון נתינה רומז לצדקה. עכ"ל.

### ענין התעניות בימי שובבי"ם

והנה לאפוקי מטעותא ולהוציא מליבם של גברי דלא מעלי המפיצים כל מיני מאמרים בחובת התעניות כפי הסדר שתיקן האר"י ז"ל כגון פ"ד תעניות לפגה"ב הו"ל, וכך מייאשים עמך ישראל החפצים בתיקון נפשם ואינם יכולים להתענות כ"כ הרבה תעניות. והנה אלו המפיצים מדמים בנפשם כי למצוה גדולה יחשב כי הרי מרנא האר"י החי גילה דעתו בפירוש צורך עשיית תעניות אלו וכו', אך עינים להם ל"ו יראו ול"ו ישכילו שאין ממש בדבריהם, כי הנה אין למדו הסוגיא בשורשה וליבם בדה להם דברים אשר אינם. ועתה באתי לבאר זה הענין, והן אנוכי איש צעיר אקיים הכתוב "ולא תתעלם" מדברי המקובלים המצריכים תענית וכו' - למען לא יהיו דברי ללעג וקלס, ויאמרו על דברי: הן הוא מכת הלומדים שאינם מאמינים בכתבי האר"י ז"ל והמקובלים יחשבו להם כזר וכו' ר"ל, ואין הם יודעים מדברי אלקים חיים וכו', ושאר טענות ומענות אשר אנו שומעים בכל יום, מאלו האנשים החכמים בעיניהם משבעה משיבי טעם וליבם בל עימהם בהמצאת תיקונים וקמיעות כמעשה בבית אשר כמעשיהם לא תעשו ולא יהיה חלקינו עמהם ה' ישמור מדעתם. ולכך לא אכחד

עונותיו הראשונים. וכ"כ מוהר"ח פלאג' בתוכחת חיים (סוף ח"ג).

### האם ע"י התעניות מתכפר לגמרי עונו

**כתב** הרב ז"ל בשער רוה"ק (דף ז:): וז"ל: אבל מי שחטא מוכרח הוא שיתענה כדי שימרק עונותיו ויתקן המקום אשר פגם בו משם למעלה. עיין שם. וע"ע בתפילת עננו שתיקן הרש"ש ז"ל.

**ועיין** עוד מש"כ הרב ז"ל בשער הגלגולים (הקדמה כא) שאדם שעובר על כריתות הוא פוגם בבריאה ואז כשישוב - תשובה ויה"כ תולין ע"ד הנזכר, כי תפארת ומלכות שניהם אינם יכולים לעלות למעלה למקומם עד אשר יבואו יסורין מן אבא ואמא וימרקו את העוון ההוא, בסוד פסוק יסור יסרני י"ה שהוא אבא ואמא, ובסוד פסוק מן המצר קראתי י"ה, כי מהם הצרות והיסורין.

**עוד** כתב הרב ז"ל בשער רוה"ק (דף יח.) והנה כשחטא במחשבה כנ"ל הנה הוא גורם להשחית טיפות זרע דאבא ואמא ארצה שהם פ"ד, ולכן יתענה כנגדם פ"ד תעניות ויכוון שמה שגרם בעונו להוריד למטה וכו' הנה עתה יכוון להעלותם למקומם למעלה. עכ"ל. וכ"כ עוד (בתיקון כז) להתענות פ"ד יום רצופים בימי השובבי"ם.

**וכתב** החרדים (מצות התשובה פ"ב) וז"ל: והרב המקובל האלהי מוהר"ר יצחק אשכנזי כאשר הופיע עליו רוה"ק השיב רבים מעוון כי למדם גודל פגם כל עוון בספירותיו של אדון יחיד, ולימד למשכילים התיקון אשר יעשו לנפשם דברי הצומות וזעקתם במספרם כמשפטם ובכוונתם הגדולה והחזקה ע"ד האמת ע"י שמות הקודש תצלנה אזנים משמוע והרעיונים יבהלו מהבין וכו'. עכ"ל.

**וכתב** בשער הכוונות (דרושי ראש השנה דף צ:): ססדרי התעניות של הרוקח וכו' יועילו רק תמורת יסורין שחייב החוטא לסבול בעוה"ז, ודווקא התעניות שתיקן האר"י ז"ל יועיל לתיקון הפגם בשורשו. עכ"ל. וכ"ה בסידור מרן הרש"ש ז"ל בנוסחאות העננו שתיקן וסידר לכל חטא בפנ"ע - שעל ידי התענית נמחק העוון ונתקן לגמרי בשורשו. עיין שם.

**וכן** הסיק בשו"ת רב פעלים (ח"ג סימן לה ד"ה עוד טענה גדולה) שעל ידי תעניות כפי סדר מרן האר"י החי אין כאן פגם ועונש נמי אין כאן. וכן האריך כיד ה' הטובה עליו רבינו יעקב משה הלל שליט"א בספר תקנת השב"ים (בסימן ג) שעל ידי התעניות שסידר מרן האר"י ז"ל אין כאן פגם ועוון כלל. ועיין שם עוד מה שביאר בענין החוטא בהוצאת שז"ל שאיתא שעדיין צריך לתיקון קריאת שמע שעל המיטה וכו', עיין עליו.

**מכאן** תחזינה עינינו בגודל החיוב להתענות כפי הסדר שסידר לנו מרן האר"י ז"ל חוק ולא יעבור תענית תענית כמשפטה ובכוונתה, ורק עי"ז יתקן מה שפגם.

### בענין תעניות לאלו שרק דורכים על

#### פתח התשובה

**גם** יש לך לידע ממה שאיתא בספר חרדים (מצוות התשובה פ"ב) וז"ל: גם התעניות והסיגופים הכל המה מעשה תענועים. וראינו בזמן הזה כי רשע אחד אחרי שלושה ימים ושלושה לילות הפסקת תענית, ביום הרביעי חזר לסורו וטימא בזימה חשוקתו, כך העיד לי החכם החסיד הקדוש הר"ר יעקב גוייוזו זצ"ל. לכן כתב הרב רבינו יונה שאדם שהרבה לחטוא לא יעשה סיגופים עד אשר יתחזק ליבו בחרטה גדולה וגמר בליבו לעזוב החטא עד יום מותו, ועבר עידן ועידנין שהוא

בטהרה גמורה, ודמעתו על לחיו, אז יקריב קרבן תעניות בבושת פניו והכנעת ליבו, וכל מה שיוסיף תשובה יוסיף הכנעה. משל למי שהמרה פי המלך, לא ישלח לו דורון שיטרפנו לו על פניו, אך ידכה ישוח ונפל אפים ארצה לרגליו, והוא מתחנן לו בדמעה ואחרי כן ישלח לו דורון. וזהו רמז קרבן חטאת שהיה החוטא מקריב תחילה ואח"כ קרבן עולה, שהעולה היא דורון והחטאת היא הטהרה והניקיון ורחיצת הכתם. וזהו שאמר הכתוב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו יושב אל ה' וירחמהו וכו'. עכ"ל.

**ובן** כתב מרן חיד"א בספרו שמחת הרגל (על ההגדה של פסח רמז ב לקדש ורחץ) וז"ל: קדש ורחץ, יחזה דעת אשר השריש הקדוש רבינו יונה זצ"ל בשערי תשובה, הן הן שערי צדק לפקוח עינים עיורות והיו למאורות, ושם נאמר כי הבעל תשובה לא ימהר יחיש לקבל סיגופים ותעניות ביום טהרתו אשר נשא ליבו לעשות תשובה כי לא זו הדרך הנכון. רק ראשית בכורי כל יעזוב רשע דרכו ויפרוש ממצעיו הרעים ויתנהג בזה זמן רב עד אשר יראה בעיניו כי שלט ביצרו ופרש פרישות גמורה מחטאתו אשר חטא, ואחר זה יתקן אשר עיוות זאת לפניו בסיגופים ותעניות כאשר יוכל שאת וה' יגמור בעדו, עיין שם לשונן באורך. ודבריו הקדושים הם קילורין לעין הלא תראה כמה בני אדם עושים הפסקות של ששת ימים וליליהון, והוא דבר מפורסם, ובפרט בימי השובבי"ם רבו הפוסקים למאות, ובמשך ההפסקה יום ולילה לא יחשו (יפסיקו) לקרות ולשנות, ויש מהם בשק ואפר וטבילות וכיוצא בזה משפ"ר חסידים אשריהם ואשרי חלקם. ואולם לאשר קודם ההפסקה לא נתנו לב לחפש ולפשפש בחטאותיו ומידותיו ומשאו מתנו והרהורי

ליבו, ולפרוש מהם זמן רב, לכן יש איזה מהם שתכף ביום שבת קודש אחר ההפסקה, או ביום ראשון שאחריו ראשון לחשבון עוונות חוזר להנהגתו ומידותיו וכיוצא כאשר היה לפני ההפסקה וכו'. ושמעתי ממגידי אמת כי יש אשר נכשל אחר ההפסקה בעבירה חמורה שהיה עושה קודם, וגם ביום השישי של ההפסקה יש אשר נתכעס כעס גדול שכמעט טרפה נפשו באפו. וחס ושלום אין דברינו על השרידים אשר ה' קורא שלמים וכן רבים, לא תהא כזאת חלילה וחס, רק על איזה פרטי מהמון העם אשר נפשו חשקה לטוב ונמסר למיתה על ידי ההפסקה, אך למחסור כי לא ידע דרכי התשובה, כי צדקו מאוד דברי רבינו יונה זצ"ל, שהיה צריך אשר נשאו ליבו לשוב לחפש ולפשפש בחטאות שבו וכו'. והן בעוון בדור היתום הזה אין כאן טרחת פשפש מעשים, כי תכף ומייד המצא ימצא כמה וכמה חטאים ועוונות וכו', וישתדל לפרוש מעט מעט ויתמיד זמן רב להיות פרוש, ואז יחפש אם עוד טומאתו בו ממידות רעות וכו' ויפרוש פרש על פני פרש. ואחר אשר עבר עידן ועידנין ומצא עצמו כי עשה והצליח ויפרוש לרוב, אז ישים אליו ליבו לתקן אשר עיוותו זאת לפניו כפי מסת ידו בסיגופים, וכדברי רבינו יונה זצ"ל. וזה הרמז: קדש, כלומר פרוש כמו שדרשו ז"ל קדושים תהיו - פרושים תהיו, כי טרם כל ריש מלין ראשית כל פרוש, טעון פרישה וכו', וקד"ש אותיות שק"ד כי צריך לפרוש ולשקוד בפרישות זמן רב עד שימצא עצמו פרוש מאהבת ויראת ה' כדחזי. ונמצא רמז גדול הוא קד"ש - פרוש, שק"ד בשקידה והתמדה, ורחץ - אחר שישקוד ויתמיד בפרישות כדאמרן, אז ורח"ץ, יראה לרחוץ כתמי גילוליו אשר פגם בשורשי נשמתו למעלה ואשר בקרבו, ויקבל

עימו ופרקת עול המלך ונמצא אתה תוהה על הראשות ויצאת חס ושלוש קרח מכאן ומכאן.

**ואף** אם שמא תעמוד איתן ותשמור רגליך מלכד מכל הנזכר, או אז לחשך יצרך ויכניס ארסו כאכס ויפרוץ עליך פרץ, כי אין כמוך באילים, לעלות במעלות התשובה כאחד מקמיא, כי היית כאחד האלקים, ומקומך מעתה ועד עולם במקום עליון שאפילו צדיקים גמורים אינם יכולין לעמוד בו, ומי כמוך מכל חכמי הדור איש אשר המלך חפץ ביקרו, והן הנה תקנתך קללתך בדד תשב מחוץ למחנה מושבך, במקום שבאמת אין צדיקים יכולים עמוד, ותלך שולל בדרכי יצרך בחשבך שאין כמוך בכל יושבי תבל, קרוצי חומר בשר ודם, ואתה גאה תגאה ותעוץ על כנפי דמיון כי הלכה כמותך בכל מקום, ויביאך לזלזל ולהבזות בעיני חכמים ומורים גדולים וטובים ממך עשרת מונים, וסופך רע ומר מהראשון כחלום תעוץ ותזכר לדראון עולם.

**כאשר** כל זה בעינינו ראינו ואף באזנינו שמענו מעשים הקורין בכל יום בשבח המגיע לכתפים על דבר ריק אין בו מים, איך שבעלי תשובה שקפצו במעלות רמות והלכו בגדולות ובנפלאות מהם, נפלו בפח יקוש, מקצתם נשתבשה דעתם עליהם ר"ל, ומקצתם חזרו לסורם, והגרועים שבהם עפו על כנפי הדמיון כי בשמים מושבם ואין הארץ הדום רגליהם כלל, וחזקה עליהם דעתם כי אין חכמים וגדולים בארץ כמותם, והשחיתו דרכם וזכרם לא ימוש ויעלה ויבוא זכרונם לדיראון עולם. וזאת לא יעשה כן במקומינו כמעשה עמי הארץ אשר לאחר שהתעסקו באיזה תיקוני עוונות דמיונם השיאם כי אין כמותם בכל העולם נמצא אדם מתוקן ושלם ונקי וחף מכל חטא ופשע, והן הוא הוא בן דוד שיגאל את עם ישראל

על עצמו סיגופים ותעניות ככל אשר יכול שאת וכו'. עכ"ל.

**ובן** שנה ופרש ככל הדברים האלה בספרו דברים אחדים (דרוש ו דף כה). וחתם דבריו בקודש בלשון הקודש: כי אם יתחיל במעשה התשובה בצום ובכי הן בעודנו רגיל ואדוק בעלילותיו ובתועבותיו, איכא למיחש שיפסיק באמצע פרק ויחזור לקלולו, כי אכתי טעמא דאיסורא עודנו בין שינו, ויכבד עליו עול הסיגופים ויחזור לסורו ביתר שאת וספחת. עכ"ל.

**והן** אתה אחי הסכת ושמע אל הדברים האלה שאין נכון לבעל התשובה שחשקה נפשו בקדושה והן הוא בתחילת דרכו על מפתן דרכי העבודה חדשים מקרוב באו לגשת אל הקודש פנימה לנסות כוחם במיתה לסגף נפשם בתענית ומענית ושק ואפר ילבישו לעורם, הרצים יצאו דחופים בדבר המלך הוא מלכו של עולם וזריזין מקדימין, כי אף שכוונתם לשמים אך הוא עדיין בטומאתו - ותקנתו קלקלתו. כי דע לך שכל עוד לא רחצת טומאת עוונך וקרוב אליך העוון בפין ובלבבך לעשותו, אזי כאשר תהיה שרוי בתענית מוכה ומעונה בסיגופים, ברי ושמא יתעוררו כנגדך המקטרגים ויתגרו בך ר"ל, כי עדיין לא קיימת השלבים הראשונים של התשובה כמו עסק התורה וכו', וקפץ עליך רוגזו של השטן, וע"י שתיפול ברשת הזקן וכסיל כי יפול הנופל והפח נשבר כי תנחול מפח נפש ותיפול ברוחך ויתעצב אל ליבו עד שתבוא לידי מרה שחורה ומידת עצבות של לילי"ת הרשעה, שורש פורה ראש ולענה, ועתה אתה נכשל עיף ויגע ועדיין לא ירא אלקים, ושמא ופן אחר כל הנזכר בהיותך מרבה בוידוים ומחשבות תשובה על חטאותיך תתאוה אליהן ויסיתך הזקן והדרת פניו עזוב תעזוב

מאשר סובל בכל יום שמסתלק מן ההנאות שהגויים שרויין בהם, והוא היה כבר שרוי עמהן, ולפי"ז אין להחמיר עליו כל כך. אמנם אם הוא בעל תשובה גמור שגמר בליבו לעשות תשובה מעלייתא יעשה הוא התשובה כפי חטאו שידע ממה שעבר עליה כדי לצאת ידי שמים. עכ"ל. מבואר שהכל צריכין לעשות בדעת ויש שאין להחמיר עליהם יותר מדי.

**והנה** בגוף התשובה יל"ע טובא דכידוע אדרבא ואדרבא מי שטעם טעם חטא הרבה יותר קל לפרוש ממנו כי יודע מה טעם המר אחרי שראה שתפס רוח עושים בלא שום תועלת, ודוקא מי שאינו טעם החטא לו יש יותר ניסיון כי באמת חושב שיש ליצר מה להציע, וכמו ששמעתי ששאלו להרב אורי זוהר שהיה שחקן גדול ר"ל ועזר לו הי"ת לחזור בתשובה, מי יותר יקבל שכר האם חוזר בתשובה כמוהו שעזב כבוד וכסף ויוקרה וכו' דברים כזבים, או ילד חרדי תמים מבני ברק? והשיב הרב אורי זוהר: בודאי ובודאי הילד החרדי התמים מבני ברק יקבל שכר יותר משום שהעובר עבירה כבר ראה שאין ממש בשום דבר חוץ מעבודת ה', אבל הילד החרדי בטוח שלצד השני יש מה להציע ויש לו ניסיונות יותר גדולים ולכן ודאי שהוא יקבל הרבה יותר שכר. ודפח"ח דברים נכונים ומתוקים ברורים ונחמדים אי אפשר לחלוק עליהם. [ויש כאלה המתפעלים מתשובת הרב הנ"ל, אך באמת התשובה ברורה ומתבקשת ואין דבר פשוט מזה]. וא"כ צ"ע על דברי הרב בנימין זאב שכתב שעצם זה שנמנע מהעבירה יש לו צער, והרי ראה שאין ממש בעבירה והכל הבל ורעות רוח.

**אך** יש לומר דסו"ס כן הוא במציאות שאף שאדם עבר עבירה וראה כמה אין רע

באהבה נר יקרא לרגליו ומשיח יהיה אחד משמותיו, ואפשר כל זה בעוד שממש הוא בתוקף התאוות והחמדות המגונות ובמידות רעות. ומשל למה הדבר דומה לבהמה הטובלת במי קרח, אין אוכל ומשקה בא אל פיה, לבשרה שק מעור עיזים ותיישים, קשורה בשלשלאות של ברזל, ומסמרים תחת רגליה, והן הנה בתוספת חומש מלקות בעליה, היהפוך כושי עורו וחמור מדרכיו המנוערים מכל זיק של קדושה ואמת פנימית, והן הנה הדברים אמורים לאנשים שמעשיהם כמעשי בהמה ומסגפים נפשם בכל הנ"ל, ואין הם משתנים מעיקרם.

**לכך** דרך האמת שילך בה האדם וינחול ברכה והצלחה במעשה התשובה, שיתמיד קודם כל דבר בתשובתו שנים רבות וירחיק לכת מאוד מדרכי העוונות, ויעסוק בתורה עידן ועידנין בעיון ובעמל ביגיעה תדירא, או אז יתן לו ה' מהלכים בשמים ממעל בשורשי השורשים בתיקונים הפגמים אשר בספירות ובפרצופים הגבוהים והרמים, ויגש אל הקודש פנימה וקדש ורחץ כתמי עוונתיו על ידי תעניות וסיגופים וכל המרבה משובח.

**לכן** מזה ומזה אל תנח ירך והרבה בעסק התורה ומעשים טובים עד שתזדכך היטב, ואחר כל זאת השכל עשה בתיקוני העוונות כמה תעניתים לכפר עוונך ונכתם.

### בענין דרך התשובה לאלו שהרבו עוון

#### ופשע הרבה מאוד

**ואמנם** יש לך לידע מש"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן עב) שכותב על אחד שנשתמד רחמנא ליצלן וחזר בו מה תשובה יעשה, וחתם דבריו וז"ל: ונראה דאין להכביד עליו סיגופים כפי מה שהוא ראוי לפי שאין לך סיגופים גדולים ורעים בגופו

ואיכא למיחש פן יבעט בתשובתו. עכ"ל. והיינו שהחזור בתשובה על עבירות חמורות יש חשש שאם נכבד על תשובתו הוא יחזור לסורו.

**ועיין** בדברי מרן הגרש"ז אויערבך בשולחן שלמה (סימן שלד סקכ"ו) שכתב דענין תעניות אינם קבועים לכל אדם וגם לא בכל דור ולא בכל הזמנים. ונראה שצריכים לומר לבעל תשובה שהוא בעל דעת שעליו להאמין באמונה שלימה שהקב"ה מוחל וסולח לכל השבים אליו באמת ויחד עם צערו על העבר צריך הוא להודות ולהלל לה' שנתן לו לב מבין לשוב אליו באמת. עכ"ד.

### בענין האם מהני ג' תעניות על

#### הרבה הטאים

**הנה** דע כי בסדרי תיקוני מרן האר"י ז"ל ובעל הרוקח ז"ל אשר כל דבריהם בקבלה מפי אליהו זכור לטוב, צריך כל אדם להתענות על כל עוון הרבה הרבה תעניות אשר אף אם ימי שנותינו מאות בשנים אין אנו יכולים לקיים דברי התורה הזאת.

**ועל** כן כתב הרב בעל התניא באגרת התשובה (פרק ג) שהלכה כדעת האומרים שמוטל על האדם להתענות ג' פעמים והוא תיקון כל הפגמים הגם שעבר עליהם הרבה פעמים, ובתנאי שיקבל על עצמו מכאן ולהבא שלא לשוב לכסלה עוד. והביא לזה ראייה מדברי הוזה"ק (פר' נח דף עג: וז"ל: כיון דחב בר נש קמיה קוב"ה זמנא חדא עביד רשימו וכו', וכד חב ביה זמנא תניינא אתתקף ההוא רשימו יתיר וכו', זמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא לסטרא דא וכו', לכך צריך מספר הצומות גם כן ג' פעמים וכו'. עכ"ל. והרוצה להחמיר על עצמו לצאת ידי חובת האומרים שצריך להתענות מספר ומנין התעניות על כל פעם

מזה וזה לא שווה כלום - אך היצר מתגבר עליו ויכול לעבור עוד הרבה פעמים העבירה, והפרישה מן העבירה הוא ניסיון גדול מאוד.

**והכי** מבואר ג"כ בספר ישמח משה על נ"ך (בהקדמה) להרה"צ משה טיטלבוים זי"ע וז"ל: ביום ר"ח מנחם אב קדמ"ת לפ"ק; בבוקר ואני בחלומי ואלי דבר יגונב אם כל ימיו עשה עבירה ונשתקע בה, ובאחרונה כשעשה נתחרט והלך וטבל ובוכה בכיה רבה בחרטה ועזיבה לגמרי שלא יעשה עוד - מוחל לו. ואף שאם עשה רק פעם אחת העבירה לא די לו בזה אלא צריך תשובת המשקל שיסבול צער כנגד הנאה שהייתה לו, הכא עדיף טפי, דהתם כיון שלא נשתקע בה לא הוי הפרישה לו צער כיון שלא הורגל בה, לכך צריך לצער אחר. משא"כ זה שרגיל בה מאוד - אם כן הפרישה בעצמה היא לו צער גדול בכל עת שיצרו תוקפו לעשות המורגל, אין לך תשובת המשקל גדולה מזה שהוא זוכה יצרו בכל פעם ומחשב לו הצער כנגד ההנאה. ועל כזה נאמר (ויקרא יג) כולו הפך לבן טהור הוא, ושמא תאמר אם כן יחטא האדם הרבה כדי שלא יצטרך תשובה? לזה אמרו רז"ל (יומא דף פה:): האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שאם עשה על מנת כן לא יועיל לו. והכי פירוש, האומר אחטא והדר אחטא כדי שיהיה לו תשובה בנקל - אין מספיקין וכו'. וכן אמרו לי על איש אחד שהיה כנ"ל. עד כאן החלום וברוך ה' כי חפץ חסד הוא. עכ"ל.

**טעם** נוסף להא שאין להחמיר בתשובת הרשעים מבואר בתרומת הדשן וז"ל:

מומר שיצא מן הכלל וחזר לדת האמת, נראה דאין להוסיף ולהרבות עליו יותר מידי מפני שסורו רע יותר מבעל שאר עבירות לפי שהורגל בין הנכרים בכל שרירות ליבו

מספר הפ"ד צומות בתשעה שנים או יותר כפי כוחו וכו'. אכן מספר התעניות העודפים שהיה צריך להתענות לחוש לדעת המחמירים להתענות מספר הצומות על כל חטא וחטא כפי מספר הפעמים שחטא וכו', כפי המספר המפורש בתיקוני התשובה להאר"י ז"ל - הכל יפדה בצדקה אי לא מי לצעורי נפשיה וכו"ל ואף שיעלה לסכומים גדולים, מאחר שעושה זאת לפדות נפשו מתעניות וסיגופים ולא גרעה מרפואת הגוף ושאר צרכיו. עכ"ל.

**ואמנם** מצינו לרבים וגם טובים דס"ל שלא מהני ג' פעמים תענית וצריך להתענות כנגד כל עוון ועוון, וכך סובר הרב ראשית חכמה (שער הקדושה פרק יז); הרמ"ז (בספרו תיקוני שובבי"ם); השל"ה הקדוש (מס' ר"ה דרך חיים תוכחת מוסר בכללי התשובה כלל ח); רבינו יהודה פתייה במנחת יהודה (דף סה.-): והוכיח זה בכמה ראיות (שם דף מח:).

**והנה** בנודע ביהודא (או"ח סימן לה) דחה בשתי ידיים דעה זו שמועיל ג' תעניות; דאטו מי שעבר עבירה שיש בה מלקות עשרים פעמים והתרו בו בכל פעם מי סגי ליה בג' פעמים מלקות, והלא ב"ד מלקין אותו לפי מספר ההתראות, ומשנה ערוכה בנזיר אמרו לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת, וארישא קאי שהיה שותה כל היום. ומה שלקח בעל קנה חכמה סמוכים מהזהר שבפעם הג' כבר נכתם עונו בנשמתו מעבר לעבר ואין מקום לחטא הרביעי לחול, דבר זה אין לו שחר. ואטו בנשמתו לבד פוגם והלא פוגם למעלה וכמו שאמרו חז"ל ותשכח א-ל מחוללך. ולא עוד לו יהיה כדבריו עוון עצמו אינו נמחק וכל אחד רווחא שביק וכאשר שב על הראשונים חלו האחרונים, וכעין שאמרו חז"ל במסכת שבועות (דף כז:): וחיובא הוא דליכא הא

שחטא אז יפדה אלו התעניות הנוספים על ג' הפעמים בצדקה, וחטאותיו בצדקה יפרוק.

**ועיין** בשו"ת רב פעלים למרן הבן איש חי (ח"ג שאלה לה) וז"ל: ספק זה הביאו הגאון בעל חוט השני (סימן מז) והביא בשם הרוקח דיש להקל בפעם אחת על כל הפעמים שעבר כדי לא לנעול דלת. עיין שם עוד שהוכיח בראיות כי כל כוונת תיקוני מרן האר"י ז"ל הוא לעשות סדר תעניות אחד על כל העוונות שעשה, כגון פ"ד תעניות יועיל על כל העוונות שחטא בברית קודש.

**ולמי** שקשה להתענות פ"ד תעניות כתב הרב בלשון חכמים (ח"א אות ע) שיעשה ד' תעניות בהב"ה שני חמישי שני חמישי עם ליליותיהן כיום הכיפורים אם סדר לימוד וכו'.

**וב"כ** בעיקרי הד"ט (או"ח סימן יג אות כט) וכ"כ החיד"א בפירוש ברית עולם לספר חסידים (סימן שצד) וכ"כ מוהר"ח פלאגי בלב חיים (ח"ב או"ח סימן י) דמהני ג' פעמים תענית כנגד הרבה פעמים שחטא. וע"ע בדברי מוהר"ח פלאגי בספר תוכחת חיים (פר' שמות עמוד טל) ובגנזי חיים (מערכת ת אות ע) ובמועד לכל חי (סימן טו אות טו בסופו) וע"ע בדברי רבינו יעקב חיים סופר בספרו כף החיים (סימן תקסח סקמ"ט).

**וכתב** בעל התניא (שם) וז"ל: ומכל מקום בעל נפש החפץ קרבת ה' לתקן נפשו, להשיבה אל ה' בתשובה מעולה מן המובחר, יחמיר על עצמו עכ"פ פעם אחת כל ימי חייו מספר הצומות לכל עוון ועוון מעוונות החמורים שחייבים עליהם מיתה כל פעם, ואפילו בידי שמים בלבד, כגון להוצאת שז"ל פ"ד צומות פעם אחת בימי חייו. ויכול לדחות לימי החורף הקצרים. ויתענה כשאר תעניות עד"מ בחורף אחד או פחות ויגמור

שבועה איכא דאי משכחת רוחא חייל, שאם נשאל על הראשונה חיילא שניה וכו'. עכ"ד.

**ומרן** החיד"א בספרו שמחת הרגל (לימוד ג לקדש ורחץ) ענה לו עזות, דאין הנידון דומה לראיה דוודאי חיוב מלקות הוא על כל אחת ואחת כיון דהתרו בו בכל פעם. אבל בדורות הללו ודאי איירי בחטא בלי עדים והתראה ובהא איכא למימר דכשיעשה התיקון תלתא זימני סגי ונסלח לו. עכ"ד.

**והנה** אני כננס על גבי ענק אומר דאין הדחיה שווה בנזק המלך, כי יעויין ברמב"ם (פ"ה מהל' נזיר ה"י) שכתב שכל החילוק בין התרו בו ללא התרו בו זהו לענין עונש ב"ד, אבל כלפי שמיא אף בלי התראה חייב על כל פעם ופעם, וז"ל: נזיר שהיה שותה יין כל היום אע"פ שהוא חייב לשמים על כל רביעית - אינו לוקה אלא משום אחת וכו'. ואם התרו בו על כל רביעית חייב על כל אחת ואחת. עכ"ל. מבואר מדברי המורה ז"ל שאף כששתה יין בלי עדים והתראה הוא חייב לשמים. והכי נמי בנידון דידן חייב על כל אחת ואחת ואיך יפטר בג' תעניות, וכדברי הרב נודע ביהודא.

### בענין אם מהני לפדות התעניות

**הנה** בענין אם מהני לפדות התענית; כתב מורינו רבי אברהם אזולאי (מעין רביעי עין יעקב נהר מה) דמהני פדיון לתענית יחיד. וכ"כ גאון עוזינו הרב חיד"א ביוסף בסדר (סימן ג) וכפי שסידר שם בקשה וכלל בתוכה נוסח: כי כן יסדו עבדיך לפדות בכסף כל תענית.

**וכן** איתא בשו"ת רב פעלים (שם) שמועיל פדיון לתענית יחיד, והביא כן מדברי הרב חסד לאברהם והחיד"א ורמ"א. וחתם דבריו בלשון הקודש: איך שיהיה פדיון

התענית למי שהוא אנוס ואינו יכול להתענות הוא מפורש בדברי גאוני עולם, ובודאי אשר תיקנו ויסדו הוא רצוי ומקובל לפני השי"ת, וכבר נצטוונו בתורה בכל אשר יורך וכו', ובפרט שאנא עבדא הסברתי לענין זה הסבר ועשיתי סימוכין מדברי רבינו האר"י ז"ל עצמו שדקדקתי מדבריו דוגמא לענין זה. על כן מי שהוא אנוס גמור ואינו יכול להתענות מספר התעניות כמש"כ האר"י ז"ל ישתדל לפדות התענית שלו בכסף, אך יעשה כאשר כתבתי לסדר הכסף על פי חשבון השמות הקודש, כדרך שעושין בפדיון החולה, וגם צריך שיעשה הפדיון ביום שיקבל עליו תענית כתענית יום הכיפורים לילה ויום. ונכון ליבו בטוח בשברון הלב ובצדקה ובכונה שעושה בפדיון ובתענית אותו היום, שיתוקן הפגם שעשה בעונו כאילו התענה תעניות גמורים ושלמים על פי רבינו האר"י זללה"ה. עכ"ל.

**ועיין** בנודע ביהודא (או"ח סימן לה) שכתב וז"ל: ואחר שהזכיר מעלתו שהוא עתיר נכסין מאוד, ירבה בצדקה, וחטאין בצדקה פרוק. ומה טוב אם יחשוב תשובת המשקל של הרוקח וכו' מספר ימי התענית הקצובים שם לאשת איש ואולי גם מספר ימי תענית נדה כי בוודאי לא נזהר בה גם בימי נדתה ויכפיל המספר ג' פעמים לפי דעת הקנה חכמה ומספר הימים שיעלה סה"כ יפדה בצדקה על פי חשבון המבואר באו"ח (סו"ס שלד) המבואר שם במג"א (שם ס"ק לד) בשם תרומת הדשן, וסה"כ שיצרוף יחלק לצדקה וכו'. עכ"ד.

**והנה** ענין פדיון תעניות כבר כתב רבינו הרמ"א (או"ח סימן שלד) בשם תרומת הדשן (ח"ב סימן ס) שהביא דעת מהר"ם מרוטנבורק שאם ירצה לפדות התענית יוכל ולא הזכיר בזה דוחק.

עכ"ד. ועיין עוד בדבריו (בסימן רמ סק"ו) שהזכיר שמי שאינו יכול לעשות תיקון התענית יפדה התעניות, אך יש לו להתענות בה"ב בפר' שמות מפני ששם נזכר עיקר השעבוד וכו'. עכ"ד.

**ועיין** בברכי יוסף (סימן תרפה סק"א) דאם לא התענה כסדר שכתב מרן האר"י ז"ל לא עשה ולא כלום. עיין שם.

### לעובדא ולמעשה

**ולהלכה** למעשה בדורנו היתום כתב הרב בניהו שמואלי בספרו בנייהו (תיקון שובבי"ם) שאם יתענה האדם מעמוד השחר ועד צאת הכוכבים בצירוף הפדיון והתשובה יכופר עונו ויתקן הפגם שלו בעולמות העליונים.

### סדר יום התענית

**ולכל** עוון צריך לעשות תענית אחת ופדיון ואין לערב מין בשאינו מינו. וקודם יום התענית יקבל ע"ע במנחה לפני עושה שלום בנוסח זה (המובא בכה"ח סופר סי' רמ): רבנו של עולם הריני לפניך מחר בתענית כדי שתכפר לי כרוב רחמיך על עוון (פלוני) ותרצני ברחמיך הרבים יהיו לרצון אמרי פי והגיון ליבי לפני ה' צורי וגואלי.

**וביום** התענית אחר סיום תפילת מנחה קודם עושה שלום יאמר נוסח זה (המובא בכה"ח שם): ריבון העולמים ואדוני האדונים מלך מלא רחמים גלוי וידוע לפניך שאנחנו כחושים ואין לנו כח להתענות פ"ד ימים כדי לכפר במה שחטאנו לפניך בעוון שז"ל ובמה שפגמנו באות ברית קודש. ועל כן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שעל ידי התענית שהתענתי היום והקרבתי לפניך חלבי ודמי בתעניתי והרתחתי אותם בחמימות חולשת גופי (ואם פדה שאר התעניות יאמר:

**אמנם** בסימן תקסח (ס"ב) פסק כהרא"ש בשם הראב"ד ורבינו ירוחם (נ"ה ח"א) שיש אומרים שאם מצטער הרבה יכול לפדותו בממון והוא הדין באונס אחר. משמע שדווקא במצטער והוא אנוס. ואמנם שם מיירי בקיבל התענית ורוצה לפדות שחמיר טפי, אלא שאם יש לו אונס שפיר י"א שיוכל לפדות משום שקיבל התענית רק אדעתיה דהכי שיוכל לקיים התענית.

**ואמנם** מרן בבית יוסף (שם) הביא דעת הר"ף (תענית דף ד.) שפסק כלישנא בתרא שאפשר לפדות לכתחילה בלי שום דוחק. וכן דעת הרשב"א בתשובה שקי"ל כלישנא בתרא שאפשר בלי דוחק. והרא"ש (שם סימן טז) הביא פירוש ר"ח דדוקא היכא דאיכא צער או אונס. וכן דעת הרמב"ם (פ"ד מהל' נדרים הלכה טז) וכ"ה בהגהות אשר"י (שם). ומסיק מרן כדעת הרמב"ם והרא"ש שקי"ל כלישנא קמא שאפשר לפדות התענית דווקא בדוחק ואונס גדול.

**והנה** דעת רבינו יהודא פתייה במנחת יהודא (דף סד סע"א) שאין מועיל פדיון.

**וכן** דעת רבינו יעקב חיים סופר בכה"ח (סימן קיט סקט"ו) שכיון שמרן בשו"ע לא העתיק דין פדיון - היינו משום דס"ל כהרא"ש שהקשה על הראב"ד דאינו דומה תענית לצדקה וכמבואר בבית יוסף, וגם הרמ"א לא כתב אלא בשם יש אומרים, אם כן מי יכול לבוא להכניס עצמו בדבר - דשנוי בפלוגתא בין הפשטנים, והאר"י ז"ל לא גילה לומר כוונות עליו, א"כ תצא דינא דאין הפדיון מצוה מן המובחר. וכתב שם שמה שכתבו האחרונים ז"ל התיקון של פדיית התענית הוא דווקא על צד היותר טוב והצלה פורתא, כיון שאינו יכול להתענות, ואפשר שבשמים ירחמו עליו להקל העונש מעליו.

**ואח"כ** תפדה התענית, וכל תענית פדיונה בערך ג' שקלים, והעשיר כפי עושרו סכום סעודות יום אחד כמבואר בשו"ע (סו"ס שלד), ואם חטא הרבה פעמים יפדה כל תענית כפול שלוש סה"כ 3 נח כפול 3 נח = 9 נח. ולדוגמא תיקון למוציא שז"ל הוא סך 756 נח לפי חשבון פ"ד תעניות כפול כל תענית 3 נח כפול 3 פעמים בסה"כ 756 נח.

### בענין התענית למי שתורתו אומנתו - דעת האומרים שאף ת"ח צריכין להתענות

**איתא** בספרים כי האדם צריך להזהר פן יאמר לנפשו כי התיקון לכל עוון וחטאת רק התורה ואין עוד מלבדה, כי עיקר לימוד התורה הוא המעשה, כי כל האומר שאין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו (יבמות דף קט:), וכמי שאין לו אלוך (ע"ז דף יז:), והלומד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם (ירושלמי ברכות דף ח.), והרי הוא בכלל ארור (עין ירושלמי סוטה דף לא.), ואורייתא בלא פקודא לאו איהי תורת ה' (תיקו"ז דף ב.), ואתקרי עקרה (זוהר פר' פנחס דף ריח.), ואין המדרש עיקר אלא המעשה (אבות פ"א מי"ז), ותכלית חכמה תשובה ומעשים טובים (ברכות דף יז.).

**ועיין** תיקו"ז (תנ"ב דף פז.) וז"ל: וי לון לבני נשא דלא משתדלין באורייתא דאתקריאו עצים יבשים דאנון עתידין לאתוקדא בנורא דגיהנם, ולא למגנא אמרו מארי מתניתין דאנון עמלין וירתין גיהנם, ואע"ג דמתרבי אילנא דאיהו גופא דאורייתא, ולית ליה איבא דאנון פקודין דעשה, מה כתיב ביה - רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכת, ובגין דא

ועל ידי פדיון שעשיתי לפ"ד ימי תענית) כרוב רחמין וכרוב חסדיך יעלה לפניך כאילו התענית פ"ד ימים בשלימות ותכפר לי על כל מה שחטאתי לפניך בעוון שז"ל ופגמתי במידות העליונים הן על ידי מחשבה - שהגיע הפגם עד חכמה ובינה, הן במעשה - שפגמתי בתפארת ומלכות. ויהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו אב הרחמים והסליחות שיתוקן הפגם ההוא בין שפגמתי במיין דכורין ומיין נוקבין דחכמה ובינה, שהם חמישה חסדים וחמישה גבורות או בחיך וגרון או באהי"ה פעמים אהי"ה אשר יש בהם פ"ד אותיות ויעלה כל אלו לשורשם העליון וגם להעלות ד' אותיות אחה"ע שהם גם כן גימטריא פ"ד אל שורשם העליון ולהמשיך ג' בחינות מילוי המילוי דשם ע"ב ודס"ג ודמ"ה (כזה; מילוי המילוי דשם ע"ב: יוד ויו דלת, הי יוד, ויו יוד ויו, הי יוד. מילוי המילוי דשם ס"ג: יוד ויו דלת, הי יוד, ואו אלף ואו, הי יוד. מילוי המילוי דשם מ"ה: יוד ואו דלת, הא אלף, ואו אלף ואו, הא אלף) שכל אחד יש בו כ"ח אותיות ושלשתם גימטריא פ"ד אותיות - אל בחינת שם הוי"ה דב"ן (יוד הה וו הה) שבמלכות. אנא ה' אלקינו ואלקי אבותינו עשה למען שמם הגדול ולמען רחמין וחסדיך המרובים שתמחול ותסלח ותכפר לכל מה שחטאתי ועויתי ופשעתי לפניך ותתקן אשר עיוותתי ותלקט את כל ניצוצי הקדושה אשר פיזרתי בין הקליפות ח"ל ב'לע ו'יקאנו (ר"ת שם הקדוש חב"ו שעל ידו יוצאין הניצוצות הבלועין מפיהם) וישוב הכל לאיתנו הראשון ולא ידח ממנו נידח והאר כל שמות הקודש אשר פגמתי בהם בשם קר"ע שט"ן נ"א גיבור ד'ורשי י'חודך כ'בבת ש'מרם אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה יהיו לרצון אמרי והגיון ליבי לפניך ה' צורי וגואלי. ע"כ.

אמרו מארי מתניתין דלית מדרשא עיקר אלא המעשה איהו עיקר. ע"כ.

**וע"ע** בתיקון"ז (ת"ס דף צג:) וז"ל: טב מלגאו ולבושא דיליה ביש דא איהו עני ורוכב על חמור (היינו - צדיק ורע לו), רע מלגאו ולבושא דיליה שפיר מלבר, על האי אתמר ראיתי עבדים על סוסים (היינו - רשע וטוב לו), וכלא אשתמודע בעובדוי דבר נש מאן דאיהו מלגאו, ולא למגנא אוקמו קמדאין לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה הוא העיקר, דשטיין מסתכלין בגופא דאיהו לבושא, הה"ד עור ובשר תלבישני, וצדיקיא בעובדין טבין. ע"כ.

**ולכך** כתבו שצריך האדם להתענות על עוונותיו ואין לו לומר שעיקר הכל הוא התורה.

**ועיין** להרב עולת תמיד (מכתבי מהרח"ו ז"ל הנאמנים; דף מו.) שהאריך בחובת התענית ואף לצדיקים קדושים המלאים מצוות ועמלים בתורה, כמוכח מדבריו שאף לגדולי גאוני דורו היה אומר להם מרן האר"י ז"ל להתענות וכו'. עיין עליו.

**וב"כ** הרב ז"ל בשער הכוונות (כוונת התענית דף ז:) וז"ל: גם ענין התענית דע, כי אמרו רז"ל בגמרא (תענית דף יא:) האי צורבא מרבנן דמתענה ליכול כלבא שירותיה. וטעם הדבר הוא כי מי שלא חטא מימיו אינו צריך להתענות, ולכן ליכול כלבא שירותיה, כי עסק התורה הוא גדול מן התענית, לפי שהוא ממשיך ומביא לנפשו שפע ומזון ממקום גבוה שהוא מן החכמה בסוד והחכמה תחיה בעליה כנזכר בזוהר בפרשת בשלח, והם סוד מוחין דגדלות. אבל מי שחטא מוכרח הוא שיתענה כדי שימרק עוונותיו ויתקן המקום אשר פגם בו ואחר כך יעלה משם למעלה. עכ"ל. וכן הביא הרב

חסד לאברהם (מעין ד נהר מה) לשון הרב ז"ל הנ"ל.

**והנה** כתב הרב ראשית חכמה ודבריו קילורין לעינים צרי ומרפא לנפש וזה לשונו בלשון הקודש (שער הקדושה פרק יז): מי שחטא בברית כמה צריך שיצטער בסיגוף ותענית כל ימיו כמו שעשה דוד. ואם יאמר מי שיאמר שהתורה מכפרת עוון, הלא דוד המלך ע"ה עוסק בתורה היה יותר ממה שאנו עוסקים כדפרשו ז"ל, והיה בו רוח הקודש, למה סיגף עצמו בחינם ולא סמך עצמו על עסק התורה יומם ולילה שיכפר לו עוונות? אלא וודאי מה שאמרו שהתורה מכפרת הוא ע"ד שפרש החסיד רבינו יונה בשערי תשובה בענין מה שאמרו רז"ל, שהעוסק בגמ"ח מכפרים על עוונותיו, פירוש שתולין לו מהיסורין עד שובו, כן העוסק בתורה הכפרה היא שמאריכין לו עד שישוב, אבל ודאי שצריך ליטתר מעוונותיו בסיגופים ובתעניות כדי שתהיה תורתו רצויה כמו שהארכנו בשער התשובה, ובפרט מי שחטא בברית שהפגם בו שקול כנגד כל התורה כולה, שמהמעלות שאמרו בו רז"ל נודע גודל עונש הפוגם בו. עכ"ל.

**ועיין** עוד בדבריו באריכות (בשער התשובה פ"ב) שהאריך בחובת התשובה ביחד עם הלימוד והעסק בתורה. וכתב שם (בפרק ד) וז"ל: והרבה מבעלי תורה שבדורינו סומכים שלא להתענות מהא דאמרינן בגמרא (תענית דף יא.) אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא וכו', אמר רב ששת האי בר בי רב דיתיב בתעניתא ליכול כלבא שירותיה וכו', אמר ר' ירמיה בר אבא אמר ריש לקיש אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכם שמים. ע"כ. וממירת ריש לקיש זו האחרונה מסתייע כדי שלא להתענות, וכדפירש רש"י עליו

השלום (וז"ל): שממעט במלאכת שמים. חלש הוא ואינו יכול ללמוד. עכ"ל. וכיון שהוא חלש ואינו יכול ללמוד נקרא לא מצי לצעורי נפשיה ונקרא חוטא. ומימרת ריש לקיש דקאמר נקרא חסיד וכו' צריך לאוקמיה לפי דעתייהו בדמצי לצעורי נפשיה, או בשאינו תלמיד חכם כדי שלא יחלוק ריש לקיש מדידיה לדידיה וכו'. ואין מכל זה סיוע למי שחטא שלא יתענה ושיספיק לו התורה לכפרת עוונות, שמי שחטא אפילו הוא תלמיד חכם אין תורתו רצויה עד שיטהר עצמו וכו'. עכ"ל.

**ובדברים** האלה הרחיב הרב טהרת הקודש באורן בראיות חותכות עיין עליו.

**ועיין** בשו"ת מהרי"ט (ח"ב או"ח סימן ח) שהאריך הרבה בענין זה, ובסוף התשובה כתב וז"ל: ועל מה ששאלו הבית דין מאחר שהוא בן תורה אם יהיה תשובתו בביטול תורה, יש בדבר להקל ולהחמיר, דלכאורה משמע דתורה ותפילה עדיפא ליה, דאמרינן בברכות אלו הן יסורין של אהבה - שאין בהם ביטול תורה ותפילה וכו'. ומיהו מאחר שהיסורין חובה על השב בתשובה אע"פ שיהיה בהם ביטול תורה צריך לקבלם, ואין ראייה מרבי אלעזר בן רבי שמעון (עיין בב"מ דף פד:) דאותן יסורין לא היו על חטא וכו'. עיין שם.

**וב"כ** בשל"ה הקדוש (פר' נשא דרך חיים תוכחת מוסר אות כג) שקודם מביא לשון הגמרא הנ"ל באיסור התענית לתלמידי חכמים, וכן מביא לשון התוספות שם ד"ה כל היושב בתענית וכו' שהקשה מפרק החובל (ב"ק דף צא:) ששם איתא דשמואל ס"ל שהיושב בתענית אינו חוטא. ותירץ שוראי שהיושב בתענית הוא חוטא, אלא שאף אדם שיש בו חטא אם הוא יושב בתענית הוא חוטא אלא שהמצוה שהוא

עושה התענית הוא יותר גדול מהעבירה שהוא מצער עצמו. ולאחר כל זאת כתב וז"ל: ואני אומר באימה וביראה וברתת וזיע נגד כבוד התוספות כי דבריהם דחוק בענין הזה. אך נראה בעיני אף שמואל מודה מי שפגם באיזה עבירה קלה או חמורה בודאי צריך לסגף עצמו, ורשאי להחמיר ולהתענות וכו', ודברי שמואל לא נאמרו אלא במי שהוא חסיד טהור וקדוש ולא טעם טעם חטא - איש כזה לא יתענה, אבל מי שפגם יתענה ויתענה וכו'. עכ"ל. ועיין עוד לו במסכת תענית מש"כ בזה.

**והרב** מגן אברהם (בסימן תקעא סק"א) כתב וז"ל: ונ"ל דלא מיירי בעוונות הידועים לו שאפילו ת"ח חייב להתענות עליהם כמ"ש הב"ח בשם הר"ח, ואפילו לא מצי לצעורי נפשיה, ועיין בשל"ה פרשת נשא. עיין שם. אך שוב כתב שם שתלמיד חכם אין צריך להתענות עיין עליו.

**וכתב** הרב משנ"ב (סימן תקעא סק"א) שכתב גבי הא דמבואר שם בשו"ע שמי שיכול לצעורי נפשיה ומתענה נקרא קדוש, ומי שאינו יכול לצעורי נפשיה נקרא חוטא, וכתב על זה וז"ל: נקרא חוטא. שמתוך כך מתמרקין עוונותיו בשביל שמתענה. ולא מיירי בעוונות הידועים המבואר ברוקח ובכתבי האר"י כמה ימים צריך להתענות עליהם, דבזה צריך להתענות אפילו לא מצי לצעורי נפשיה, אלא מיירי כשמתענה משום תשובה על עוונות שאדם דש בעדביו. עכ"ל. וכתב עוד (בסק"ד) על הא דמבואר דאין לתלמיד חכם להתענות על עוונותיו, וז"ל: וכל זה בשאין לו עוונות ידועים, אבל ביש לו עוונות ידועים שצריך להתענות עליהם גם תלמיד חכם צריך להתענות ואפילו היכי שקשה לו התענית, ומכל מקום אין צריך לסגף עצמו כל כך

מהאר"י ז"ל שכתב (בפרק ס"ה) וז"ל: עוד תקנה אחרת מצאתי בתוך ספרי המקובל האלהי חסידא הר"ר יצחק לוריא אשכנזי ז"ל בספר אחד כת"י נקרא בית מידות - שם מצאתי כתוב, כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחות על עוון - סיגופים ויסורים קשים שלג וחרולים והפסקות עינויים לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת ויראת ה' - זאת היא תקנתו, לא יחלש ולא יתבטל מלימודו, אך יום אחד יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו ותתקשר מחשבתו בו כאילו כבר עומד לפניו ביום הדין, וידבר לאל יתברך רכות כאשר ידבר העבד אל רבו והבן אל אביו וכו'. עכ"ל. וכתב שהרוצה לסמוך עליו יש לו אילן גדול לסמוך בו, וכל שכן אם חטא בקלות וכו', עיין שם באורך וינעם לנפשך מאוד.

וכן הביא בביאור הלכה (סימן תקעא ד"ה תלמיד חכם וכו') מדברי החרדים הנ"ל, וכן העתיק דברי החיי אדם וז"ל: דאפילו על עבירות ידועים המבואר ברוקח שצריך להתענות לכפרה כמה ימים, אם תלמיד חכם הוא ותורתו אומנתו אפילו בזמן הזה, לא יסגף עצמו כל כך, רק שישוב לפני ה' בלב שלם ויבכה מקירות הלב וילמוד יותר מאשר היה רגיל, כי התורה היא מקוה טהרה ונמשל לאש וכל אשר יבוא באש - באש יובא וטהר, וימעט מכל התענוגים ויאכל רק כדי קיום גופו שלא יחלש כדי שיהיה לו כח לעבודת ה', ולא ילך לשום סעודה וכ"ש לסעודת מרעות, וישמור שבת בכל פרטיה ודקדוקיה, ואם אפשר יתענה עכ"פ בכל שבוע יום אחד או עכ"פ כל יום שני וחמישי ושני עד חצות, והעיקר הבכיה והוידוי וגדרים שלא יעשה זאת לעולם, וה' יראה ללבב. עכ"ל. ולפי"ז מש"כ במשנ"ב שאף תלמיד חכם יש לו

בתענית וילמוד יותר ממה שהיה רגיל. וכעין זה איתא בתנחומא, אם חטא אדם ונתחייב מיתה לשמים, מה יעשה ויחיה? אם למוד לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים, ואם דף אחד ישנה שני דפין (וכל זה הוא לאחר ששב מדרכו הרעה דאל"ה הרי הוא כטובל ושרץ בידו. עכ"ל).

והרב טורי זהב (שם סק"א) כתב דאף בדלא מצי לצעורי נפשיה כל האיסור להתענות הוא דווקא אם רוצה להתענות דרך פרישות. אבל אם ידוע לו שחטא חייב להתענות, וציין שהאריך בזה בעל ראשית חכמה (שער התשובה פ"ד אותיות יד-טז).

ו**כתב** בשו"ת הרמ"א (סימן לז) שאם חטא בעוונות הידועים בשוגג או באונס לא נאמרו לגביו סדרי התשובה של הרוקח וכו' כי הם מיועדים למורדים ולפושעים. אך יעיין במשנ"ב (סימן שלד סקע"ח) שכתב שזה מיירי אף כשעבר בשוגג.

ו**תצא** דינא דאת תלמיד חכם שתורתו אומנתו חייב להתענות התעניות אם יש בידו מהעוונות הידועים.

**ע"כ** הבאנו דעת המקובלים והפוסקים דחייב התענית הוא חיוב לכל אחד ואף לתמידי חכמים.

### דעת הרבנים שמי שתורתו אומנתו אי"צ להתענות כלל

**אמנם** בשו"ת זרע אמת להכהן הגדול רבינו ישמעאל ז"ל (ח"א סימן פט) האריך מאוד בענין זה ולא הניח לא פינה ולא זזית ולא השאיר אחריו שריד ופליט, והן הוא גבר הקים עולה של תשובה והפך הקערה על פיה, והסיק לבסוף להקל ולפטור תלמידי חכמים מן התענית לשם תשובה ותיקון, והסתמך הרבה על דברי החרדים שהביא

להתענות מיירי בתענית אחת וכדו' ולא כל הפ"ד תעניות, ויבואר לקמן.

**ובן** מצאתי בס"ד שכתב הרב יוסף כנאפו זצ"ל בספר זך ונקי (י"ל בהוצאת חברת אהבת שלום דף פ) וז"ל: לתקן הדבר מעיקרו הוא כשירבה בלימוד התורה הקדושה לשמה שהיא נקראית ברית ולימודה מתקן פגם הברית וכו'. והרב החסיד חיד"א ז"ל הביא לנו משם הרב עיר בנימין דבעל תורה פקעי מניה ד' חילוקי כפרה דדי ליה לגביה בתשובה ובלימוד תורה לשמה. וכבר נודע כח התורה לשמה כמה גדולה כמ"ש כהתנא הקדוש רבי מאיר שאמר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וגו' ובכ"מ בזוה"ק האריך הרחיב בכח סגולת לימוד תורה לשמה ובכפרתה שמכפרת עוונות וחטאים. עכ"ל. וכתב שם ג"כ מענין תיקון התענית שכתב מרן האר"י ז"ל ובכל זאת כתב התיקון הנ"ל. גם הנה תיקון התענית כתב באחרונה לעומת תיקון התורה שכתב בין תיקוניו הראשונים, מכאן תחזינה עינינו במעלת תיקון התורה.

**וכתב** השל"ה הקדוש (מס' יומא פרק נר מצוה אות פח) דתלמיד חכם שתורתו אומנתו אינו צריך לסגף עצמו כל כך על העוונות וילמוד יותר ממה שהיה רגיל. אמנם יעוין במש"כ בפר' נשא (דרך חיים תוכחת מוסר אות כג) וצריך עיון.

**והנה** עיין לגאון עוזינו הרב חיד"א בברכ"י על מה שאיתא בשו"ע (בסימן תקעא ס"ב) שכתב מרן וז"ל: תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים וכו'. ע"כ. וכתב החיד"א בברכ"י וז"ל: אבל מדברי הרב האר"י זצ"ל מוכח בהדיא שאף שממעט הלימוד יתענה לתקן אשר פגם. ועיין מש"כ הרה"ק בראשית חכמה ומהרימ"ט בראשון (סימן ק). מיהו

עיין מ"ש הרב ספר חרדים שיש תקנה לתלמיד חכם ללמוד לשמה ולהתבודד ולסגף עצמו כאשר יוכל שאת עש"ב, ובספר בעל שני לוחות הברית. עכ"ל. וחזינן דאף שלכתחילה הביא מדברי מרן האר"י ז"ל שאף ת"ח מחויב להתענות, אכתי לא דחה דעת החרדים בזה.

**ובן** מוכח מדברי הגאון חיד"א בספר ציפורן שמיר (סימן ד אות נ) וז"ל: מי שחשקה נפשו בתורה כל כך עד שיום ולילה לא יחשוב כי אם בתורה, וישליך אחרי גוו עניני העולם השפל הגשמי והעכור ובתורתו יהגה ובאהבתה ישגה, ישיג מעלה נפלאה שלא יצטרך כלל לתעניות וסיגופים. עכ"ל. ועיין ג"כ בספרו דברים אחדים (דרוש ז לתשובה דף כט: ד"ה שוב אשוב) וע"ע מש"כ בפירושו לאבות דרבי נתן הנקרא כסא רחמים (פרק טל דף קיג. ד"ה ואגב אומר).

**והרב** מגן אברהם (בסימן תקעא סק"א) כתב וז"ל: ונ"ל דלא מיירי בעוונות הידועים לו שאפילו ת"ח חייב להתענות עליהם כמ"ש הב"ח בשם הר"ח, ואפילו לא מצי לצעורי נפשיה, ועיין בשל"ה פרשת נשא. ומיהו במסכת יוה"כ כתב דתלמיד חכם שתורתו אומנתו אינו צריך לסגף עצמו כל כך על העוונות וילמוד יותר ממה שהיה רגיל. והטור (סימן רמ) כתב בשם הראב"ד (בעלי הנפש שער הקדושה עמוד קעד) אדם שיכול להתענות יום אחד בלא טורח גדול ואעפ"כ אוכל מעט כדרך בני אדם, אינו נתפס באותה אכילה, ומקבל עליה שכר שמראה לנפשו מעט הנאה ואינו רוצה לצער אותה, כענין שנאמר (משלי יא) גומל נפשו איש חסד, עכ"ל. וכתבו ספרי המוסר דבאמצע אכילתו בעוד שהוא מתאוה לאכול ימשוך ממנה, וזה נחשב לו לסיגוף גדול. עכ"ל. מבואר שלמעשה כתב המג"א

היצה"ר, והיו מכניעים עצמם וחובלים עצמם ביסורין הבאים עליהם, וגם על ידי התורה המתשת כוחו של אדם, עד שנמצא שכשהגיע זמנם להיפטר מן העולם ולקבל חיבוט הקבר אין צריכין צער גדול וכו', משא"כ ברשעים וכו'. עכ"ל. ועל כן עמל התורה הוא כמו היסורים של התענית.

**ואען** ואומר כי הנה התענית כמו קרבן כמבואר בזוהר ובש"ס, והנה התענית היא גם כמו קרבן כדאיתא בזוהר (פר' שמות דף כ:) וז"ל: וכתוב להקריב לי חלב ודם, כנגד זה אדם מקריב חלבו ודמו ומתכפר לו, זה אדם וזה לבן, מה השושן שהוא אדם והוא לבן אין מוצקין אותו לחזור כולו לבן אלא באש, כך הקרבן אין מוצקין אותו לחזור כולו לבן אלא באש. עכשיו מי שיושב בתעניתו ומקריב חלבו ודמו אינו נצמק לחזור כולו לבן אלא באש, דאמר רב יהודה מתוך תעניתו של אדם מחלישין אבריו וגובר עליו האש, ובאותה שעה צריך להקריב חלבו ודמו באותו האש, והוא הנקרא מזבח כפרה. והיינו דרבי אלעזר כד הוה יתיב בתעניתא הוה מצלי ואמרי גלוי וידוע לפניך אלהי ואלהי אבותי שהקרבתי לפניך חלבי ודמי והרתחתי אותם בחמימות חולשת גופי, יהי רצון מלפניך שיהא הריח העולה מפי בשעה זו כריח העולה מהקרבן באש המזבח ותרצני. נמצא שאדם הוא מקריב בתעניתו החלב והדם והאש והריח שעולה מפיו הוא מזבח כפרה, ולפיכך תיקנו התפילה במקום הקרבן ובלבד שיתכוון למה דאמרן. ע"כ דברי הזוהר.

**ועיין** בדברי הרב ז"ל בשער רוה"ק (דף ו:) וז"ל: כוונת התענית; כוונה א' יכוון אל מה שאמרו בספר הזוהר שיחשוב עצמו כקרבן, והחלב והדם נחסרים ממנו על ידי התענית נחשבים כקרבן. עש"ע.

שאפשר לסמוך על השל"ה במסכת יוה"כ שתלמיד חכם אין צריך להתענות אף בעונות הידועים.

**וכתב** עוד במג"א (שם סק"ב) שמי שתורתו אומנתו נקרא תלמיד חכם לענין זה שאינו צריך להתענות אף בזמן הזה. עיין שם. וכ"כ במשנ"ב (סימן תקעא סק"ב) וז"ל: תלמיד חכם וכו'. ומי שתורתו אומנתו נקרא תלמיד חכם לענין זה אף בזמן הזה. עכ"ל.

### תצא דינא

**ותצא** דינא שתלמיד חכם שקשתה עליו התענית, אין הוא צריך להתענות, ויוכל לסמוך על דעת הרבנים ז"ל שידעו והכירו בנחיצות התענית ובכל זאת כתבו שתלמיד חכם שתורתו אומנתו אינו צריך להתענות. וגם לפי מה שיבואר להלן שאפשר לפדות התעניות ממילא ת"ח יוכל לעשות כן לכתחילה. ועוד כי אף אם פשע הרבה יבואר להלן שאדם שפשע הרבה תשובת המשקל אשר יעשה היא עצם הפרישה מהרגליו שהורגל אליהם, שהפרישה קשה עליו ביותר, ואי"צ לתעניות כלל.

### איך התורה תהיה כמו התענית

**והנה** עמל התורה הוא כמו יסורים; כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד) וז"ל: כי ישית עמלו בתורה וטרחו בה, ואשר תדד שנתו מעיניו, יעלה במקום יסורים, כמו שאמרו רז"ל כל הגופים לעמל יולדו - אשרי מי שהגיעה שלו בתורה. ואמרו למה נקרא שמה תושיה שמתשת כוחו של אדם. עכ"ל. ועיין בדברי מורינו האר"י ז"ל בשער הגלגולים (הקדמה כג בדרוש חיבוט הקבר) וז"ל: ואמנם לא כל האנשים שוים בזה (בדין חיבוט הקבר) הצדיקים אשר בחייהם נדבקו ביצר הטוב ונתרחקו מן

ולכך כשאדם עוסק בתורה זה עולה כמו תענית ואף יותר מכך, כיון שתענית היא רק כמו קרבן, אבל התורה היא אף יותר מן הקרבנות כמבואר בזוהר ו"ס וכו'. וזהו סמך לדברי הרבנים ש"ל שאין לאדם להתענות אלא עמל התורה עיקר.

**ודע** כי כו"ע מודו ולית מאן דפליג כי עיקר תיקון פגם הברית הוא ע"י עסק התורה, כי הנה מבואר בזוהר (פר' ויחי דף רי"ט ע"ב) שאין מועיל לחטא זה תשובה, שקודם האריך שם בחומר הפוגם בבריתו, וסיים בזה"ל: תנן, אמר רבי יהודא, לית לך חובא בעלמא דלא אית ליה תשובה בר מהאי, ולית לך חייביא דלא חמאן אפי שכינתא בר מהאי, דכתיב לא יגורך רע. ע"כ.

**אמנם** על ידי תשובה בכח גדול מועילה התשובה, כמבואר בזוה"ק (פר' נח דף סב.) וז"ל: תא חזי, כל חטאוי דבר נש כלהו חבלותא דיליה תליין בתשובה, וחטאה דאושיד זרעא על ארעא ומחבלא ארחיה ואפיק זרעא על ארעא, מחביל ליה ומחביל ארעא, ועליה כתיב 'נכתם עוונך לפני', וכתיב ביה 'כי לא א"ל חפץ רשע אתה לא יגורך רע', בר בתשובה סגי. עיין שם. מבואר שהפוגם בבריתו נאמר עליו "נכתם עוונך לפני" - שאפילו כשעושה תשובה נשאר כתם מהעוון, ועליו נאמר "לא יגורך רע" שהפוגם בריתו נקרא רע ולא יוכל להכנס במחיצתו של הקב"ה. מלבד אם יעשה תשובה בכח גדול.

**וע"ע** בזוהר (פר' שמות דף ג.) וז"ל: מאן דמשקר בברית קדישא דחתים בבשריה דבר נש כאילו משקר בשמא דקוב"ה, מאן דמשקר חותמא דמלכא משקר ביה במלכא, לית ליה חולקא באלהא דישראל, אי לא בחילא דתיובתא תדיר (ס"א גורס: יתיר). ע"כ.

**ותשובה** בכח גדול היינו עסק התורה בעמל גדול, וכדאיתא בתיקו"ז (תיקון כ"ב דף ס"ו ע"ב) שקודם מאריך שהפוגם בבריתו חייב מיתה על פי הכתוב 'ועפר אחר יוקח' ואין לו כפרה, ומסיים: ואם האדם שב בתשובה עילאה יורד עליו סם חיים שהיא השכינה ונאמר בה 'ושב ורפא לו' דהיינו שהוא מתרפא על ידי השכינה מכל אלו נגעים ומחלות ומחיה אותו ממיתה של העניות כמו שנאמר 'והשיבו וחיו'. כי כל ישראל בזמן שהם עניים והיינו כשהם בגלות המענה אותם ביותר אז הם נקראים מתים ובשבילם נאמר 'שובו וחיו' - כי על ידי התשובה יזכו לצאת מהגלות וכו'. ומי שפגם באות ברית קודש מה רפואתו לעולם הבא? לימוד התורה שנאמר בה עץ חיים היא למחזיקים בה והיא תרופה לכל שאר דברים שאינם טובים וכו' כמו שנאמר רפאות תהי לשרך. עיין שם.

**ועיין** תיקו"ז (תי"ד דף ל' ע"א-ל' ע"ב) שמחמיר מאוד מאוד במי שפגם בבריתו שלא שמר טפה קדמאה לבת זוגיה. ובסיום דבריו כתב וז"ל: ועם כל דא, אם חזר בתיובתא עלה אתמר ושב ורפא לו ויהיב ליה בת זוגיה דאמתמר ביה רפאות תהי לשרך ואיהי דיוקנא דאורייתא דאיהי אסוותא ואיהי חיים הה"ד עץ חיים היא למחזיקים בה ואתתיה איהי בדיוקנהא, הה"ד ראה חיים עם אשה אשר אהבת, אורייתא איהי טוב, הה"ד כי לקח טוב נתתי לכם, ואתתיה איהי בדיוקנהא, הה"ד מצא אשה מצא סוף סוף עשר מלין אתמר בהאי, ועשר בהאי, והא אוקמוה חבריא. ע"כ.

**ובשו"ת** מהרש"ם (ח"א סי' נ"ח) הביא מאמר הזוהר (רות) וז"ל: ואף דעביד עובדין בישין ואוליד בנין בישין בסטרא דמסאבא, כד אושיד זרעא לארעא,

אבל בתיובתא שלימתא ואוליף אורייתא כולא ימחל ליה. ע"כ. היינו שע"י התשובה השלימה ולימוד התורה כולה ימחל לו הכל. וכתב שם מחבר השו"ת דמה דאיתא בזוהר דאין תשובה על חטא זה הוא דווקא בלי תשובה שלימה ולימוד התורה"ק. עש"ע.

**ובספר חרדים** (פרק ס"ה) כתב וז"ל: עוד תקנה אחרת מצאתי בתוך ספרי המקובל האלהי חסידא הר"ר יצחק לוריא אשכנזי ז"ל בספר אחד כת"י נקרא בית מידות - שם מצאתי כתוב, כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחות על עוון - סיגופים ויסורים קשים שלג וחרולים והפסקות עינויים לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת ויראת ה' - זאת היא תקנתו, לא יחלש ולא יתבטל מלימודו, אך יום אחד יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו ותתקשר מחשבתו בו כאילו כבר עומד לפניו ביום הדין, וידבר לאל יתברך רכות כאשר ידבר העבד אל רבו והבן אל אביו וכו'. עכ"ל. וכן הביא בספר מעבר יבוק (ריש מאמר קרבן תענית) עיין שם באורך.

**וכתב** האגלי טל (בהקדמה), וז"ל: ממה ששמעתי מאדמו"ר זצ"ל בפירוש דברי הזוהר שעל חטא הוצאת ז"ל אינו מועיל תשובה משום שהתשובה היא מלב כדכתיב לבבו יבין ושב ורפא לו. ופגם הזרע הוא במוח והרי הקלקול למעלה ממקום התיקון, ועל כן בעיון ההלכה שהוא במוח, וכ"ש מי שמחדש חידושים הרי התיקון גם הוא במוח. עכ"ל.

**וב"כ** בשו"ת נודע ביהודא מהדו"ק (סי' ל"ה) שתיקון לעווונות החמורים הוא ע"י עסק התורה, וז"ל בסו"ד: והנה אף שאני מיקל בתעניות וסיגופים ותשובת המשקל

לזה האיש, אבל פטור בלא כלום א"א, בפרט לפי רוב התמדת החטא, והנה התמדת התורה הוא עיקר, אמנם ילמוד דברי תורה שיש בהם ממש. וידבק מאוד בשירות ותשבחות של דוד המלך ע"ה שזה דבר גדול להלהיב בלב האדם אהבת הבורא ב"ה. עש"ע. וכ"כ מורנו רבי ישמעאל הכהן הגדול מאחיו בשו"ת זרע אמת (ח"א או"ח סימן פט דף צו: ד"ה וע"כ לא תמצא).

**ועיין** בדברי התנא האלקי הרב המחבר ספר משנ"ב (סי' תרט"ו סק"ג) וז"ל: איתא בספרים דעיקר תיקון למי שנכשל ח"ו בזה שיתחזק מכאן ולהבא בימי חייו בלימוד התורה, וזכות התורה תגין עליו, וכדאיתא במדרש תנחומא אם חטא אדם ונתחייב מיתה לשמים אם למוד לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים ואם למוד לשנות דף אחד ישנה שני דפים וכו'. ועיקר לימוד התורה יהיה על מנת לקיים, דהלומד ואינו מקיים נוח לו שלא נברא כמו שאמרו חז"ל, וגם לא יהיה בכוחה להגין עליו חס ושלום. עכ"ל.

**וע"ע** בשל"ה הקדוש (שער האותיות קדושת המעור מעלת התשובה של תורה) שחטא הו"ל פוגם בחכמה שהוא המוח ששם מקום הזרע, והתשובה מגיעה עד בינה, ולכן צריך להדבק בחכמה דהיינו התורה"ק ששורשה בחכמה עילאה.

**ועיין** בספר תניא (אגרת התשובה פרק ט') שכתב, וז"ל: ולפי שפגם הברית בהוצאת זרע לבטלה וכו' פוגם במוח, לכן תיקונו הוא דיתעסק באורייתא דמחכמה נפקא וכו'. וזהו שאמר הכתוב "בחסד ואמת יכופר עוון" וכו' ואין אמת אלא תורה וכו'. ועוון בית עלי בזבח ומנחה הוא דאינו מתכפר אבל מתכפר בתורה וגמילות חסדים, כדאיתא בסופ"ק דר"ה. עכ"ל.

והתורה נקראית ברית - יבוא ברית ויכפר על ברית. עוד, הברית נקראית טוב והתורה נקראית טוב - יבוא טוב ויכפר על טוב. והביא שם מדברי הרמ"ק דמה שאמר הזוהר דעל הו"ל אין תשובה מועילה - הוא משום דהתשובה תליא באמא (בינה) והפוגם בברית פגם בה (דחטאו יותר עמוק - באבא שהוא חכמה) ותקנתו על ידי לימוד התורה שהוא בחכמה וכו'. עיין שם עוד.

**וב"כ** ר' צדוק הכהן מלובלין בצדקת הצדיק (אות צ"ז), וז"ל: תיקון למוציא ז"ל הוא עסק התורה כמו שאמרו בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין וכו'. ומה שמובא בזוהר דאין מועיל תשובה הוא על דרך שאמרו בזבח אין מתכפר אבל מתכפר בתורה הכי נמי כן. עיין שם.

**ועיין** בספה"ק והנורא ראשית חכמה (שער הקדושה פרק י"ז) עומק הדברים.

**עוד** כתב בגנזי המלך (תיקון הברית אות ד) וז"ל: בראשית ראשי תיבות רייצוי ב'רית א'חרי ש'ובו י'רבה ת'ורה. לרמוז דאם היה רגיל ללמוד תורה אף בעת פגמו בברית - צריך אחרי שובו ילמוד יותר ממה שהיה רגיל ללמוד, כדי שיהיה ניכר בפועל שתשובתו תשובה שלימה. עכ"ל. וע"ש עוד באות נ"ח ואות ס'.

**וכתב** בחרדים (דף עב.) וז"ל: כי תהיין לאיש שתי נשים וכו' הנה התורה היא האשה אשר נתן לך ה' אלקיך להנאתך ולטובתך בהתהלךך תנחה אותך בימים, להצילך מכל צרה ולפרנסך ולהדריךך בדרך הטוב, בלילות בשכבך תשמור עליך מן המזיקין הגוף והנפש, והקיצות היא תשיחך תלמד עליך סניגוריא לתחיית המתים וכן בכל בוקר וכו', אך עיקר אהבה תהיה בראשונה אשת נעורים שמיום שלימדו אביו

**ועיין** בליקוטי הלכות (אה"ע הל' פ"ו וה"א ה"א אות ח') שתיקון הברית הוא על ידי דעת עליון דייקא (והיינו עסק בתוה"ק), כי עד שם היה הפגם. וזה בחינת מים טהורים, בחינת "וזרקתי עליכם מים טהורים" וכו', שהיא בחינת מקוה עליונה, חסד עליון ודעת גדול, שעי"ז נמשך שפע רב לתקן פגם זה. וזה נתתקן על ידי מחלוקת בקדושה, היינו בדברי תורה כמו מחלוקת ב"ש וב"ה, שעי"ז נשלם תורה שבכתב ע"י תורה שבע"פ על ידי המחלוקת. ועי"ז מתקן הברית דאפריש בין מים עילאין לתתאין, בחינת מחלוקת שמאי והלל כמובא בזוהר הקדוש. עיין שם סודו באורך דברים נשגבים - לא שמעתן און מעולם ולא שזפתן עין.

**וכתב** באוהב ישראל (פר' ויחי) וז"ל: הגם שנמתעטו כעת כח הדורות ואינם יכולים לעשות תעניות וסיגופים כראוי, עכ"ז מי שנוגע יראת ה' בליבו צריך להתאמץ בכל יכולתו ולעשות תשובה ע"ז החטא כי גדול עונו מנשוא, והכל ביראת שמים וברעותא דליבא. ועיקר התשובה הוא ע"י תורה ותפילה וצדקה כל אחד ואחד לפי יכולתו, ובפרט בלימוד תורה שבע"פ ולברר הלכה בליבון ובירור יפה - בזה הוא מקבץ חלקי הטוב והניצוצין קדישין ומברר אותן מתוך הקליפות להוציא בולעם מפיהם, וזהו עיקר התיקון של פגם הברית. עכ"ל. עיין שם עוד.

**ובספר** גנזי המלך לר' יעקב אבוחצירא (תיקון הברית אות א) כתב וז"ל: בראשית אותיות ברית אש - לרמוז על מי שפגם באות ברית קודש דהתיקון המועיל לו ביתר שאת ויתר עז הוא לימוד התורה דבזה אתיא תשובה מעין המשובה דהוא חימם עצמו באש יצר הרע - תקנתו יחמם עצמו באש התורה. ועוד, אות ברית הוא נקרא

בעסק התורה כי התורה תלמודהו היאך ישוב לרצות לקונו. עכ"ל.

**ובאור** צדיקים למהר"ם פאפיראש (סי' כ"ב סעיף ה') כתב, שקבלה בדינו שמי שיחשוק בתורה כל כך עד שיום ולילה לא יחשוב בדברי עולם השפל הגשמי - בוודאי בלתי ספק ששיגי מעלה נפלאה שלא יצטרך לתענית ולסיגופים. וכן הובא בכה"ח סופר (סי' קנ"ה סקי"ב).

**ועיין** להרב הרי"ח הטוב בלשון חכמים (תיקון לשובבי"ם) וז"ל: ועסק התורה עושה תיקון גדול ביסוד, ובפרט תושבע"פ שהוא ששה סדרים. עכ"ל.

**ובכתר** ראש (הנהגות הגר"ח ממורו ורבו רבן של כל ישראל אור שבעת הימים אדמו"ר הגר"א זללה"ה; סימן קל"ג) מביא מהספרים שמביאים מאמר התיקון"ז (תיקון כ"א, כ"ב) שמאריך מאוד במי שנכשל בעוון קרי ר"ל, וכמעט ואין לו תשובה וכו' ובסוף המאמר של התיקון"ז כתוב, שהתורה בכוחה לכפר על החטא, וזה במקום ייסורים וכו'. והספרי מוסר לא הביאו זאת וכו'. ע"ש. וכתוב שם שהגר"א היה אומר לנכשל בעוון קרי לעסוק בתורה, ולא צריך לדאוג כלל, עיי"ש כל דבריו של הגר"ח בשם הגר"א.

**ובביאור** הגר"א למשלי (פרק ט"ז פסוק ו') בתו"ד כתב וז"ל: ואמר, שעל העבר בחסד ואמת יכופר עוון שגדול וטוב מכל הסיגופים לעסוק בתורה וגמ"ח כמ"ש בגמ' (ברכות דף ה' ע"ב) חסד זו גמ"ח אמת זו תורה, ובזה יכופר עונו. עכ"ל.

**ובתוספת** מעשה רב (בית יעקב אות י"ד) כתב וז"ל: דרכו של רבינו הגר"א לפסוק מעשה התשובה לבעלי תשובה ביגיעת לימוד התורה, ומניעת הדיבור במקום

תורה ציוה לנו - מייד היא באה להתייחד עמו ולשומרו, והוא תיקון גדול לפגם הברית שהתורה כולה נקראית ברית וזאת התורה אשר סם חיים. עכ"ל.

**עוד** כתב שם וז"ל: צריך להיות אדם יגע בתורה שארה כסותה ועונתה לא יגרע, עונה מן המוח וכל ששת ימי השבוע לקום להדבק נפשו בה ישקני מנשיקות פיהו, כדאמר בזהר כשעונת בני אדם בחצות לילה באשה השניה - בה שעתא עונת תלמידי חכמים בראשונה וכו', ואתה חתן המלך מה נעים גורלך, וממילא רווחא להשיב נדחיו ולקבץ פזוריו וישיב הכל לאיתנו ולא ידח ממנו נידח. עכ"ל.

**ובספר** בן איש חיל לבא"ח (ח"ב תשובה דרוש ב') כתב שהפגם ברוחניות נתקן על ידי לימוד התורה"ק. עכ"ל.

**והרמ"ע** מפאנו בספר עשרה מאמרות (חיקור הדין ח"א פכ"ב) כתב וז"ל: וזה שאמרו מתכפר הוא בדברי תורה דכתיב "זאת התורה אדם כי ימות באוהל" מכאן שאהל התורה מכפר כמיתה ואין מיתה אלא גניזה לנפש המשכלת שהיא מתעלמת מדרכי החושך על כן צריך להרבות בעסק התורה בסתר כדמשמע מדכתיב "באוהל" עד שהיא בעצמה תכריז עליו בגלוי להשכיל להיטיב לזולתו בזמן שהרבים צריכים לו ובלבד שיכוין ליבו לשמים בלי שום פניה אחרת. עכ"ל.

**ובספר** ראשית חכמה (שער התשובה פ"ב) כתב וז"ל: התשובה העיקרית היא עסק התורה בדחילו ורחימו שעל ידה זוכה לתשובה עילאה ועל זה אנו אומרים בתפילתנו "השיבנו אבינו לתורתך" כי הרחוק מהתורה רחוק מהקב"ה ואין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד. ולכן עיקר התשובה

**וע"ע** בספר קב הישר (פרק מ"ד) שכתב כי העוסק בתורה לשמה היא מצלת מכל הרהורים רעים.

**וע"ע** בביאור הגר"א למשלי (ב יא) וז"ל: מזימה תשמור עליך - מזימה הוא בסוד הדעת, והיינו מחשבות התורה ישמרו עליך. [הוספת רמ"מ: פירוש, כי מזימה הוא עצת חטאין, והן הרהורי עבירה של זימה כידוע, וא"א לפנות את ליבו מהרהורי עבירה רק על ידי נעימות ומתיקות ידיעת התורה, כמו שנאמר אילת אהבים יעלת חן, וזהו שהדעת ומחשבות התורה ישמרו עליך מזימה שהן גם כן מחשבת שבפנים. עכ"ל.

**ועיין** של"ה הקדוש (מס' חולין פרק דרך חיים תוכחת מוסר אות קס"ו) וז"ל: אם ילמד אדם תורה קודם שכיבה התורה משמרתו שלא יבוא לידי כך (לקרי), כמו שאמרו רז"ל בפרק היה קורא (ברכות דף יד.) אמר רבי חייא בא אבא אמר רבי יוחנן כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר ושבע ילין כל יפקד רע. עכ"ל.

**ועיין** למרן בעל הקה"י באגרות קודשו (קריינא דאיגרתא ח"א סי' ט"ו) וז"ל: באופן טבעי העצה המועילה ביותר הוא היסח הדעת מהרהור בענינים אלו, אלא שאי אפשר בשום אופן להסיח דעתו ממה שטבעו מושך להרהר ולצייר, אא"כ יהיה דעתו ומחשבתו מענינת מאוד בענינים אחרים, ולזאת כששקוע ראשו ורובו בהתעמקות התורה בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, ממילא לא יעלו על מחשבתו הרהורים בישין, זהו עצה טבעית וגם רוחנית, כי קדושת התורה משמרתו. עכ"ל.

**וכתב** בגנזי יוסף (פר' וירא) וז"ל: עיקר פגם הברית בא ממה שהאדם בטל

התענית. עכ"ל. (ועיין ג"כ באגרת הגר"א, שעיקר התשובה הוא לא בתעניות ובסיגופים אלא רק ברסן פיו ותאוותו).

**ועיין** במשנ"ב (סימן תקעא סק"ב) שכתב וז"ל: וראיתי כתוב בספר אחד שכשאדם רוצה להתנדב תענית, טוב יותר שיקבל תענית מן הדיבור ממה שיקבל עליו מן האכילה, כי ממנו לא יהיה לו נזק לא בגופו ולא בנשמתו ולא יחלש עי"ז. וכע"ז כתב הגר"א באגרתו, שצריך האדם לייסר עצמו לא בתענית וסיגופים כי אם ברסן ובתאוותיו וזהו התשובה וכו'. עכ"ל.

**ובתולדות** הצדיק ריז"ס (הנהגות מהגר"א; אות קי"ב) כתב וז"ל: והתשובה המעולה היא ג"כ עול תורה כדמיתרגמין בפסוק 'נקה לא ינקה' ונקא - וסלח לתייבין לאורייתא. עכ"ל.

**ועיין** מה שהאריך בהקדמה של ר"א אחי הגר"א בספרו מעלות התורה. ועיין שם בביאור של הגר"א חבר הנקרא אור תורה (אות א').

**ועיין** בספר יסוד ושורש העבודה (שער המפקד פ"ב) שכתב וז"ל: והעיקר עם התענית - התמדת הלימוד יומם ולילה.

**ובספר** שם משמואל (פר' ויחי) כתב בשם זקינו האדמו"ר מקוצק - שמוטב שיאמר כל אחד לעצמו: מוטב להשתעבד בביתא של תורה ולצמצם כל מעשיו והליכותיו שיהיו בדרך התורה, ולא להשתעבד בתעניות וסיגופים, שההילוך בדרך התורה הוא הגדול שבסיגופים לגוף, והכי טוב להשתעבד לתורה הן ביגיעת הלימוד והן בצמצום תהלוכת מעשיו על פי דרכי התורה, וזה מועיל יותר מכל סיגופי הגוף. ע"כ.

כד לא עבד תיובתא שלימתא, תיובתא דאיהי אתחזייתא לחפייא על כל עובדוי. ע"כ. וכתב רבינו צדוק הכהן מלובלין בצדקת הצדיק (אות רמ"ב) דהיינו תשובה מאהבה שהיא כללית על כל המעשים רעים שעשה, והיינו לאתהפכא הנפשות ההם מעמקי רע - ונעשים זכויות פירוש הוספות כוחות קדושות, עיין שם באורך.

**מבואר** מכאן שאף מי שפגם בבריתו מועיל לו תשובה, וזה דייקא בתשובה הראויה לכסות על כל הפשעים והיינו תשובה מאהבה, והרי התורה היא תשובה מאהבה כמש"כ רבינו חיים מואלז'ין כתב בספרו נפש החיים (שער ד פל"א) וז"ל: עיקר התשובה השלימה האמיתית שהיא מאהבה היא רק על ידי עסק התורה כראוי כמש"כ במעלות התורה "אוהב את המקום" וכמו שאומרים השיבנו אבינו לתורתך. עכ"ל.

**ועיין** גם כן בחיבור אור תורה לרבינו יצחק אייזיק חבר (אות מ"ד) וז"ל: וגם הוא אוהב את המקום כידוע שאי אפשר לאהוב שום דבר כי אם בידועו ומקירו את יקר ערכו וגדולתו, ובלתי אפשר להשיג יקר תפארתו יתברך כי אם על ידי התורה, ונמצא שאי אפשר לבוא למדרגת אהבה רק שעוסק בתורה לשמה שאז הוא אוהב את המקום. ולכן אהב"ה ואח"ד בגימטריא י"ג שאהבה בא על ידי שמתייחד ומתדבק בשמו. עכ"ל.

**ובביאור** הלכה (בסימן א) כתב וז"ל: אחת משש מצוות תמידיות היא לאהוב את המקום שנאמר ואהבת את ה' אלהיך וגו' וכיצד יגיע האדם לאהבה הוא על ידי התורה וכדאיתא בספרי לפי שנאמר ואהבת איני יודע כיצד לאהוב את המקום ות"ל והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצוה היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי

ואינו מהרהר בדברי תורה, ומכל שכן שאינו מתייגע לחדש בתורה לשמה, וממילא כשהמוחין בטלין מהרהורי תורה הן מחשבינן במילי דעלמא ומזה בא לידי הרהורי עבירה, אבל כשהמוחין מהרהרים בדברי תורה ומייגע עצמו לחדש חידושים א"כ לא יבוא לידי הרהור חס ושלום, שכבר כתבו הקדמונים שאין אדם מהרהר בעבירה כי אם בזמן שליבו פנוי מן מדברי תורה, לכן צריך שיראה האדם שיהיה ליבו ומחשבתו בדברי תורה. וזהו תיקון גדול לפגם הברית שיטריח המוחין נגד שהוציא ז"ל על ידי הרהור המת. עכ"ל.

**ועיין** בליקוטי הלכות (יור"ד הל' לא ילבש גבר ה"ג) שכתב כי שמירת הברית הוא שמירת הדעת. ובליקוטי הלכות (יור"ד הל' חלה ה"א) כתב כי תיקון הברית תלוי בדעת. ובליקוטי הלכות (או"ח הל' תפילין ה"א) כתב כי תיקון הדעת הוא תיקון הברית. ובליקוטי הלכות (או"ח הל' יום הכיפורים ה"א אות ד') כתב שעל ידי תיקון הברית מתרומם הדעת. ובליקוטי הלכות (יור"ד הל' מעונן ומכשף ה"א) כתב שע"י תיקון הברית מתרומם המוחין. ובליקוטי הלכות (חור"מ הל' נזקי שכנים ה"ב אות ג') כתב כי תיקון הברית הוא תיקון כלי המוחין.

**הנה** נתבאר לך כי עיקר התיקון לפגם"ב הוא דווקא על ידי עסק התורה בעמל וטירחת המח, ואינו תלוי בתענית כלל.

### עסק התורה הוא תשובה מאהבה - תשובה עילאה

**והנה** העסק בתורה הוא בבחינת תשובה עילאה המכפרת על פגם"ב כמבואר בזוהר הנ"ל, וכמו שמבואר בזוה"ק (פר' ויקהל דף רי"ד ע"ב) שקודם האריך במאוד בפוגם בבריתו ר"ל, וסיים בזה"ל: והני מילי

שומר והיה העולם כלומר שעל ידי התבוננות בתורה יכיר את גדולתו של הקב"ה שאין לו ערך וגוף ותתיישב האהבה בליבו בהכרח. עכ"ל.

**וכבר** כתב הרב ראשית חכמה (שער האהבה פ"ח) וז"ל: ועל אזהרת עסק התורה נצטוונו בפרשת ואהבת וכו'. עש"ע. היינו שעסק התורה הוא בחינת אהבה.

**ותצא** דינא כי על ידי עסק התורה שזה נקרא תשובה מאהבה - זוכה לתשובה שראויה לכסות על הכל המבוארת בזוהר, שתשובה כזו מהניא לפגה"ב הו"ל.

### על ידי התורה בודאי תישמר מן החטא

**איתא** בדברי המורה (סוף הל' איסו"ב) וז"ל: יתירה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו בדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת העריות מתגברות אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דרך ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד. עכ"ל.

**וכתב** בגנזי יוסף (פר' וירא) וז"ל: עיקר פגם הברית בא ממה שהאדם בטל ואינו מהרהר בדברי תורה, ומכל שכן שאינו מתייגע לחדש בתורה לשמה, וממילא כשהמוחין בטלין מרהורי תורה הן מחשבין במילי דעלמא ומזה בא לידי הרהורי עבירה, אבל כשהמוחין מהרהרים בדברי תורה ומייגע עצמו לחדש חידושים א"כ לא יבוא לידי הרהור חס ושלום, שכבר כתבו הקדמונים שאין אדם מהרהר בעבירה כי אם בזמן שליבו פנוי מן מדברי תורה, לכן צריך שיראה האדם שיהיה ליבו ומחשבתו בדברי תורה. וזהו תיקון גדול לפגם הברית שיטריח המוחין נגד שהוציא ז"ל על ידי הרהור המח. עכ"ל.

**וכתב** בנועם מגדים (בפתיחה) וז"ל: הנה עיקר רפואה להסיר מליבו כל המחשבות והרהורים רעים אינו כי אם בעסק תורתנו הקדושה ולהכניס כל המחשבות בה, ודבר זה מתורתו של משה רבינו למדנו הוא רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל (סוף הל' איסו"ב) גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, שאין מחשבת עריות מתגברים אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דרך ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד עכ"ד הקדושים. הרי בעליל כדברינו שהמעולה שברפואות להבריח הרהורים רעים מליבו הוא עסק התורה. והנה נשים לב להתבונן באמרי קודש הרמב"ם ז"ל הנ"ל, שלא די לו במש"כ יפנה עצמו ומחשבתו לתורה, רק הוסיף לומר וירחיב דעתו בחכמה, והכוונה כי הלומד בלי עיון גם שטוב הוא להעביר מחשבות רעות, עם כל זה אינו כמו המעמיק ומעיין בעיון רב ועמוק בתורה ובהלכותיה ודיניה וכו', רק באלו בא יבוא אל הקודש פנימה ואז נמלט ונושע מכל רע. עכ"ל.

**ועיין** במדרש תהילים (מזמור קי"ט אות ז') וז"ל: בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך אין יצר הרע שולט אצל התורה ומי שהתורה בלבו אין יצה"ר שולט בו ולא נוגע בו.

**ובתד"א** (סא"ז ריש פרק ט"ז) איתא וז"ל: אמר רשב"י כל הנותן דברי תורה על לבו מעבירין ממנו עשרה דברים קשים הרהורי עברה הרהורי חרב הרהורי מלכות הרהורי שטות הרהורי יצר הרע הרהורי זנות הרהורי אשה רעה הרהורי עבודה זרה הרהורי עול בשר ודם הרהורי דברים בטלים. ע"ש.

**וכן** מובא בזוהר (פר' וישב דף ק"צ ע"א) וז"ל: אמר ר' יוסי כד חמי בר נש דהרהורין בישינ אתין לגביה יתעסק

באוריתא, וכדין יתעברון מניה. אמר ר' אלעזר כד ההוא סטרא בישא אתי למפתי ליה לבר נש יהא משיך ליה לגבי אוריתא ויתפרש מניה. ע"כ.

**ועיין** זוהר הקדוש (פר' ויחי דף רמ"ב סוע"א) וז"ל: יששכר חמור גרם כו' פתח ואמר לדוד ה' אורי- כמה חביבין אנון מלין דאורייתא כמה חביבין אנון דמשתדלי באורייתא קמי קוב"ה, דכל מאן דאשתדל באורייתא לא דחיל מפגעי עלמא נטיר הוא לעלא נטיר הוא לתתא, ולא עוד אלא כפית (כופה) (עמוד ב') לכל פגיעי דעלמא ואחית לון לעומקא דתהום רבה. תא חזי בשעתא דעאל ליליא כו' כד אתער רוח צפון ואתפליג ליליא אתערותא קדישא אתער בעלמא כו' זכאה חולקיה דההוא בר נש דאיהו קאים בההיא שעתא ואשתדל באורייתא כיון דאיהו פתח באורייתא כל אנון זיגין בישין אעיל לון בנוקבא דתהום רבא כו'. בגין כך יששכר דאשתדלותיה באורייתא כפית ליה לחמור ונחית ליה כו' דאיהו סליק לנזקא עלמא ושוי מדוריה בין המשפתים וכו'. ע"כ. מתבאר מדברי הוזה"ק דיש קליפת חמור שעולה להזיק העולם ושמה מקום מגוריה "בין המשפתים" וע"י העסק בתוה"ק שזה בחינת יששכר הרי שמכניע כל המזיקים ומורידם לעומק התהום הגדול ומכניע הקליפת חמור ומורידו וכו'.

**וכן** אמחו"ל במס' אבות (פ"ו מ"א) דהתורה מרחיקה מן החטא.

**וכמו** שאמרו במס' ברכות (דף נ"ב ע"א) וז"ל: אין דברי תורה מקבלין טומאה. ואמרו שם (דף ט"ז ע"א) שהתורה מעלה את האדם מטומאה לטהרה כנחלים. וכן איתא בתד"א (סא"ר פרק י"ח ופרק כ"ה).

**ואמרו** במס' קידושין (דף ל' ע"ב) דהתורה תבלין ליצה"ר אם אבן הוא נימוח ואם ברזל הוא מתפוצץ.

**ובמדרש** ויקרא רבה (פר' כ"ה) מבואר שאם נתחייב אדם מיתה לשמים מה יעשה, אם רגיל לשנות פרק אחד ישנה ב' פרקים ללמוד דף אחד ילמוד שני דפין.

**וכן** איתא בתד"א (סא"ר פרק ה') שאדם שעבר הרבה עבירות וקנסו עליו מיתה, וחזר ועשה תשובה וקורא תנ"ך ושנה משנה מדרש הלכות והגדות ושימש חכמים אפילו נגזרו עליו מאה גזירות הקב"ה מעבירן ממנו עיין שם. ועיין ש"ס מס' ר"ה (דף י"ח ע"א) ומס' מגילה (דף ג' ע"ב).

**הנה** אמרו במס' אבות (פ"א מ"ב) וז"ל: ואומר והלוחת מעשה אלוקים המה והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות אל תקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה. ע"כ. וכע"ז בבמדבר רבה (פרשה ט"ז) ובתנחומא (פר' עקב).

**ואיתא** בזה"ק (פר' ויצא דף קנ"ב ע"ב) וז"ל: כל מאן דאשתדל באורייתא אית ליה חירו מכולא, חירו ממותא דלא יכיל לאשלטא עליה וכו'. ע"כ.

**עוד** איתא בזה"ק (פר' קרח דף קע"ו ע"א) וז"ל: וכל מאן דאשתדל באורייתא אשתדל בשמא קדישא כו' וכל מאן דאשתדל באורייתא חירו אית ליה מכולא כו'. ע"כ.

**עוד** איתא בזה"ק (פר' חיי שרה דף קל"א ע"ב) וז"ל: ר"א פתח ואמר וכו' כמה אנון בני נשא טפשין דלא ידעין ולא מסתכלין לאשתדלא באורייתא בגין דאורייתא כל חיין וכל חירו וכל טוב בעלמא דין

ובעלמא דאתי איהו חירו דעלמא דין ודעלמא דאתי וכו' בגין דאנון חין שלמין אנון חין דחירו וכו' חירו בעלמא דין חירו דכלא כו' חירו דמלאך המות דלא יכול לשלטה עלוי והכי הוא ודאי, דאי אדם אתדביק באילנא דחיי דאיהו אוריתא, לא גרים מותא, מותא ליה ולכל עלמא, ובגין כך כד יהיב קוב"ה אוריתא לישראל מה כתיב בה 'חרות על הלוחות' כו' וקוב"ה אמר 'אני אמרתי אלוקים אתם' כו' ועל דא כל מאן דאשתדל באוריתא לא יכיל לשלטה עלוי ההוא חויא בישא דאחשיך עלמא. ע"כ.

וכן איתא בתיקונים שבסוף התיקון"ז (ת"ז דף קמ"ו ע"ב) וז"ל: ומנלן דאוריתא איהו חירות על הלוחות, ואיהו יהא לו בפורקנא בתרייתא חירות ממלאך המוות דלא ימות משיח בן אפרים, חירות משעבוד מלכויות דלא ישתעבדון בה ובכנהא לעלם ויהא לה חירו ולבנהא מכל מרעין בישין דעלמא דאנון ערב רב וכו'. ובגין דא נשמתא דאיהי אשתדל באוריתא, לא תצא כצאת העבדים מגופא בדוחקא כנשמתא דעם הארץ, אלא תפוק בת חורין ממלאך המוות. ע"כ.<sup>א</sup>



א. ניתן להשיג ספר בענין ימי שובבי"ם הנשגבים (345 עמודים) מאת המחבר עפ"י הכתובת: החיד"א 1606/9 פלאפון: 055-6763389.

הרב זאב פרעס

מח"ס סימן וסיבה

## יסוד הקנינים

**א. אמנם** הגר"ח (מובא בברכת שמואל ב"מ סי' י' א' וקדושין סוף סי' כ"ו) והמהרש"ם (ח"ב סי' רכ"ד דף צ"ד ד' ובחלק ג' סי' קנ"א) והנודע ביהודה (חור"מ קמא סי' כ"ח ד"ה ואהובי ותנינא חור"מ מ"ב והובא בפתחי תשובה יו"ד נ"א ס"ק ד') נחלקו עליהם וכתבו דיסוד הקנינים הוא עצם המעשה קנין והוא זה שמחיל את חלות הקנין ולא הגמירות דעת.

**ועדיין** צ"ב מדוע וכיצד עצם המעשה מחיל קנין, ומהו גדר הדבר.

**ב.** והנה הגמ' בב"מ (דפים ח' ט' י') מביאה סוגיא גדולה בדין מגביה מציאה לחברו, ומובאים שם אופנים דלא קונים, ורש"י שם פעמים רבות מאוד (ח'. ד"ה "ולא" וד"ה "הא" וד"ה "אלא" וח': ד"ה "אי" וט'. ד"ה "לא" וי'. ד"ה "קונות") כתב על דברי הגמ' דלא קנה - דכל הרוצה יחטפנה מידם, וכשהגמ' אומרת שקנה - רש"י כותב שאין אחר יכול לחטפה.

**ולכאורה** רש"י בא לומר מה נפק"מ בזה שלא קנה, אך זה דוחק, דהא יש עוד נפק"מ רבות, כגון אם יוצא בזה ידי חובת לולב ואם נחשב עני שאין לו מאתים זוז ואם יכול לקדש בזה אשה ואם יכול להקדישו ועוד ועוד נפ"מ בלי סוף.

**וביותר** קשה למה רש"י צריך לדבר בכלל על נפ"מ, וכי קלה בעיניך עצם זה שקנה והוי שלו, ואין לך נפ"מ גדולה מזו, ודברי רש"י הנ"ל אומרים דרשני.

**א.** ידועה המח' ביסוד הקנינים, האם יסוד הקנינים הוא הגמירות דעת או עצם המעשה קנין.

**דשיטת** הרבה אחרונים (חזון איש חור"מ סוף סי' כ"ב בשם אביו ובב"ק סי' כ"א ס"ק ה' ואהע"ז מ"ג א' ול"ח ז' וקדושין נ"ה ט' וצ"ע מבכורות י"ט י"ג בסוף), מנחת חינוך של"ו א' ד"ה ודוקא, שו"ת טוב טעם ודעת לגר"ש קוגר מהדו"ק רס"ט וע"ר ותליתאי ח"ב קמ"ו, הגר"ש שקופ במערכת הקנינים סי' י"א, [וצ"ע משערי יושר ז' ח' ד"ה והנה] הגר"י ענגיל בציונים לתורה כלל ל"ט עמוד נ"ו, ובבית האוצר ח"ב עמוד 38 ובחוסן יוסף אות קמ"ט בדעת המהרי"ט בקדושין יד: ובדעת רשב"ם כ"ב קכג: ד"ה ה"ג במכירי וד"ה ודאשתחית לגבי קנין ממון, הגר"י מפוניבז' בשיעוריו לב"מ סי' י"ב, קובץ שעורים כתובות של"ו וב"ב ת"ל, הר"ר יוסף חתנו של הנודע ביהודה בשו"ת נודע ביהודה חור"מ קמא סי' כ"ח ד"ה עוד אהובי, ברוך טעם בהגהותיו על המקנה קונטרס אחרון ל' ג') דחלות קנין אינה חלה ע"י המעשה קנין אלא ע"י הגמירות דעת.

**ולשיטתם** מה שצריך מעשה קנין - זה רק להוכחה שגמר דעתו [וכמבואר בגר"ש שקופ והגר"ש קלוגר והגר"י ענגיל הנ"ל] או שזה מחזק את הגמירות דעת [כמבואר בחזו"א אהע"ז הנ"ל ובשערי חיים קדושין סי' א' ב' ב' ובזכרון שמואל סי' מ"ז ב'] או דהוי גזרת הכתוב דצריך גם מעשה קנין [כמבואר במנחת חינוך הנ"ל].

זאת כבר לפני זה וכמו שהבאתי].

**וביאורו** שרש"י בא לומר שגדר קנין ד' אמות הוא שרבנן הפקיעו את החפץ הנמצא בד' אמותיו שאחרים לא יוכלו לקנותו, וכיון שרק הוא היחיד שיכול לקנותו - לכן החפץ נהיה שלו ממילא, וכן ביאר בשנים האוחזין בטלית, והוכיח כן מעוד ראשונים, עיין שם, וכן ביאר הבית אהרן (בדף נ"ח). בגדר דין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, דכיון דגדר לתת את החפץ להקדש - א"כ היחיד שיכול לזכות בחפץ הזה זה רק ההקדש ולכן ממילא זה נהיה של ההקדש.

**וביאור** סברתם לכאורה נראה על פי מה שנתבאר שכל קנין חל בגלל שהמעשה קנין מיוחד אליו את החפץ, ולכן באופן שרק אדם מסוים יכול לקנות את החפץ - אין לך יחוד גדול מזה ולכן קונה אף בלי מעשה קנין כי סוף סוף היה יחוד.

ג. ואפשר לבאר בס"ד דמן התורה יסוד הקנינים הוא גמירות דעת, ולכן רק כסף קונה ולא משיכה כי רק תשלום הכסף יוצר גמירות דעת ומוכיח שיש גמירות דעת. ורבנן תיקנו שפעולת יחוד תעשה קנינים ולכן צריך משיכה שהיא מעשה המיוחד את החפץ אליו.

ד. ואגב אביא לתועלת הרבים ב' חקירות בענין זה מספר סימן וסיבה במהדורה המחודשת:

### מעשה קנין (א')

**יש** לחקור האם המעשה קנין הוא הסיבה שמחילה את חלות הקנין, [וביאור

**והנראה** לענ"ד דרש"י בא לומר דגדר הקנין אינו גמירות דעת אלא יחוד החפץ, כלומר דמיוחד את החפץ שיהיה מיועד רק עבורו ולא עבור האחרים, ומה שהחפץ מופקע מאחרים זה לא תוצאה מהקנין ושלב שני אלא זה עצם מהות יסוד וגדר הקנין - דמיוחד את החפץ לעצמו ולאפוקי מהאחרים] שו"ר שכ"כ המהר"ל אבות ו' י', ועי' עוד בדבריו בבאר הגולה ב' ו', ורש"י לא כתב כלל נפ"מ אלא את גדר הקנין. וזה ביאור דברי התוס' בקדושין (ט"ז. סוד"ה והרב).

**ומה** שרש"י לא כתב זאת בפרק הקנינים (קדושין פרק א'), זה משום דשם איירי בקונה מחברו דהחפץ כבר היה מיוחד לחברו וכעת רק מעבירים את היחוד מחברו אליו, ורק בקנייה מהפקר מודגש יותר דגדר הקנין הוא יחוד, כי הפקר היה מיועד לכולם והקונה מיוחד את החפץ לעצמו ולאפוקי מהאחרים, והסוגיא הנ"ל היא הסוגיא של קנייה מהפקר, וולגבי קנין מחברו רש"י הדגיש זאת בב"מ י"א: ד"ה "ה"ג ובעי" עיין שם, וכן בדף י"ב. (ד"ה זרק ודף ק"ב. ד"ה זרק) רש"י כתב "והפקירה לכל הקודם".

**שוב** ראיתי בספר בית אהרן (ב"מ דף י'). ובחידושי הגרא"ז סופר (הנדפסים בסוף שו"ת מוצל מאש ח"א על סי' י') ובדברות משה (ב"מ תחלת סי' י') שהקשו על רש"י הנ"ל (י'). ד"ה קונות) מדוע רש"י הוצרך לומר לנו את סגולת הקנינים דהם גורמים שאין אחר יכול לתפסם, ולפלא בעיני שלא הקשו זאת על כמה וכמה פעמים שרש"י אמר

א. וכעין זה ביאר במעדני ארץ שביעית סי' י"ט ס"ק ג' וביאר בכך את קנין אודיתא, ועיין עוד בזה בכתם פז ב"ב קכד. בגדר ירושת בכור (א') אות ב' ולדף קכג: בגדר הקנין במכירי כהונה אות ב' ולדף קכו. בענין זכין ושם בביאור מלווה שעמו ושם בגדר תפוסת הבית (א') וקל. בגדר הנחלה כו'. ובדף קמ"ב. ביסוד הקנינים ובמנחת אשר ב"ב סי' מ"ז ג' ובספר סימן וסיבה ערך מעשה קנין.

והסבר הדבר תמצא בכתם פז ב"מ צ"ט. בגדרי הקנינים (ב') אות ג' ובכתובות נ"ד. ובתחלת קונטרס הקנינים], או שהוא רק סימן שיש לו גמירות דעת והגמירות דעת מחילה את חלות הקנין. [ועי' להלן ערך מעשה קנין (ב') שיטה הדומה לזה].

**השיטות** דהוי סימן: הגר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"ב קמ"ו ועי' בח"א סי' רס"ט וע"ר), הגר"ש שקופ [מערכת הקנינים סי' י"א וצ"ע מדבריו בשערי יושר ז' ח' ד"ה והנה], הגר"י ענגיל (ציונים לתורה כלל ל"ט עמוד נ"ו ובחוסן יוסף אות קמ"ט ובבית האוצר ח"ב עמוד 38) בדעת המהרי"ט (קדושין י"ד:) לגבי קנין ממון ובדעת רשב"ם (ב"ב קכ"ג: ד"ה ה"ג במכירי וד"ה ודאשתחית), ברוך טעם (בהגהותיו על קצוה"ח רמ"ג ד') בדעת רשב"ם (ב"ב קכ"ג: ד"ה ודאשתחית), ועי' שו"ת אהל משה (סי' קל"ח סוף ד"ה והנה כל) ואוסף חדו"ת מהגר"א קוטלר (סי' י"ח). מהר"ם מרוטנבורג ומרדכי בשם רבינו יקר (ע"פ כתם פז ב"ק ל"ה: ושבועות ל"ח: וכתובות פ"ט: אות ד').

**השיטות** דהוי סיבה: נודע ביהודה (חור"מ קמא סי' כ"ח ד"ה ואהובי ועי' בתנינא מ"ב וכלי חמדה חיי שרה ד' ופתחי תשובה יו"ד נ"א ס"ק ד'), משמע בדבר אברהם [ח"א סי' א' מדהוצרך לכמה ביאורים בסיטומתא ולא כתב דאיכא גמירות דעת. ואינו מוכרח], הגר"ד לנדו (בלקט שעורים ב"מ דף י'). רשב"ם (ב"ב מ"ז: ד"ה דכל, ע"פ שו"ת שדה וחרם ח"ב עמוד 100). ר"ן (ב"ב קכ"ו). ע"פ כתם פז שם בענין זכין על ידי אחר ובכתובות נ"ד. אות ז' ופ"ט. ושמיטה י' ב' בגדר פרוזבול (ב''). נחל יצחק (סי' מ' ע"פ נפ"מ ט"ו דלהלן). רשב"ם (ב"ב קמ"ד. ד"ה ודוקא ע"פ כתם פז ב"ב קמ"ב.

ביסוד הקנינים אות ד' ובכתובות נ"ד. וכן רשב"ם בב"ב דף קכ"ו. ד"ה קסבר ע"פ נפ"מ ט"ז דלהלן כמבואר בכתם פז ב"ב קמ"ב. ביסוד הקנינים אות ה' ובכתובות נ"ד. ברכת אברהם (ב"ב קכ"ג: אות ו'), ברכת שמואל (ב"מ סי' י' א' וקדושין סוף סי' כ"ו) בשם הגר"ח, ר"י (ב"ב ע"ו. בתוד"ה ספינה ע"פ כתם פז שם אי קנינים מבטלים זה את זה ובכתובות נ"ד. ובקנינים א' ה' ה'), רשב"ם (המובא בתוס' שם וע"פ הנ"ל). רבנו גרשום (ב"ב קמ"ד. ע"פ כתם פז ב"ב קמ"ב. ביסוד הקנינים אות ד' וכתובות נ"ד), רמב"ם (זכיה ו' ט"ו ע"פ הנ"ל), מאירי (קדושין ט:), תוס' רי"ד (שם), רבינו גרשום (ב"ב קמ"ב. ע"פ כתם פז שם ובכתובות נ"ד. ונפ"מ י"ז דלהלן), רש"י (גיטין ל'. ד"ה במכירי ע"פ כתם פז הנ"ל אות ב'). רבינו יונה (ב"ב קכ"ג: ע"פ הנ"ל אות ג'). רש"י (ב"מ ח. ד"ה ולא וד"ה הא וד"ה אלא ודף ח: ד"ה אי ודף ט. ד"ה לא ודף י'. ד"ה קנות, ודף י"א: ד"ה ה"ג ובעי ודף י"ב. ד"ה זרק ודף ק"ב. ד"ה זרק. ע"פ כתם פז ב"מ צ"ט. בגדרי הקנינים (ב') אות ג' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק א'), מהר"ל (דרך חיים על אבות ו' י' ובבאר הגולה באר ב' ו'), קצות החושן (סי' ער"ה ס"ק ג' ע"פ מו"ר הגר"ב"ד דיסקין שליט"א ומובא בכתם פז ב"מ הנ"ל אות ה' ובכתובות נ"ד. ובקונטרס הקנינים הנ"ל פרק ב'). בשו"ת מהרש"ם (ח"ב רכ"ד דף צ"ד ד' ובח"ג סוף סי' ש"יח ע"פ נפ"מ ט"ו דלהלן) הוכיח כן מהרמב"ם. ר"ן (ב"מ י'). בשם הרשב"א ומובא גם בשטמ"ק, ע"פ כתם פז ב"מ הנ"ל אות ו' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים הנ"ל פרק ג'), תוס' הרא"ש (ב"מ י'). ע"פ נפ"מ ג' דלהלן עיי"ש), בית אהרן (ב"מ י'). ונ"ח. ע"פ נפ"מ ה' דלהלן), דברות משה (ב"מ תחלת סי' י' ע"פ הנ"ל), חידושי הגרא"ז סופר

(נרפס בסוף שו"ת מוצל מאש ח"א על סי' י', ע"פ הנ"ל), פני יהושע (גיטין ע"ז: ד"ה בא"ד ואל, ע"פ נפ"מ ו' דלהלן), תוס' רי"ד (גיטין ע"ז: ע"פ הנ"ל וע"פ נפ"מ ד' דלהלן). שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' צ"ה ד"ה ועוד י"ל, ע"פ הנ"ל). מעדני ארץ (שביעית סי' י"ט ג') וביאר כך גם בדעת השיטות דהוי סיבה בערכים "אודיתא" ו"עדי אודיתא", ועי' אוסף חדו"ת ממרן הגר"א קוטלר סי' י"ח סוף אות ה'.

ועי' עוד בפני יהושע (קדושין כ"ו: ד"ה תוספות) ושו"ת קול אריה (סי' קל"א ד"ה והנה הרא"ש) ושו"ת קנאת סופרים למהרש"ק (דף נ"ח) ומשפט שלום (סי' קצ"ב ד"ה כלל) ופסקי הלכות יד דוד (פ"ג אות מ"ה בהג"ה) ובשו"ת הרמב"ן (סי' ס"ד) ואמרי בינה (הלוואה ט"ו) וטבעת החושן (חלק ד' סוף סי' רע"ח) ומנחת אשר (בבא קמא דף ע' וב"ב סי' מ"ו אותיות ג' ד' וויקרא סי' נ"ו) ומהרי"ט אלגזי (בכורות י"ח: ) וקובץ שיעורים (ב"ב קמ"ט. אות תקל"ז) ושו"ת להורות נתן (חלק ח' ק"א וחלק ט' נ"א) ושבות יצחק (נר חנוכה ושבת פרק ט') ויסודות השמועה לגרי"ג אידלשטיין (בשער הקנינים עמוד רכ"ז ובהערה 333 334).

**נפ"מ: א.** כתבו התוס' (ב"מ ב. ד"ה דבראיה) דהבטה בהפקר קונה רק בצרוף מעשה קטן, ונפ"מ באופן שאחר החזיק בין הראיה למעשה הקטן, מי יקנה את החפץ, (ע"פ כתם פז ב"מ ב. בגדרי הקנינים א' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק א', ועי' בנפ"מ א' שבערך הבא).

**ב.** האם שייך לצרף מעשה שליח וכוונת משלח (קצוה"ח וכתם פז ב"מ הנ"ל אות ה' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק ב').

**ג.** מגביה מציאה לחברו למאן דאמר לא קנה חבירו, האם קנה המגביה (תוס' הרא"ש הנ"ל וכתם פז ב"מ הנ"ל אות ח' וכתובות נ"ד. ועי' כתם פז מנחות ע"ג:).

**ד.** האם למי שאין דעת - אין יד (תוס' רי"ד הנ"ל וכתם פז ב"מ הנ"ל אות ט' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק ג' אות ח').

**ה.** כשרק אדם אחד יכול לזכות בחפץ מסוים - האם זה נקנה לו ממילא, (בית אהרן ודברות משה והגרא"ז סופר הנ"ל ע"פ כתם פז ב"מ הנ"ל אות י' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק א').

**ו.** אי שייך לומר דהקנין חל באמירת לך חזק וקני, וצריך מעשה קנין רק כדי שלא יוכל לחזור בו (פני יהושע ומהרש"ם הנ"ל, ע"פ כתם פז ב"מ הנ"ל אות י"ב וכתובות נ"ד). ויש בזה נפ"מ רבים ואכמ"ל.

**ז.** האם רבנן תיקנו קנין לפעוטות (ברכת שמואל ב"מ י' א' וקדושין תחלת סי' כ"ו בשם הגר"ח).

**ח.** האם הקנין חל בדיני אדם או בדיני שמים (שו"ת מהרש"ם ח"ג קנ"א).

**ט.** אי מהני לקנות את החוב על ידי משיכת השטר (כתם פז ב"ב ע"ו. בגדר משיכת שטרות אות ג' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' פרק ה').

**י.** אי מהני קנין חלש במקום דאפשר לקנות בקנין יותר חזק (כתם פז ב"ב דף ע"ו. אי קנינים מבטלים זה את זה אות ב' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שער א' סוף פרק ה').

**יא.** אי משיכה עדיפה ממסירה או להפך [שם אות ג' וכתובות נ"ד. וקונטרס הקנינים שם, ואינו מוכרח].

כ"ב ח"א ובית יוסף אה"ע כ"ח ד"ה היה וקצוה"ח רל"ה ד' ד"ה אלא ונתיבות המשפט שם ס"ק י"ג ותוס' בסוכה ל': ד"ה וקרקע ומקור חיים או"ח סי' תמ"ח ס"ק ה' ד"ה ולענין ובס"ק ט' ובמגן האלף שם ס"ק ה' וקובץ תשובות פ"ט צ' ושו"ת עטרת חכמים לבעל הברוך טעם חו"מ ט"ו ואבני מלואים סי' ל' ס"ק ה' ורשב"א בגיטין ס"ה ושער המלך לולב ח' ודבר אברהם ח"א סי' א' ענף ה' ומנחת חינוך שצ"ה ז' ותוס' בב"מ ד': ד"ה אין ובדף מ"ו. ד"ה ונקניניהו ועוד ועוד עד אין חקר, ועי' בפנקס הכללים ח"א הוספות א' 2).

ועי' עוד בזה בכתם פז ב"מ ב. בגדרי הקנינים (א') ובדף ט': ביסוד דין חב לאחרים ובדף י"א: בגדר חצר המשתמרת ובדף י"ג. בענין קנין דרבנן ובגדרי הקנינים ובדף ל"ט: בגדר גמירות דעת בקנינים [ובקטן] ובדף צ"ח: בגדר המשכת הקנין ובדף צ"ט. בגדרי הקנינים (ב') ובגיטין י"ד: בגדר קנין שכיב מרע ובדף ל"א. אות ד' ובפסחים ד. וכתובות צ"ג. וקנינים ב' ג' בגדר אמירת לך חזק וקני ובדף ל': ביסוד המח' אי בעל חוב גובה למפרע ובב"ב דף ע"ו. בגדר משיכת שטרות ובחבורה שם אי קנינים מבטלים זה את זה ובדף קכ"ג: בגדר הקנין במכירי כהונה ובדף קכ"ו. בענין זכין ובדף ק"ל. בגדר הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה ובדף קמ"ב. ביסוד הקנינים ובקונטרס הקנינים (שער א' כולו ושער ג' פרק ד' ושער ו' פרק ג') ובשמיטה ויובל ד' ב' זכיה בפירות שביעית וח' א' ביסוד הקנינים וי' ב' בגדר פרוזבול (ב') ובכתובות ב': בגדר אונס וכו' ודף נ"ד. ביסוד הקנינים ובדף פ"ד: בענין ירושה בסימטא ובדף פ"ד: פ"ה. ביסוד דין חב לאחרים ובדף פ"ה. בביאור מעלת קנין בריא יותר ובדף פ"ט. בגדר

יב. האם שייך לומר שקנין אודיתא מדאורייתא, (מעדני ארץ שביעית סי' י"ט ס"ק ג', ועי' לעיל ערך אודיתא).

יג. האם שייך לומר שעדי אודיתא הם עדי קיום (שם ועי' להלן ערך עדי אודיתא).

יד. מזכה על ידי אחר ורק לאחר זמן שאלוהו והסכים, למי שייך השבח שלבנתיים (ר"ן וכתם פז ב"ב קכ"ו. וכתובות נ"ד ד' ופ"ט. ושמיטה י' ב' פרוזבול (ב')).

טו. האם קנין שחל על ידי גמירות דעת הוא דאורייתא או דרבנן (קונטרס הקנינים א' ג' וכתם פז כתובות נ"ד. ועי' חדושי הרי"ם ב"מ ריש פרק הזהב (מ"ד). ד"ה אך בפסחים ואמרי בינה דיני הלוואה סי' ט"ו ד"ה בשו"ע ועי' עוד ביאור בנחל יצחק סי' מ' ושו"ת מהרש"ם ח"ג סוף סי' שי"ג ובית אפרים יו"ד סי' ד"ה ולפי"ז ורש"ש בנדרים מ"ח).

טז. האם קנין בחלוקת ירושה הוא בירור החלקים וזוכה ממילא (כתם פז ב"ב קמ"ב. ה' וכתובות נ"ד).

יז. לרבא (ב"ב קמ"ב). בשמעו בו שמת (כתם פז שם).

יח. בקנין שחל ע"י דיבור - האם יש בו חסרון דכלתה קנינו. (שעור כללי ממו"ר הגר"א גרבוז שליט"א ב"ב בגדר מתנת שכיב מרע בשם הרב שך).

יט. אי מהני ביה ספק ספיקא [כמפורט לעיל ערך אודיתא בנפ"מ ט"ו].

כ. אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא, (מרן הג"ר אביעזר פילץ שליט"א, מפי תלמידו, ועי' עוד בכתם פז קונטרס הקנינים שער א' פרק ב' אות א' ושער ו' פרק ג'. ונידון זה עי' ברבנו ירוחם חלק חוה נתיב

פרוזבול (ב') ובדף צ"ג. בגדר אמירת לך חזק וקני.

### מעשה קנין (ב')

**כתבו** האחרונים (שו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר - מהדורא קמא ע"ר ותליתאי ח"ב קמ"ו, הגר"ש שקופ במערכת הקנינים סי' י"א בדעת הרשב"א (ב"ק ק"ב: ועי' בזה בכתם פז ב"מ צ"ט. בגדרי הקנינים (ב') אות ז'. ובדף י"ג. בענין קנין דרבנן ובגדרי הקנינים אות י'. ובכתובות נ"ד), הגר"י ענגיל (ציונים לתורה כלל ל"ט עמוד נ"ו ובחוסן יוסף אות קמ"ט ובבית האוצר ח"ב עמוד 38) בדעת המהרי"ט (בקדושין י"ד:): לגבי קנין ממון, הגר"י מפוניבז' (בשיעוריו ב"מ סי' י"ב), מנחת חינוך (של"ו א' ד"ה ודוקא, עיי"ש), הר"ר יוסף חתנו של הנודע ביהודה (מובא בשו"ת נודע ביהודה חו"מ קמא סי' כ"ח ד"ה עוד אהובי), הגהות ברוך טעם (על המקנה, קונטרס אחרון ל' ג') בדעת הרשב"א (קדושין ח: ועי' כתם פז ב"מ י"ג. אות י' וכתובות נ"ד), קובץ שעורים (כתובות של"ו ב"ב ת"ל), חזו"א [חו"מ סוף סי' כ"ב בשם אביו ובב"ק סי' כ"א ס"ק ה' וקדושין סי' נ"ה ס"ק ט' ואהע"ז סי' ל"ח ס"ק ז' וסי' מ"ג ס"ק א' וצ"ע מדבריו בבכורות סי' י"ט סוף ס"ק י"ג] דכל קנין בממונות חל על ידי הגמירות דעת. [ועי' בזה בערך הקודם].

**ויש** לחקור האם מעשה הקנין הוא סימן שיש גמירות דעת או שהוא הסיבה שיוצרת את הגמירות דעת.

**השיטות** דהוי סימן: הגר"ש קלוגר (שם), הגר"ש שקופ [שם וצ"ע מדבריו בשערי יושר ז' ח' ד"ה והנה], הגר"י ענגיל (שם), ובשערי חיים (קדושין סי' א' סעיף ב' אות ב') כתב דשני הצדדים נכונים.

**השיטות** דהוי סיבה: חזו"א [אהע"ז מ"ג א' וצ"ע מבכורות סי' י"ט סוף ס"ק י"ג]. זכרון שמואל (סי' מ"ז תחלת אות ב'). בשערי חיים (שם) כתב דשני הצדדים נכונים.

**ועי'** עוד בערכים - הפקר, יאוש (א'), מתנה מועטת, מעשה קדושין, גילוי דעתא בגיטא, צדקה, אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, מעמד שלשתן.

**נפ"מ:** א. כתבו התוס' (ב"מ ב'. ד"ה דבראיה) דהבטה בהפקר קונה בצרוף מעשה קנין קטן. ופשוט דההבטה רק מחזקת את גמירות דעתו על חפץ זה ואינה סימן כלל, ואם גם המעשה הוא סיבה - הקנין חל לאחר ההבטה והמעשה, ואם המעשה הוא סימן - א"כ קנה למפרע משעת הראיה, וממילא נפ"מ אם אחר החזיק בין הראיה למעשה הקטן.

**ב.** העושה קנין מועיל וקנין שאינו מועיל והתכוון לקנות בקנין שאינו מועיל, [אינו מוכרח לצד דהוי סיבה, הדנים בענין זה - רשב"א ב"מ י': ור"ן בב"מ י'. ר"י מיג"ש ב"ב ע"ו. ומובא ברמב"ן בסוף דף ע"ה: בשמו, שו"ת הר"י מיג"ש סי' ק"ו, שטמ"ק ב"ב ע"ו: בשם הרא"ם, בית יוסף חו"מ תחלת סי' רס"ח, רמ"א וגליון רעק"א ופתחי תשובה והגהות חכמת שלמה שם, שו"ע חו"מ סי' קצ"ח י"ב וגליון רעק"א שם ופתחי תשובה ס"ק ט', משנה למלך זכיה ב' ט', מחנה אפרים מכירה קנין משיכה סי' ד', שו"ת רעק"א ח"א סי' ל"ז ד"ה ואולם וסי' רכ"א אות ה' ותנינא ס' נ"ה ד"ה ומ"ש מעכ"ת וסי' נ"ו וסי' צ"ו ד"ה ומה"ט, שו"ת חתם סופר יו"ד שי"ג, שו"ת באר יצחק יו"ד סי' ט"ו סוד"ה ומה ששאל, חלקת יואב חו"מ סי' י"ח, דבר אברהם ח"ב סי' י"ח בהערה, חדושי ר' שמעון שקופ קדושין סי'

קמט

בדרום

יסוד הקנינים

מנורה

א', קהלות יעקב קדושין סי' א' אות ב', ג. אי מהני ביה ספק ספיקא [כמפורט לעיל  
שערי חיים קדושין סי' ט' אותיות ה' ו'].  
ערך אודיתא בנפ"מ ט"ו].



## הרב יובל קורסיה

## תפלה בכוונה ובמיתון

נתתי אל לבי לתור ולחקור בדברי הפוסקים כיצד היא הדרך הישרה שיבור לו האדם בבואו להתפלל. האם צריך להתפלל בנחותא דווקא, או שמא שפיר דמי להתפלל במרוצה.

מ"ו כשהוא נוטל ידיו או שמברך על הפירות או על המצות השגורות בפי כל אדם יכוין לבו לשם בוראו אשר הפליא חסדו עמו ונתן לו הפירות או הלחם להנות מהם וציוהו על המצות ולא יעשה כאדם העושה דבר במנהג ומוציא דברים מפיו בלא הגיון הלב ועל דבר זה חרה אף ה' בעמו ושלח לנו ביד ישעיה ואמר יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתי כבדוני ולבו רחק ממני.<sup>א</sup> ועי"ש עוד מה שהאריך בגודל העונש עבור זה. וכתב הכה"ח (סק"ב) שמוזה יש להעיר על קצת בני אדם שמברכים במרוצה ומגמגמים בלשונם ואין מוציאים התיבות כהלכתן. וזה נוסח ברכתן- בכתא דוני אלינו מך העולם וכו'. ולא די שנהנים מן העולם הזה בלא ברכה שכל ברכה שאין עמה שם ומלכות אינה ברכה (ש"ע ס' ריד). אלא שאין זה כבוד המקום שמדברים לפניו בלשון מגומגם וכו'. על כן יש להזהר בשעה שמברך או מתפלל שיוציא התיבות כהלכתן ויבין פירוש המלות לפחות. ושלטון על כל דבר הרגל.<sup>ב</sup> ע"ש.

ב. כתב הכה"ח (ס' צח, ב) בשם סידור נהורא השלם- צריך האדם להזהר בכל התפילה, וההרגל נעשה טבע, להוציא מלין דכשירין

הנה מצינו בהרבה הלכות בשלחן ערוך ובפוסקים שיש להתפלל במיתון מילה במילה, בישוב הדעת וכמובן בכוונת הלב. נביא בע"ה את ההלכות והראיות לדבר זה ככל אשר תמצא ידי, יד כחה, בעה"י ובישועתו.

א. יכוין בברכות פירוש המלות. כשיזכיר השם, יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל, ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א (שם הוי"ה ב"ה) שהיה והוה ויהיה, ובהזכירו אלהים, יכוין שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כלם. (שלחן ערוך או"ח ס' ה). וכתב הדרכי משה שם וז"ל- כתב בהגהות מיימון פרק ד' מהלכות תפלה (דפוס קושטא ד"ה כיצד) שצריך לזהר שלא ידלג שום תיבה כאילו מונה מעות וכן לא יבליעם אלא יוציאם כולן בשפתיו עכ"ל וכן הוא בסמ"ק (ריש סי' יא). ואכן לשון הסמ"ק הוא- ומה היא כוונה שאמרנו, שיחשוב בכל תיבה פירושה וידקדק שלא ידלג תיבה אחת כאילו היה מונה מעות. וכתב המשנה ברורה (סק"א) וז"ל- כמו שאחז"ל [ברכות מ"ז] שלא יזרוק הברכה מפיו אלא יכוין בעת האמירה ויברך בנחת. וז"ל ספר חסידים סי'

א. ראה בספר יסוד ציון עמ' תו – תח.

ב. ביטוי זה כתבו מהר"ש אבן גבירול בספרו תיקון מדות הנפש בהקדמה. ור' יונה בשערי תשובה (שער ב אות ל).

חילוק בין השתנות אות או נקודה להשתנות ענין שלם, כל דבר רע- כל דיבור רע, פיגול הוא לא ירצה. ע"ש. וע"ע בבה"ח פלאג' ס' יב, כה- כט שכתב שיש ללמד את תנוקות של בית רבן דקדוקי התפילות שיאמרו בשפה ברורה ונעימה, ע"ש. וע"ע בשו"ת משיבת ציון השלם (ח"א סימן יח) בחשיבות היגוי האותיות כהלכתן, ומפיו לפידים יהלכו.<sup>1</sup>

ג. אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת. מזמור לתודה יש לאומרה בנגינה, שכל השירות עתידות לבטל חוץ ממזמור לתודה.<sup>2</sup> (ש"ע ס' נא, ו-ז). וכתב החפד לאלפים (שם ס' ט)- על דבר זה דאבה נפש יראי ה', כי הן בעון המרוצה בתפילה נעשית מטבע חריף הוא העובר בזמן הזה, ואמרים דרך ליצנות- ותפילתם מהרה תקבל ברצון. ולכן הרצים יצאו דחופים בדבר המלך מלכו של עולם הקהל מריצים את החזן והחזן מריץ את יראי ה' על כרחם שלא בטובתם, רץ לקראת רץ ותהי מרוצם רעה. אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה כי יקצוף האלוקים על קהל כזה וכו'. ומי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי וכו'. מ"מ יש קצת זכות תולה להתפלל קצת במרוצה בשפה ברורה אות באות תיבה בתיבה, אבל אם יאמר

בשלימותא ולא תחסר כל בה. כי הלא ידוע בזוהר הקדוש שבכל אות ואות ובכל קוץ וקוץ תולין כמה אלפים רבבות עולמות עליונים קדושים ונעלמים וכו'. היוצא מזה כשאדם מוציא מפיו התיבה כתיקונה מנענע כל העולמות התלויים בהם. אך כשאין האדם נותן דעתו ולבו אל הרגשת המבטא היטב מחליף תיבה זו בתיבה אחרת שאינה כלל בתיקון סדר התפילות וגורם פגמים גדולים ר"ל באותן העולמות הקדושים התלויים באותם האותיות של התיבה וכו'. לכן ירגיל את עצמו בזה, ובתחלת ההרגל יעשה כמו שכתב בדרכי משה שיוציא התיבות ממש כאילו מונה מעות עד שירגיש בעצמו שבוודאי לא יכשל בזה ואז יוכל לדבר התיבות אף במהירות קצת. עכ"ל. [ע"ע בהמשך דברי הכה"ח]. וז"ל השל"ה (מסכת תמיד אות ו) אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים (קהלת ה, א), רק במתון ובאימה וביראה. ותראה שכל תיבה ותיבה שתזכיר יהיה בשפה ברורה לא חטופה. ותקרא אותה בנקודותיה ואל תטעה אפילו בנקודה אחת כי בנקודה אחת משתנה התיבה לענין אחרי ולפעמים ח"ו בא לידי חירוף וגידוף וזהו במקומות בלי ספור, ואין

ג. על זה ידוע כל הדוים, שאנו עדים למתפללים רבים שלא מבטאים נכון המילים וטועים בטעויות רבות וחלקם משנות משמעות כש"כ השל"ה. ואף שפסק הש"ע בס' סב שאם קרא ק"ש ולא דקדק יצא, כבר כתבו האחרונים (משנ"ב וכה"ח) בשם ספר החינוך שאין זה מי שמדלג מילים ואותיות שהוא לא יצא כי לא קרא כל הק"ש. אלא ה"מ שלא הפריד בין הדבקים או לא התזו הז'. (ע' אגרו"מ ח"ה ס"ד מש"כ בזה). ומצוי לרוב שמחסרים אותיות כמו ובשריך במקום בשעריך. וכן יצרך, לבמתך, ליות. ועוד כהנה בשאר התפלה, כמו בל גבורות, בינה ורת, תילתנו אתה, משן ומפטח לצדיקים, במת במקום באמת, מארה במקום מהרה. ליות מארה בתפרת. המברכת עמו ישראל. וכל זה כמעט מעשים שבכל יום, ויראי ה' עומדים ומשתוממים ואינם יודעים אם לענות אמן אחריהם.

ד. ע"ע בסה"ק קרנות צדיק למהר"א מני בפרק ב' אות ט שכתב שהמברך ומדלג מילים ברכתו לבטלה, ע"ש עוד מש"כ בזה.

ה. וראה בהליכות שלמה עמ' פ הערה 42 שהגרש"ז אויערבך זצ"ל היה מעיר מדוע היום לא מקיימים דין זה. אכן לשון החיי אדם (כלל יח, א) והקיצוץ"ע (ס' יד, ד) שיש לאמרו בשמחה. ובשלחן הטהור ס' נא, ט כתב שיש לאמרו בנועם ובכוונה. משמע דלאו דוקא בניגון. ע"ע פסקי תשובות ס' נא אות כא.

במרוצה רבה כבלע את הקודש שאין זה שבח ותהילה אלא חוכא ואיטלולא אז העדר טוב ממציות הרע. והן בעון פשתה המספחת הזאת בין בקיץ בין בחורף, כי יכבד עליהם שבתם בבית הכנסת כעומד על גבי גחלים וגוערים בחזן שרוצה לומר קצת בנחת ואומרים לו מה זה ראש השנה היום כפור היום, רוץ לך מהרה וכו'. והאיש אשר הוא טוב ירא את ה' לא יהא אחרי רבים לרעות ולומר במרוצה רעה אלא יתנהל לאיטו ויהא מקצר ועולה כדי להתפלל עם הציבור כי טוב מעט בכוונה מהרבה בלא כוונה. והש"ץ אשר הוא ירא את ה' לא ישמע לקול מלחשים האומרים לו תרוץ, כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וכו'. ומ"מ יתנהל בנחת עם הציבור בדברים טובים ויעשה מה שמוטל עליו, ובלבד שלא יאריך רק אמצעי שלם. הכלל הוא שיוציא התיבות כתיקונן בלי מגרעת כי אם בטוב טעם ודעת. עכת"ד הקדושים. וע"ע מש"כ בחסד לאלפים סימן מו, א בעניין ברכות השחר שיש לברכם לאט ובכוונה. וכתב השל"ה (תמיד אות ט בסופו) כשישהה אדם בתפילתו שיעור לא מעט מהזמן כדי שיוכל לומר שאלה שאלה לבדה לאט, יוכל לכוין. אך כשלא יהיה לו זמן כשיעור הזה, או שהוא אינו מדבר במתן, אלא בחפזון, לא יוכל לכוין. ואי לאו דמסתפינא, הייתי אומר שהשיעור מהזמן ששוהין בתפילת הצבור בזמננו, אינו מספיק לשיוכל איש לכוין, והלואי שיספיק לומר מלות התפילה, ולקרותם קריאה שלמה. כי אני רואה בעצמי, כי תהלה לאל ממהר לדבר אני ולא עלג, ואיני מספיק לומר מלות התפילה עד שסיימו הצבור תפילתם. עכ"ד.

ד. הממהר להמזמר או לש"ץ שירוצו ורודף אחריו עבירה גדולה היא בידו, ומלבד האיסור שצריך שיאמר בשובה ונחת כמנה מרגליות, עוד הן בה שיבלבל מחשבתו של המתפלל ולא ידע מאי קאמר ודעתו בל עמו. ולפעמים יגרום להחזן שיבוא לו כעס בלבו והוא חוטה ומחטיא. (בה"ח פלאג' ס' יא, כה. בה"ח צח, ב). ובספר חשו"ק חמד (ברכות לד) כתב, וכן נראה שגם אם החזן מאריך קצת יותר מהממוצע אין לדפוק על השלחן כדי לזרוז. וכמדומה שבדפיקה זו יש בה חשש של עוד כמה עבירות: א. ביטול כוונת המתפלל - נאמר במסכת ברכות דף כז ע"א (ובשו"ע סימן קב ס"ד) שאסור לעבור כנגד המתפלל. וכתב המשנ"ב (ס"ק טו) מפני שמבטל כוונתו על ידי זה, יעו"ש. והדברים ק"ו אם לעבור לפני המתפלל אסור משום ביטול תפילתו, על אחת כמה וכמה שהדפיקות מבטלות את כוונת החזן וגם כוונת שאר המתפללים אשר עדיין לא סיימו תפילתם. ואמנם הדופקים סוברים שהחזן באריכות תפילתו גורם לטרחא דציבורא, אך יש להתבונן היטב אם בגלל זה מותר לדפוק, דמסתבר שלא הותר לעבור בגלל זה לפני המתפלל, וק"ו לבלבל את כוונת המתפללים. ב. חשש ברכה לבטלה - הדפיקות עלולות לגרום לחזן לדלג ולהחסיר תיבות ולהגיע לידי ברכות לבטלה, נמצא שהדופק הוא מכשיל ומחטיא את הרבים. ג. ביוש - פעמים שהחזן נשאר עומד מבוויש ונכלם בפני הרבים. ד. חציפות - בהפרעה זו הוא מונע רבים לעשות מצוה והוי חוצפא כלפי שמיא. הגע עצמך, אדם עומד לפני המלך ושוטח לפניו בקשתו לחיים ולפרנסה, בא אחד ודופק בלשכת המלך, הרי ייחשב לחצוף

1. עיין בשו"ע סי' נב ובאחרונים שם.

שמיר ס' ב, יא ויג). וכן פרשת התמיד ופיטום הקטורת ושאר הקרבנות נחשב כאילו הקריב את הקרבנות. ולכן יש לקוראם במיתון ובכוונה גדולה ויבין מה שהוא אומר. (פרד היום- תפילת שחרית ושחרית של שבת. משנ"ב מח, א. ארחות ציון פ"ד טו-יט). וכן הזהירו הפוסקים שלא ידלג שום אחד מהסממנים של הקטורת ולכן ראוי לקוראם מתוך הכתב וטוב למנותם בידיו. (עיין ב"י ס' קלג והאחרונים שם ובבא"ח מקץ ח). ולכן אם השליח צבור ממנה, יש להקדים ולהגיע לתפלה קודם שהצבור מתחילים להתפלל, ולומר בנחת את סדר הקרבנות, כדי שלא לבלוע תיבות ואותיות, וכן אמרו דרך רמז, צוהר תעשה לתיבה, שכל תיבה שבתפלה תהיה מאירה כצהרים, וכאילו מונה מרגליות. (ילקו"י מח, ב).

ז. נוהגים לומר אחרי פסוקי הודו, ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד. וכתב בשער הכוונות (דף יז ע"ג וכ"פ בא"ח ויגש, א) שגם מי שכבר התפלל ונמצא בבית הכנסת והגיעו הקהל לה' מלך יש לו לעמוד ולענות עמהם. ואם הוא נמצא בתפילה אפילו בקרבנות אינו חייב להפסיק ולענות עם הציבור, ורק יעמוד. אמנם הפרי חדש (ס' נ) כתב שמי שמתפלל ונמצא במקום שיכול להפסיק כמו הקרבנות יעמוד ויותר טוב לאומרו עם הצבור כדי להמליך הקדוש ברוך הוא כולם ביחד. וכתב בספר עוד יוסף חי (פרשת ויגש סוף הלכה ב) שאין לצאת מבית הכנסת בעת שאומרים ה' מלך כדי שלא יראה שפורק עול מלכות שמים. ובספר יסוד ושורש העבודה (שער ג פרק ג) שיש לאומרם בכוונה ובשמחה עצומה מאוד. ובספר ארחות ציון (פרק ד הערה מה) שכיון שיש באמירתם

וכעין מורד במלכות. ונראה שהדרך הישרה היא שבכל בית הכנסת יקבעו זמן לתפילת הלחש והחזון יתאים עצמו לזמן זה. ואם לא מסוגל לעמוד בזמן, אל יעבור לפני התיבה. אך על הדופקים לדעת שבדפיקתם הם ח"ו דוחים את "קול דודי דופק פתחי לי", והממתנים וכובשים את עצמם מלדפוק יזכו לישועתו של מרדכי בן שמעי בן קיש, שהקיש על שערי רחמים. עכ"ל. ובמסכת ביצה (כה:) הוסיף הרב, שאין לש"ץ לגרום טירחא דציבורא כשמאריך יותר מדי. אמנם אסור לבייש את הש"ץ אפילו שנהג שלא כדיון, ולהעמיד חזן אחר במקומו, ואפילו אם נגרם ביטול תורה לציבור. ואם יש אנשים שממהרים ולא יוכלו להמתין עד סוף התפילה בגלל האריכות של הש"ץ, עדיף שיעזבו לפני סוף התפילה מטעם אונס, מאשר לבייש אדם מישראל.

ה. ברכת התורה, צריך ליזהר בה מאד. (ש"ע ס' מז, א). כלומר שלא ילמד עד שיברך. וכן יברך אותה בשמחה וליתן הודאה על שבחר בנו ונתן לנו כלי חמדתו. (חיי אדם כלל ט, ב. מ"ב ס"ק ב). ותמיד תהיה תפלת האב והאם שגורה בפיהם להתפלל על בניהם שיהיו לומדי תורה וצדיקים ובעלי מדות טובות ויכוין מאוד בברכת אהבה רבה ובברכת התורה בשעה שאומרים ונהיה אנחנו וצאצאינו וכן כשאומר קובא לציון כשאומר למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה. (משנ"ב סק"י).

ו. יש לומר פרשת העקידה בכוונה גדולה וסגולת העקידה לכבוש הדין ולכן יתאמץ בכוונה וכתבו ז"ל דאם שב בתשובה בכונת העקידה יכופר עונו. (החיד"א בצפורן

ז. עיין להלן בסוף התשובה מש"כ בשם כמה פוסקים, כמה זמן ראוי שיקבעו לתפילת הלחש.

(חתימת הספר פרק עג) שיאמר בשמחה ובניגון. והוסיף שלכן נהג לאומרו בניגוני הטעמים כקורא בתורה.

**יא.** שבח ברכת ישתבח הוא עצום ונורא. ואלו הי"ג שבחים של שיר ושבחה וכו' הם כנגד יג' מידות הרחמים, וצריך לאומרם בנעימה כמסדר שבחו של מלך. (**בא"ח** ויגש, טו. עיין בזוהר תרומה קלב. ילקו"י ס' נד הערה א. ארחות ציון פרק ה, לג). ויש אומרים שיש לומר הי"ג שבחים הנ"ל בנשימה אחת. (**של"ה** תמיד נר מצוה לד. הובא במג"א תחילת סימן נג ואליה רבה נד, א). אמנם להלכה אין לאומרם בנשימה אחת אלא אדרבה יש לאומרם במתינות ובנעימה. (סידור עמודי שמים ליעב"ץ עמ' קיא. קשר גודל ז, מז. בא"ח שם. כה"ח נג, ב ודייק כן מהאר"י שלא זכר דבר זה ע"ש).

**יב.** יש לכוין בעניית הקדיש ולענות אותו בקול רם, ולהשתדל לרוץ כדי לשמוע קדיש. (**שלחן ערוך** סימן נו, א). משום שכל העונה אמן יהא שמה רבה מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו [וגירסת הרי"ף ברכות פ"ג דף טו: והרא"ש שם ס' יט דינו של שבעים שנה. וכן הוא בזוהר ויקרא רעיא מהימנא דף כ]. ואפילו יש בו שמץ עבודה זרה מוחלין לו. ועוד שפותחין לו שערי גן עדן, כלומר שבגן עדן יש בו הרבה שערים וזה העונה בכל כחו פותחים לו את כל השערים. (גמ' שבת קיט: ומהרש"א שם. וע"ע בספר יסוד ציון עמ' שמג). ויש להאומר קדיש לאומרו בשובה ונחת, כדי שיאמרו הציבור מיהא שמה עד דאמירן בעלמא בבת אחת בלי הפסק. ואם אמר החזן במרוצה 'חוטא אחד יאבד טובה הרבה'. (**כה"ח** פלאגי ס' יג, יא. כה"ח סופר נו, ל. הליכות עולם ח"א עמ' ק). וכתב הרב **חסד לאלפים** (נו, א) וז"ל יש לכוין

כוונות רבות ולכן צריך ליהדר שלא לדלג שום פעם או תיבה ואות מהם.

**ח.** יש לומר ברוך שאמר בניגון ובנעימה כי הוא שיר נאה ונחמד וכתב בספר היכלות שיש בו פ"ז תיבות וסימן ראשו כתם פז (כלומר שהוא רמז לברוך שאמר שהוא ראש לפסוקי דזמרה. פרישה). (**טור** תחילת סימן נא הובא בכה"ח ס"ק א).

**ט.** צריך לכוין בפסוק פותח את ידך. ואם לא כוון, צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. (**ש"ע** נא, ז). ואם לא נזכר עד שאמר כמה פסוקים לאחר מכן, אם נזכר עד שלא התחיל במזמור שלאחריו, חזור לפסוק פותח את ידיך לאומרו בכוונה, וימשיך הלאה. ואם התחיל במזמור שלאחריו, יאמר הפסוק בכוונה בין מזמור למזמור. ואם לא עשה כן, יכוין בפסוק פותח את ידיך של אשרי יושבי ביתך שלאחר תפלת העמידה, או שלפני תפלת מנחה, שלכן תקנו חז"ל לומר ג' פעמים מזמור זה בכל יום, כדי שאם ישכח ולא יכוין בפסוק פותח את ידיך בפעם הראשונה, יכוין בפעם השניה והשלישית, שכל האומרו בכוונה מובטח לו שהוא בן העוה"ב. (**יבי"א** ח"ו, ה אות ו. ילקו"י סעיף כה וע"ע בכה"ח ס"ק לג).

**י.** נוהגים בכל תפוצות ישראל לומר שירת הים בסוף הזמירות, ומקורו טהור בזוהר הקדוש (בשלח נד:) ומאוד הפליגו באמריה, ע"ש. כתבו האחרונים (**החיד"א** בציפורן שמיר ב, כד. **חסד לאלפים** נא, יא. **כה"ח** ס"ק מ-מא) שסודה היא אחר פסוקי דזמרה והיא עילוי מאוד ונחת רוח לשכינת עוזנו. ועל כן צריך לאומרה בשמחה רבה ובנעימה. ויצויר בדעתו כאילו עומד ביבשה בתוך הים והמצרים נטבעים והוא ניצול. והוא סגולה לכפרת עונותיו. ובספר **יוסף אומץ** (יוזפא אות רפא) הביא מספר חסידים

מז. ברכה שניה בברכות ק"ש היא ברכת אהבת עולם. וצריך לכוין בברכה הזאת הרבה מאד שכוללת דברים הרבה ובפרט בענין נתינת הדת והחוקים והמשפטים אשר צונו אלהינו ובחר בנו מכל האומות וקדשנו מכל הלשונות, בתת ה' לנו כלי חמדת וחשק שעשועיו תורה תמימה וקדושה מרוב אהבתו אותנו ובחמלתו עלינו בעבור שמו הגדול ובעבור אבותינו שבטחו בו. ואנו מתפללים בה לאל יתברך שיפתח לבנו בתלמוד תורתו להבין ולהשכיל שלא ניגע לריק ח"ו ולא נלד לבהלה ויטע אהבתו ויראתו בלבנו ולעבודתו יקרבנו. (ספר סדר היום כוונת תפלת מיושב). וכשאומר והאר עינינו בתורתך, יכוין גם על זרעו עד סוף כל הדורות. ועוד יכוין שיאיר עינינו בסודות התורה, שעליה אמר דוד המלך ע"ה, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. (פס"ח פלאגי סימן יד, יא. וראה לעיל הלכה ה).

יז. יקרא קריאת שמע בכוונה באימה, ביראה, ברתת וזיע. (ש"ע סא, א). כלומר, אימה ויראה זו היא באופן זה שיכוין בשעה שהוא קורא את שמע לקבל עליו עול מלכות שמים להיות נהרג על קידוש השם המיוחד שזה בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך [ברכות פ"ט משנה ה], כי אז בכוונה זו יקראנה באימה ויראה ורתת וזיע. ועוד כתב הטור בשם רב עמרם שיקרא אדם קריאת שמע בכל זמן כפרוטגמא חדשה [הוא כתב צווי המלך על בני מדינתו] ויחשוב בלבו אילו מלך בשר ודם שולח פרוטגמא חדשה בודאי היו כל בני המדינה קוראים אותה באימה ויראה, ק"ו לק"ש שהוא פרוטגמא של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שחייב כל אחד

בענית קדיש, לענות אמן יהא וכו' בכל כחו, ר"ל בכל כונתו ולענות אותו בקול, אך לא קול גדול שיתלוצצו עליו אלא יודעו איבריו הפנימים. וצריך להזהר מאד מאד באמרו השבח הזה הקדוש והנורא, לאמרו בתכלית כל דעתו וכוונתו. שלא יכנס במחשבתו שום מחשבה אחרת כלל וכלל, וכל הזהיר והזריז הנה שכרו אתו. ע"ש בהמשך דבריו הנפלאים.

יג. העונה קדיש יזהר להפסיק מעט בין אמן ליהא שמה רבא, שהאמן חוזר על הקדיש שלפני כן. (בא"ח ויחי, יא. משנ"ב ס' נו ס"ק ב).

יד. אע"פ שמצוה להתפלל בנץ ולקרוא קריאת שמע סמוך לנץ מ"מ אין למהר יותר מדאי בתפלה ולבלוע מלים כדי להספיק להגיע לעמידה עם הנץ בדיוק, שכבר כתב הרמב"ם בתשובה (סי' רנו) "שדיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שנתקבל על דעת המתפלל שהוא הזמן". ע"כ. ורק לכתחלה נכון להתפלל עם הנץ בדיוק כפי המבואר, אבל לא שימהר כל כך שיבלע תיבות בתפלתו". (ילקו"י ס' פט, ג).

טו. פסק מרן בשלחן ערוך (סימן נט, ד) ברכת יוצר אור ומעריב ערבים אומר עם השליח ציבור בנחת. כלומר אף שמן הדין יכול לכוין לצאת בברכת הש"ץ אפילו הבקי שדוקא בתפילה אין הש"ץ מוציא את הבקי כמו שכתב בסימן קכ"ד משום שרחמים הם וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו. מ"מ יהא רגיל לומר עם הש"ץ בנחת שכיון שהם ברכות ארוכות אין אדם יכול לכוין תדיר עם הש"ץ בשתיקה. (ב"י שם. משנ"ב ס"ק טו).

קצת שימת לב יוכל לקרוא בזריזות מעט מבלי לטעות או לבלוע אותיות. וע' לעיל אות ב].

**ב.** הקורא קריאת שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו בפרשה ראשונה שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים, מפני שנראה כקורא עראי, וכתוב ודברת בם (דברים ו, ז) ודרשינן (יומא יט:): עשה אותם קבע. (ש"ע סג, ו). ואף לצורך מצוה אסור. (משנ"ב, יז. כה"ח, כה). ויש מחמירים גם בפרשה שניה, ולצורך מצוה מותר בפרשה שניה. (משנ"ב שם. בא"ח וארא, יג. כה"ח שם).

**בא.** יאמר אמת ויציב מלה במלה והוא שבח גדול ונורא ויש בתחילתו ט"ו ווין ואל"ף של אמת ליחד השני שמות שאמרנו (הוי"ה ואדנות). ונרמזים בו השלשה גליות והגאולות, ויש בו שמונה פעמים אמת שהם כנגד שמונה גאולות. ארבעה מהם נמצאו במצרים כמו שרמוז בפסוק ולקחתי וארבעה בשאר גליות. (פדר היום כוונת ק"ש).

**בב.** יתפלל (לחש) דרך תחנונים, כרש המבקש בפתח, ובנחת, ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה. (ש"ע צח, ג). כלומר צריך שלושה תנאים לתפילה; א) דרך תחנונים כפשוטו. ודבר זה הוא בעיקר בברכה ראשונה שגם בברכות אלו שהם סידור שבחו של מקום צריך לאמרם כרש המבקש בפתח. (תהלה לדוד ס' צח. ביאור הלכה ד"ה יתפלל). ב, ג) כרש ובנחת ולא כמשא-אף שאומרה בלשון תחנונים אם אינו מחשב כמו שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך אלא שמתפלל רק מפני החיוב לצאת

לקרותה באימה ויראה ברתת וזיע. וכתב הפרישה (ס"ק א) שלשכן המשילו לפרוטגמא כתב וצווי המלך לומר לך שלא תקרא ק"ש בחטיפה ובמרוצה ובערבוב הדברים אלא במתון מלה במלה ובהפסק בין דבר לדבר כאדם הקורא צווי המלך שקורא במתון גדול כל צווי בפני עצמו להבינו על תכונתו כך יקרא ק"ש כל צווי וצווי עונש ועונש הנזכר בו ישים אל לבו להבינו כי הוא צווי המלך הגדול ברוך הוא. (משנ"ב ס"ק ג ד).

**יח.** צריך לקרות קריאת שמע בטעמים כמו שהם בתורה. (ש"ע סא, כד). ומנהג האשכנזים שלא נוהגים לקרוא בטעמים. ומכל מקום המדקדקים מחמירים בכך ותבוא עליהם ברכה. (דרכי משה ורמ"א שם). אך מנהג הספרדים כדעת מרן לקרוא בטעמים. (חסד לאלפים סא, ט. שתילי זיתים, כז. שלמי צבור דף צו ע"א וע"ג בשם הרב שתי ידות. והוסיף שם בע"א שאם אינו יודע הטעמים יפסיק בין תיבה לתיבה. והובא בקמח סולת. כה"ח אות סב וסג). ובעיקר יש להקפיד בסוף פסוק. וכן בסוף הקריאת שמע יאמר- אני, ה' אלוקיכם. כלומר יפסיק מעט אחרי אני (שיש שם טעם טרחא) משום שאם יחברם ישמע כאומר אני ויש אחר, חלילה. (שלמי צבור דף צו: בשם הרב שתי ידות. שע"ת, יד. כה"ח, סד).

**יט.** יש לקרוא קריאת שמע בדקדוק כמבואר בשלחן ערוך (ס' סא) ובאחרונים שם. ומבואר בב"י ובש"ע שם (סעיף כב) שיש להקפיד על הדקדוק בכל התפילה וכשקורא בתנ"ך. ע"ש. ובודאי שהקורא ק"ש ומתפלל כשהוא מקפיד על ההלכה יצטרך לקרוא מעט במיתון. [אך ודאי כשהתרגל בזה ועם

ט. הרבה טועים בפסוק והשתחיתם להם וחרה, ומחברים ביניהם כאילו הסוף פסוק הוא במילה וחרה. אלא יש להטעים הסוף פסוק במילה 'להם' ואח"כ להמשיך וחרה בלחש כנהוג ולהפסיק מעט שלא ישמע וחרף.

ובאחרונים, בשעה צ' ס' צו ס"ק ב והליכ"ע (ח"א עמ' קלא).

**בד.** הממהרים בתפלה בכדי להשלים תפלתן קודם שיגיע הש"צ למודים, דבר זה מביא לידי עון גדול, להיותו מחייב המהירות באמירת התפלה, ושבוש הכונה ותליית המחשבה כדי להקדים לש"צ, ותהיה אז צורת התפלה קבע ולא תחנונים. (תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם המובא בריש ס' מעשה רקח דף א' ע"ב והובא להלכה בסידור בית מנוחה- הלכות נשיאת כפים סעיף מה-מו). ומזה תלמד שאין ליחיד למהר לגמור תפילתו בשביל לענות קדושה. ואולי יש לחלק במהות המהירות, והכל לפי מה שהוא אדם. אך יותר טוב שיקדים להתפלל לפני הצבור. כלומר שיכול לעמוד בתפילה כשהציבור נמצאים בברכת אמת ויציב. ומ"מ אין זה מוכרח, ואם ירצה יתחיל להתפלל עם הצבור, ואם יפסיד עניית קדושה אין בכך כלום שהרי אנוס הוא. (יבי"א ח"ב ס' ז).<sup>א</sup>

**בז.** יכוין רגליו זה אצל זה בכיון, כאלו אינם אלא אחד, להדמות למלאכים דכתיב בהן: ורגליהם רגל ישרה (יחזקאל א, ז) כלומר רגליהם נראים כרגל אחד. (שלחן ערוך צה, א). וכמה טעמים נאמרו בזה ואחד מהם הוא שעומד כך כדי להראות כאילו רגליו מקשורים ביחד ולא יכול להלך ועל ידי זה יבוא להתפלל במיתון וישוב הדעת

ידי חובתו ולפטור מעליו אינה תפלה מקובלת. (ערוך השלחן צח, ד). וצריך להזהר בזה מאוד, כי לדעת הרבה פוסקים אם לא התפלל דרך תחנונים לא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד. ועיקר הקפידא הוא בברכה הראשונה ושאר הברכות הוא לכתחילה. אמנם להלכה בדיעבד אם לא התפלל דרך תחנונים אין לחזור משום ספק ברכות להקל. (ביאה"ל שם. כה"ח שם, טז). ויש אומרים שאם לא התפלל דרך תחנונים וגם היתה התפילה נראית עליו כמשא יחזור בתנאי של נדבה ויאמר- אם אני חייב לחזור תהיה תפלה זו לחובת תפלה. ואם אני חייב לחזור תהיה תפלה זו תפלת נדבה. (הלכה ברורה שם סעיף י').

**בג.** המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאלו שכינה כנגדו. ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו. ויחשוב כאלו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חוקר כל המחשבות. (שלחן ערוך סימן צח, א).<sup>ב</sup>

**בד.** המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכיון בכולם, לפחות יכוין באבות. אם לא כיון באבות, אף על פי שכוין בכל השאר, יחזור ויתפלל. (שלחן ערוך קא, א). ולענין דיעבד עיין שם ברמ"א

י. לך נא ראה לשון החזו"א (או"ח ס' לח סס"ק י) גבי אמירת ויכולו שאין צריך למהר בתפילה כדי להספיק לאומרו עם הציבור, שאמירת ויכולו שאחר העמידה אינה נזכרה בגמ' ואילו מעלת המאריך בתפילתו נתבאר בגמ' (ע' ברכות נד:) ואין ראוי לקצר בשביל זה. ועוד מובא בשמו (מעשה איש ח"ב עמ' צד-צה) אם איחרו לתפילת בנין, האם יש למהר בפסוקי דזמרה כדי להגיע לשמונה בנין או לא? וענה, שהנזק זה מעלה בתפלה ותפלה במרוצה איננה תפלה! אז שואלים שיהיה את המעלה של תפלה בלי תפלה? הדבר הראשון צריך להתפלל ובמרוצה אין זו תפלה. ע"ש. וכן הביאו בשם הגר"ח קנייבסקי (שמעה תפילתי עמ' כג) שהעצה הטובה ביותר לכוונה היא לא למהר מדאי.

יא. ועיין עוד בילקוט יוסף סימן צ הערה מג מש"כ בזה.

מלה במלה ולא יחסר שום אות ופירוש המילות וכוונת השמות. (בה"ח סק"א).

**בז.** לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו. ועכשיו אין אנו נזהרין בכל זה, מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה. (שלחן ערוך צח, ב). ומכל מקום יזהר אדם בכל מה שאפשר כדי לעורר כוונתו. (משנ"ב סק"ז. כה"ח ס"ק טו). ועל כן מי שנאנס ובא לו מחשבה באיזה ברכה מברכות שמונה עשרה לא יסיח דעתו מן השאר מפני שלא כיוון באחת, כי זה דומה למי שאבד מרגלית אחת היעלה על הדעת שיאבד כל המרגליות שיש לו מפני האחת שאבדה. אלא אדרבה הוא נזהר בתכלית הזהירות בכל מה שאפשר לו לזהר כדי שלא יאבד עוד. וכל שכן אם אבד פעם אחת ושמים שיזהר הרבה שלא יאבד עוד שום דבר. ולא בתפלת שמונה עשרה לבד צריך לזהר בכך אלא בכל לימודו ובקשתו ותחתנו לפני המקום ברוך הוא, ויחשוב תמיד שהוא עומד לפני מלך חי וקיים וידע מחשבות ואין ידבר אתו לבו בל עמו. (בה"ח שם). וע"ע בחסד לאלפים (סק"ב) שכתב תוכחות על הרבים הרצים וממהרים לצאת אף קודם עלינו ודוחפים את הש"ץ למהר לשלחם. שאפילו יש לו עסק רב לפחות עד שיצא מחצר בית הכנסת לא יעשה ולא יראה מהירות כלל. וכל שכן כשאין לו נחיצות לעסקיו רק כשכבד עליו ישיבת בית הכנסת בודאי יקצוף האלוקים על מהירותו. והשווה בבית הכנסת בודאי לא יפסיד כלום כי הקב"ה עושה חפציהם של עושה רצונו.

**בח.** אם תצטרך לפרנסה אל תשים לבך רק לאותה ברכה כמו לברכת השנים או אם יש לך חולי אל תשים לבך רק לברכת חולים מפני שאומרים עליך למעלה זה פלוני סבור שאינו צריך אלא לזאת. לכך תכוין בכל

הברכות ואל תשים כוונת לבך רק לבקשות כי עיקר הכוונה לברכות ולשבח לכן אמרו יכוין בכולם, שאם תכוין רק בבקשות אז יהיה למעלה שוטנים שאומרים אין ראוי לקבל תפלתו שבכבוד מקום אינו חושש לבקש בכוונה ובדרך תחנונים ואיך נעשה רצונו שברצון נפשו מכוין ולא בשבח. (ספר הסידים ס' קנח. בה"ח ס' צח ס"ק יא).

**כט.** אין להביא קטנים שלא הגיעו לחינוך לבית הכנסת שגם מבלבלים דעת המתפללים. ומחללים קדושת בית הכנסת וגם כי יזקינו לא יסורו ממנהגם הרע. אבל כשהגיע לחינוך יביא אותו לבית הכנסת וילמדוהו ארחות חיים לישב באימה וביראה ולא יניחוהו לזוז ממקומו, ויזרזהו לענות אמן וקדיש וקדושה. (של"ה תמיד נר מצוה אות קא-קב). וגם ילמדוהו לברך ולהתפלל מלה במלה ביראה ובכוונה כדי שירגיל מנעוריו וגם כי יזקין לא יסור ממנה, ובזה יהיה לו נחת רוח לעולם הבא כי הבן מזכה אבא. (בה"ח צח ס"ק יג).

**ל.** כששליח צבור חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן. (שלחן ערוך קכד, ד). ומאוד החמירו הפוסקים שאין ללמוד בשעת החזרה ואפילו בעיון בעלמא. אלא יתן דעתו לשמוע כל הברכות מפי הש"ץ מתחילתן ועד סופן. וכן היה מנהג רבינו האר"י ז"ל שהיה עוצם עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש"ץ. (עיין כה"ח שם אות ב, ואות טז ומש"כ בענייני בגליון הקודם).

**לא.** כשיגיע למלת באהבה (בלחש) יכוין למסור נפשו על קדוש השם כנו' בכוונת רבינו האר"י ז"ל. ולכן מנהג החסידים שיאריך החזן בחזקה בתיבת באהבה כדי לעורר הכונה הנ"ז, וכל אדם יזהר בזה בכל תפלות בלחש למסור עצמו על

כולם בקיאים להתפלל לבדם מכל מקום התקנה נשארה בעינה. ועוד יש לפעמים אנשים שאינם בקיאים להתפלל. או שלא כיוונו בתפילה אפילו בברכת אבות ומודים, ומן הדין היה צריך לחזור ולהתפלל אלא שחוששים שמא גם כשיחזור לא יכוין. (הליכות עולם ח"א תרומה סעיף א).

לה. כתב הטור (ס' קכה) בשם ספר היכלות וז"ל ברוכים אתם לה' שמים ויורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בשעה שמקדישים ואומרים קק"ק ולמדו אותם שיהיו עיניהם נשואות למרום לבית תפלתם ונושאים עצמם למעלה כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה שעניניהם נשואות בעיני ועיני בעיניהם באותה שעה אני אוהז בכסא כבודי בדמות יעקב ומחבקה ומנשקה ומזכיר זכותם וממהר גאולתם. ע"כ. וכתב החיד"א (צפורן שמיר ס' ב, לא) כשיענה קדושה יסגור עיניו וישאם למרום שיש לו נחת רוח להקב"ה מזה והוא מקרב הגאולה, ויהיה בכל לב ולא יזעק בעניית קדושה כי הזעקות הללו סימן למיעוט היראה והכונה ומבלבל אחרים המכוונים.

לו. כתב בספר חרדים (עשה פ"ד, יח) מצוות עשה לברך כהן את ישראל שנאמר כה תברכו את בני ישראל וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם נמי בכלל המצוה. עכ"ל. ובשעת ברכת כהנים יזהרו הכהנים שלא יביטו על הציבור ויסיחו דעתם מן הברכות. אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפלה. וכן הציבור יכוונו לבם לברכה ולא יסיחו דעתם, ולא יסתכלו בכהנים כדי שלא יסיחו דעתם מן הברכות. וכל שכן שלא יסתכלו במקום אחר כדי שלא יסיחו דעתם מן הברכות. (שלחן ערוך קכח, כג). וכתבו במשנ"ב שם ובכה"ח ס"ק קלח

קדוש השם בתיבת באהבה. (בן איש חי בשלח, יב).

לב. ישנו עצה לכל אדם שיצייר בדעתו צורת האותיות שמוציא מפיו, ועל ידי כך מוכרח שתהיה כונתו שלימה. אמנם העושה כן אי אפשר לו להתפלל עם הציבור, שמוכרח שיאריך הרבה בתפלתו, אך בברכה ראשונה בלבד אפשר לעשות כן. ולכן כל אדם יזהר להרגיל עצמו בכך בשלשה ראשונות או לפחות בברכה ראשונה. (בן איש חי שם אות ה).

לג. לא יענה אמן אחר שהתחיל הש"ץ בברכה שניה אלא יענה תכף בסיום הש"ץ את הברכה. ואם הש"ץ מהיר ורץ כצבי שתכף בסיום הברכה התחיל בברכה שאחריה, לא יענה אמן, והעונש על הש"ץ. (בא"ח תרומה, יב). לכן הש"ץ יזהר לתת זמן נאות לציבור לענות אמן כדבעי, כשיעור אמירת 'אל מלך נאמן' (כמו שפסק בש"ע ס' קכד, ח). אמנם מספיק שיחכה לרוב עונים ואין צריך לחכות למיעוט שמאריכים יותר מדאי. (ש"ע סעיף ט). עוד יזהר הש"ץ שלא להאריך יותר מדאי בניגון 'ואמרו אמן' שבקדיש, שכתבו הפוסקים שאם מאריך הרבה יאמרו מיד אמן שהניגון הוא הפסק. (מג"א קכד ס"ק יד בשם הגהת יש נוחלין. משנ"ב ס"ק לה וכה"ח ס"ק נ). וכל זאת מלבד שאר הדינים שיש בעניית אמן המבואר בשלחן ערוך שם סעיף ח.

לד. על הגבאים של בתי הכנסת להזהר מאוד למנות ש"ץ ירא ה' מרבים, שתהיה דעתו על הכוונת התפלה, ובפרט באבות ובהודאה, ולא תהיה כל מחשבתו על הניגון. ומכאן אזהרה גם לש"ץ שידע גודל אחריותו, שהוא מוציא את הרבים ידי חובה, ועליו לכוין היטב להוציא את הקהל ידי חובה. שגם אם

בשם הזהיר שיש לעמוד ביראה ואימה ע"ש. וכ"כ בהלכה ברורה (שם אות פא).

לז. הזהירו הפוסקים שיש לומר הוידוי בנחת ושלווה, בלב נשבר ונדכה. וישהה בין תיבה לתיבה, וידע לפני מי הוא מתודה. שאם יאמר אותו במרוצה ובלתי הבנה הרי זה בא לתקן ונמצא מקלקל.<sup>יב</sup>

לח. כתבו הפוסקים שאסור לומר י"ג מדות שלא בכוונה.<sup>יג</sup>

למ. עיקר הוידוי הוא החרטה ועזיבת החטא שיתחרט האדם בלבו חרטה גמורה וחלוטה על העבר, ויקבל בלבו על להבא לעשות גדרים וסייגים שבוודאי לא ישוב לכסלה עוד לבא לידי עוון זה. ואחר הוידוי

אומרים הפסוק (נחמיה ט, לג) ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו. ויאמר אותו בהכנעה גדולה ובכוונה עצומה. ואמרו בפסיקתא (פסיקתא רבתי, לה) אמר להם הקב"ה למלאכי השרת בואו ואודיע אתכם צדקתם של בני, שאני טענתים בעולם הזה כמה פעמים צרות ויסורים הבאים עליהם בכל דור ודור ובכל שעה ושעה ולא בעטו בהם, שקוראים עצמם רשעים וקוראים אותי צדיק והם אומרים בלשון הזה אבל חטאנו עוינו כו' כי אמת עשית ואנחנו הרשענו. (יסוד ושורש העבודה שער חמישי פרק שביעי).

מ. אף על פי שמנהג הספרדים שלא לפול על פניו ממש אלא יושבים ואומרים אותו

יב. כה"ח (קלא, טוב). וילקוי (ימים נוראים עמ' תרמ). מפני חשיבות העניין נעתיק בזה לשון הפוסקים זיע"א. כתב החיד"א במורה באצבע (ס' ג, פו) - באמירת וידוי יכנע מאד ויתחרט ויהי דעתו לשוב דאי לאו הכי הקצ"ף יעלה ויתן יד למקטרג לומר חזי גברא אדם חצו"ף אומר וידוי בלי דעת וחרטה וכמדובר אל הדיוט ח"ו. ומאנה הנחם נפש ירא ה' על הוידוי שאומרים בנשימה אחת כמדובר למשרתו ח"ו אוי לנו. וכ"כ הפלא יועץ (ערך וידוי) וחסד לאלפים (קלא, ג) - יחרד האיש וילפת ובמסתרים תבכה נפשו, כי אש יצאה מדין וחשבון שנותן נפש האדם. ויכנע לבלבו ובמרידות יאנח באותו הוידוי יותר ויותר ממי שמת בנו יחידו. וכבר צווחו רבנן בספרי המוסר על הוידוי הנאמר בלא לב במהירות, בקומה זקופה, מכה באצבעותיו על החזה כאדם העושה משטמה לחבירו, ואומר לו אתה תראה, ישתקע הוידוי הזה ולא יאמר, ההעדר טוב ממציאות הרע, כי כדאי בזיון וקצף גדול יקצוף האלקים על קולו, ויאמר ה' גדול עת האחרון מן הראשון. כי כהתל באנוש תהתל בי, הקריבוהו וידוי כזה לפחתך הירצך או הישא פניך. גם הגר"ח פלאגי (כה"ח טז, ג) כתב בזה וז"ל - לא אוכל להתאפק מראות ברע אשר על הארץ שרבים מדלת העם כשאומרים וידוי הרצים יצאו דחופים במהירות גדול להכות באגרוף רשע, רץ לקראת רץ. ואין איש שם על לב מה הוא מוציא מפיו. וירגיש האדם שהקול נשמע כמו שעושה משטמה לחבירו לומר לו אתה תראה. ישתקע הדבר ולא יאמר וידוי כזה וחוששני מחטאת שיקצוף האלקים על קולו. והדבר תלוי ביד הש"ץ שירגיל לומר בהכנעה גדולה, בנחת ולא במרוצה. נשכבה בבשתינו ותכסינו כלימתנו בהעלות על לבבינו שאם נחשוב השיעור המגיע בעשיית החטא איך תהיה החרטה והוידוי בפחות מרגע שהוא תמורת החטא. ומה גם שעיקר הוידוי הוא שיבכה על עונותיו ויוריד כנחל דמעה. ואם הוא במרוצה רחוק הוא לבכות. עכ"ל. ונראה פשוט שכונתם היא לוידוי בכל השנה ולא רק ביוה"כ.

יג. ברכ"י (תקפא, ד) בשם הרב מהר"ש שער אריה בחידושי כ"י. ובספרו מורה באצבע (ס' ג אות פו) כתב שיהיה לאומרם כהוגן בכוונה שלימה כי רבו סודותיהן והדברים עומדים ברימו של עולם. ובבא"ח (וילך, יט) כתב, יאמרו י"ג מדות במתן וכוונה ושרון לב וזה העיקר. ובפרשת כי תשא (ד) כתב, צריך לאומרם בכוונת הלב ובנחת ובמתן. ובחסד לאלפים (קלא, ט) כתב שאסור לאומרם בלא כוונה. ובמנחת אהרן (כלל יז, ה) כתב שאין לנו תיקון כזה למתק ולשכך חמת ה' כאמירת י"ג מדות. ע"ש באריכות. וע"ע ארחות ציון (פ"ט, יא) מה שהאריך בזה.

צדיקים שלא כיוונו לזה מתעכבים כל שבעה.

**מב.** נוהגים להרבות בתחנונים בשני ובחמישי, ואומרים והוא רחום וכו'.  
(שלחן ערוך קלד, א). וצריך לאמרו בכונה ובמתון ולא במרוצה, ויבין מה שמוציא מפיו ויהיו דבריו רחמים ותחנונים ובהכנעה.  
(אליה רבה בשם צדה לדרך. צפורן שמיר ס' ב, לב. משנב"ב ס"ק ב. כה"ח סק"ג).

**מג.** מתרגמים קדושת ובא לציון וצריך לזוהר בו מאד לאומרו בכוונה דאמרינן בגמרא מיום שחרב המקדש עלמא קאי אקדושא דסידרא. (שלחן ערוך קלב, א. משנב"ב ס"ק ב). ועיין לעיל אות ה' שיש לכיון מאד בשעת אומרו לא נלד לבהלה.

**מד.** מנהג הספרדים לומר מזמורים לפני שיר של יום. והראשון הוא מזמור תפלה לדוד והוא מזמור מיוחד להתחנן בו שישמע האל יתברך תפלתו ולכן תקנו אותו אחר התפלה. וצריך האדם לזוהר בו ולא יקל להניחו ולא יקרא אותו ואדרבא ראוי לקרוא אותו מלה במלה ולהתחנן לאל יתברך יקבל תפלתו וישפוך לפניו שיחו. (סדר היום סדר

כדרך הקורא מזמור תהלים בלבד. י"מ"מ צריך האדם להזהר לומר מזמור זה בנחת ובלבבו יבין מה שמוציא בשפתיו. (בן איש חי שם. ע"ע כה"ח ס' קלא ס"ק לא שהאריך בזה). ובזכות זה לא יתן ה' לאחרים חילו ולא ימות בקיצור שנים ואינו רואה פני גהינם. (מדרש תלפיות דף קנג ע"ד. יפה ללב שם). והוסיף שזה יכול לקיים אף בלא נפ"א. (והביאו בארחות ציון פ"ט, ט). ואחר מזמור לדוד אליך ה' נפשי אשא אומרים אבינו מלכנו וכו' והיא תפלה ותחנה נוראה. (בא"ח שם, יד).

**מא.** כתב המהר"ן בשם רבנו האריז"ל טו זיע"א שזוכה באמירת מזמור לדוד אליך ה' בכוונה למעלות רמות-א. נעשה בריה חדשה. ב. נותנים לו עוז ותעצומות ללחום עם יצר הרע. ג. תוספות השכל בתורה וסודותיה. ד. תוספות דביקות בקונו. ה. זוכה למסילה שנאמר מסילות בלבבם. ו. השפעה לשכינה שאומרת תן לי כך בשביל פלוני בני. ז. אין חטא בא על ידו, ואם יזדמן לו באקראי יתיישר באקראי עד שימרק עוונותיו. ח. במותו אומרים לו שלום בלי עיכוב, ושאר

יד. מהר"א מני בזכרונות אליהו (מערכת ו', טז) שכן המנהג בחברון ומי שנופל על פניו נראה כיוהרא. יפה ללב (ח"א קלא, ב). בא"ח (כי תשא יג) שכן המנהג בבגדאד כי חששו לדברי הזוהר וכ"כ לו מהר"א מאני שכן הוא מנהג ירושלים ומנהג חסידי בית אל. יחזה דעת (ח"ו ס"ס ז). נתיבי עם (ס' קלא ס"ס א) שכן מנהג ירושלים. ארחות ציון (פ"ט, יח) והוסיף בסוף ההערה שכן ראה למרגן ורבנן בירושלים ע"ש. (ואע"פ שלכאורה נראה קשה שמנהגינו הוא נגד הדין המבואר בש"ע ס' קלא, מ"מ נראה שאין לשנות, שהרי כבר הוזכר המנהג הזה בכמה פוסקים ולא מחו עליו. ואף המר"א מני כתב שיש בזה יוהרא למי שנופל על פניו במקום שלא נהגו כן. וכן נהגו גדולי ישראל ונוהגים כך בעצמם כבר עשרות בשנים בלי שנוי. ועוד שבשנות זב"צ החדשות ס' ט כתב שמנהגם לא לומר נפ"א במנחה כי צריך לכיון הרבה וקשה לכיון במנחה. ע"ש. וכנראה הטעם לכל זה הוא, כיון שנפ"א רשות הקילו בזה וראה ב"י קלא ד"ה ועומד והלכה ברורה שם שעה"צ סק"א).

טו. פרי עץ חיים שער נפילת אפים פ"ז. והובא בדבש לפי להחיד"א (מערכת נ, א). והוסיף הגר"ח פלאגי בכף החיים (ס' טז, יז). האיש הירא את ה', חדרה ילבש בעת שאומר נפילת אפים, לפחות יכון התיבות שמוציא מפיו. ומה מאוד צריך להזהר בזה כי החמירו בזוהר פרשת במדבר (קכ: וכן"ל הלכה ז) שמי שלבו בל עמו ומוציא הדברים בפיו בלא כוונה גורם להסתלק מן העולם לפני יומו. ומרובה מדה טובה למי שמכוון בלב שלם וזכה מוסיפין לו אורך ימים ושנות חיים. עכ"ל.

אשרי ובא לציון). וכן הזהיר האר"י לאומרה בכוונה עצומה. (יסוד ושורש העבודה שער ה פ"ט. וכ"כ בפרי עץ חיים בשער קריאת ס"ת פ"ה בשם האר"י וש"ע האר"י בכוונה נפילת אפיים אות יז. וכ"כ החיד"א בספר קשר גודל, כ).

מה. לפני פיתום הקטורת נוהגים לומר אין כאלהינו וכו'. והוא שבח, ראוי לדקדק בו ולאומרו מלה במלה. (סדר היום שם).

מז. ואומרים אחר סיום התפלה עלינו לשבח מעומד. ויזהר לאומרו בכוונה. (רמ"א קלב, ב). ויש לומר עלינו באימה וביראה כי כל צבא השמים שומעים והקב"ה עומד עם פמליא של מעלה וכולם עונים ואומרים אשרי העם שככה לו אשרי העם וכו'. (משנ"ב ס"ק ח). והחפץ חיים בספרו צפית לישועה (פרק ג) כתב שגם ב'על כן נקוה לך' יש לאומרו בכוונה, כי כשאומר נקוה לך לראות מהרה וכו' יכוין באמת שמצפה לישועה דאם לא כן נראה כדובר שקרים. ובפרט כשאומר את שמות ה'. ע"ש. ויש לומר אותו בכוונה בעטיפת ראש מפני שאין שבח כמוהו ליוצרנו ועלה על כל השבחות שבעולם. (מהזיק ברכה קלב, ב בשם רב האי גאון).

מז. בברכת השכיבנו אבינו לשלום ואומרים אבינו, כלומר כמו האב החומל על בנו שמשכיבו בין זרועותיו כך השכיבנו אתה בצל כנפי שלומך. (אבודרהם תפלת ערבית). וכתב בסדר היום (תפלת ערבית) - בהשכיבנו שהיא הגאולה אריכתא יכוין להתחנן לפני הש"י שכמו שגאלנו ממצרים והצילנו מכמה מקרים ופגעים רעים כן ישמרנו מכל דבר רע ומפחד לילה.

מח. מנהג רע הוקבע בכמה מקומות, שאומרים הלל במרוצה כבלע את

הקודש הרצים יצאו דחופים, ועד מהרה ירוץ דברו. כל כי האי העדר טוב ממצאותו. וכבר נתקן בראש חדש בדילוג. וראוי היה שיעשו עוד דלוג אחר ולא יאמרו בריצת שפתים תבלעמו ארש'. כי על כן השליח צבור לא ישמע לקול מלחשים. אלא יאמר בשפה ברורה ובנעימה בשובה ונחת ורוח תשימו ותנח התיבה. (בה"ח פלאגי' ס' לג, טז). ובספרו נפש חיים (מערכת ה' אות יט בשם ספר עיר מקלט פרשת פנחס) כתב שהטעם שאומרים הלל בראש חדש משום שנאמר בגמרא (חולין ס:) שאחרי שמיעט הקב"ה את אורה של הירח פייס אותה שימנו בה ישראל ימים ושנים. ואח"כ אמר הקדוש ברוך הוא הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. לכן צוה להביא קרבן בר"ח להיות כפרה על הקטרוג. ומאחר שהירח והשמש פועלים פעולות גדולות בגופי בני אדם ובעלי חיים. על כן בא קרבן מוסף להגן על בני ישראל ולהיות כפרה על קטרוגו של הלבנה. ולכן אנו קוראים הלל בר"ח כדי להודות ולהלל שלא אירע לנו תקלה בחידושה של לבנה ולא קטרגה עלינו. ולכן כתב בכה"ח שם שלפי טעם זה תבין שצריך לאמרו לאט לאט. ע"ש.

מט. ברכת הלבנה יאמר בשמחה ובנחת ושפה ברורה, כי הרי הוא אומר שהוא מקבל פני שכינה ואיך ישלח דברו בחפזון ועראי כבלעו את הקדש ותיבות הברכה תבלעמו ארש'. (מורה באצבע סימן ו אות קפו. כה"ח תכו, ט). ולכן חסידים ואנשי מעשה נוהגים לטבול ביום קודם ברכת הלבנה, והוא מנהג יפה. (בא"ח ש"ש ויקרא, כב). ומי שמאריך בתפלתו והצבור סיימו להתפלל ערבית, והוא עדיין בתפלתו, ומפסיד אמירת ברכת הלבנה ברוב עם, יש לו להשתדל להתרגל לכון מהר, כדי שיסיים

ה' ותברך לו ברכת המזון בשמחה יתירה כמי שמקבל מתנה מיד זולתו. וזהו שאומרים בברכת נודה לך, ועל תורתך שלמדנו ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו. ובשכר זה יפתח אוצרו הטוב אליך ותתפרנס מידו הרחבה תמיד.

**הנה** ראיתי בשו"ת **רביד הזהב** (ס' יג להג"ר דוד משריקי מגדולי רבני תימן לפני כ-300 שנה) שבתוך תשובתו על זמן קריאת שמע כתב תוכחת מגולה על צורת התפלה ועל הממהרים בתפלה. ורוב הראיות שהבאנו כאן בס"ד כתבם הרב ג"כ. וז"ל שם- החיוב כך הוא אחר שקרא ברכות השחר כהלכה יקרא פרשת העקידה ויבין מה שהוא אומר כדי שיכיר נפלאות השם ויזכיר זכות אבות ויזכור שחייב אדם למסור נפשו באהבת השי"ת. ויסדר משניות וברייתות וסליחות. ויקרא פר' התמיד בהבנה מה שהוא אומר כדי שיעלה במקום הקרבת התמיד ויוכל לומר יה"ר שיהא חשוב כאלו הקרבנו וכו', דאל"כ הוי דובר שקרים (תהלים ק"א ז') ובפני מלכו של עולם אם לא כיון. וכן אמירת פיטום הקטורת בכלל זה שצריך להבין מה הוא אומר ופרק איזהו וזמירות והודו ושאר הפסוקים ותהלה לדוד, שאז"ל ברכות ד: כל האומר תהלה לדוד שלש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העה"ב, וכי העולם הבא פונדק כל הרוצה יבא, אלא ודאי שהוא דוקא על זה הכוונה וכמ"ש רבי' בחי (פרשת צו פרק ז, לז). והזמירות עד כל הנשמה תהלל יה הללויה שאמר ר"י יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום הוא על זה הכוונה. ושירת הים בקול שיר ושמחת לב על התשועה שהושיענו השי"ת, שאלמלא השגחתו ית' האומה הקדושה ח"ו היתה אובדת וכמו שכתב בזהר בשלח דף נ"ד:, שים דעתך ולבך להבטחות אלו שבתהלה

את התפלה ויאמר ברכת הלבנה עם הצבור ברוב עם. אבל אם הצבור מתפלל יותר מדאי במהירות, והוא מתעכב לצורך כוונה הכרחית בביאור המלים, אין בכך כלום שמפסיד אמירת ברכת הלבנה ברוב עם, אחר שתפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה. (ילקו"י קט, ו. וראה לעיל הערה 10. וע"ע במורה באצבע רפג, שכתב שעדיף לברך ברכת הלבנה במוצאי יוה"כ פ' ביחיד משום שהציבור ממהרים הרבה. ויותר נכון לברך לפני יוה"כ פ' מכמה טעמים. ע"ש).

**ג.** כתב בספר **החינוך** (מצוה תל) כל הזהיר בברכת המזון מזונותיו מצויות לו כל ימיו בכבוד. והמדקדק יזהר לברך לכתחלה תוך הספר ולא בע"פ. ובספר **חסידים** (ס' מו) כתב, כשנוטל ידיו ומברך או כשמברך על הפירות או על המצות השגורות בפי כל האדם יכוין לבו לברך לשם בוראו אשר הפליא חסדו עמו ונתן לו הפירות או הלחם ליהנות מהם וצוהו את המצות. ולא יעשה כאדם העושה דבר כמנהג ומוציא דברים מפיו בלא הגיון הלב וכו'. ומעשה באדם אחד שמת לפני זמנו כמה שנים לאחר שנים עשר חודש הרבה נתגלה בחלום לאחד ממקורביו שאל לו איך אתה נוהג בעולם שאתה שם אמר לו בכל יום דנים אותי על שלא הייתי מדקדק לברך ברכת המוציא וברכת הפירות וברכת המזון בכוונת הלב ואומרים לי להנאתך נתכוונת. שאלו והלא אין משפט לרשעים אלא שנים עשר חדשים בלבד וכבר עברו עליך יותר מ"ב ועדיין דנין אותך. א"ל אין דנין אותי פורעניות חזקים כמו בְּשָׁנִים עֶשֶׂר ראשונים. (משנ"ב קפה, א). וכ"כ רבינו **חיים ויטאל** זיע"א (שערי קדושה ח"א שער ו) וז"ל- ואחר שנזוננו גופך ונפשך על ידי אכילת מזון שזן ומפרנס אותנו ועל ידי התורה, אל תהיה כפוי טובה לגזול את

לדוד ושאר זמירות ושירת הים במה יזכה להם בר ישראל, וכי בקריאה המצויה בזמנינו זה, חלילה חלילה אדרבה נחשב כמדבר דברים בטלים במושב המלך ולא די שאין לו שכר אפילו כל דהו אלא שמקבל עונש מר ממות שלא חס על כבוד קונו וכפה טובתו, שאם יש לו איזה צורך ממלך ב"ו שהיום כאן ומחר בקבר רמה ותולעה כמה היה ממליץ וממתיק דבריו ושבחיו ותחנוניו ולא יעשה לפני מש"ע כן, אדרבה ממחר ומנחין לו ולאחרים כדי להגיע לתפלה שהיא שאלת צרכיו ולצאת לעסקיו ולהבליז כתינוק הבורח מבית הספר, ולואי שלא ייחשבו ברכותיו לבטלה ונושא שם שמים לשוא, וצריך לברך אחריהם בשכמל"ו ואוי לו לחזן שמברך על אותן זמירות לפנייהם ולאחריהם. ואחר שסיים שירת הים כמו שכתבתי יברך הש"צ ישתבח וקדיש וברכו וברכות ק"ש בנעימה וכוונת שבח לפני המלך הגדול ברוך הוא ועניית האמן ואמן יהא שמיא רבא וברוך ה' המוברך בקול נעים וכוונה ונחת בלא מהירות וק"ש בכוונה לקבל עמ"ש ולייחדו ולהמשילו בד' רוחות ומעלה ומטה, ובדקדוק אותיות ונע ונד וחזק ורפה וטעמים. ובברכות פירוש המלות, בברכות ק"ש מהו משבח ובברכות השמונה עשרה מהו משבח ומהו מבקש וכשיזכיר שם הוי"ה ב"ה יכוין בקריאתו באדנו"ת שהוא אדון הכל ובכתיבתו יכוין שהיה והיה ויהיה וישלב בד' הכריעות שני השמות כנז' בדברי הפוס' ז"ל. וחזרת התפלה על זה הדרך וברכת כהנים כמשפט באהבה כמ"ש בש"ע ס' קכ"ח בשם הפוסקים והם שידעו טכסיסי המלך מלכו של עולם אל תפל מדבריו דבר קטן או גדול

ובזה יתקיים ואני אברכם ונפילת אפים בכוונה ובתחנון מיושב וסדר היום. ובזה השיעור אין כאן דוחק כלל כי לא עת עסק ולא עת משא ומתן, ואם תמצוי לומר למה לא נלמד גברת משפחה שמניחין עסקיהם ועומדים בשעה שמגיע זמנם ואין חשים לריוח רב או מעט ואין מחסור לעושי רצונו כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה רוצה ה' וכ"ו תהילים קמ"ז, י' ואז"ל (אבות ב', ד') עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך. עכ"ד הנאמרים באמת.

**וב"כ בשו"ת תשובות והנהגות** (בסוף ח"ד, הנהגות הגאון ר' חיים מברסק זצ"ל אות כו) וז"ל- הגר"ח פירש דכיון שחיוב תפלה למדנו ממה שנאמר ועבדתם ה' אלקיכם א"כ אין הכוונה שהמצוה באמירת תיבות התפלה, רק מקיימה בזה שמשותף נפשו כעבודה, ומי שאינו יכול להתפלל כראוי באופן זה, מדינא פטור. ובש"ע (צ"ח) כתב שמתפלל דוקא דרך תחנונים כרש בפתח שמתחנן, וע"ש בבה"ל שהרבה פוסקים ס"ל שמעכב גם בדיעבד, והיינו שיתפלל לאט לאט כתחינה, ולא במהירות כמשא שרוצה ליפטר ממנו, וע"ז דווה ליבנו שכמה וכמה תפלות שלנו אינם עולים למרום ר"ל שחסר בהן עבודה שבלב, ובעו"ה אפילו בבני תורה מצוי שממהרים להתפלל כדי ליפטר ממצות תפלה ולא דרך תחינה ואין יוצאין מצות תפלה כלל וכמו שהבאנו. ועיין ביד המלך שמאריך לבאר דמי שאין לבבו עמו בתפלה אינה עבודה ולא יצא. <sup>טז</sup> עכ"ל. וע"ע בספר

מז. הנפש החיים (סוף שער א ושער ב פ"ג) כתב שגם בתפלה העיקר הוא המעשה, והמחשבה הצטרפת לזה הוא למצוה מן המובחר. אמנם משמע מדבריו שיצא ידי חובה.

משנה שכיר (מועדים- שבת, שבח המקדימין ללמוד תורה קודם תפילת השבת) שעתה בעוה"ר שחבר בית המקדש, התפילות מכפרים במקום התמידים, ולזה תיקנו התפילות. וכיון שהוא בא לכפרה, בודאי שראוי לעשותה באופן היותר מועיל ברוב עם שיעלה לרצון לפני אדון כל, ולא בחטיפה, בבחינת חטוף ואכול חטוף ואכול להתפלל בחטיפה כדי לאכול מהר. ע"ש.

**ואכן** כשמתבוננים רואים בברור שבפוסקים הדגישו את החיוב להתפלל במיתון מלה במלה ובכוונה. ומכל ההלכות הנ"ל אין מטיתי להוכיח מהם שיש להתפלל מדאי מעט, אלא במתינות ולאפוקי מתפלה מהירה ובחיפזון. שהרי הממהר יכול לאבד את הכוונה ועוד יכול בקלות לבלוע מילים ולכל הפחות לא להפריד בין הדבקים שזו הלכה פסוקה בש"ע (ס' סא). וכך היתה דרכם של כמה מגדולי ישראל. כן ראיתי שכך נהג **הגרא"ל** שטיינמן זצ"ל שנהג להתפלל כ-10 דקות. **והגר"ש דבליצקי** זצ"ל (בהסכמה לספר שיירי מצוה והובא בפסק"ת ס' נג הערה 97) כתב ששיעור זמן תפלת לחש שאינו בגדר הארכה וטירחא על הציבור בימות החול 9 דקות ובשבת 6 דקות. משמע שתשע דקות הוא זמן סביר של תפלת עמידה ורק ביותר מזה יכול לגרום טורח ציבור כגון כשהוא חזן. ובספר נברשת (השמטות לח"א עמ' מט) כתב שהזמן הנאה לתפלת י"ח הוא יא - יב דקות בימי החול ובשבת שחרית ז - ח דקות או כפי הסמתם פחות או יותר. ע"ש. וכן **הגר"ע יוסף** זצ"ל (ארחות מרן פרק ח סעיף ו) נהג להתפלל כחמש שש דקות. והסביר שאינו רוצה לגרום לטורח ציבור. אך כשהיה מתפלל ביחיד כגון במטוס היה מאריך הרבה יותר. ע"ש. מוכח מזה שצורת התפילה הנכונה יותר היא להאריך שהרי כל מה

שקיצר הוא כדי לא להטריח על הצבור. [ועיין במש"כ בחזו"ע ימים נוראים (עמ' קטו) על החשיבות שלא להטריח על הצבור]. גם ראיתי בשו"ת **רבבות אפרים** (ח"ג עמ' כב) שכתב שהגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל בשעת התפלה מעולם לא ראוהו מסתכל בספר כלשהו אף לא בחזרת הש"ץ כי אם עיניו ואצבעו בסידור. מתינותו בת ההבנה העדינה הכירוהו גם בתפילתו, הוא לא היה מתרגש, לא הפלה במצב מזגו בין פסוקי דזמרה לבין ק"ש ושמונה עשרה, כל התפילות יצאו מפיו בקצב אחד, כל תפלה מדוקדקת, בהירה וחלקה, הוא לא התפלל סתם אלא למד את התפלה. ע"ש. ובספר **אור לציון** חכמה ומוסר (עמ' קא) כתב הגרב"צ אבא שאול זצ"ל שהדבר שיכול להועיל לאדם בכוונת התפילה, הוא האריכות. שיאריך בתפילתו ולא ימהר בה, (ויעשה זאת לא רק כשמתכלים עליו...), כי צריך שיהא על האדם יראת שמים, וידע שאנו עבדי הקב"ה, וצריך לדבר לפניו כעבד לפני רבו, ולשפוף שיחנו לפניו לאט ובהתלהבות. למשל, תפילת י"ח בלחש צריכה לארוך לפחות שבע דקות. ע"ש. ומשמע ששבע דקות זה הזמן הפחות שאפשר להתפלל תפלת עמידה. ועיין בסוף התשובה.

**והן** אמנם מצינו שיש שיטה להתפלל דוקא במרוצה קצת. כעין מה שכתב **החיד"א** בשו"ת יוסף אומץ (ס' ע אות א) בשם מהר"ר אליעזר נחמן פואה ז"ל בספר גרן ארנן פרשת ואתחנן שכדי לכוין בתפלה כתב- והתיקון לכל אדם שיאמר כל ברכה בנשימה אחת ולא ינשים בתוכה עכ"ל. וכן שמעתי משם הרב הגדול מהר"ר יוסף קוב"ו שהרוצה לינצל ממחשבות יאמר כל ברכה בנשימה אחת. עכ"ל החיד"א. וכן ראיתי להרב **אורח נאמן** (ס' נא, יד) שיכול לומר

במרוצה אם בטוח שע"ז ינצל ממחשבות זרות והרהורים. ע"ש. [נמש"כ בשם ספר חסידים דמשמע שאף שאם יאמר טעיות בתפלה שפיר דמי כיון שאומרים בנעימה. לענ"ד זה אינו, שלשון הרב חסידים שם ס' יח, אותן 'המגמגמין' וכו' ואינו יודע לדבר כעניין, מעלה עליו כאלו אומר 'פה. וע' בערוה"ש ס' סב, א ופסק"ת שם]. ואם באמת מתפלל מעט בזריזות שכך מועיל לו לכוונה ולא לאבד את מחשבתו שתמיד יהיה מרוכז בתפלה אה"נ שאין בכך איסור. וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ובלבד שיבטא המלים כהוגן שאם לא כן ההעדר טוב ממצאות הרע. אך אם מטרתו להזדרז כדי לסיים מהר ללכת לעסקיו והתפלה נראית עליו כמשא בזה דברו הפוסקים שאסור להתפלל בצורה שכוז. ושוב ראיתי בספר מראה יחזקאל (פרשת ויגש על הפסוק ויאמר בי ד"ה וביאור) שכתב שיש מתפללים במרוצה ויש מתפללים בנחת ושניהם טובים כי כשהתפלה במרוצה באהבה נקרא באלקי אדלג שור. וכשהיא מיראה הוא מחמת שכשהאדם הולך ביער וירא מפני הגולנים כמו כן בתפלה שיראים מן המחשבות רעות וזרות. וכשהתפלה הוא בנחת כשהיא מאהבה נקרא אחזתיו ולא ארפנו מפני שמתענגים מאוד בכל תיבה ותיבה ואין יכולין לזוז מהם, וכשהיא מיראה הוא מחמת גודל הפחד אין יכול לפתוח פיו לדבר לפני המלך הכבוד. אבל צריך הכנה גדולה דהיינו כמ"ש בש"ע להסיר מלבו כל המחשבות הטורדות כו' ולהכניע לבבו ולחשוב ברוממות הבורא ית"ש ובשפלות האדם כמבואר בא"ח סי' צ"ח ע"ש. וכן ראיתי להגאון הרב מאיר מזוז

שליט"א (סוף הקדמה למשנה ברורה איש מצליח ח"ג) וז"ל- ואפשר להמציא קולות גם לבטל תפלה לגמרי. קודם כל לבטל אמירת פרשת התמיד ופרק איזהו מקומן ורבי ישמעאל וכו' כי תלמוד בבלי כלול בכל במקרא במשנה ובתלמוד (ע' ש"ע א"ח נ ותוס' קידושין דף ל בשם ר"ת). ואח"כ לדלג פסוקי דזמרה, כי אין אנו מגיעים לקרסוליו של ר' יוסי שאמר יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום (שבת קיח:), ואח"כ לדלג וידוי ונפילת אפים כי הם רשות כמ"ש רב נטרוניא (הובא בטור ס' קלא), וכן לדלג תפלה לדוד הטה וכו' עד עלינו לשבח על פי דברי הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפלה ה' יז) שכתב שיתחנן כפי כחו ויפטר למעשיו. וסוף דבר להתפלל הבינונו בין בקיץ בין בחורף, כיון שמתפללים מתוך הסיודור ואין חשש דאתי לאטרודי" (ע' ברכות כט). ואח"כ להתפלל אחת לשלשים יום כמו רב יהודה (בסוף מסכת ראש השנה), וכמו רשב"י וחבריו שתורתן אומנותן (שבת יא). אבל אם נכיר את ההבדל בין ר"י ורשב"י לדורות שלנו, שרב יהודה היה שולף נעל אחת ומוריד גשם ואנן צווחינן כולי יומא ולית מאן דמשגח בן (ברכות כ) נתפלל כל התפלה בשלמות ונוסיף גם חק לישראל וכולי האי ואולי. וכמ"ש כיוצא בזה הרא"ש (הובא בטור ס' צ) שתלמיד חכם צריך להתפלל עם הצבור ולא ביחיד כי ילמדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל, ונמצאו בתי כנסיות בטלות. ע"ש. וסיפר לי ידיד אחד על ת"ח המגיע יום יום לתפלה בברכות יוצר אחרי טבילה במקוה, ומניח טלית ותפילין מהר ומתפלל, וכשעומדים הצבור בתפלת לחש

י. כלומר ששם בגמרא יש דעה שיותר להתפלל הבינונו רק בקיץ משום שבחורף צריך לומר וטל טל ומטר, ואין לכלול בתוך הבינונו משום שיבוא להטיר בתפלה.

הוא עומד איתם (מסתמא דילג פסוקי דזמרה, ורץ כצבי בברכות ק"ש) ובתפלת החזרה הוא 'רובץ' על גמרא פתוחה ולומד דף היומי. מה יאמרו הבריות? חבל על זמן התפלה כולה. עכ"ל ודפח"ח.

**ואם** לחשך אדם שיש ללמוד מגדולי ישראל שלא האריכו בתפילה. אף אתה אמור לו אם קבלה נקבל, אך אם לדין יש תשובה, ראשית שוודאי שיש גם גדולי ישראל שהאריכו בתפילתם וא"א לומר שכולם התפללו בזריזות. ועוד דמני ומיניה יתקלס עילאה, וכל אחד יש לו דרך וגישה משלו לשבח את בוראו וא"כ מדוע נצטרך להעתיק התפלה מאדם אחר יהיה אשר יהיה. [ויש הרבה מעלות שאפשר ללמוד מהגדולים כמו רציפות בלימוד התורה, יראת שמים, אהבת ישראל וכו']. הגע עצמך, שאם אחד טוב לו יותר להתפלל כשהוא מתנועע וכך הוא מצליח לכיין טוב יותר, האם נאמר לו שצריך לשנות מנהגו ולעשות כמנהג רבותיו ולא להתנועע כלל. ודאי שלא נאמר כן. א"כ מדוע דוקא בקצב התפלה צריך להתפלל כמו כמה מגדולי ישראל? ועוד שידוע לכל, שגדולי ישראל אחר שעמלו על עצמם

מחשבתם היתה מהירה ויכלו להתרכז בצורה נפלאה הרבה זמן משא"כ שאר אינשי לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול. ולפעמים צריך דווקא להאריך קצת בתפלה כדי לזכות להתפלל בכוונה ובתחנונים וכעני העומד בפתח כמו שפסק מרן בס' צה (ע') לעיל אות (כ). וכל אדם יודע בעצמו מה נכון עבורו. אם כן נראה לענ"ד שאין לקבוע בזה מסמרות ולפסוק בסכינא חריפא שכדי להתפלל בכוונה צריך להזדרז [או שאולי כוונת האומרים כן היא דוקא למי שמאריך הרבה מאוד ומוסיף הרבה בקשות ולפעמים זה גורם לטורח צבור שמחכים כדי להתחיל החזרה ולפעמים נראה כיוהרא. וכן ראיתי שכ"כ היעב"ץ בסידור עמודי שמים עמ' קמב ע"ב שלהוסיף בקשות הוא טוב ביחיד אבל אין נאה להאריך בצבור כדי לא להכביד על הצבור. ואף אם לא ממתנינים לא מ"מ מפסיד אמן וקדושה ומיחזי כיוהרא. ע"ש]. ומלבד כל ההלכות שכתבנו לעיל בס"ד, הדברים האלו משתנים בין כל אחד ואחד ולפי המקום ולפי הזמן. אך עכ"פ בודאי החזן יאמר התפלה בקצב סביר שכדי שכולם יוכלו להתפלל בציבור.



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מז"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## ביסוד החזו"א שאין ב' שמות איסורין במעשה א' [-לענין שבת]

תשובות וכתבים מהחזו"א סי' עה העתק מספרו שארית יעקב ח"א שבת סי' ט סוס"ק י' שמרן ז"ל א"ל כן אף לענין אבות ותולדות דנזיקין [א. ה. וכ"כ החזו"א ב"ק סי' ג סוס"ק א], ור' מאיר גריינמן [א. ה. נדפס בספרו אמרי יושר מגילה ג.] העיד שמרן א"ל כן לענין מצות השבת העבט שאינו מקיים בזה שאר מצוות שבין אדם לחבירו [א. ה. ושם כ' דהחזו"א אמר לו שהיה לו ראיות על יסוד זה], רק צ"ע משבועות כ"ה, ב' אלא לרב כו' לאחיובי עלה תרתי, ולפי מרן הלא שבועות העדות יצא מכלל ביטוי, עכ"ל הגר"ח ק שליט"א.

והנה ביסוד כללי זה יש לדון בהרבה מקומות בש"ס, ובפרט בסוגיות של ריש ב"ק לענין נזקין אם אין שייך להתחייב משום ב' שמות נזקין, וכן יל"ד אם יש להביא ראיה ליסוד זה מדברי הב"י שכ' שק"ש לא עולה ללימוד אחר ברכת התורה, כיון דזה דרך תפילה ולא דרך לימוד (ועי' בזה בשיח השדה ברכות יא:), ואכמ"ל בכל זה. אך מ"מ נדון כאן קצת ביסוד זה לענין מלאכות שבת, האם שייך להתחייב על מעשה מלאכה א' משום ב' שמות אבות מלאכות או לא.

ב. והנה כעין יסוד החזו"א מצינו לכאן גם בס' שביתת השבת (כללי מלאכות שבת ד"ה נראה) שכ' בזה"ל "נראה דכל העושה מלאכה א' ויש לה דמיון למלאכות שונות אינו חייב אלא אחת, דרך משל המדבק הרבה ניירות יחד עד שנעשה לוח עב נוכל

א. הנה ידוע היסוד דמטו בבי מדרשא משמיה דמרן החזו"א זללה"ה לגבי כל דיני התורה דלא שייך שמעשה א' יהיה מורכב מב' שמות דין, אלא לכל מעשה יש שם דין א' והשם נקבע לפי עיקר ענין הדין.

וז"ל מרן שר התורה הגר"ח שליט"א (ממה שרשם מדברי החזו"א, נדפס בריש ספר אגרת הפורים להגרי"ד ספטימוס שליט"א מתפרח - הסוגריים העגולות הם הוספות הגר"ח ק ע"ד החזו"א) "מה שמקשים ממבטלים ת"ת למקרא מגילה הא גם מגילה ת"ת הוא (עי' רש"ש מגילה ג., וכע"ז ילה"ק בברכות י: גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה), אמר שכשמכוין למצות מגילה אין לו מצות ת"ת שהוא שם אחר (ועי' מ"ב סי' מז סק"ז בשם הגר"א). וכע"ז אמר על מש"כ הח"ח (בפתיחה לח"ח) שעל לשוה"ר עוברין ג"כ בלאו דביטול תורה ועוד לאוין כע"ז, ואמר שאינו כן כשמדבר לשוה"ר אין ע"ז רק השם של לשוה"ר, וכע"ז שמעתי ממנו על מלאכות שבת שאין שייך לחייב הכותב אפילו גמר ספר או הבונה על מכה בפטיש שהרי גמר ג"כ הפעולה לפי שיש ע"ז שם אחר, ורק אם במקרה נזדמנו ב' דברים אז שייך לחייב שתיים (וסברא זו נמצא ג"כ במ"ב סו"ס שמ ביאורה"ל ד"ה ולא לענין קורע ע"ש, וכן במאירי שבת קד: ע"ש, וכע"ז בתוס' רי"ד שבת עד:, וע"ע בחזו"א או"ח סי' קלג סק"א, ועי' בחזו"א שביעית סי' יח סק"א וב' שמבאר שם באריכות הענין), הרי"א ויינר העיד [א. ה. כן הו' בס'

שחייב על השימור א', הוא משום דענין מהות מלאכת בורר ומרקד היינו הך, אלא שהם מחולקים לב' אבות כיון שצורת העשייה היא שונה, אך באופן שיעשה מלאכה א' שיש לחייבו משום ב' מלאכות שענינם וגדרם שונה זמ"ז יתחייב ב', ולפי החזו"א הרי צריך להתחייב א'.

ד. אמנם זה אין להקשות על החזו"א מהא דאמרו (עג:) שהזומר וצריך לעצים או הקוצץ אספסתא דחייב ב' א' משום קוצר וא' משום נוטע, דהתם אמנם עשה מעשה א' אך נעשה בזה ב' תוצאות נפרדות, דהיינו גם באילן וגם בעצים ולכן חייב ב', ומה"ט גם השוחט חייב לרב ב' משום נטילת נשמה וגם משום צובע (עה:), וכן החותה בגחלים חייב גם משום מכבה וגם משום מבעיר (כדאי' בכריתות כ.), משום שבמעשה א' עשה ב' תוצאות נפרדות, ונידון החזו"א הוא באופן שעשה מעשה א' עם תוצאה א' אלא שיש לתוצאה ב' שמות מלאכות.

ה. והנה בסוגיא בר"פ הבונה (קב:) פליגי רב ושמואל בד' גווני [מסתת, עושה נקב בלול של תרנגולים, עייל שופתא בקופינא דמרא והקודח] דלרב חייב משום בונה ולשמואל חייב משום מכה בפטיש. ויל"ד במה נחלקו, האם לכו"ע חייב רק א' אלא דנחלקו אם חייב רק משום בונה או רק משום מכה בפטיש, או"ד נחלקו אם חייב א' או ב'.

והנה בתוס' (שם) מבואר דשורש פלו' רב ושמואל היא אם חייב על בנין כל דהו משום בונה, ומבואר דלשמואל חייב רק

לחייבו משום משום תופר וגם משום בונה, כמש"כ הראב"ד לענין עושה לבדין, אך מאחר שענינם אחד והוא לחבר הנפרדים ע"כ אינו חייב אלא אחת", ע"כ א'.

ג. והביא לזה השבה"ש ראייה מהסוגיא בר"פ תולין (קלח.) דפליגי רבה ור' זירא לענין משמר משום מאי מתרינן ביה, דרבה אמר משום בורר ור"ז אמר משום מרקד, והבין השבה"ש בפשיטות דלכו"ע חייב רק א' ורק נחלקו משום מאי חייב, ומזה הוכיח כיסודו, אמנם אח"כ הביא שבמנח"ח (בורר אות ג) נקט [לפי שי' רש"י שם דאף רבה מודה שאם התרו בו משום מרקד חייב, אלא דהוסיף שגם אם התרו בו משום בורר חייב] שלרבה חייב ב' כמו בזומר וצריך לעצים, והשבה"ש חלק על דבריו דבלשון הגמ' והרמב"ם (פכ"א הי"ז) משמע דאינו חייב אלא א', וכ"כ הלח"מ (פ"י ה"ד) שחייב רק א', דל"ד לזומר וצריך לעצים דהתם הו' ב' מלאכות דלא דמו להדדי משא"כ משמר ובורר הו' ב' מלאכות דדמו להדדי. וכ"ה לשון הרמב"ם (פ"ח הי"א) "וכן הבורר שמרים מתוך המשקין הרי זה תולדת בורר או תולדת מרקד וחייב, שהזורה והבורר והמרקד דומין עניניהם זה לזה, ומפני מה מנו אותן בשלשה מפני שכל מלאכה שהיתה במשכן מונין אותה בפני עצמה". וכן במהרי" קורקוס (פ"ז משגגות ה"ו) כ' שהמשמר חייב רק א' וכ"כ האגל"ט (זורה סק"ב).

**אמנם** באמת נראה שאין ראייה מכל האחרונים הנ"ל לדברי החזו"א, ואדרבה משמע שהם חולקים על החזו"א, שהרי האחרונים הנ"ל מבארים דהטעם

א. וכ' שם "והגיע לידי על שעה קטנה ס' קרבן אהרן על מסכתות, וראיתי שגם הוא עשה יסוד מכלל זה דבכה"ג אינו חייב אלא א', וישיב בכלל זה כעשרים קושיות". וחופשתי ספר זה (בתוכנת אוצה"ח) ולא מצאתי.

המרכבת משנה עצמו ממשיך להסביר דלא דמי לזומר וצריך לעצים וכדו' דהתם נמשך מפעולתו ב' מלאכות נפרדות זריעה וקצירה, משא"כ במלאכה שדומה לגמר מלאכה אינו חייב משום מכה בפטיש, והיינו דזה סברא כללית בכל המלאכות שאם עושה ב' מלאכות שענינן א' חייב רק א'. וכן מבואר מהשביתת השבת שהביא את דברי המרכה"מ כראיה לדבריו.

**אך** מש"כ מרן הגר"ח ק שליט"א (בסוגריים שהוסיף ע"ד החזו"א) דהמאירי הוא כיסוד החזו"א, זה לכאן צ"ע, דדברי המאירי הם סברא מיוחדת במכב"פ ודברי החזו"א זה יסוד כללי בכל התורה. ושמעתי לבאר מהרב שלמה שורץ שליט"א דהנה באמת מה שנקט המאירי שאינו חייב משום מכב"פ בכל המלאכות לכאן צ"ב, שהרי תמיד יש את השלב הסופי שיש בו את המהות של מכב"פ דהיינו הגמר [וכדמוכח מהירושלמי הנ"ל שכל המלאכות שאין להם שם אחר חייב משום מכב"פ], וא"כ מאי אולמיה דהאי מהאי, דמ"ט חייב רק משום שם המלאכה ולא חייב גם משום מכב"פ. וע"כ צריך להגיע ליסוד החזו"א דלא יתכן שיהיה על מעשה א' ב' שמות, וממילא עדיף לנקוט את שם המלאכה שהוא העיקר.

ו. והנה דברי המאירי נסובים על הגמ' דהמשלים אות א' לספר חייב, ולמד המאירי בפשיטות דהחויב הוא משום כותב, והקשה מ"ט אינו חייב משום מכה בפטיש, וע"ז תי' כנ"ל דאינו חייב במכב"פ אלא רק בתוספת שאחרי הגמר. אך המנח"ח (כותב אות יד) נקט שבאמת חייב ב' גם משום כותב וגם משום מכב"פ, והמנח"ח אזיל לשיטתו שהו' לעיל דס"ל דשייך להתחייב גם משום בונה וגם משום מכב"פ.

משום מכה בפטיש, אך אכתי יל"ד בדעת רב שמחייב משום בונה אם מודה לשמואל שחייב גם משום מכה בפטיש, או"ד ס"ל שאינו חייב משום מכב"פ אלא רק משום בונה. ובחזו"א (נא, יד בסוגריים) כ' "ובמקום דאיכא משום בונה ליכא משום מכה בפטיש", ולכאן החזו"א אזיל לשיטתו דלא שייך לחייב משום ב' שמות מלאכות על מלאכה א'. אמנם הלח"מ (פ"י הי"ד) כ' לבאר בדעת הרמב"ם דלרב חייב גם משום בונה וגם מכה בפטיש, וכ"כ הגר"א בשנות אליהו והמנח"ח (הבונה אות ד). ובמרכבת המשנה (הביאו השביה"ש הנ"ל) כ' ע"ד הלח"מ דסברתו דחווה, דא"כ בכל הל"ח מלאכות שיש בהם גמר מלאכה יתחייב משום מכה בפטיש, וע"כ כ' דהאמת יורה דרכו דהעושה פעולה א' הדומה למלאכה מל"ח מלאכות אינו חייב משום מכה בפטיש, וכן הוכיח מהירושלמי (פ"ז ה"ב) דריו"ח ור"ל היו עסוקים בפרק כלל גדול ג' שנים ומחצה והוציאו ל"ט תולדות לכל אב ואב, ומה שלא ידעו משום מה לחייב חייבוהו משום מכה בפטיש.

**ולכאן** כוונתו לבאר דזה סברא מיוחדת מכה בפטיש, דהנה המאירי בסו"פ הבונה (קד:) כבר הביא קושיית חכמי הדורות שבכל המלאכות שתחילתן וסופן באין כאחד כגון בקצירה וכדו' יתחייב משום מכה בפטיש. ותי' המאירי דלא נאמר מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלם כולה אלא שמוסיף תוספת ליטוש. והיינו דגדר מלאכת מכה בפטיש הוא שמוסיף אחרי שהדבר מוכן תוספת גמר, ולכן בכל המלאכות שאין מהות המעשה תוספת ליטוש לא הוי בכלל מכה בפטיש.

**אלא** שמהאחרונים משמע דלא כמשנ"ת, דלפי משנ"ת ע"פ המאירי הרי זה סברא מיוחדת לענין מכה בפטיש. אך

## מנורה ב' שמות איסורין במעשה א' בדרום קעא

המחשבה, ע"ש. וביאר החזו"א (שביעית ר"ס יח) דלכו"ע יש בזה סיבת חיוב גם חורש וגם משום זורע, אלא דפליגי כיון ש'נפגשו ב' מעשים במקרה, שהרי מנכש עושה ב' פעולות שמרפה ארעא, ומשיב את כל כוח הארץ להצומח וכן משקה, ובזה ס"ל לר"י דמעשה החרישה כאן מידי דממילא ועיקרו זורע, ורבה ס"ל דעיקרו חורש'. ועפ"ז ביאר החזו"א מה רבה ור"י יענו על קו' אביי, דדוקא בזומר וצריך לעצים חייב ב' משום דחשיב ב' מעשיות, דקוצר הוא בדבר הנקצר וזורע הוא במה שנשאר, אבל מנכש ומשקה מים הן טפי מעשה א' ואין מחלקים מעשה א' לשנים.

**ומתבאר** מד' החזו"א שלמד הסוגיא ע"פ יסודו, וצל"ע עוד בסוגיא שם אם יש מהלכים אחרים.

ז. ויל"ע אם יש מקור לדברי החזו"א מהש"ס [לענין מלאכות שבת], והנה מצינו במו"ק (ב:) אתמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה, רבה אומר משום חורש משום דמרפה ארעא, ורב יוסף אמר משום זורע משום דמצמיח פירי, ואביי הקשה על תרוייהו מ"ט לא יתחייב גם משום חורש וגם משום זורע כדאמר רב כהנא הזומר וצריך לעצים חייב ב' משום נוטע ומשום קוצר ומסיק בקשיא. ובתוס' שם (בסוה"ע) כ' דלא גרסינן קשיא דכיון דרב כהנא לאו תנא היא ורבה ורב יוסף פליגי עליה. אך הריטב"א הק' דרב יוסף גופיה אית ליה דרב כהנא כדאי' בשבת (עג:) וע"ש.

**והנה** בתוס' שם מבואר דשורש פלוגתא רבה ורב יוסף היא מהי עיקר המלאכה -האם אזלי' בתר דמיון המעשה או בתר



## הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך

## בענין שינה בבית יחידי

הנה הסתפקתי ב"ה כמה חקירות חדשות בענין שינה בבית יחידי, וכתב לי הגאון הגדול רבי אמיר ולר שליט"א, מח"ס הנפלאים: ירוץ דברו, אמרתו ארץ, ושא"ס נכבדים, תשובה ארוכה ואדירה עד מאד, ואלו דבריו היקרים: לכבוד ידי"ן היקר והנעלה, אוצר כלי חמדה, רב פעלים לתורה ולתעודה, אודם ופטרדה, כש"ת הגה"צ רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מחבר הספרים היקרים "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, ועו"ס נכבדים. להלן למעלה מעשר חקירות בדין שינה בבית יחידי, חלקם מאשר חקר מע"כ נר"ו, ועוד חקירות שהובאו בפוסקים. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

## מקור הדין

הביאוהו. ע"ש. ועיין בנמוקי הגרי"ב על הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ד) שהביא תמיהה זו גם בשם המשנה למלך. וכתב ליישב שם, שדרכו של הרמב"ם להביא רק דברים שאמרו בגמ' שאסור לעשותם ויש בהם סכנה ע"פ דרכי הטבע, אבל לא הביא את הדברים שאסור לעשותם משום רוח רעה או מזיקין שאין בהם סכנה ע"פ דרכי הטבע. ועוד האריך לבאר שם מדוע מרן הש"ע השמיט דין זה. ע"ש.

## גדולי האחרונים הביאו להלכה דין זה

ברם אשכחן לגדולי האחרונים שהעתיקו בחיבוריהם איסור זה להלכה, ומהם: הכנה"ג (יו"ד סי' קטז הגב"י ס"ק לט), והמג"א (סי' רלט סק"ז), והפר"ח (יו"ד סי' קטז סק"ט), והמחצית השקל (סי' רלט על המג"א שם), והבאר היטב (שם סק"ו), והאשל אברהם מבוטשאטש (סי' רלט), והחכמת אדם (כלל סח אות ד), ובש"ע הגר"ז (הל' שמירת הגוף והנפש, קו"א

בגמרא בשבת (קנא:): איתא, אמר רבי חנינא אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית. ע"כ. וכן איתא בצוואת רבי אליעזר הגדול (סעיף ס') וז"ל: בני אל תהי ישן יחידי בלילה בשום בית, כי בדברים אלו לילית מזומנת להזיק, וכיון שאחזתו לאדם או לתינוק, היא מוציאתו מן העולם. ע"כ. וכן מצינו לראשונים רבים שהביאו להלכה דברי הגמ' בשבת הנ"ל, כמ"ש הרי"ף (שם), והרא"ש (פכ"ג דשבת סי' יג) ע"ש. וכ"כ הראב"ה (שבת סי' שסו), ורבינו ירוחם (תו"א נתיב טו דף קמא ע"א), והסמ"ג (עשין עט), והסמ"ק (מצוה קעא) ע"ש.

## הרמב"ם והטוש"ע השמיטו דין זה

אמנם הרמב"ם והטוש"ע קראו שמיט"ה להאי דינא. וכבר תמה ע"ז הגר"י פיק בספרו אומר השכחה (שבת שם ד"ה אסור), וכתב שמצוה ליתן טעם מדוע לא

האם האיסור הוא לישון יחיד בבית, או שמא כוונת הגמ' לאסור לישון בבית יחיד, היינו שהבית מרוחק ומבודד משאר בתים, כגון בשדה וכיו"ב.

**ואכן** חזינן שנחלקו בזה הפוסקים, כי הנה מרן החיד"א בספרו צפורן שמיר (פ"ו אות קז) כתב וז"ל: ישן יחיד בלילה בביתא דמייחדא משאר בתי, הוא באחריות לבוא לידי מכשול. עכ"ל. ומבואר מדברי קדשו שכל האיסור של שינה בבית יחיד קאי על הבית, באופן שהבית מרוחק משאר בתים, משא"כ אם בתים אחרים סובבים לו, דלית לן בה. וכן ראיתי בספר יפה ללב (ח"א סי' רלט סק"ה) שהביא בשם ספר האותיות<sup>א</sup> להרב מהר"ר משה אשכנזי (דף ריט) שכתב וז"ל: מלשון הגמרא משמע דוקא אם הבית הוא יחיד ואין בו דיוורין, אבל אם דרים אנשים בבית, מותר לישון בחדר יחיד. ע"כ. ומבואר שג"כ הבין שהקפידא מצאה מקום לנוח רק היכא שהבית הוא יחיד.

**ושא** נא עיניך וראה בהגהת מראה יהושע על ספר מעשה רב (אות רכא) שכתב וז"ל: מה שנודע ומפורסם בשם הגאון (הגר"א) נ"ע שהתיר לישון יחיד בבית, שפירש מה שאמרו במס' שבת (דף קנא:): הישן בבית יחיד, היינו שהבית הוא יחיד בשדה, מדלא קאמר הישן יחיד בבית. הנה אנכי ראיתי מפורש בזה"ק (תזריע דמ"ה ע"א) שמפורש כן שיחיד קאי על הבית. ע"ש. ועל זה העירני ידידי הגאון ר' דוד לוריא וז"ל אלי: ראשונה אומר שאני שמעתי זה בשם ש"ב חו"ז הגאון מוהר"ח ז"ל

סק"ב), ומרן החיד"א בצפורן שמיר (פ"ו אות קז), והחסד לאלפים (סי' רלט אות יא), והמשנ"ב (שם סק"ט), וערוך השלחן (יו"ד סי' קטז סע' יח), והגר"ח פלאגי ברוח חיים (סי' רלט סק"ב), והזבחי צדק (יו"ד סי' קטז אות לה), והגר"ר ששון שנדוך בספר מזמור לאסף (עמ' רצד), וכפ' החיים (סי' רלט אות טו"ב) ועוד פוסקים רבים. ע"ש.

### כמה חקירות יש לחקור בהאי דינא

**והנה** יש כמה וכמה חקירות בדין זה, ואית בהו נפק"מ טובא להלכה ולמעשה. א. האם "יחיד" נאמר על האדם או על הבית. ב. האם מותר לישון יחיד בחדר כאשר ישנם עוד אנשים בבית. ג. האם מותר לישון יחיד בבית הנמצא בבנין עם עוד דיירים. ד. האם האיסור הוא רק בלילה או גם ביום. ה. האם מותר לישון יחיד עם נר דולק בבית. ו. האם מותר לישון בבית יחיד לאור נרות חנוכה. ז. האם מותר להדליק נר ביום טוב כדי שיוכל לישון יחיד. ח. האם מותר לישון יחיד בבית שיש בו מזוזה. ט. האם מותר לישון יחיד בסוכה. י. האם מותר לישון יחיד בשבת קודש. יא. האם מותר לישון יחיד בליל פסח שהוא ליל שימורים. יב. האם דין זה שייך גם באשה. ונבארם אחד לאחד בס"ד.

### האם "יחיד" נאמר על האדם או על הבית

**הנה** בגמ' שלפנינו גרסינן, אמר רבי חנינא אסור לישון בבית יחיד, וכל הישן בבית יחיד אחזתו לילית. ע"כ. ויש לעיין

א. והגאון השדי חמד (בדברי חכמים סי' פה) הביא מ"ש היפה ללב בשם ספר האותיות, וכתב ע"ז בסוגריים: "ולא ידעתי איזה ספר הוא". ובאמת שספר זה הוא ספרו של הג"ר משה ב"ר נחום קאצנלנבוגן הנקרא ספר אלפא ביתא, הנדפס בווארשא תרכ"ו. [נחלקו הראשון הוא מפתח לאגדות התלמוד גרפס בפרנקפורט שנת תרס"ו]. והביאו היפה ללב בכמה דוכתי. [הערת הגהות חוקר לב על היפה ללב הוצאת מכון הכתר].

ואילו ביום אסור רק בבית שהוא מרוחק משאר בתים. ואכן צדקו דברי הרד"ל בהערתו הנ"ל. וכן הסכים לזה הגאון הזבחי צדק (יו"ד סי' קטז אות לה) ע"ש. וכ"כ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' רלט ד"ה בספר הק'), וע"ע מה שהאריך בזה בשדי חמד (כללים מערכת ש' כלל צד- זה, ובקונט' דברי חכמים סי' פה) וגם הוא למד מהזוהר הנ"ל כאמור, שבלילה יש לאסור בכל בית, ואילו בבית יחידי אף ביום יש לאסור. ע"ש. וכן הבין מדברי הזוהר מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל בספרו מאור ישראל (שבת שם). וע"ע למר בריה הראש"ל הגרי"צ יוסף נר"ו בספר שארית יוסף (הנדפס בסוה"ס ילקוט יוסף על ברכות, עמ' תשסז) ודו"ק.

**ועיין** בערוך השלחן (יו"ד סי' קטז סע' יח) שכתב, שאין לפרש שיחידי עולה על הבית ולא על הישן, שא"כ היה צריך לומר בית יחידית ולא יחידי. ע"ש. וכן הוא

מואלאזין ולא בשם הגר"א וכו', ואני אומר ששמע השומע וטעה בשמועתו בזה, כי הנה בזוהר שציין ידידי מבואר דיחידי בלילה אסור באיזה בית שיהיה וכו'. מבואר דביתא מיחדא היינו דוקא לאסור אף ביום, אבל בלילה אסור בכל הבתים, והשומע אפשר ששמע [בשם הגר"א או הגר"ח ז"ל] שמפני שלא נתפרש בגמ' "בלילה", לכן רצו לרמוז החומרא של הזוהר לאסור אף ביום בביתא דמיחדא, ויחידי אבית קאי, אבל מ"מ לא עלה על דעתם ז"ל להתיר יחידי בלילה בביתא דלא מיחדא נגד המפורש בזוהר לאיסור. עכ"ל הגאון רד"ל הנ"ל. עכ"ד.

וזה לשון הזוהר הקדוש (תזריע דמ"ה ע"א):  
 "ויותר יעקב לבדו", מכאן אוליפנא מאן דאשתכח בלחודדי בביתא בליליא, או ביממא בביתא מיחדא, כל שכן בליליא, מאי מיחדא, מיחדא משאר ביתין, או מאן דאזיל בלחודדי בליליא, יכיל לאתזקא. עכ"ל. ומוכח שבלילה אסור לישן יחידי בכל בית שיהיה,

ב. וכן ראיתי בספר מאיר עוז (ערבה חלק י"א עמ' 229) שציין לספר "במחיצת רבינו" (פרק ענינים שונים בתחילתו) דמטו משמיה דהגאון ר' יעקב קמינצקי זצ"ל וז"ל: רבינו אמר שמה שאמרו חז"ל שאסור לישן בבית יחידי וכו', כוונתם בבית יחידי שאין סביבותיו בתים אחרים, כי אי אפשר לומר שכוונתם קאי גם על בית בתוך העיר, כי אם כן לא שבת חיי לכל בריה, וגם אין זה דרכי נועם. ואמר שכמדומה לו שכן נמסר בשם רבי חיים מוואלאזין זצ"ל. ע"כ.

ג. אולם לפע"ד אי משום הא לא איריא, דרוב פעמים מצינו שקוראים לבית בלשון זכר ולא נקבה, וכן מוכח מסתימת האחרונים כאן, שלא עלה בדעת מאן דהו לדחות ראית הסוברים דיחידי קאי אבית מהא דבית הוא לשון נקבה כדברי ערוה"ש. ודו"ק. ועוד לפי מ"ש האחרונים משמיה דמהרי"ל שבית היינו חדר, פשיטא דהוי לשון זכר. ולא ידענא מאי הכרח לומר על בית "יחידית" ולא "יחידי". וצ"ע. ושוב אחר זמן ראיתי בשו"ת מטה משה (חאו"ח סי' יב) שג"כ הקשה על הגאון ערוך השלחן כאמור, והביא ראיה מהתורה "כי תבנה בית חדש", הרי להדיא שהוא לשון זכר. אמנם הגאון רבי ברוך עפשטיין מפניסק בעל התורה תמימה, בנו של הגאון בעל ערוה"ש, כתב להשיבו דאע"ג שמצינו בקרא בית לשון זכר, מ"מ בלשון חכמים היא לשון נקבה, כדאינא בסוף ב"מ "בית ועליה על גבה" וכו'. ע"ש. והוסיף דאכן בנוגע לגמ' בשבת הנ"ל, נראה ראיה שיחידי מוסב על בית מהגמ' בפסחים (ק"א): הישן בצל דקל יחידי. ופירש רש"י ז"ל שהדקל יחידי. ע"ש. ולפלא שלא העירו מזה כל אלו שחקרו בפירוש הגמ' בשבת הנ"ל. עכ"ד. ועיין שם מה שהשיבו הגהמ"ח. איברא דחזיתיה להגאון רבי יעקב עדס שליט"א בספרו דברי יעקב על הש"ס (פסחים ק"א). שכתב שאין ללמוד מהגמ' בפסחים לענין הגמ' בשבת, דדקל יחידי שכיח ובית יחידי לא כל כך שכיח, ואם היתה כוונת הגמ' בשבת שהבית יחידי, אפשר דהיה צריך לפרש זה טפי, שלא יבואו לטעות. ועוד, דסתם הישן תחת הדקל הוא ישן שם יחידי, וא"כ כשהוצרכו לומר בסוגיא שם "יחידי" אפשר דמתפרש טפי דהכוונה שהדקל יחידי. ודו"ק. ע"ש.

**וכתב** ע"ז הגהמ"ח וז"ל: ונלע"ד דב' גירסאות פליגו בזה, דגירסא שלפנינו דהשמיט תיבת "בלילה", ס"ל דאה"נ בלילה אסור אפילו יחידי בבית אע"פ דלא הוי בית יחידי, ולכן נקט סתם הישן בבית יחידי, דמילתא דפסיקא נקט, ואפילו ביום דבבית יחידי אסור אף ביום, דאילו בלילה אסור אפילו יחידי בבית ולא רק בבית יחידי. אבל גירסת הרי"ף והרא"ש ס"ל לגמרי כהגר"א, דאפילו בלילה אינו אסור רק בבית יחידי, אבל יחידי בבית שאינו יחידי מותר, וביום אפילו בבית יחידי נמי מותר. ע"כ.

**ואחר** בקשת המחילה אם יורשה לי הקטן להעיר, הנה מ"ש אליבא דהגר"א, כבר נתבאר לעיל דשדו ביה נרגא ואמרו דלאו מר בר רב אשי חתים עליה, ושבזוהר הקדוש מבואר איפכא. ועוד מה שכתב לתלות הדבר בחילופי הגירסאות, גם בזה יש להעיר, דאמנם הרא"ש גריס "הישן יחידי בלילה", אבל הרי"ף גרס "אסור לאדם לישן בבית בלילה יחידי". ומהא דהפסיק בין התיבות "בית" ו"יחידי" בתיבת "בלילה", מוכח ד"יחידי" לא קאי על הבית אלא על האדם. ודו"ק. וא"כ אדרבא מהרי"ף יש לדקדק דהאסור בלילה הוא בכל בית ולא רק בבית יחידי ומובדל משאר בתים. וכן ראיתי שכתב לדקדק בלשון הרי"ף בשדי חמד (דברי חכמים סי' פה, מערכת ש' כלל צה ד"ה שינה), ושמוכרח מדבריו שיחידי עולה על האדם הישן. והוסיף לומר שאילו הגאון רבי משה אשכנזי בעל ספר האותיות שהובא ביפה ללב היה רואה דברי הרי"ף הנ"ל, לא היה כותב שיחידי קאי על הבית. ע"ש. ואחר העיון שוב בינותי דאף מהרא"ש יש להוכיח איפכא, דז"ל הרא"ש שם: אמר ר' חנין, אסור לו לאדם לישן בבית יחידי בלילה דא"ר כל הישן יחידי בלילה אוחתו

בדינים והנהגות מהחזו"א (פ"ט ס"י) דהשיב לאחד דבית יחידי אין הפירוש שהבית הוא יחידי, ודלא כמו דמטו בשם הגר"א. עכ"ל.

**ונראה** שיש לדקדק כן מלשון צוואת רבי אליעזר הגדול (סעיף ס') שכתב בזה"ל: בני אל תהי ישן יחידי ב"שום בית", כי בדברים אלו מזומנת להזיק וכו'. ע"כ. ונראה לומר דמה שכתב "בשום בית", להורות נתן שאין להקל בזה אף בבית שאינו מרוחק משאר בתים. וכן ראיתי שכתבו לדייק כן מלשוננו נושאי כליו החוננים סביבו, הלא חמה הדמשק אליעזר, והארחות חיים (להאדמו"ר מראדזין זיע"א), והשירי מצוה. וסייעוהו מדברי הזוהר הנ"ל. ע"ש.

**ועינא** דשפיר חזי להגאון ר' אברהם שטרן זצ"ל הי"ד (אביהם של הגאונים רבי משה שטרן בעל שו"ת באר משה, ורבי בצלאל שטרן בעל שו"ת בצל החכמה) בספרו שלחן אש (סי' רלט ס"א) שהביא ד' המג"א (שם) שהישן בבית יחידי אחזתו לילי, ובית היינו חדר [מהרי"ל]. ושהרב מחצית השקל כתב ע"ז, שבגמרא בשבת הגירסא כבמג"א, אבל ברי"ף (שם דף סה ע"ב מדפי הרי"ף), וברא"ש (שם סי' יג) הגירסא הישן בבית יחידי "בלילה", משום דביום לית לן בה. ואפשר גם לגירסתינו בגמ' לא נתכוין אלא רק לאסור בלילה, ונקט סתם הישן כי סתם שינה בלילה. ע"כ (דברי מחה"ש). ושוב הביא דברי הזוהר הנ"ל שרק בביתא מיחדא משאר בתים יש חשש ביום, ובלילה יש חשש גם בבית שאינו מיוחד בפני עצמו. והוסיף שמובא בשם הגר"א שדייק מדלא אמרו הישן יחידי בבית, אלא הישן בבית יחידי, משמע דלישן בבית אינו אסור, רק בבית יחידי שאינו מסובב מבתיים אחרים הוא דאסור, ושאר אחרונים חולקים דאף בבית המסובב בבתיים אסור לישן יחידי.

לילית. עכ"ל. הרי דר' חנין מסתייע מממריה דרב, ורב הרי אינו מזכיר במימריה "בית" כלל, ועל כרחך דיחידה על האדס הישן קאי ולא על הבית. וכן הבין מדברי הרא"ש בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' עו אות א) ע"ש.

**והעולה מן האמור, דיש להחמיר שלא לישן יחידה בלילה בכל בית, אף בבית הנמצא בעיר בין שאר בתים, ואילו ביום יש להחמיר דוקא בבית מרוחק שאינו מסובב בבתים אחרים.**

### לישן יחידה בחדר כשיש עוד אנשים בבית

הנה מהרי"ל (מנהגים ליקוטים אות נח) כתב בענין זה בזה"ל: אמר (מהרי"ל), דכל אדם יזהר בעצמו שלא לישן יחידה בחדר, וכן הוא היה רגיל ללין נער אחד בחדר משכבו. וכן לא ילכו בלילה דרך חצר הבית בלתי אור הנר משום ח"ו יפיחו בו רוחות רעות. ולא שייך בזה שום זריזות לסמוך עליו. ובכלל זה שלא ילך בשדה יחידה בלילה.

שוב כשעסקנו לפניו במס' שבת פ' השואל, דאיתמר אל יישן אדם יחידה בבית מפני סכנת לילית שמצוי שם, אמר לנו כל דבר הבנוי מד' מחיצות קרוי בית, ואפילו חדר יחידה, ובכל מקום שנאמר בית סתם ר"ל חדר. עכ"ל. והביאו דבריו להלכה הכנה"ג, והמג"א, והמשנ"ב ועוד אחרונים. ע"ש. ואכן בספר ארחות רבינו ח"א (עמ' קפח) כתב, שמרן החזון איש החמיר על עצמו שלא לישן לבד בחדר, אף כשהיו עמו עוד אנשים בבית. וכן הוא בספר דינים ונהגות ממרן החזון איש (פ"ט ס"י) ע"ש. וכן העלה בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' שיא סעיף ס"ז) ע"פ דברי מהרי"ל. ע"ש.

**ואתה תחזה לכהן הגדול מאחיו במשנ"ב (שער הציון שם אות יז) שביאר, שלפי דברי מהרי"ל, הישן יחידה בחדר אף שבבית יש אנשים, צריך להזהר שלא יהיה נעול, רק פתוח לבית, וסיים שהעולם נוהגים להקל בזה.<sup>ד</sup> ע"ש. ומשמע מדבריו שהיה נכון להחמיר שלא לישן יחידה בחדר נעול אף כשיש עוד אנשים בבית, אלא שכבר**

ד. ואגב דאתא לידן דברי שער הציון הנ"ל, דכתב בסופו חידוש בהלכות יחוד, נימא ביה מילתא. וזה לשונו שם: ונראה לי אף להמחמיר, אם בבית יש שם אשה לבד, ועל ידי זה ישיהיה פתוח יהיה איסור יחוד, לא יפתחנו ולא יגיע לו שום ריעותא, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע. עכ"ל. ולכאורה משמע שסובר דכל שנועל את הדלת, אע"פ שבידו לפתוח שוב, אין בזה איסור. ועיין בשו"ת שלמת חיים (חאו"ח סי' קנא) שנשאל מה כוונת המשנ"ב הנ"ל, והשיב בזה"ל: נעילה ודאי מהני, כנראה דע"ז לא גזרו וכן מוכח ממצע דרב עמרם שם בקידושין, דהרי אפשר ליקח סולם לעלות. ועל כרחך כל דהיכא דעביד דבר היכר והוא בחדר מיוחד שוב לא שייך יחוד. עכ"ל. ומבואר להדיא דס"ל שכל זמן שהדלת נעולה אין בזה חשש יחוד ואפי' אם המפתח ביד האיש.

**איברא** דחזי הוית בספר עקידת יצחק (עמ' נד) שכתב שדן בזה לפני החזו"א בכמה סברות להתיר בנעילת הדלת ע"י איש, וסתר החזו"א את כל סברותיו, ושוב דן עמו בדברי הגרי"ח זוננפלד הנ"ל שהביא ראייה ממצע דרב עמרם להתיר, והשיב החזו"א שאדרבה משם ראייה, שהרי היה זה סולם כל כך כבר שצריך היה עשרה בנ"א להעמידו, ונמצא שדוקא בסולם כזה התיר רב עמרם חסידא ולא בסולם רגיל. ע"ש. אולם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סי' מ פ"ח אות ה) כתב להגיה בדברי הגרי"ח זוננפלד הנ"ל במקום "וכן מוכח ממצע דרב עמרם" שצ"ל "וכן מוכח ממצע דרב ביבי". ע"ש. אלא שכבר ידי הרב גן נעול (פ"ו הערה 37) נטפו מור דאין ראייה ממצע דרב ביבי, שהרי הגרי"ח נשאל בנדון שהמפתח ביד האיש, ואין להביא ראייה ממצע דרב"ב ששם ביד האשה היה להעמיד הסולם, ויש חילוק בין אם האפשרות להתייחד היא ביד

האשה לבין אם האפשרות היא מצד האיש וכמו שיתבאר לקמן בס"ד. נא"ה- מ"מ על הצ"א גופיה אין תמיה, שהרי הוא סובר שאין הבדל בזה בין איש לאשה, ושכן סובר הגר"ח זוננפלד, ולכן הגיה בדבריו שם. ורק לשיטת החזו"א ודעימיה דס"ל שיש חילוק בזה בין האיש לאשה י"ל דאין ראייה ממעשה דרב ביבי. ודו"ק.]

**אולם** זאת תדע, שאין הבנת הגר"ח זוננפלד בדעת המשנ"ב מוסכמת כלל. דהנה הגר"י ווייס בשו"ת מנחת יצחק (ליקוטי תשובות סי' קמח) כתב, דהיותר נראה בכוונת המשנ"ב, שבאופן דכל חדר יש לו פתח לרה"ר, ורק יש פתח ביניהם, אשר בכה"ג כתב החזו"א דאין בנו כח לאסור. בזה כתב המשנ"ב, דעכ"פ צריך הפתח להיות נעול. ע"כ. וכן הגר"ש אלישיב זצ"ל נשאל בזה בקובץ תשובות ח"א (סי' פב) וכתב: ואנא לא ידענא אטו המשנ"ב קעסיק בסוגיא דיהודי, שעליו לברר כאן פרטי הדברים וכו', אלא ודאי דמייירי באופן המותר, או שלכל חדר יש יציאה נפרדת וכו', וגם נ"ל דמש"כ "לא יפתחנו" הכוונה שהאשה תנעל את החדר, ואת"ל שגם עליה קיים החשש שהיא תכנס אצלו וכו', י"ל דמייירי שימסור המפתח לאיניש אחרינא. עכ"ד. הרי שהמנחת יצחק והגר"ש זצ"ל העמידו אוקימתא במשנ"ב דמייירי באופן שלכל חדר יש יציאה נפרדת, וא"כ אין להוכיח מדבריו שמועילה נעילת הדלת ע"י האיש המתייחד, ודלא כהבנת הגר"ח זוננפלד הנ"ל במשנ"ב. **אלא** שבריש ספר שער היחוד הביא שם הערת הגרמ"ש קליין שליט"א שכתב על האוקימתות הנ"ל שהן חידוש גדול, ובפרט שאינו מוזכר בפוסקים רק בחזו"א ההיתר שלכל חדר יש יציאה נפרדת, ואי נימא דכמה חדרים בבית אחד הוי יחוד, הול"ל ודוקא שיש דלת יציאה לכל אחד, ואיך סתם המשנ"ב חידוש כזה שאינו מוזכר בפוסקים. ע"ש. וכן תמה על כך בספר פתח הבית (פ"ד ס"ח יסודות הבית אות ג), דע"פ האוקימתות הנ"ל העיקר חסר מן הספר, ועל מה סמך המשנ"ב שכתב לשון מטעה וכו'. ע"ש. ועיין בשער היחוד הנ"ל שהשיב המחבר ע"ד הגרמ"ש קליין וכתב: ולענ"ד אע"פ שאכן זהו דוחק גדול להעמיד באוקימתא דברים שנאמרו בסתם, מ"מ גם לאידך גיסא, לומר שרבינו המשנ"ב נתכוין להבליע כבדרך אגב חידוש לדינא שלא הוזכר בפוסקים, בלא לציין כלל שהוא חידוש ושזוהי סברת עצמו, גם זה הוא דוחק עצום וכו'. ע"ש.

**והנה** הגאון החזו"א (סי' לד אות ב) כתב וז"ל: ויש לעיין באיש אחד בחוץ והיא בפנים אי מהני נעילת דלת מבפנים דנראה דלעולם חיישינן שהוא שוכר אותה כדאמר בעלמא משוק של זונות אתה למד, ונראה כן מעובדא דרב ביבי דאמר שקולו דרגא מתותי ביבי, ואכתי ליחוש שהיא תעלה אליו שתעמיד הדרגא ע"י עצמה או ע"י אחרים. רצ"ע. עכ"ד. ואע"פ שהשאריר הדבר בצ"ע, מ"מ בדבר הלכה (סי' יא הערה ו) הביא מתשובה כת"י שהחזו"א כתב להתיר בזה. ע"ש. גם הגר"ח גריינמאן בחדושים ובאורים (סי' טז בסיכום דינים אות יד) העלה שאם הדלת נעולה במפתח והמפתח ביד האשה שפיר דמי, ואם המפתח ביד האיש צ"ע. ע"ש. ותנא דמסייע להן בסברא זו הוא רבינו הרשב"א בתשובה ח"א (סי' תקפז) שכתב וז"ל: ולקל וחומר יש תשובה, דיצרו של איש גדול משל אשה, ואיש דרכו לחזר ואין דרכה של אשה לחזר וכו'. ע"ש. וכ"כ גם בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' רב אות ב) דאנו רגילים להורות שהאשה תסגור עצמה, ולא האיש דרכו להסית אותה כמבואר בשו"ס וכו'. ע"ש.

**ותבט** עיני בשורי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אג"מ (ח"ד מאה"ע סי' סה אות יט) שהעלה שנעילת הדלת לא מועילה כלום, ואף אם המפתח אצל האשה עדיין אסורים להתייחד כך, דמאחר שיכול לבועלה כשגם היא תרצה לזנות דאיסור יחוד אינו על ביאה באונס אלא על ביאה ברצון וכו', ולרצון אין הנעילה כלום. ע"ש. וכן דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל וכמ"ש בשמו בספר תורת היחוד (פ"ט סוף הערה ג), דבכל אופן כשהם דרים יחד בבית אחד הרי זה יחוד ממש ונחשבים כל החדרים כחדר אחד ואיכא ביה משום יחוד, ואף כשהיא נועלת מ"מ לא יצאה האשה מכלל דירה המשותפת ואיכא בזה משום יחוד. ע"ש. וסיוע לדבריהם מצאתי בשו"ת אמרי כהן (סי' כו) שכתב שלדעת רש"י ודעימיה דחיישינן שמא יפרוש, אסור אפי' כשנעלו, ואילו לדעת הרמב"ם ודעימיה אפי' כשלא נעלו מועיל כ"ז שלא פירשו וכו'. ע"ש. הרי דס"ל שהנעילה אינה כלום. [ואע"פ שבמסקנתו העלה להקל אליבא דהרמב"ם אפי' לא נעול וכו', מ"מ מלימודו מוכח דהנעילה לא מעלה ולא מורידה.].

**ולענין** הלכה יש להקל היכא שהאשה נועלת את הדלת והמפתח בידה מטעם דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה כהסוברים בדעת הרמב"ם וסיעתו שכל זמן שלא פירשו אין איסור כלל ואפי' אם הדלת לא נעולה, ואת"ל כהאוסרים, שמא הלכה כהחזו"א ודעימיה שכל שהדלת נעולה והמפתח ביד האשה, לא חוששין ליחוד. והן

נהגו להקל בזה, וגם הוא מסכים למנהג זה. וכן העיד על מנהג זה בספר ערוך השלחן (י"ד סי' קטז סע' יח) וז"ל: אפשר דדוקא כשאין בכל הבית מי שישן שם, אבל יש בבית עוד אדם, אף שישן בחדר לבדו לית לן בה, וכן המנהג פשוט. עכ"ל. והעתיקו להלכה הגאון ממנוקאטש בדרכי תשובה (י"ד שם ס"ק סו) ע"ש.

וכן בקדש חזיתיה לג"ע מהר"ח פלאגי בספרו רוח חיים (סי' רלט סק"ב) שאחר שהביא ד' המג"א בשם מהרי"ל הנ"ל, כתב ע"ז, שאם ישן לבד בחדר ויש בפרוזדור בני אדם, ובפרט אם יש חלון אפילו שהוא סתום, אין קפידא, כיון דשכיחי בנ"א סמוך לו, ואין צריך שיראה את אותם בנ"א. ע"ש. וכן כתב מר בריה דרבינא הגאון ר' יצחק פלאגי בספרו יפה ללב ח"א (סי' רלט סק"ה) בשם ספר האותיות להרב מהר"ר משה אשכנזי (בדף ריט) ע"ש. [ועוד יש לצרף בזה דעת הסוברים דכל האיסור הוא דוקא בבית יחידי ולא יחידי בבית, דלשיטתם פשיטא שאין חשש לישן בחדר הנמצא בבית עם שאר אנשים, דלא חשיב יחידי]. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' עו), ובשו"ת תורת יקותיאל (סי' יד) ע"ש.

ואף שרוב האחרונים הביאו דברי מהרי"ל הנ"ל כהלכה פסוקה, מכל מקום אין הדבר מוסכם לכו"ע, דהנה הגה"ק רבי מצליח מאזוז וצ"ל הי"ד בכללים שבסוף שו"ת איש מצליח ח"א מיורה דעה (ערך בית), אחר שהביא דברי מהרי"ל שכל מקום

שנאמר בש"ס בית הכוונה לחדר, כתב וזת"ד: כל קבל דנא בש"ע (או"ח סימן רעג סוף ס"א) משמע דבית כולל חדרים רבים. וכן משמע בפסחים (דף ט ע"א) אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וכו' לפירוש מהרש"א שם והתוס' בע"ב (בד"ה ולא חיישין) דהיינו שני בתים נפרדים של שני בני אדם, אבל הרמב"ם (בפ"ב מהלכות חמץ ומצה הלכה ז) מפרש מבית לבית היינו מחדר שמכניסין בו חמץ לחדר שאין מכניסין בו חמץ, וקאי על המשנה הקודמת כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך בדיקה. והרב מגיד משנה קילסו לפירוש זה. ע"ש. וע"ע בשו"ת הרשב"א (סימן צו) והובא בכף החיים (סימן נה אות ע) דבית היינו דירה כדאיתא בירושלמי. ע"ש. וכן נ"ל במה שאמרו בשבת (דף קנא ע"ב) שאסור לישן בבית יחידי בלילה, דהיינו בדירה יחידי, אבל בחדר שרי ומעשים בכל יום שהבן ישן בחדר בפני עצמו, וכן אורח. ועיין בעירובין (דף סג ע"ב). ובלא"ה הרמב"ם והטוש"ע לא הביאו דין זה, רק הרי"ף והרא"ש בשבת שם. ונ"ל דבזה פליגי נמי שני תירוצי התוס' בעירובין (דף סו ע"א בד"ה מערב וכו') דלתירוצא קמא משמע להו בית היינו חדר, ולכן הוצרכו לתרץ שהיו שותפים וכו', ולתירוצא בתרא היינו בית שיש בו שני חדרים. ע"ש ודו"ק. עכת"ד. ומבואר דס"ל בנ"ד דהכוונה היא לבית ממש ולא לחדר, וע"פ זה מיושב מנהג העולם להקל בזה. וכן נקט בפשיטות מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זיע"א בספר חזון עובדיה אבלות (ח"א עמ' יט) ע"ש. וכן הורה

אמת שגם שבאופן שהמפתח אצל האיש איכא ס"ס, דשמא הלכה כהגרי"ח זוננפלד ודעימיה שמועיל בכה"ג, אולם כיון שרוב החולקים ע"ז ואפשר בנקל להחמיר שהמפתח יהיה אצל האשה קשה להקל בזה אלא בשעת דחק גדול. ועיין להגרי"ב ברכה שליט"א בספרו ברכת יצחק (דיני יחוד פרק ה אות סה, עמ' רנב) ודו"ק. וכן ראה מ"ש בעניויתן בארוכה בספרי הק' אמרתו ארץ (יחוד, פרק ח, עמ' רה והלאה) ותרו"ץ.

וגם אשו"ר להג"ר בצלאל שטרן בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' עז) שכתב, שכל ההיתר לישון יחידי בחדרו כששאר אנשים נמצאים בבית, היינו דוקא כשאפשר להכנס מחדר לחבירו מבלי שיצטרך לצאת מן החדר החוצה לרחוב או לחצר ושוב להכנס משם לחדר האחר, אבל אם כדי להכנס מחדר אחד לחבירו צריך לצאת תחילה החוצה, ומשם להכנס אח"כ לחדר האחר לפי שמבפנים מובדלים החדרים זה מזה לגמרי, הו"ל כשני בתים הסמוכים זל"ז ונבנים ביחד, דאסור לישן בכל אחד מבתים אלו יחידי. דאטו בערים הגדולות שנבנים שלשים או ארבעים בתים ביחד ברחוב, יהיו כולם נחשבים בית אחד לפי שהם מבחוץ מחוברים זל"ז? אלא ודאי כיון שמבפנים הם נפרדים ומובדלים זה מזה לגמרי, כל אחד ואחד הוי בית דירה לעצמה. עכת"ד. וזה כדברינו בס"ד.

### האם האיסור הוא רק בלילה או

#### גם ביום

הנה בגירסא שלפנינו בגמ' לא הוזכר דאיירי דוקא בלילה, אמנם ברי"ף (דף סה ע"ב מדפי הרי"ף) איתא בזה"ל: אסור לישן בבית "בלילה" יחידי. וכן הרא"ש גרס: "לישן יחידי בלילה". ע"ש. ומשמע דכל האיסור הוא דוקא בלילה, אבל ביום מותר לישן יחידי בבית. אמנם המג"א (סי' רלט סק"ז)

הגרי"ש אלישיב זצ"ל, הובא בספר שלהי דקייטא (סי' נג) דבחור הישן בחדר לבדו אך נמצא בפנימיה שבחדרים הסמוכים ישנם בחורים, א"צ לחוש. ע"ש.

### האם מותר לישון יחידי בבית הנמצא

#### בבנין עם עוד דיירים

וחזי הוית להג"ר נסים הכהן זצ"ל בשו"ת מעשה נסים ח"ב (סי' שא) שכתב בפשיטות שמותר לישון יחידי בבית כשיש עוד אנשים שדרים באותו בנין". ע"ש. וצריך ביאור מאיזה טעם התיר זאת, אם מטעם דס"ל שכל האיסור הוא דוקא בבית יחידי שאין סביבו עוד בתים, מובן הדבר, שהרי הדר בבנין עם כמה דירות לא חשיב בית יחידי. אלא שכבר נתבאר לעיל שע"פ הזוהר הקדוש אין להתיר מהאי טעמא בלילה, אלא בלילה יש לאסור בכל בית, ואילו ביום יש להחמיר דוקא בבית יחידי. וא"כ העיקר לאסור בזה.

או שמא י"ל שטעמו משום דכל הבנין חשיב כבית, ואין זה נחשב כאילו ישן לבד בביתו, אלא כישן בחדר שבשאר הבית ישנם עוד אנשים. ואם אכן נתכוין לזה, לפע"ד אין זה כל כך ברור להתיר ע"פ זה, שי"ל שחדר המדרגות המשותף נחשב לרשות הרבים לענין זה, ולא דמי לישן בחדר שבשאר הבית נמצאים אנשים, שהכל ברשות אחת. ודו"ק.

ה. וכן ראיתי בספר ארחות ציון ח"ג (עמ' לה) להגר"צ מוצפי שליט"א, שכתב וז"ל: ושמענו מאבותינו ומזקנים, דהאיסור לישן יחידי בבית, דהיינו בבית שהוא בנין בודד אבל בבתים משותפים שלנו היום מותר לישן לבדו ואינו נקרא יחידי. וכן שמענו מפי מור אבי ז"ל ומפי רבנו בן ציון אבא שאול זלה"ה ובפרט כשמשאר אור דולק בדירה. ע"כ. ולכאורה יש להעיר ע"ז ממ"ש בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' שיא) שאין לישן בלילה יחידי בחדר סגור, אף שיש אנשים בשאר חדרי הבית וכו'. ע"ש. ומבואר דהגר"צ אבא שאול זצ"ל החמיר ביותר מזה, דאף בבית אחד עם שאר אנשים אסור לישן יחידי בחדר סגור, כש"כ יחידי בבית שיש עוד דיירים בבנין. וצ"ע. ומה גם שכבר ביארנו למעלה שמהזוהר הקדוש מוכח שבלילה יש לאסור אף בבית שאינו יחידי, ושכן נקטו רוב האחרונים. וכן עיקר.

זכריה סימנר זצ"ל (נדפס בהמבורג בשנת תס"ט, ובמהדורה מחודשת עם פירוש "זכירת מנחם" עמ' תקמג) כתב בזה"ל: סכנה לישן בחדר יחידי אפילו ביום מפני לילית. ע"כ.

**ומדברי** הזוהר הקדוש הנזכרים לעיל, מבואר דיש חילוק בין היום לבין הלילה, שבליילה אסור לישן יחידי אף בבית הנמצא סמוך לעוד בתים, ואילו ביום האיסור הוא דוקא בבית מבודד משאר בתים. וע"פ זה יש להקל לישן יחידי ביום עכ"פ בבתיים שאינם מבודדים.

**והעיקר** להלכה ולמעשה, שיש להקל לישן יחידי ביום בבית הנמצא בקרבת בתים אחרים, ואילו בלילה יש להחמיר שלא לישן יחידי בשום בית, אף בבית הנמצא סמוך לעוד בתים. אמנם בבית שאינו נמצא במקום יישוב וכדומה, יש להחמיר שלא לישן יחידי אף ביום. ולענין אם יש אור או נר בבית, עיין מיד בסמוך.

### שינה בבית יחידי כשיש שם נר דולק

**הנה** מסתימת הגמ' שלפנינו (וכגירסת המג"א והמשנ"ב ורוב האחרונים) משמע שאין חילוק בין אם הבית אפל או מואר, ובכל אופן אסור לישון יחידי. וכן היה מחמיר בזה החזו"א כפי שנתבאר לעיל.

**אמנם** הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (שם) כתב כמה פעמים שע"י נר דולק ודאי יש להקל, וחילו מהא דאמרו חז"ל (ברכות מג:): אבוקה כשנים. ופירש רש"י, לענין היוצא יחידי בלילה שאם הולך באבוקה חשוב כשני אנשים. ע"ש. וכן כתב בש"ע הגר"ז (הל' שמירת גוף ונפש, קו"א סק"ב) בשם הירושלמי, ושכן כתב הפר"ח (יו"ד סי' קטז סק"ט) ע"ש.

העתיק הגמ' כגירסא שלפנינו, ולא הזכיר דאיירי בלילה. אך במחצית השקל (שם) כתב, דאפשר דגם לגירסתנו בגמ' דאמרה סתם "הישן בבית יחידי", גם כן לא נתכוין אלא לאסור בלילה וכו', ונקט סתם הישן כי סתם שינת בני אדם הם בלילה. עכ"ל. ועיין בש"ע הגר"ז (הל' שמירת הגוף והנפש סעיף ו) שכתב: אסור לישן בבית יחידי (בלילה) וכל הישן יחידי (בלילה) אחזתו לילית. ע"כ. ומבואר דהאיסור רק בלילה. ובקונטרס אחרון (שם) כתב: בלילה, גירסת הרא"ש וכן משמע בירושלמי (שבת פ"ד ה"ו) שהביא הפר"ח, דדוקא בבית אפל איכא קפידא. ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בספרו צפורן שמיר (פ"ו אות קז) ע"ש. וכן נקט המשנ"ב (שם סק"ט) שכתב בזה"ל: אמרו חז"ל הישן בבית יחידי, והיינו בלילה, אחזתו לילית. עכ"ל. וכן בנמוקי הגר"ב על הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ד) כתב, דביום אין איסור לכל הדעות. ע"ש.

**ותנא** דמסייע להו בצוואת רבי אליעזר הגדול (סעיף ס') שכתב: בני אל תהיה ישן יחידי "בלילה" בשום בית וכו'. ע"ש. ומבואר דהאיסור הוא דוקא בלילה, אבל ביום לית לן בה.

**איברא** דחזיתיה לג"ע מהר"ח פלאגי בספרו רוח חיים (סימן רלט סק"ב) שכתב, שאיסור זה לישן יחידי נוהג אפילו ביום וכו'. ע"ש. ובדרכו זו הלך גם בנו הגאון ר' אברהם פלאגי בספרו אברהם אזכור (מערכת י אות קג) [אלא שכתב שם שהאיסור הוא דוקא בבית בודד. ע"ש]. אלא שהגרח"פ לא השווה מדותיו בזה, ובשו"ת חיים ביד (סי' קיב ד"ה ועוד) כתב להדיא שאין לשכב יחידי "בלילה". ע"ש. ומוכח דס"ל דדוקא בלילה יש לאסור. וצ"ע. גם בספר זכריה להגאון ר'

(תפלה פי"ג הערה 63, עמ' קעא) הביא שהגרש"ז אוירבך נהג להדליק מנורה קטנה כשהיה עולה על יצועו ועדיין לא היו בני ביתו בבית. ע"ש.

### האם מותר לישן יחידי בבית לאור נרות חנוכה

והנה ידי"ן הגה"צ המפורסם רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א כתב לחקור, האם מותר יהיה לישן יחידי בבית לאור נרות חנוכה, או דחשיב משתמש לאורו ואסור?

והגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר גם אני אודך (על חנוכה, עמ' ה) השיב לידידי הנ"ל, דעל פי דין לא מהני נר, ושכן אמר לו החזון איש. ע"ש. אולם בתר דסגינא קמיה וקמי דיקר אורייתיה, כבר נתבאר לעיל שדעת רוב מנין ורוב בנין של רבותינו האחרונים ס"ל דמותר לישן יחידי לאור הנר, ושאף החזו"א הורה להקל בזה לאחרים ורק על עצמו החמיר. וא"כ השאלה עדיין קמה וגם ניצבה (עכ"פ להפוסקים המתירים).

ומראש צורים אראנו דברי הגמ' בשבת (כא:) דאמר רב אסור להשתמש לאורה. ולהלן (שם כב.) איתא, אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה, א"ל שמואל וכי נר חנוכה קדושה יש בו, מתקיף לה רב יוסף, וכי דם קדושה יש בו, דתניא ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגלו, כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו, הכא נמי שלא יהיו מצות בזויות עליו. ע"ש. ונחלקו רבותינו הראשונים בהאי טעמא דאסור להשתמש לאורה.

רש"י (כא: ד"ה ואסור) פירש, שטעם האיסור הוא משום שיהיה ניכר

וכן כתב השדי חמד (דברי חכמים סי' פה) בשם הגאון רבי דוד פארדו בספרו מזמור לדוד (יו"ד סי' רטז על הפר"ח שם) שכל דין זה דוקא בישן בחשך, אבל אם יש נר לית לן בה, כמבואר בירושלמי (שבת פ"ב ה"ו), ולא נימא דפליגי אש"ס דילן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבן שהם (פרלמוטר סי' טו, ד"ה ואח"ז) ע"ש.

וז"ל הירושלמי (שם): אמר רבי לוי, בשלשה מקומות השטן מצוי לקטרג, המהלך בדרך בעצמו, והישן בבית אפל לעצמו, והמפרש בים הגדול. ע"כ. ומבואר שכל הסכנה היא דוקא בישן בבית אפל, וא"כ כשיש נר דולק או שאור החשמל מאיר, אין כל חשש. וכן כתב להדיא הגאון הפני משה (על הירושלמי שם) דאם יש נר, אין קטרוג. ע"ש. וכ"כ בכף החיים (סי' רלט אות יז) שכל שיש אור דולק בחדר יש להקל. וכ"ה בדעת תורה למהרש"ם (שם ס"א) ע"ש.

וכן העלה בשו"ת באר משה ח"ג (סי' מה) ע"פ דברי הירושלמי הנ"ל, והוסיף שאפילו אם מדליק אור בחדר הפתוח לאותו חדר שישן בו יש להקל. וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ד (סי' עו אות ג), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' עט), ובשו"ת אז נדברו ח"ו (סי' נ אות ג), ובחזון עובדיה סוכות (עמ' קצג), ובשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' שיא), ובשו"ת עולת יצחק רצאבי ח"ב (סי' קנז), ובספר אוצר מחמדים ח"א (עמ' קיח) ע"ש.

ובספר ארחות רבינו ח"א (עמ' צח) כתב, שהגרי"י קנייבסקי היה ישן יחידי בלילה כשאור דולק בחדר, ושאף החזו"א היה מורה כן לאחרים אלא שלעצמו היה מחמיר. ע"ש. גם בספר הליכות שלמה

שהוא נר של מצוה, ואם ישתמש בו לא יהיה ניכר שנעשה לשם מצוה<sup>1</sup>.

**אמנם** הרז"ה (ד"ה למאן), והרשב"א (ד"ה אמר, בפירושו הראשון), והר"ן (דף ט. מדפי הרי"ף ד"ה הלכות) כתבו, שעיקר תקנת נר חנוכה היא זכר למנורת בית המקדש, שאין משתמשים לאורה כלל, ולכן אסור להשתמש אף לאור נר חנוכה.

**מיהו** הרמב"ן (ד"ה ואמרינן), והרשב"א (ד"ה אמר, בפירושו השני) כתבו, דהטעם הוא משום ביזוי מצוה, וכדאמרינן בגמ' לקמן (דף כב.).

**ובתוס'** הרא"ש (כב. ד"ה אסור) כתב טעם נוסף, מפני שהוקצה הנר למצות נר חנוכה, וכדק"ל גבי הדס בסוכות, שאסור להריח בו כיון שהוקצה למצוותו (סוכה לז:).

**והשתא** ניחזי אנן ע"פ הטעמים הנ"ל, היאך יכון הדין בנדון דידן. הנה לפרש"י שהטעם הוא משום שיהיה ניכר שהוא לשם מצוה, נראה דיותר לישן יחידי לאור הנרות, כיון דלא ניכר כלל שמשתמש לאורם, ויש לאסור רק כאשר ההשתמשות לאורם היא ניכרת, דבזה יאמרו הרואים שלצרכו הדליקם.

**וכן** לפירוש הרמב"ן דהטעם הוא משום ביזוי מצוה, מותר לישן יחידי לאור הנרות, שאין בזה שום ביזוי מצוה.

**גם** לפי פירושו של הרא"ש בתוספותיו,

דהנר הוקצה למצוותו, לית לן בה בנ"ד, שהרי אינו עושה שום שימוש ניכר לאור הנר, וגם אינו משתמש בעצם הנר, אלא רק נהנה מהמציאות של האור בביתו כדי שיוכל לישון יחידי.

**אכן** לפי טעמים של הרז"ה והר"ן יש לדון לאסור, שהרי דימו נר חנוכה למנורת בית המקדש שאסור להשתמש לאורה כלל. ואילו בנ"ד סוף סוף יש לו הנאה מהנרות כיון שיוכל לישן יחידי באותו הבית, משא"כ אם לא היו אלו הנרות אסור היה לו לישן שם, וא"כ חשיב משתמש לאורם. אולם אין זה מוכרח כלל, אלא יש צד לומר, דאף לדידהו שרי בנ"ד, כיון שאינו משתמש בעצם הנרות, אלא מהמציאות שהנרות מאירים בביתו. ואין לו מזה הנאה או תשמיש גשמי, אלא היא הנאה "רוחנית" מהמציאות שיש אור בביתו כדי שיוכל לישן יחידי, ואין זה נקרא תשמיש כלל. ודו"ק.

**עוד** בה, דלדעת הרי"ף (דף ט. מדפי הרי"ף), והרמב"ן (ד"ה ומצאתי), והרשב"א (שם, ובתשובה ח"א סי' קע), והריטב"א (שבת שם), והתניא רבתי (סי' לה) בשם בעל עשרת הדברות, כל האיסור ליהנות לאורה הוא דוקא בחצי שעה הראשונה, אבל לאחר מכן אם רצה לכבותה או להשתמש לאורה, מותר. ע"ש.

**ועוד** עשה לך צ'רף מדברי הרא"ש (פ"ב סי' ו) שכל האיסור להשתמש לאורה זה

1. ולכאורה יש להקשות, מדוע רש"י לא נקט כטעמא דהגמ' להלן, דהיינו שלא יהיו מצות בזויות עליו, וכתב טעם אחר, כדי שיהא ניכר שהוא נר מצוה. ועיין בפני יהושע (שבת כא: ד"ה בפרש"י) שהקשה כן, ותרץ, דס"ל לרש"י דאפילו תשמיש של קדושה אסור להשתמש לאורה, דאף שאין בזה ביזוי מצוה מ"מ אסור. ע"ש. וכן משמע מדברי הט"ז (סי' תרעג סק"ד) אליבא דרש"י. ע"ש. ויש ליישב גם באופן אחר ע"פ דברי הרא"ש (שם סי' ו) שכתב וז"ל: אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה. ואע"ג דאיפסיק לעיל דכל תשמיש אסור לאורה, צריכינן לההיא דהרצאת מעות, דהא דאמרינן לעיל דאסור

שכתב, שהגדר של איסור להשתמש בנרות חנוכה, הוא כאשר הוא קורא לאורן או אוכל לאורן, וכן כתב הבאה"ל (סי' רעו סע' א, ד"ה אסור) לענין ליהנות מנר שהדליקו בשביל ישראל, ואף שכתב שם וז"ל: היינו לעשות לפני הנר דבר שלא היה יכול לעשות בלא נר. עכ"ל. ואף כאן אינו יכול לשהות במקום הזה בלי הנר, אבל דייק לכתוב "לעשות דבר", והיינו במה שהאדם עושה בפועל, אבל לשהות במקום אינו בגדר של לעשות דבר. ולכן נראה ברור שמותר לישון בבית יחידי כאשר יש לו נרות חנוכה דלוקים ואינו נחשב משתמש. עכ"ד. ותנא דמסייע ליה הוא רבינו המאירי (שבת כא ד"ה נר חנוכה) שכל שאינו בא להשתמש לאורה איזה תשמיש, אין זה אסור אף שנהנה מן האור. ע"ש היטב.

והן כל יקר ראתה עיני מה שהאריך הרחיב בזה הגאון רבי משה שמואל דיין שליט"א בספר גם אני אודך ח"ג (סי' יד), ולא השאיר פנה וזוית שלא נשתטח בה, וסוף דבר הכל נשמע העלה ג"כ להתיר בנ"ד. ע"ש. וכן עיקר.

### להדליק נר ביום טוב שיוכל לישון בביתו יחידי

הנה מרן בש"ע (סי' תקיד ס"ה) פסק וז"ל: נר של בטלה, דהיינו שאין צריך לו, אסור להדליקו, אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה, ומותר להדליקו אפילו ביום

דוקא כאשר ידיו סמוכות לנר. ומשמע שכל שיכול לעשות הדבר מרחוק, מותר להשתמש לאור הנרות. וכ"כ מרן הבית יוסף (סי' תרעג) ד"ה כתב הרא"ש) בדעתו. ע"ש. ומעתה בנ"ד אין שימוש כלל סמוך לנר, אלא רק נהנה מהמציאות שיש לו נר בביתו, שע"י זה יכול לישן יחידי בביתו, ואף אי נימא דמקרי תשמיש, מ"מ אין הדבר נעשה סמוך לנרות, ולית לן בה.

[והוצרכנו לכל זה דוקא היכא דאין נר נוסף (שמש) שמותר ליהנות לאורו, דאם נר השמש דולק, פשיטא דמותר לישן יחידי לאורו. ואכמ"ל].

ובר מן דין נראה שיש להתיר בנ"ד ע"פ דברי המהריק"ש בהגהותיו (סי' תרעג) שכתב, שמותר ללכת לאור הנרות כדי שלא יכשל, ואינו מחויב לעצום את עיניו, דזה לא מקרי תשמיש. ע"כ. וכ"כ בשו"ת פני אריה (ס"ס מז), והגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סי' כז אות טל). וכן פסק המשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק יא, ובשער הציון אות י) בשם הפר"ח. וכן העלה מרן מלכא זיע"א בחזון עובדיה חנוכה (עמ' ק) ע"ש. וכ"כ להתיר בנ"ד עפ"ד האחרונים הנ"ל, בשו"ת משנת יוסף ח"ו (סי' קכז אות ד), ובשו"ת דברי בניהו ח"ח (סי' יג), ובספר בירורי חיים ח"ד (סי' כג אות ה) במענה לידידי הגאון הנ"ל. ע"ש.

גם אשו"ר בס' גם אני אודך מתשובותיו של הגאון בעל אבני ישפה (סי' קכד ענף א)

להשתמש לאורה, היינו דוקא תשמיש קבוע, דהרואה אומר לשם תשמיש זה הדליקה ולא לשם מצוה, אבל תשמיש עראי לזה לא הדליקה. ואשמעינן רב אסי דאף תשמיש עראי של גנאי כגון הרצאת מעות אסור, לפי שידידו סמוכות לנר לעיין בהן יפה. וכן משמע לישנא דקאמר כנגד נר חנוכה, ולא קאמר אסור להרצות מעות לאורה. עכ"ל. ומעתה י"ל דמחמת כן ביאר רש"י דהטעם הוא משום שיהא ניכר שהוא לשם מצוה, דבזה דוקא תשמיש קבוע אסור, ותשמיש עראי מותר, כיון דלא יאמר הרואה שבשביל זה הדליק את הנר. משא"כ בתשמיש בזוי, אף תשמיש עראי אסור שלא יהיו מצות בזויות עליו. וע' היטב בפמ"ג (סי' תרעג מש"ז סק"ג) ודו"ק.

### לישן יחידי בבית שיש בו מזוזה

**כתב** הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' רלט) שאולי במקום שיש שם מזוזה לא שייך חשש בזה, ודברי חז"ל הם בבית נכרי או חדר אחר שאין שם מזוזה. ע"כ. והובא בדרכי תשובה (סי' קטז ס"ק סו). ובשו"ת חלקת יעקב (חאו"ח סי' נז, ובדפו"י ח"ג סי' יז) הביא דברי האש"א הנ"ל, וכתב לסייעו מדברי הגמ' במנחות (לג): דאמר רבי חנינא, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מלך יושב מבפנים ועם משמרין אותו מבחוץ. מדת הקב"ה אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ (ע"י המזוזה), שנאמר ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך. ע"ש. וכן נסתייע מהא דהתיר הגר"א לישן יחידי בסוכה, ודימה זאת לבית עם מזוזה. ע"ש.

**ובמש"ם** חפשי מצאתי למי שגדול, מר ניהו הגאון האדר"ת זצ"ל בשו"ת מענה אליהו (סי' יח) שכתב כן מדנפשיה, וז"ל: ובפשיטות נראה לי דבבית שיש בו מזוזה אין לחוש כלל, דהא המזוזה משמרת כמש"כ רש"י פסחים (ד), דמהאי טעמא היא חובת הדר. ועיין ע"ז (יא), ומנחות (לג):. ואף שהרמב"ם ז"ל (סוף הלכות מזוזה) כתב מרורות על זה, היינו מי שהוא מדמה שכל עיקר המצוה רק לשמירה, חס וחלילה לומר כן. אבל האמת היא שהיא משמרת את האדם והבית, וכמבואר להדיא בע"ז ומנחות שם, וא"כ איך נחוש לישון יחידי במקום שיש שמירה מעולה כזאת, אך בבית שפטור מן המזוזה הוא שאמרו שהישן יחידי אוחזתו, וא"כ שפיר נהגינן שלא לחוש לזה. עכ"ל.

**אמנם** הגר"ח סופר זצ"ל בכף החיים (סי' רלט ס"ק יז) כתב בפשיטות, שאפילו בחדר שיש בו מזוזה או שיש עמו ספרים

טוב שני אחר המנחה וכו'. עכ"ל. והמאירי (ביצה יב.) הביא דברי הירושלמי (ביצה פרק משילין ה"ב) שהן מקור דין זה של נר בטלה, ופירש, כלומר נר שמדליקים אותו שלא לצורך אלא שאינו רוצה לעמוד בלא נר אף בשעה שהוא ישן. ע"ש. [וסיים שם המאירי, שלשיטתנו מותר לכתחלה שהרי יש כאן צורך קצת. עכ"ל].

**ויש** לעיין ע"פ פירוש המאירי בירושלמי, האם יהיה מותר להדליק נר ביו"ט כדי שיוכל לישון בבית יחידי או לא. ובבואי אל העיין ראיתי לאיש"י כהן גדול בביאור הלכה (סי' תקיד ד"ה נר של בטלה) שאחר שהביא דברי המאירי הנ"ל, כתב ע"ז, מיהו בני אדם שמפחדים לישן אם אין נר דלוק, מסתברא דמותר, דהוי בכלל צורך גופו, וכמו שמותר להחם חמין לרגליו, וכעין מה שמצינו בש"ס (ביצה כה:) בילתא אשתו של רב נחמן, דשרו לה למיפק באלונקי משום ביעתותא. ע"כ.

**ועיניך** תחזינה למרן מופה"ד רבינו הגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזון עובדיה יו"ט (עמ' נז) שציין לדברי הבאה"ל הנ"ל, וסיים, וכל שכן כשהוא ישן בבית יחידי, וחושש למה שאמרו (שבת קנא:) אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אוחזתו לילי' וכו', שמותר לו להדליק נר כדי שלא יהיה לו חשש איסור בזה. ע"ש.

**שו"ר** להגר"ב שטרן זצ"ל בספר אהלך באמיתך (פל"ב ס"ה, עמ' שכג הערה ו') שהעלה כן. והובא להלכה בספר נטעי גבריא יו"ט (ח"א פרק כ סעיף יט) ע"ש. ומה גם שלדעת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט ה"ד) מותר להדליק נר של בטלה ביו"ט. וע' במגיד משנה שם. ודו"ק.

יח- יט) שאחר שהביא דברי האשל אברהם הנ"ל, כתב ע"ז: ולא נראה כן דעת הפוסקים. ע"ש. וכן העלה מר בריה דרבינא בספר הלכה ברורה ח"ב (עמ' רפג).

### לישן יחיד בסוכה

**בספר** מעשה רב (סי' ריד) איתא, ששאלו להגר"א אם רשאי לישן יחיד בסוכה, והשיב, שומר מצוה לא ידע דבר רע. והביא דבריו בביכורי יעקב (סי' תרלט ס"ק יח) ע"ש. וכ"כ הגר"ח פלאגי בספר נפש כל חי (מע' ס אות ד) בשם הגר"א, שמותר לישן יחיד בסוכה בלילה דשומר מצוה לא ידע דבר רע, והוסיף רמז לכך, כי סכת גימטריא לילי, שמצוה של סוכה דוחה את לילי. ע"ש.

**וב"כ** בשו"ת דובב מישרים ח"א (ס"ס עט) בשם הגר"א דבסוכה שפיר דמי. ועוד הוסיף להביא ראיה מהא דפליגו בש"ס (סוכה ג.) ב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל דבעינן שיהיה ראשו ורובו ושלחנו בסוכה, וב"ה ס"ל דסגי בראשו ורובו. ואי נימא דאסור לישן יחיד בסוכה, א"כ סוכה שאינה מחזקת רק ראשו ורובו אינו ראוי לישן, הא לדעת המרדכי המובא בש"ע (או"ח סי' תרמ) סוכה שאינה ראוי לישן בה, גם מצות אכילה אינו יוצא. אלא על כרחך דמותר לישן בסוכה יחיד. ומשו"ה שפיר הוי בכלל ראוי לשינה. וכעין זה היא ראיית התרומת הדשן לענין היכא שצר לו לישן מחמת שצר לו בפישוט ידיו ורגליו. ועי' בט"ז (שם סי' תרמ הנ"ל), ובשו"ת חכם צבי (סי' צד) ובישועות יעקב (בסימן הנ"ל) עכת"ד.

**ושו"ר** למרן הגר"ע יוסף זיע"א בספרו חזון עובדיה סוכות (עמ' קצד) שהביא מכל הנ"ל, והוסיף וסייעתא גדולה לדברי הגר"א איתא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא

בבית, גם כן יש לחוש. ע"כ. וכן מסתבר, דדוחק לומר שמה שאמרו בגמ' שאסור לישן בבית יחיד, היינו בבית שאין בו מזוזה. וכן ראיתי בספר טהרת יו"ט (מקואות ח"ד עמ' שצח, תשו' סט) בתשובת הגר"י אדלר זצ"ל, דפשיטא ליה לאסור בזה גם בבית שיש בו מזוזה, דאם היה מותר לישן יחיד בבית עם מזוזה, הו"ל להגמ' לאשמועין בפירוש, דאטו בשופטני עסקינן דאין מזוזה בפתחו. וכ"כ בספר בירור הלכה (או"ח סי' רלט) דמשמע מהגמרא דאף בבית שיש בו מזוזה חל האיסור, דאטו ברשיעי עסקינן. ע"ש.

**ולענין** מה שנסתייע בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל, מדברי הגר"א במעשה רב, שמותר לישן יחיד בסוכה, דשומר מצוה לא ידע דבר רע. הנה ראיתי לדברי הגאון בעל אורחותיך למדני שנדפסו בשו"ת אבני דרך ח"ב (סי' קכג הערה 5) שכתב לחלק בין שינה בסוכה דחשיב עוסק במצוה, לבין ישן בחדר עם מזוזה, שהוא אינו עוסק במצוה, אלא המזוזה רק על פתחו, ורק בשעה שהוא קובע המזוזה הוא עוסק בה ולא אחרי כן, ולכן י"ל דמה שאמרו רז"ל שומר מצוה וכו', הוא רק בשעה שהוא ממש עוסק במצוה. וכן מצינו בפסחים (ח.) שבשעת בדיקת חמץ יש שמירה, דהיינו כשהוא ממש עוסק בבדיקה. וכן מצינו בשו"ע (סי' תנה ס"א) וכו'. ע"ש.

**ולפע"ד** יש להוכיח מכל הפוסקים הנ"ל שדנו בדברי מהרי"ל, האם מותר לישן יחיד בחדר כאשר ישנם עוד אנשים בבית, וכן מכל הפוסקים שדנו לגבי שינה בבית שיש בו נר, שלא הזכירו כלל שבבית עם מזוזה לא שייך איסור זה, משמע בפשיטות דלא שמיע להו, דהיינו לא סבירא להו חידוש זה. וא"כ נראה שהעיקר להחמיר בזה. ושוב מצאתי בס"ד למרן מלכא הגרע"י זיע"א בספרו חזון עובדיה אבלות (ח"א עמ'

כט אות כו, סוף עמ' קפז): כל מי שמקיים מצות סוכה, הקב"ה מסיך עליו מן המזיקים שלא יזיקוהו, שנאמר באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה. ע"כ. וע"ע בספר סוכת ציון (עמ' צט והלאה) ודו"ק.

### שינה בבית יחידי בשבת קודש

**הנה** בשו"ת בנין עולם (חיו"ד ס"ס סב) כתב, דמה שאמרו אסור לישן בבית יחידי, לאו דוקא בבית, כי בשדה יש למזיקים שליטה יותר מן הבית, וכמ"ש התוס' (מגילה ג. ויבמות קכב.) בשם הירושלמי. ולפי מ"ש בזהר שבשבת אין שליטה למזיקים, יוצא לנו דין חדש, שבשבת מותר לישן יחידי בבית. וצ"ע. ע"כ. ודברי הזהר הם בפרשת בראשית (דף מח ע"א) כיעו"ש.

**אמנם** מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל בספרו מאור ישראל (שבת קנא:) הביא דברי הזהר בפרשת ויקהל (דף רה ע"א) וז"ל: אף על גב דבבליא דשבתא נטירין בני נשא מכל מקטרגין ורוחין בישין דעלמא, ולא בעינן לצללה על נטורא, דכולהו מתבדרן ולא יכלין לשלטאה וכו', זימנין דאתחזון לבר נש יחידי ואיתרע מזליה, ובעי בר נש יחידי לאסתמרא מנייהו וכו'. ע"כ. ומוכח שאף בשבת חיישינן למזיקין. והכי אמרינן בשבת (כד:), שתיקנו ברכת מעין שבע משום סכנה. ומיהו אפשר דהוי בזמן שהניח רבי חנינא בן דוסא למזיקין לילי רביעיות ולילי שבתות (כמ"ש בפסחים קיב:). אבל בזה"ז לאחר שגזר עליהם אביי, אין להם רשות כלל. (ואע"פ כן תקנת ברכת מעין שבע לא בטלה, שכל תקנת חכמים שנתקנה אע"פ שבטלה הסיבה שתיקנוה, התקנה לעולם עומדת, וכמ"ש הרמב"ם בתשובה (סי' שכג), ועוד.) ומכל מקום ראוי לחוש

למה שסתמו חכמים דבריהם ואמרו שלא לישן בבית יחידי, ולא חילקו בין חול לשבת. ודו"ק. עכת"ד. ומבואר דאף בשבת יש לחוש שלא לישן בבית יחידי, ושכן משמע מסתימת הש"ס והפוסקים.

### שינה בבית יחידי בליל פסח

**הנה** אע"פ שהעיקר להחמיר בדין זה גם בשבת קודש כמשנ"ת לעיל, מ"מ עדיין יש לדון בזה לגבי ליל פסח שהוא ליל שימורים, דהיינו ליל המשומר מן המזיקים, האם יש להקל בשינה בבית יחידי בליל זה.

**ובצפייתי** צפיתי להג"ר אברהם מימון שליט"א בשו"ת לב חנוך ח"א (סי' לה) שאחר שהביא דברי הפוסקים שהתירו לישן יחידי בסוכה, כתב וזת"ד: ולפי דבריהם יש להוסיף דה"ה בליל ראשון של פסח שמותר לישון יחידי, מכיון דאיתמר ביה בפסחים (קט:): מתני' ולא יפחתו לו מד' כוסות וכו'. גמ' היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל תרי ולא ישתה תרי וכו', אמר רב נחמן אמר קרא ליל שימורים, ליל המשומר ובא מן המזיקין. ע"כ. ועי' להרמ"א בש"ע (או"ח סי' תפא ס"ב) שכתב, ונוהגים שלא לקרות על מטתו רק פרשת שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר הלילות כדי להגן, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין. עכ"ל. ועי' להמנהיג (הלכות פסח סי' נב) ואם חל יו"ט ראשון של פסח בשבת אין אומרים מעין שבע, שהרי לא תקנוה אלא מפני שבתי כנסיות שלהם היו בשדות ושכיחי מזיקין וכו', אבל בליל פסח כתיב "ליל שמורים הוא לה" וגו' הוא הלילה הזה וגו', לילה המשומר ובא מן המזיקין. עכ"ל. וכ"כ העיטור בשם רבינו נסים, והו"ד להטור (סי' תפז). וכן פסק

ולפע"ד אף שצדקו דבריו בעיקרא דדינא, מ"מ מה שכתב להעיר על תשו' הגרי"א בשו"ת הלל פוסק, דאף שינה ביו"ט הוי מצוה מצד עונג יו"ט, נלע"ד דאין זה מספיק כדי להחשיבה מצוה גמורה דאפשר לומר בה שומר מצוה לא ידע דבר רע, וראי' מהימנא מהא שכתבנו לעיל שיש להחמיר בדיון זה אף בשב"ק, אע"פ ששינה בשבת חשיבא עונג שבת. ושוב בינתי דאיהו הסתמך בדבריו על דברי תשו' הבנין עולם שהיקל בזה אף לענין שבת. אמנן למעשה לא קי"ל כוותיה. ודו"ק. וע"ע מ"ש בזה בספר ויהי בנסוע (סופר, עמ' קנז), ובספר הלכתא מאורייתא ח"ב (סי' לט), ובספר היחיד והלכותיו (עמ' צז).

### האם דין זה שייך גם באשה

הנה באשל אברהם מבוטשאטש (סי' רלט) כתב, שדברי חז"ל שלא ישן יחידי בלילה לא שייך גבי נקבה, כי לא אמרו אודות כוחות החצונים דדוכרא שיהיה מהם חשש זה. ע"ש. וכ"כ בספר אהלך באמיתך (פרק יב סעי' יט). אמנם בכף החיים (סי' רלט אות טו"ב) כתב, דאין חילוק בזה בין איש לאשה, כי גם באשה מתדבקים החיצונים כשהיא לבדה ומזיקים אותה. וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' עט) להחמיר בזה גם בנשים. ע"ש. וכן העלה בספר הלכה ברורה ח"ב (עמ' רפג), ובספר ידי כהן (פכ"ז סעיף א, עמ' רנט) ע"ש. (עכ"ל).

בש"ע (סי' תפז סעיף א) יעו"ש. ומכיון שהוא משומר מן המזיקין, א"כ יהא מותר לישן יחידי דאין שטן ואין פגע רע. עכת"ד.

**ובהשקפה** ראשונה נראה לומר, דאין לדמות דין זה לדין שינה יחידי בסוכה, דבשינה בסוכה גופא מקיים מצוה, בזה שייך לומר דשומר מצוה לא ידע דבר רע. משא"כ בשינה בליל פסח, דאין מצוה בעצם השינה, ולא שייך למימר הכי. אלא שמ"מ לענין דינא אכן נראה שיש להקל בזה מצד שהוא לילה המשומר מן המזיקין, ולית להאי חששא דשינה בבית יחידי מעיקרא בליל זה.

**שו"ר** להג"ר יוסף חיים אוהב ציון שליט"א בקונטרס "החודש אשר הישועות בו מקיפות" (עמ' רטז) שציין בזה לתשובת הגר"י אוגנשטיין בשו"ת הלל אומר פוסק (סי' קמט) שהעיר ג"כ בענין שינה יחידי בליל פסח, והביא דברי הגר"א הנ"ל לענין שינה יחידי בסוכה דליכא חששא, וכתב שיש לומר דשאני שינה בסוכה שהיא עצמה מצוה, לא כן שינה בליל פסח מה מצוה יש בזה. ע"כ. וכתב ע"ז הרהמ"ח וז"ל: ומלבד שיש להעיר, דבודאי איכא מצוה מצד עונג יו"ט, אעיקרא יש להעיר מאן יימר דבעינן בשינה מצוה, הלא מצד היום אנו דנים דהוא יום משומר, ולא מצד שומר מצוה, דהגדרת ליל שימורים עדיפא טפי מגדר שומר מצוה לא ידע דבר רע, דהתם יש שמירה בגין המצוה, והכא החפצא של היום הוא שמירה. ודו"ק.



הרב חן ריחניאן

## בענין כתם הנמצא על עקבה ועל ראש גודלה

יבואר האם גדר טומאה בראש גודלה שונה מעקבה, ועפ"ז תבואר השקלא וטריא בגמ' [נדה נז.] לכאן ולכאן. ומזה יל"ד בדינו של חקר ההלכה בענין חלוק.

לטמאותה בעקבה נצרכים אנו לטעם שישבה כדרך הישמעאלים שטעם זה לא אמור אלא להו"א, דלמסקנא הא אפילו לא ישבה כן איכא למיתלי דאתרמי בשעת נפילה.

ב. והיה נראה לברר דבריהם בפשיטות דעל עקבה בחלקן הפנימי בשוה לצד שבראש גודלה אף בלא טעם דישיבה, עביד דמתרמי כנ"ל, אולם בחלקו האחורי של עקבה - שאינו נוגע זה בזה ורואה את פני החוץ בזה דייקא טמאה מטעם ישיבה דלעולם לא מתרמי דיקבל הדם בשעת נפילה. אומנם לנגיעה להדיא בשעת ישיבה כדרך הישמעאלים ודאי יש לחוש. אולם לא ראיתי מי שיחלק בכך, אדרבה שאר הפוסקים דנו לימינו שאין דרך לישב כך וכו' ולא חילקו בעקב עצמו בין חלקו הפנימי לחלקו האחורי (ואולי החילוק פשוט להם דכל שהוא בחלק הפנימי מקום שנוגעת רגל בחברתה, הוא בכלל מקום חבק וא"צ לאומרו. אולם ראה בב"ח כאן באות י"ד שהדבר אינו פשוט ויל"ע) ובדרך אגב אזכיר שישבה מזרחית [או ישיבה משולבת] של ימינו אינה כאותה ישיבת ישמעאלים, דישיבה של ימינו העקבים אינם נוגעים באו"מ כלל אלא נמצאים בצדי הירכים, אלא היא כעין ישיבת הסינים של ימינו שמחברים "כפות" רגליהם זו לזו בעת ישיבתם ואזי נוגעים העקבים באו"מ להדיא. או שכוונתם לישיבת הישמעאלים בעת תיפלתם הכופפים שוק על

**כתב** השו"ע ביו"ד סי' ק"צ סעיף י"א וז"ל לא בכל מקום שימצא שם כתם טמאה אלא במקום שאפשר שבא מן המקור כיצד נמצא על עקבה טמאה וכו' וכן אם נמצא על ראש גודל רגליה וכן אם נמצא על ידיה אפילו על קשרי אצבעותיה שהידים עסקניות הן ושמא נגעו באו"מ עכ"ל.

ט"ז סק"י הטעם שמא נגעה באו"מ עם עקבה, ופירש בפרישה כגון שישבה דרך הישמעאלים ע"כ.

א. ולענ"ד קצת יל"ע בכל זה, דאחר דאסקינן בגמ' שם דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום, אלמא דכדי לטמאה צריך ברירות שדם זה אכן הגיע מגופה, ומשו"ה היה פשוט לגמ' הטעם דבעקבה מטמאין לה שיתכן שנגע להדיא באו"מ בעת שישבה כדרך הישמעאלים, ולכן הקשה המקשן בשלמא עקבה עבידא דנגע אלא ראש גודלה מאי טעמא, ובזה חידש התרצן שאע"פ שאין מחזיקין טומאה ממקום למקום, מ"מ אפשר שבדיוק בשעת נפילה אתרמי ראש גודלה ונטף עליו הדם מאו"מ וחיישינן לטמאותה [וכפי שאמור בג' נשים במטה וכולן עוברות דרך החיצונה שתולה בהן אף שהוא רגע קט]. ומעתה לאחר שהסקנו דחיישינן לטמאותה אף אי לא נגע להדיא, דאתרמי גודלה בשעת נפילה, אזי כמ"כ יש לחוש דאתרמי עקבה בהדי דפסעה, וא"כ מדוע כדי

## מנורה כתם הנמצא על עקבה וגודלה בדרום קפט

הפסיעה הוא חשש רחוק יותר מאשר שעקבה יגע יקבל את הדם בשעת ישיבה, שכתב בזה"ל הרואה כתם על עקיבה ועל רגלה "ואפילו" בראש גודלה טמאה, דאפשר שנגע העקב בבית התורפה בשעת ישיבה ושמא נטף גם על רגלה או "אפילו" על גודלה בשעה שהיא מהלכת עכ"ל.

ה. ומעתה נבין, דלהרמב"ם והטור דהחשש שמא יפול הדם בשעת פסיעה הוא חשש חשוב כעקב שנוגע באו"מ, ממילא יש לחוש אף לדם בקשרי אצבעותיה דמתרמי דנפל על ידיה בהדי דנגעה בשוקיה או ברגליה דאינו חשש רחוק. אולם להרשב"א דאף ברגל עצמה הנמצאת תדיר תחת או"מ, החשש שיפול הדם בהדי דפסעה הוא רחוק אלא שאפ"ה דינה שטמאה, אך מכאן ועד לחוש לטמא אף את ידיה שאינם נמצאות שם תדיר אלא במקרה נגעה ברגליה ברגע כמימריה שבדיוק אז ינתז הדם על ידיה להא לא חיישינן. ועל כך העמיד דברי המשנה דכתם בידיה טמא, הוא דוקא באופן שבדקה עצמה ולא נטלה ידיה.

ו. עוד נראה בס"ד להוסיף דקדוק בלשונות הראשונים, שבמסקנת הגמ' שאני ראש גודלה דבהדי דפסעה עבד דמיתרמי פרש"י עבד דמתרמי - תחת אותו מקום "ודם נוטף עליו". אולם הרא"ש בפסקיו בסוגיא זו [פ"ח סי' א'] כתב בזה"ל שאני ראש גודלה דבהדי דפסעה איפשר דמיתרמי כנגד או"מ עכ"ל. והנה הגם שאף לפי הרא"ש כוונתו כרש"י שכשהוא מגיע לתחת או"מ והדם נוטף עליו (דאל"כ הוא בגדר טומאה ממקום למקום) מ"מ לא טרח לכתוב זאת כפי שרש"י טרח להוסיף נקודה זו. דנחלקו בשרש כוונת דברי הגמ' דשאני ראש גודלה דבהדי דפסעה וכו' - דלהרא"ש השקלא וטריא בין המקשן לתרצן היתה, דלמקשן ראש גודלה לא נחשב

ירך ואזי נמי עבד דנגע, וכן מצאתי שפירש המעדני יו"ט פ"ח אות ד'.

ג. ונראה להרחיב הענין בביאור מחלוקת הרשב"א ורי"ו לעומת הרמב"ן והרמב"ם שהביא הב"י בהמשך בד"ה ומ"ש וכן אם נמצא על ידיה אפי' על קשרי אצבעותיה וכו' דהרשב"א ס"ל בשם רבו דדוקא שבדקה עצמה ואח"כ לא נטלה ידיה. אבל מן הסתם לא מפני שאינה עשויה ליגע שלא במתכוון במקום התורפה שנוהרת בכך שלא לכלך ידיה. והמגיד משנה [בפ"ט ה"ח] כתב שהרמב"ן והרמב"ם חולקים דבידיה טמאה בכל אופן, והצדיקם המ"מ שאף א"ת שלא נוגעת שלא בכוונה מ"מ אפשר שבשעת נגיעה באיברים אחרים ניתז הדם מן המקור על ידיה עכתו"ד הב"י בענין זה. ואכן צ"ב מה יתרץ הרשב"א שטיהרה ולא חשש שמא ינתז על ידיה כשתיגע ברגליה. אף כי הטעים דבריו - דהא אמרי' דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום, אכתי יש לבאר מהו יסוד מחלוקתם מאחר דלהמ"מ אין ענינינו כלול בגדר אין מחזיקין ממקום למקום.

ד. ונלע"ד דמחלוקתם נובעת בהכנת יסוד הדין דדם הנמצא על ראש גודלה טמא הוא דדילמא בהדי דפסעה ניתז עליה, די ש לעיין האם רמת החשש שניתז הדם בהדי דפסעה שוה הוא לחשש דם בעקבה דנגע להדיא באו"מ, או שאף כי יש לחוש לדם על ראש גודלה, מ"מ הוא צד רחוק יותר שיגיע לשם דם מאשר על עקבה. הנה לפום ריהטת לשון הרמב"ם והטור שהביאו ב' מקרים אלו באותה הלכה וסמוך ונראה זל"ז ולא חילקו בלשונם בין האי דינא להאי משמע שהחשש שדם ממקורה יגע בעקבה או בראש גודלה שניהם שוין הם. אולם בלשון הרשב"א משמע להדיא דהחשש שראש גודלה יקבל את הדם בדיוק בשעת

עשוי להגיע תחת או"מ בתדירות גבוה יותר מאשר לידים עסקניות.

ט. ולמשנ"ת א"ש מדוע בעקב עצמו לא הסתפקן הראשונים בטעם דעביד דמתרמי כאמור בראש גודלה, דטעם זה לא יספיק להחשיב העקב כמקום טומאה אלא רק שמאוד יש לחוש לו. משא"כ לטעמא דעביד דנגע, חמור הוא טפי דבהכי הוי ממש מקום טומאה.

י. ולמורם מהנ"ל נ"ל שהוא טעמא דהפרישה והט"ז דהוסיפו "דעביד דנגע" בישיבתה כדרך הישמעאלים דלפיכך הוי מקום טומאה ממש, כי היכי דלא תיקשי על המשך דברי הטור והשו"ע דכשנמצא הדם על ידיה הטעים שהוא משום - שמא "נגעו" באו"מ. (לכא' הוי סגי ליה למימר דאף אם לא נחוש שם [כאמור ברשב"א שנוהרת שלא ללכלך ידיה] מ"מ איכא למיחש שנגעה ברגליה ואז ניתז עליה, אע"כ דלחשש נתיזה לא חיישין אלא לאיבר שפעמים רבות עשוי לעמוד כנגד או"מ, וא"כ אין לטמאות הידים משום כך, אם לא שבהם יש חשש גדול יותר שיגעו להדיא באו"מ ואז הוי מקום טומאה ממש דיש לחוש בו אף שאינו תדיר).

יא. אחר הדברים האלה בבאור שיטת הרשב"א, דלאיבר שאינו תדיר תחת החגור לא חיישין לנתיזה, ומוכח דהשו"ע ס"ל כהרשב"א ולא כהרמב"ם והרמב"ן שטימאו את הידיים מחשש נתיזה [לשון הרמב"ם - וכן בכל מקום שאפשר שינתז עליו דם נידתה וכו' וכן אם נמצא דם על ידיה אפילו על קשרי אצבעות ידיה טמאה שהידיים עסקניות הן עכ"ל. וכן הוא לשון הרמב"ן בהלכותיו בשינויים קלים ע"ש] ואילו השו"ע העתיק את לשון הטור שטעם טומאת הידים הוא מחשש נגיעה, משמע

מקום שיכול לגעת באו"מ [כעקב] א"כ מדוע טמא, וא"א לומר שנחוש שראש גודלה לקחו מהעקב שהרי אין מחזיקין טומאה ממקום למקום. תירץ התרצן דטומאה בראש גודלה אינה נחשבת כמקום למקום, אלא זהו בגדר טומאה במקום עצמו שיש פעמים שבשעת הילוכה עומד הגודל תחת או"מ, ע"כ תירוצו ומכאן ואילך א"צ להסביר את האופן המעשי שהגיע לשם, דאחר שהתבאר שטומאה על ראש הגודל הוא בגדר מקום טומאה עצמו ולא ממקום למקום, זהו כל תירוצו של התרצן.

ז. אמנם רש"י לא ס"ל הכי, דלעולם כל דבר שאינו קבוע תחת או"מ להדיא בירכותיה או איבר אחר דעביד דנגע להדיא כעקבה, אין הוא בגדר מקום טומאה וא"א לטמאותו, משום דאין מחזיקין טומאה ממקום למקום. אולם ראש גודלה הגם שאינו דומה לב' האופנים הנ"ל, מ"מ ישנם פעמים שהוא מכוון להדיא תחת או"מ "ודם נוטף עליו", היינו דאין כוונת התרצן דלכן ראש גודלה יחשב כמקום טומאה, דלעולם אינו מקום טומאה וכשנש"ל, אלא שמ"מ דם הנמצא בו יש לחוש בו טובא לדם נדה דדלמא באותה עת שהיה מכוון תחת או"מ נטף עליו דם.

ח. וממילא מתבאר דהרמב"ן והרמב"ם דס"ל שיש לטמא כל דם שעל הידים דדילמא ניתז עליהם בשעה שנגעה ברגליה, יבארו את דברי התרצן כרא"ש שבכך שיש פעמים שהם מכוונים כנגד או"מ הוי בגדר מקום טומאה, והדר דיניהו כראש גודלה דחיישין בו. אולם הרשב"א ס"ל כרש"י דאין כוונת התרצן שבכך הוי מקום טומאה אלא רק שיש לחוש בו טובא דאפשר דבהדי דפסעה יעמוד תחת או"מ וינתז עליו דם באותה שעה, מ"מ חשש זה הוא דוקא בראש גודלה שפעמים רבות

## מנורה כתם הנמצא על עקבה וגודלה בדרום קצא

ה"ק לית כאן הוכחה דמגופה אתי כיון דלא אשתכח על הבשר לחוד עכ"ל. וכאן פשיטא שאין הוכחה דרוב הזמן חלק זה בחלוקה הוא מעל החגור ודאי איכא למימר דאותו כתם מעלמא קא אתי מקודם מאשר נחוש לנתיזה באותו זמן מועט שהוא תחת החגור. הבטל באלף כלפי הזמן שהוא מעל החגור.

יד. ומ"מ מה שהוכיח מסעיף נ', לפמשנת"ל החילוק מתבאר דמטה היא מקום טומאה ממש בו יש לחוש טפי ממקום אחר שאינו מקום טומאה אלא רק שיש לחוש בו מאוד לדם טמא. ועוד ששם הוא ודאי דם טמא אלא שאיננו יודעים ממי נפל וכיון שכולם שוות [דאם אחת ילדה או זקנה או מעוברת מבואר בסעיף נ"ב דלא תולים בשאינה ראויה] וכולן עברו באותה דרך אין לתלותו בחיצונה מפני שיהיו זמן, בזמן יציאת הדם מהגוף שוה הוא בין בחיצונה ובין בפנימית. ועל כן שיהיו בזמן של החיצונה סמוך למציאת הכתם לא יורה שממנה הוא. אך בנדר"ד שאנו מסופקים בכלל אם הוא דם טמא או שאתא מעלמא ודאי שיהיו הזמן יורה שע"פ רוב אינו טמא. וכעין טענה זו הביא שבה"ל (בח"ד סי' ק"ד, הובא בהגהות השו"ע).

טז. ועוד נראה דמוכח כן להתיר מהסעיף הבא דעברה בשוק של טבחים אפילו נמצא לצד פנים ועל בשרה דמסתבר יותר שהדם מגופה תולים להקל (והוא סברת הרשב"א והרמב"ן ור' ירוחם, ראה ש"ך סקכ"ו). והוא כהנ"ל דבעי' דמוכח דאתא מגופה, וכ"ש כאן שע"פ רוב הזמן מסתבר דאתא מעלמא.

טז. ואף שהמנחת שלמה (תנינא סי' ע"ד) הסכים להלכה עם חקר ההלכה משום דבשוק של טבחים לא עברה והחלוק היה

דס"ל כהרשב"א (וזאת על אף שהרשב"א כתב בשם רבו שהאשה נזהרת שלא ליגע באו"מ מחשש שמא תלכלך ידיה ולכן רק שבדקה ולא נטלה ידיה אמור דין זה. אפשר דהוא רק לדעת רבו וליה ס"ל שכיון שהידים עסקניות חוששים שתגע אף במקום זה בלא שימת לב). ואף אם לא נימא הכי סו"ס שיטת הטור היא שסיבת טומאת הידים תלויה בנגיעה דוקא, וכן הוא להדיא ברא"ש [ריש פ"ח] וז"ל תניא נמצא על קשרי אצבעותיה טמאה מפני שהידים עסקניות הן דאפילו על קשרי אצבעותיה זימנין דמתרמי "ונוגע באו"מ" [משמע שהוא טעם וביאור לידיים עסקניות] עכ"ל. מ"מ לכן השו"ע לא חושש לנתיזה בידים הגם שהם מגיעות אל מתחת לחגור. וטעמו הוא כהנ"ל דאין לחוש בכך לאיבר שאינו תדיר למטה.

יב. והנה בהגהות השו"ע [אבני-השלחן] הביא דבספר חקר הלכה [כאן סקל"א אות נ'] כתב לאסור כתם הנמצא בחלוק מעל החגור באופן שפשטתו דרך רגליה דדילמא באותו רגע נטף עליו דם. והוכיח כן מסעיף נ', ג' נשים במטה אם עלו דרך החיצונה ונמצא דם תחת החיצונה כולן טמאות דדילמא מהפנימית נפל באותו רגע שעברה דרך עליה ע"כ, והנה אף כי כן הוא לדעת הרמב"ם והרמב"ן שחוששים לנתיזה, אולם לדעת הטור והשו"ע דס"ל כרשב"א והרא"ש דלא חיישינן לנתיזה אפילו בדיה שעשויות תדיר לבוא שמה, לכא' פשוט א"כ שאין לחוש לכך שאותו רגע כמימריה שפושטת חלוקה דרך מרגלותיה ינתז עליה דם מאו"מ. דכל שאין חשש שהחלוק עצמו "נגע" באו"מ, אחזוקי רעותה לא מחזקינן.

יג. ובפרט לפי טעמו וסברתו של הט"ז [כאן בסוסקי"ג] דאין לטמא את האשה מספק אלא רק שמוכח שהגיע מגופה, וז"ל אלא

וכמ"כ לא חשש לזמן מועט שניתז בדיוק בשעה שנזדקרה].

יז. ועוד נראה שיש מקום לבעל דין לחלוק דאף להרמב"ם והרמב"ן הנ"ל שחששו לנתיזה הוא דוקא לאיבר או דבר התדיר קצת כידיה העסקניות, אך לחלוקה שאין דרכו להגיע למתחת לחגור באותה תדירות גבוהה כידיה אפשר שאף הם יודו שאין לחוש לו. ולכל הנ"ל אין שייכות לאמור בסעיף ט"ז שתולים להקל במכה שבצוארה אף כתם שנמצא למטה מהחגור, דהוא לטהרה וכ"ש הוא כיון דכתמים דרבנן תולין בהן להקל - לשון הרשב"א בב"י שם. ועוד ששם מדובר שהיתה מתכסה בו במשך כל זמן שינתה].

### מסקנת הדברים:

א. הרמב"ם והרמב"ן חוששים לנתיזה על ידיה, ואילו הרשב"א ורי"ו לא חוששים לכך אלא חוששים שנגעה ממש.

ב. השו"ע ס"ל כהרשב"א.

ג. ולפ"ז לכא' יצא להלכה שאין לחוש לכתם הנמצא בחלקו העליון של החלוק אף שפשטתו דרך מרגלותיה.

בדוק א"כ מהיכן הגיע הדם אם לא מגופה ע"כ. ק"ק דבסעיף הבא רואים בשו"ע שאף שאין סיבה אחרת לתלות בה את הדם וא"כ מסתבר שבא מגופה, אינה טמאה וז"ל ואם נמצא על חלוקה בלבד מהחגור ולמעלה טהורה אפי' נזדקרה והגביהה רגליה [שהיא סברא גדולה שהדם בא מגופה] ואפילו לא עברה בשוק של טבחים שאילו בא מן המקור היה נמצא גם על בשרה עכ"ל.

(ואין כוונתי שהנדוד דומה לדין זה שכן אצלנו ליכא לסברת שאילו הן מן המקור וכו'. הגם דהתם נמי איכא למימר דבדיוק בשעת ההזדקרות עצמה ניתז הדם על הבגד בלבד, ויל"ע ואכמ"ל, רק כוונתי להוכיח שטענת - א"כ מהיכן הגיע הדם, אין לטמא על פיה, ואם כוונתו לטמאה בזמננו דוקא שאין מצויות מאכולות כלל א"כ כל דיני כתמים המבוארים בשו"ע בסימן זה שונים לזמננו, וכבר דן בזה החת"ס ע"ש.) [ואגב תן דעתך שסעיף י"ב בשו"ע מיוסד ע"פ דעת הרשב"א והרמב"ן, היינו דאף שהחמיר לחשוש שמא ניתז על ידיה בעודה נוגעת ברגליה, הרי שהיקל בנזדקרה ולא החמיר משום שאם לא כן מהיכן אתא



הרב יעקב שמחוני

## בדין וסת הדילוג

היא כבר מדלגת וע"כ צריך שתהיה כבר ראייה ראשונה שהיא הבסיס לוסת, ולאחמ"כ ג' דילוגים ממנה, ולפי"ד דעת רב היא שאפשר להחשיב כוסת גם את הראיה הראשונה שהיא הבסיס לדילוג לאחר הדילוג, [ובאמת שלכאור' זה פשוט דברי הגמ'], ולפי"ד וסת הדילוג דומה ביסודה לוסת החודש דהוסת נוצרת ע"י ג' ראיות, אכן הם נחלקו האם הראיה הראשונה נחשבת לחלק מג' הראיות.

**דעת הראב"ד והרשב"א**, דמחלוקת רב ושמואל היא, האם וסת הדילוג מדמים אותו לוסת החודש או לוסת הפלגה, דלרב הרי הוא דומה לוסת החודש מחמת שהוא הולך לפי תאריך, וע"כ אף שהוא ממשיך בדילוג מ"מ אופיו הוא כוסת החודש וע"כ אף בג' ראיות היא קובעת וסת, אכן שמואל סובר שמחמת שהוא הולך לפי רצף וודף של תאריכים ואופי הוסת הוא דילוג

**נדה סד.** איתמר ראתה יום חמשה עשר לחדש זה, ויום ט"ז לחדש זה, ויום שבעה עשר לחדש זה. רב אמר קבעה לה וסת לדילוג, ושמואל אמר עד שתשלש בדילוג, נימא רב ושמואל בפלוגתא דרבי ורשב"ג קמיפלגי, דתניא, ניסת לראשון - ומת, לשני - ומת, לשלישי לא תנשא דברי רבי. רשב"ג אומר לשלישי - תנשא, לרביעי לא תנשא. לא, דכ"ע ס"ל כרשב"ג, והכא בהא קמיפלגי רב סבר חמשה עשר ממנינא, ושמואל סבר כיון דלאו בדילוג חזיתיה לאו ממנינא הוא.

### ביאור הסוגיא

**ובביאור מחלוקת רב ושמואל מצינו כמה דעות בראשונים,**

**דעת רש"י** [הכא וביתר ביאור בב"ק לז:]: דדעת שמואל היא מחמת שצריכה לשלש בדילוג והיינו שיהיו ג' ראיות שבהם

א. התלבן בס"ד עם החברותא הרב יעקב סבן.

ב. וז"ל הראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן ג] "והא דפליגי רב ושמואל בדילוג דרב סבר קמייתא ממנינא ושמואל סבר קמייתא לאו ממנינא דוקא בדילוג לחוד, אבל בשאר וסתות לא פליגי מידי, דאי וסתות דיומי נינהו כגון מריש ירחא לריש ירחא וכיוצא בו דכולי עלמא קמייתא ממנינא היא. ואי וסתות דהפלגה נינהו דכ"ע קמייתא לא ממנינא היא, דהפלגה לא ידיעא מידי עד שתי ראיות, ובין שתי הראיות נעשית הפלגה אחת והשניה בראיה שלישית והשלישית בראיה רביעית, הילכך קמייתא לאו ממנינא היא ובעינן שתשלש בהפלגות. ועד כאן לא פליגי רב ושמואל אלא בקביעת ימי החדש בדילוג, דרב מדמי ליה לקביעת ימי החדש הסדור, ושמואל מדמי ליה לקביעת הפלגה. מאי טעמא, כיון דדילוג האחרון עוקר את הראשון וכשקבעה הוסת הותרו הראשונים כולן, הילכך לא דמי לקביעות ימי החדש הסדור אלא לקביעת הפלגה דמי וקמייתא לאו ממנינא הוא".

ג. וז"ל הרשב"א "ופלוגתא דרב ושמואל בדלגה היינו דרב סבר כיון שזו לימי החדש היא קובעת אף הראשונה מונין לה שהרי הוסת ביום ידוע מן החדש וכאלו ראתה ג' פעמים בט"ו בחדש שהיא ודאי קובעת לג' פעמים ואף זו קובעת דמתחלתה לדילוג כיוונה, ושמואל סבר אם השותה לימי החדש מונין לה את הראשונה אבל כיון שדלגה צריכה ג' דילוגין".

התחדש כלל דין 'דילוג' אלא שמואל סובר שדנים את הוסת הזו ככל וסת הפלגה רגילה, ולא מצינו חידוש שנצריך יותר ראיות מחמת דילוג.

**דעת הרמב"ן**, שכלל אין דין של וסת החודש ע"פ תאריכים אלא כל וסת היא מחושבת רק על פי הפלגה<sup>1</sup> [ולא ע"פ תאריך החודש הנמדד ע"פ שופר ב"ד], וסובר הרמב"ן דאף בהפלגה החישוב הוא רק על פי ראיות ועל כן בעינן לג' ראיות ולב' הפלגות, ואמנם שבוסת הדילוג נחלקו רב ושמואל שרב סובר שזה דומה לוסת הפלגה<sup>2</sup> רגילה שקובעת וסת בג' ראיות, ושמואל סובר שמחמת שצורת הוסת היא דילוג על כן הראיה הראשונה אינה נחשבת והוסת מתחילה מהדילוג על הראיה הראשונה, ועל כן לפי"ד שמואל צריך שתראה ד' ראיות.

**וביתר ביאור י"ל**, דטעם שמואל שמחלק בין הפלגה רגילה שסגי בג' ראיות, להפלגה בדילוג שבעינן לד' ראיות היא מחמת שהפלגה רגילה כבר בהפלגה הראשונה רואים את מחזור קביעות הוסת, מחמת שיש מספר וכשהוא חוזר ע"ע אזי

מתאריך הראיה הקודם על כן הרי"ז דומה לוסת הפלגה, שבשביל לקבוע אותו בעינן לג' דילוגים וד' ראיות,

**ועדיין יל"ע** דהא סו"ס זה וסת ע"פ תאריך וא"כ לשמואל מה ההבדל בין וסת החודש לוסת הדילוג, וצ"ל דמחלוקתם היא בגדר וסת החודש, דלרב המודד הוא רק התאריך, וע"כ הכא שיש תאריך הרי"ז דומה לוסת החודש, אכן לשמואל המודד הוא תאריך שהוא חוזר על עצמו והמרחק בין תאריך לתאריך [במדד של תאריכים, ולא במדד של זמן פיזי] הוא שווה, וע"כ לרב בכל מקום שיש תאריך הרי"ז בעצם וסת החודש, ולשמואל רק במקום שיש תאריך וזמן שווה בין תאריך לתאריך הרי"ז וסת החודש, ובלא"ה הרי"ז דומה לוסת הפלגה,

**והנפק"מ** בין רש"י להראב"ד והרשב"א היא, באופן שראתה בהפלגת דילוג [הפלגת עשרים, עשרים ואחת, עשרים ושנים] דהאם לשמואל בעינן ד' הפלגות וה' ראיות או שסגי בג' הפלגות וד' ראיות, דלרש"י [ובדעת התוס' יל"ע<sup>3</sup>] הוסת היא ד' הפלגות וה' ראיות [מחמת שהיא צריכה לדלג מההפלגה הראשונה], ולהרשב"א לא

ד. דהרי יש חודשים שהם מלאים ויש חודשים שהם חסרים.

ה. כן מבואר בתוס' [לעיל ט: ד"ה פחתה] שהתבאר שם בגמ' דזקינה שמראייתה האחרונה הפליגה ג' עונות וראתה ועוד ג' עונות וראתה בדילוג יום אחד מההפלגה הקודמת הרי היא קובעת וסת, וכתבו התוס' שאין המקרה שם דומה למקרה הכא, מחמת ששם זה וסת לדילוג בהפלגה ועל כן בעינן ג' הפלגות, אכן הכא זה וסת הדילוג לחודש וע"כ איכא למחלוקת רב ושמואל, ומדבריו מבואר שבגמ' ט: ליכא למחלוקת רב ושמואל ולכו"ע בעינן לג' הפלגות ולד' ראיות והיינו כדברי רש"י, אכן מהתוס' הכא [איתמר] לכא' קצת משמע הפוך שכתבו שבוסת הדילוג בהפלגה לכו"ע לא סופרים את ההפלגה הראשונה, והיינו שלרב בעינן ד' ראיות, ולשמואל בעינן ה' ראיות, דאם לשמואל גם היה מספיק ד' ראיות היה לו לתוס' לפרש זאת, ויש לדחות.

ו. וכן פסקו הש"ך והט"ז בסי' קפ"ט ס"ה [כשמחמירים כשמואל].

ז. או ע"פ מולד הלבנה ויעז' במש"כ להלן בדבריו הללו.

ח. והתוס' [הכא] הוכיחו שלא כדבריו מדאמרה הגמ' 'איתמר ראתה יום ט"ו לחודש ויום ט"ז לחודש' וכו', ואם אין משמעות לחודש אלא רק להפלגה אמאי הדגישה הגמ' זאת, אלא ודאי מבואר שיש משמעות לחודש.

חודשים [ט"ו טבת ט"ז שבט י"ז אדר, ט"ו ניסן, ט"ז אייר י"ז סיון וכו'].

**ויל"ע** לדעת ר"ח האם גם כשראתה בט"ו בחודש אחד ובט"ז לחודש השני במחזוריות של ג' פעמים יאמר שתיקבע וסת כך, וכן יש להסתפק האם לר"ח יכול להיות וסת של כל החודש כפול שלוש מחזורים, והיינו כשראתה בדילוג תמידי של כל החודש, ולאחמ"כ שוב דילגה כך כל החודש, ושוב דילגה כך את כל החודש, דהאם היא תקבע וסת דילוג על פני כל החודש, ויסוד הספק הוא דאם היא קובעת גם בכה"ג א"כ אמאי הגמ' היתה צריכה לנקוט לפי"ד ר"ח דווקא בג' פעמים שראתה אותם במחזוריות של ג' פעמים הא שתעמיד זאת אף בב' פעמים או יותר, ואמנם שהפשטות לכאור' היא שאין הבדל בין שראתה ב' פעמים או יותר באופן שזה חזר על עצמו במחזוריות של ג' פעמים דהמחזוריות היא החזקה, ורק הגמ' נקטה ג' פעמים אגב שהיא דיברה על ג' המחזורים שנצרכים מחמת החזקה,

**שו"ר** בט"ז [סי' קפ"ט סק"י] שכ' שגם כשראתה ב' חודשים או ד' חודשים במחזוריות של ג' חודשים היא קובעת וסת, ורק נקט ר"ח ג' פעמים מחמת שזה שיעור שבדרך כלל היא מוחזקת בו.

**ויל"ע** לפי"ד ר"ח אמאי הוא נזקק להעמיד את הסוגיא באופן זה ולא כאופן הפשוט וכמש"כ רש"י, והיינו שיל"ע האם סובר ר"ח שוסת דילוג רגיל של י"ח י"ט כ' וכו' לא אמרינן, או שהוא רק סובר שבגמ' לא שייך להכניס סברא זו, ויל"ע.

הוא וסת, אכן בדילוג לא רואים זאת בפעם הראשונה אלא רק בפעם השניה מחמת שכל הוסת הוא הדילוג והוא נוצר רק ע"י פעמיים [דהא אפשר שבפעם השניה היא תראה אותו הדבר ואז אין שום משמעות למחזור הראשון], וע"כ מתחילים לחשב זאת רק מהפעם השניה שמאז היא מתחילה לדלג מהראיה הקודמת ובאמת גם לשמואל יש רק ג' ראיות, ודעת רב היא דגם כשהוי דילוג הכל נכלל בדילוג וגם הראיה הבסיסית נכללת בוסת זהו.

**ולפי** דעת כל הראשונים הנ"ל וסת הדילוג היא נמשכת כל הזמן בדילוג והיינו שכשראתה ט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון אזי היא ממשיכה לחשוש ל"ח תמוז ולי"ט אב, ובכל חודש היא מוסיפה יום וכך לעולם.

**דעת** ר"ח [הובא בתוס' ד"ה איתמר], שמחלוקתם היא רק כשיש שלוש סדרות של ג' דילוגים, והיינו שראתה ט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון, ט"ו תמוז ט"ז אב י"ז אלול, ט"ו תשרי ט"ז חשוון י"ז כסלו דלרב בעינן ט' ראיות [ג' בכל חודש], ולשמואל בעינן ל' ראיות, ד' בחודש הראשון וג' בחודש השני והשלישי, וההבדל בין החודש הראשון לחודש השני והשלישי הוא מחמת שבחודש הראשון צריך להעמיד את הדילוג דהוסת מתחילה רק לאחר שהיא מתחילה לדלג, אכן בשאר החודשים כבר בראיה הראשונה הרי"ז נחשב להמשך הדילוג הקודם.

**ולפי** דעת ר"ח היא קובעת לה וסת רק לימים ט"ז י"ז י"ח במחזוריות של ג'

ט. ולפי"ד וסת הדילוג היא כך, ט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון י"ח תמוז, ט"ז אב י"ז אלול י"ח תשרי, ט"ז חשוון י"ז כסלו י"ח טבת, והיינו שהוסת הוא ט"ז י"ז י"ח, והט"ו [ניסן] הראשון הוא רק הבסיס שעליו היא מדלגת.

וד' ראיות], וכתב שבמקרה כזה לא יחלקו רב ושמואל בכך ולכו"ע לא יספיק ג' ראיות.

**ב.** הנה כתב הרשב"א [תוה"ב ב"ז ש"ג פסקא י"ד, ומשמה"ב דף ט: ד"ה גם שם] דדילוג קיים גם כשהוא בכמה ימים וכגון ראתה בהפלגה של ל' ולאחמ"כ בהפלגה של ל"ב ולאחמ"כ בהפלגה של ל"ד דקובעת וסת בדילוג בוסת החודש שאפשר לקבוע וסת בדילוג של כמה ימים, וכ' הרשב"א שכן כתבו הראשונים, אכן הרא"ה [בדה"ב ט: ד"ה ומסתברא] כתב דמועיל דילוג רק ביום אחד, והביא ראיה לדבריו מ'וסת הפלגות שהוא בג' פעמים ולא אמרינן קמייתא לאו בהפלגה חזיתה'. ופסק הש"ך [סי' קפ"ט ס"ק י"א] כהרשב"א.

**ג.** הנה כתבו הרשב"א [תוה"ב שם ד"ה ומדקתני בברייתא] והראב"ד [שם] שלא חוששים ל'וסת הדילוג אלא רק לאחר שהיא קבעתו, ואי"ז ככל וסת החודש וכדו' שכשהיא רואה ביום אחד הרי היא חוששת בחודש הבא בתאריך הזה, וראייתו מהברייתא [סד]. דהיתה למודה לראות ט"ו וכו' ושינתה ל"ז חוששת לט"ו ול"ז, ולא ל"ח עד שתראה בו, ואף שהיא כבר דילגה פעם אחת, ומבואר שאינה חוששת לדילוג

ויעוי' בראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן ג] שלכאו' חלק' על הר"ח, דס"ל דבכה"ג שראתה ג' פעמים מחזוריות של ב' חודשים ט"ו לחודש אחד וט"ז לחודש השני הרי היא קובעת כמה וסתות זה בתוך זה והיינו שקובעת וסת הסרוג בט"ו לחודש הראשון ובט"ז לחודש השני וחוזר חלילה, ולכאו' גם אם יהיה מחזוריות של ג' חודשים [וכהמקרה של הר"ח להדיא] היא תקבע וסת הסרוג לפעם בג' חודשים. והנפק"מ בין הר"ח להראב"ד הוא בעקירת הוסת, דלר"ח הכל זה וסת אחת ואף כשמשכתב חלק מהוסת במשך ג' מחזורים הרי היא בטילה, אכן להראב"ד צריך עקירה של כל וסת וסת בפנ"ע.

### וסת הדילוג בחודש ובהפלגה

הנה בגמ' התבאר דאשה קובעת וסת לדילוג לימי החודש

**וכתבו התוס'** [שם] ששייך שהוסת יהיה מבוסס על דילוג בהפלגה, אם הוא ידלג על פי הפלגות ולא על פי תאריכים [וכגון כשראתה בהפלגת עשרים ולאחמ"כ עשרים ואחת, ולאחמ"כ עשרים ושנים] ובכה"ג נצריך ג' הפלגות וד' ראיות"א [והוי לשיטתו שס"ל שבהפלגה בעינן לג' הפלגות

י. וז"ל, "ועוד יש ענין אחר שהיא קובעת שני וסתות, כגון שראתה חמשה עשר בחדש זה וששה עשר בחדש זה וחמשה עשר בחדש זה וששה עשר בחדש זה, כשתשלש בשניהם קבעה לה שתי וסתות, כל חדש בראוי לו. וחוששת בתחלה בשני לראשון ובשלישי לשני, וכך היא חוששת בכל חדש מחדש זה לחדש הבא אחריו עד שתשלש בוסת ותקבענו, ומשהוקבעה שוב אינה חוששת לו אלא ליום שקבעה בו זה לחמשה עשר וזה לששה עשר. נמצאו אלו שני הוסתות נקבעים משני חדשים לשני חדשים. וכן בעקירתן כל אחד צריך לעקרו שלש פעמים מחדשו הראוי לו".

יא. ויל"ע, דלפי"ד התוס' א"כ מה הקשתה הגמ' ע"ד רב מ'היתה למודה להיות רואה ליום ט"ו [להפלגה] ושינתה לט"ז [להפלגה], שרואים שבעינן ד' ראיות, הא התם הוי וסת הפלגה וע"כ בעינן ג' דילוגים שהם ד' ראיות, ואי"ז ראיה לרב שדיבר על וסת הדילוג בחודש, ובתורא"ש ביאר דאה"נ שיכלה הגמ' לתרץ זאת, אכן הוא כבר תירץ לו שפיר.

לחזקה, וע"כ בעינן לד' ראיות, אכן בוסת החודש החזקה היא על התאריך המסוים, ועל כן בוסת הסירוג שגם החזקה היא על התאריך המסוים הרי"ז כוסת החודש שסגי בג' ראיות, ומ"מ לא נחשוש לו עד שיהא בכך וסת קבוע ככל וסת מחושבן, ולכאור' הטעם הוא מחמת שהוסת השכיח הוא וסת שחוזר על עצמו בתאריכים או במרחקים שוים, ותיקנו רבנן לחשוש לוסת שאינו קבוע רק כשהוא שכיח.

**והנה** בגמ' בדף ט: התבאר שזקינה שהתחילה להרחיק ראיותיה וראתה לאחר ג' עונות בתאריך מסוים, ולאחמ"כ ראתה לאחר ג' עונות בתאריך הבא אחריו, ולאחר ג' עונות שוב ראתה בהפרש יום בתאריך הבא אחריו, הרי היא קובעת וסת שבכל חודש היא חוששת בתאריך בהפרש יום מהוסת הקודמת, והנה שם הרי"ז וסת הדילוג והסרוג יחד ובכל אופן לא מצינו שנחלקו שם רב ושמואל ולכו"ע סגי בג' ראיות, וצ"ל דמחמת ששם המודד הוא התאריכים על כן אין משמעות ההפלגות כלל.

### העולה להלכה [ולא למעשה] מתוך

**דברי השו"ע והנו"כ**

### וסת הדילוג בתאריכי החודש

**א.** אשה קובעת וסת החודש - בדילוג, וכגון

עד שתקבע אותו בג"פ, ובטעם הדבר כתב הראב"ד דלא שייך לחשוש לוסת הבאה מחמת שהוסת בדילוג והיא לא רואה ביום שהיא ראתה בו בחודש שעבר, ודבריו צ"ב, דכל דבריו ניסובים על היסוד שוסת צריכה לחזור על עצמה ממש ג"פ, וא"כ ילה"ק ממ"נ, דאם שייך וסת כשהיא לא חוזרת על עצמה א"כ אמאי לא נחוש לה מהדילוג הראשון, ואם לא שייך לומר כזו וסת א"כ אמאי לאחר ג' דילוגים חוששים לה, ולכאור' צ"ל מסברא, דמחמת שוסת זו אינה שכיחא ע"כ לא גזרו רבנן שתחשוש לזה בצורה פשוטה ככל וסת - כל עוד היא לא קבעה זאת להדיא.

**ופסק** ר"ח כרב באיסורי וכן פסק הראב"ד, והרמב"ם פסק כשמואל וכתב הרמב"ן שמסתבר כהרמב"ם, ובעל נפש יחוש לדברי רב ושמואל להחמיר.

### **וסת הסרוג**

**וכתב** הראב"ד, שבוסת הסרוג והיינו שראתה בתאריך מסוים קבוע פעם בחודשיים, בזה לכו"ע [לרב ולשמואל] סגי בג' ראיות, דוסת זה נמדד רק ע"פ תאריך קבוע והוי כוסת החודש, ואי"ז דמי לוסת הפלגה דגדר הפלגה הוא שכל ראייה וראייה אין לה משמעות בפנ"ע אלא החזקה היא על המרחק בין ראייה לראייה, ועל כן בעינן ג' מרחקי זמן

**יב.** וז"ל, "אבל לוסת הדילוג ולוסת הסירוג אינה חוששת עד שתקבענו. ודבר זה מן הדעת הכרענו אותו, כי כל וסת נקבע במקומו והשלישי או הרביעי קובע את הראשון במקומו ואוסר אותו, יש מן הדין לחוש עליו בתחלתו דאמרינן תחלתו כסופו לחוש עליו, אבל וסת שסופו מתיר את תחלתו כגון וסת הדילוג שבסופו הותרו כל הראשונים היאך סופו קל מתחלתו [וביאור דבריו לכאור' הוא שלא שייך לקבוע וסת כשירדע שבסופו של דבר התאריך שחששנו לו מתחילה יהיה מותר], ועוד כל תחלת וסת כיון שנעקר שעה אחת שוב אינו מצטרף לחוש אליו עוד. והנה תחלת הוסת שהיה יום חמשה עשר כיון שהגיע החדש השני ולא ראתה עד יום ששה עשר כבר נעקר מאתמול ועוד אינו מצטרף לחוש אליו לדילוג, והטעם בזה שוה בין לדילוג בין לסירוג וראוי הוא לסמוך עליו. ולכן אני אומר כי וסת הדילוג והסירוג אינה חוששת לו בתחלה על העתיד עד שתקבענו".

ד. וסת הדילוג נקבעת רק כשהיא בצורה שוה ועקבית, אכן אם ראתה בחודש הראשון בדילוג אחד, ובחודש השני בדילוג של יומיים, ובחודש השלישי בדילוג של שלושה ימים אינה קובעת לכך וסת<sup>1</sup> [דוסת אינה סתם סדרה מתמטית].

ה. הסתפק החוט שני [ס"ז] האם כשקבעה לוסת הדילוג וחודש אחד לא ראתה כלל, דהאם חוששת בחודש שלאחריו לדילוג אחד מהראיה הקודמת, או שצריכה לחשב כעת ב' דילוגין [וכאילו ראתה בחודש שלא ראתה בו], ולמעשה נקט החוט שני דבכה"ג בטילה הוסת לגמרי מחמת שכל הוסת מהותו הוא דילוג וכעת שהפסיקה לראות הרי"ז סתירה לכל הוסת.

ועוד הסתפק החוט שני [שם] באשה שיש לה וסת הדילוג והתעברה ונהיתה

שראתה [שלא בשעת הוסת הקבוע<sup>2</sup>] בט"ו לחודש ניסן, ולאחמ"כ בט"ז בחודש אייר, י"ז בחודש סיון שחוששת ל"ח בחודש תמוז, וכן הלאה [י"ט אב, כ' אלול], וקובעת הוסת בג' ראיות ועוקרת עם הוסת הזו וסת אחרת רק בד' ראיות<sup>3</sup> או כשראתה ג' ראיות לאחר וסת קבועה אחרת<sup>4</sup>, ויעוי' הערה טז.

ואינה חוששת לוסת הדילוג לפני שהיא נקבעה [וכגון שראתה בט"ו, ט"ז, דאינה חוששת לי"ז]<sup>5</sup>.

ב. וסת הדילוג נקבע גם בדילוג של יום אחד וגם בכמה ימים<sup>6</sup>.

ג. דילוג למפרע [ל', כ"ט, כ"ח] נחלקו הפוסקים האם קובעת וסת בכך, דדעת הש"ך דקובעת וסת בכך, אכן הכו"פ<sup>7</sup> מפקפק בזה מחמת שזה נגד הטבע [ולכאור' הטעם מחמת של"ש שזה ימשיך כך לעולם].

יג. ש"ך ס"ק כ"ה, וכדמבואר בגמ' סד. והטעם דאם הוי בשעת וסתה הקבוע, הרי שמשייכים את ראייתה הזו לוסת הקודמת ולא אמרין שנוצרת וסת חדשה.

יד. השו"ע בס"ז פסק כ'סתם' את דברי שמואל שצריך ד' ראיות, וכי"א' את דברי רב שצריך ג' ראיות, וכתב שיש לחוש לדבריהם ולהחמיר, וביאר ה"ט [סק"ט] ע"פ הב"ח שדעת השו"ע [והטור] שחוששים לחומרת רב ושמואל יחד, והחומרא היא שקובעת הוסת בג' ראיות, ועוקרת על ידי וסת הדילוג וסת אחרת רק כשקובעת את וסת הדילוג בד' ראיות, והש"ך ביאר דחוששת לחומרת שניהם פ"י כשראתה בט"ו ניסן ובט"ז אייר ובי"ז סיון כשהפלגות ביניהם שוות, דחוששת לי"ז תמוז [מחמת שמואל שס"ל שאין עדיין וסת הדילוג וע"כ היא חוששת רק לוסת הפלגה רגילה] ולי"ח תמוז [מטעם רב דהוי וסת הדילוג], וכתב הסד"ט, שמכך שחיישי' להחמיר כשני השיטות מוכח דאף שלהלכה וסתות הם מדרבנן [וכמבואר בשו"ע סי' קפ"ד ס"ט ויעוי"ש ביאור הגר"א] מ"מ לא אזלינן בהם להקל.

טז. שו"ע ס"ז, והטעם מחמת שגם כך זה נקרא דילוג - מהוסת הישנה.

טז. הנה נחלקו הפוסקים האם צריך שג' הראיות הללו יהיו בדילוג שוה מהוסת האחרונה, והיינו כגון שמהוסת האחרונה ראתה בט"ו ניסן ולאחמ"כ ראתה בט"ז סיון ולאחמ"כ בי"ז תמוז וי"ח באב וכך ס"ל הש"ך והט"ז, [ולפי"ד הרבנותא היא שלשמואל (שהשו"ע פסק ב'סתם' כוונתה) מהני דילוג אף מוסת שהיא למודה בו, ודלא כרב] אכן הדרישה סובר שהיא קובעת וסת הדילוג אף כשראתה ע"י וסת קבוע ב' בניסן ולאחמ"כ בט"ז באייר וכו' מחמת שסו"ס היא דילגה מהוסת הקבועה שלה, אכן כשלא ראתה בתחילה ע"י וסת קבוע בעינן לד' ראיות.

יז. שו"ע ס"ב, וסי"א.

יח. שו"ע ס"ה.

יט. הובא בפ"ת.

כ. ש"ך ס"ק י"ב.

וסת זו היא צריכה לראות בתחילה רק ג' ראיות<sup>כד</sup>, או שהיא צריכה לראות ד' ראיות<sup>כה</sup> [וכדברי שמואל וכמו שפסק השו"ע את דברי שמואל בס"ז].

**וכתבו** הב"ח והש"ך והט"ז דה"ה שקובעת וסת כשראתה ב' או ד' חודשים במחזוריות של ג' חודשים [ב' חודשים כגון, ט"ו ניסן ט"ז אייר, ט"ו סיון ט"ז תמוז, ט"ו אב ט"ז אלול],

**ומדברי** הב"ח והש"ך משמע שהיו כמה וסתות שונות חופפות זל"ז, ונפק"מ לעקירה שצריכה לעקור כל וסת בנפרד<sup>כז</sup>.

### וסת הדילוג כמה חודשים כפול כמה חודשים - בהפלגות

**מ.** יש להסתפק האם שייך וסת כנ"ל גם בהפלגות [וכגון שראתה בהפלגת עשרים, שלושים ארבעים, וחוזר חלילה, וחוזר חלילה]<sup>כח</sup>.

מסולקת דמים, דהאם לאחמ"כ חוששת שוב לוסת הדילוג,

### וסת הדילוג בהפלגות

**ו.** אשה קובעת וסת הפלגה - בדילוג ובכה"ג בעינן לד' ראיות<sup>כט</sup> [והיינו שראתה בט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון י"ח תמוז] והטעם מחמת שהיו וסת הפלגות.

**ז.** כשאשה קובעת וסת הפלגה בדילוג היא לא עוקרת וסת קודמת אלא לאחר שתראה ה' ראיות<sup>כ</sup>.

### וסת הדילוג - כמה חודשים כפול כמה חודשים - בימי החודש

**ח.** וכן אשה שראתה בט"ז אייר ובי"ז סיון ובי"ח תמוז, ולאחמ"כ ראתה בט"ז אב ובי"ז אלול ובי"ח תשרי, ולאחמ"כ ראתה בט"ז חשון ובי"ז כסלו ובי"ח טבת, הרי היא קובעת וסת לט"ו ט"ז י"ז במחזוריות של ג"פ<sup>כא</sup>, ונחלקו הפוסקים האם בשביל לקבוע

**כא.** שו"ע ס"ה, ומבואר מהשו"ע והנו"כ שלמדו שסברת הדילוג היא כרש"י שצריך עוד ראיה מחמת עצם הדילוג, ודלא כהראב"ד [שלמד שנחלקו האם הרי"ז וסת החודש או הפלגה], ודלא כהרמב"ן [שלמד שגם לשמואל בעינן רק ד' ראיות].

**כב.** ט"ז [סק"ו] בדעת השו"ע, וכמו שביאר אותו בס"ז. שו"ע ס"ח.

**כד.** כן משמע מדברי הב"י שכתב שדברי ר"ח נדחו, וכ"כ הב"ח והט"ז והש"ך, וטעם הדבר שאי"צ ד' ראיות הוא מחמת שהרי"ז כג' ראיות של ט"ו בסרוג של ג' חודשים וג' ראיות של ט"ז בסרוג כנ"ל וג' ראיות של י"ז בסרוג כנ"ל, ובכה"ג סגי בג' פעמים [וכמש"כ השו"ע בס"ט, מחמת שזה מתבסס על תאריכים ולא בעינן לד' פעמים].

**כה.** כ"כ הפרישה ותורת השלמים, וכן משמע מהגר"א שציין לר"ח, וכ"מ מהפ"ת [סק"ו] שחשש לדבריהם. **כו.** וכמש"כ הראב"ד, כן משמע מדברי הב"ח שכתב שהיו וסת החודש בדילוג, וכתב שקובעת וסת כמו שתראה בר"ח ניסן ור"ח סיון ור"ח אב שהרי היא קובעת וסת, וכ"מ מהש"ך שציין להדיא לדברי הראב"ד הנ"ל, ואמנם שלדברי הפרישה והגר"א ותורת השלמים אפשר שס"ל שהיו וסת בפנ"ע וכמו שמשמע מדברי ר"ח, ויש להסתפק, שו"ר שבספר בדי השולחן [ביאורים עמ' קב] נקט שהיו ג' וסתות וכמש"כ, והביא שכ"כ בספר שערי טוהר, והביא את הלחם ושמלה שהסתפק בכך [ואין הספר תחת יד].

**כז.** וראיתי שבספר בדי השולחן [ביאורים עמ' קב] תלה זאת בספק הנ"ל דאם הרי"ז וסת אחת שייך לומר זאת גם בהפלגות, אכן אם זה כמה הפלגות אזי ההפלגות הקצרות עוקרות את הארוכות [דאי"ז כוסת החודש שיש לכל תאריך ותאריך משמעות בפנ"ע] ונשאר בספק, והביא שם שבספר שערי טוהר כתב שלי"ש וסת כזו [מחמת הטעם הנ"ל].

וסת הסרוג

י. ראתה ג' חודשים<sup>כח</sup> [כשהחודש הראשון אינו מחמת וסת קבועה<sup>כט</sup>] בסרוג [בדילוג חודש ריק] בצורה רצופה וכגון בא' ניסן, א' סיון, א' תמוז, קבעה וסת לר"ח בסרוג, אכן אם ראתה בא' ניסן, א' אייר, א' תמוז אינה קובעת וסת דלא ראתה את כל הראיות בסירוג.

יא. אינה חוששת לוסת הסרוג כל עוד הוא לא נקבע, וע"כ כשראתה בט"ו ניסן הרי

היא חוששת לט"ו אייר מפני וסת החודש, אכן לט"ו סיון אינה חוששת, ואם ראתה בט"ו סיון הרי היא חוששת לט"ו תמוז מחמת וסת החודש, אכן לט"ו אב אינה חוששת, ואם ראתה בט"ו אב הרי היא חוששת לוסת הסרוג לט"ו תשרי, ואינה חוששת לוסת החודש [לט"ו אלול]<sup>ל</sup>.

יב. עקירת וסת הסרוג הוא רק לאחר שלא ראתה שישה חודשים [שהם ג' סרוגין]<sup>לא</sup>.



כח. שו"ע ס"ט, ובט"ז כתב דקובעת בד' חודשים [לפי"ד שמואל שהשו"ע פסק כוותיה בס"ז, והנפק"מ היא רק לעקירת וסת קודמת, וכמשנ"ת לעיל], וצ"ע דבריו, ויעז"ו בנקוה"כ שהק' ע"ד.

כט. ש"ך ס"ק כ"ו, וכתב דאף לשמואל שבגמ' סד. מבואר שהוא סובר שיש וסת הדילוג גם בלמודה לראות, מ"מ כ"ז בלמודה לראות לט"ו וראתה לאחמ"כ לט"ז וכו', דאז אמרינן שזה נקרא שהיא דילגה מהתאריך שבו היא למודה, אכן כשהיא למודה לראות בתאריך מסוים וסירגה ממנו, שבעינן לספור את התאריך הראשון בחלק מהוסת עצמו [ג' ראיות] לכו"ע לא אמרינן זאת.

ל. שו"ע סי"ב.

לא. חור"ד [הובא בפ"ת].

הרב שרון שרפי

## הערות וחדושי דינים להלכה בענייני זרעים (ובענייני ראש השנה לאילנות)

- (א) בביאור גדר יום ט"ו בשבט בהלכה  
(ב) בגדרי פטור פאה ומתנות עניים מתרו"מ  
(ג) בדיון מי שאכל דמאי ונתברר שהיה מעושר  
(ד) בגדרי קדושת שביעית וחליפי ספיחין  
(ה) פנינים לט"ו בשבט

בט"ו בשבט וז"ל, "שהוא ר"ה לאילנות וכמו כל ארבעה ראשי שנים (במשנה ריש ר"ה והם אחד בניסן באלול בתשרי וט"ו בשבט) שהן ימים טובים". ולכאורה דברי הגר"א צ"ב, שהן אמת שימים אלו הם ציוני דרך ביחס להלכות מסויימות (למלכים או למעשר בהמה), אבל היכן כתוב שהם "ימים טובים", וצ"ב.

והנה כתב המ"ב בשם המג"א (תקע"ג סק"ז), דאף שנהגו באשכנז שהחתן מתענה ביום חופתו, מ"מ באיסרו חג בט"ו באב ובט"ו בשבט אינו מתענה כיון שהזכר בגמרא. והנה זה צ"ב, מה כוונת המג"א בזה שט"ו בשבט הוזכר בגמרא, דהיכן הוזכר ט"ו בשבט בגמרא כיום טוב הדוחה תענית.

עוד יעויין בשערי תשובה (תרפ"ה סק"ב) שכתב בענין תענית שובכ"ם (שנהגו להתענות בימים אלו שני וחמישי), שאם אירע שט"ו בשבט חל בימי התענית הרי שהתענית נדחת, ויתענה ביום אחר. ואף כאן יש לשאול, מהו הכח דט"ו בשבט שדוחה התענית.

(עוד יעויין בתרגום שני על מגילת אסתר (ג), ז), שכאשר הפיל המן את הגורל לדעת

### (א) בביאור גדר יום ט"ו בשבט בהלכה

כתב השו"ע (קל"א סעיף ו), "נהגו שלא ליפול על פניהם בחמישה עשר באב, ולא בחמישה עשר בשבט". ובמ"ב (סקל"א בשם המג"א) כתב, "דהוא ראש השנה לאילנות, ונוהגים האשכנזים להרבות אז במיני פירות של אילנות", ובכף החיים (שם סקצ"ז) הוסיף "וכן יש נוהגים בספרד". ובליקוטי מהרי"ה (ח"ג קטו, ב) כתב שיש שהיו לובשין בט"ו בשבט בגדי יו"ט.

### הערות ותמיהות להלכה בגדר יום ט"ו בשבט

והנה זה צ"ב רב, לשמחה מה זאת עושה ומה יש ביום זה דט"ו בשבט. שהנה ידוע דמה שאין אומרים תחנון הוא לאחת משתי סיבות, לסיבת יו"ט מצד עצם היום (כשבת או חוה"מ), או לסיבת יו"ט לאדם הפרטי (כחתן או בעל ברית). והנה ביום ט"ו בשבט אין שום דינים מיוחדים מצד עצם היום, וגם אין כאן שמחה של אדם פרטי, וא"כ מה פוטר כאן מתחנון, וצ"ב.

והנה בביאור הגר"א (על השו"ע שם), כתב בטעם הדבר שאין אומרים תחנון

ומהות היום, ומה הוא הטוב שיש ביום זה, עד שנקרא יו"ט.

### ביאור מהות יום ט"ו בשבט

**והנראה** בזה, דהנה איתא בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב), שאילן שחנט קודם ט"ו בשבט חנטתו ועיקר גידולו הוא מממי הגשמים שלפני תשרי (משנה שעברה), ומה שחנט לאחר ט"ו בשבט חנטתו וגידולו היא מממי הגשמים שלאחר תשרי (שנה זו). וכן איתא בבבלי (ר"ה יד.) בטעם שקבעו חכמים ראש השנה לאילן בחודש שבט, "הואיל ויצאו רוב גשמי שנה", ופירש"י, "שכבר עברו רוב ימות הגשמים ועלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטים מעתה". וביארו בתוס' (שם ד"ה באחד), "שכל החנוטים קודם זמן זה הם מגשמי שנה שלפני תשרי"<sup>א</sup>.

**ומתבארים כאן** בחז"ל שני חידושים, האחד, דט"ו בשבט הוא סימן לדעת מאיזו שנה עיקר גידולו של האילן, ונפק"מ לתרו"מ אם הפירות משתייכים לשנה זו או הקודמת. והחידוש השני, שעל אף שירדו גשמים רבים כבר מתחילת תשרי, והם בודאי חלחלו אל מעמקי הארץ (לתת כוח לאדמה להוליד ולהצמיח), מ"מ תנובת הפירות לשנה זו (חנטה) עדיין לא יוצאת אל הפועל, ורק בט"ו בשבט מתחילה הארץ לפעול את פעולת ההצמחה וההולדה, ואשר על כן רק פרי שחנט (תחילת גידול) לאחר ט"ו בשבט משתייך לשנת זו. וזו הסיבה ששנת המעשר מתחילה בשבט ולא בתשרי.

**והביאור** בזה אפשר לומר, שכך סידר הקב"ה בעולמו, שעד ט"ו בשבט

מתי ישמיד את ישראל, לא רצה לאבדם בחודש שבט, ומשום שחל בו ראש השנה לאילנות, וז"ל התרגום, "בשבט לא על, מן בגלל די ביה הוא ריש שתא לאילנא". ובאמת יש להבין, למה פחד המן מט"ו בשבט).

### המקור שט"ו בשבט נקרא יו"ט

**והנראה** בזה, (מנלן שט"ו בשבט נקרא יו"ט), דהנה השו"ע (תקע"ב, ג) כתב שאין גזרין תענית בה"ב בשבוע שחל בו ט"ו בשבט, כיון שהוא ראש השנה לאילנות. ומקור הדברים הוא המרדכי בשם הגהות מיימוני, וז"ל המרדכי, "וששאלת, ציבור שבקשו לגזור תענית בה"ב, ופגע בתענית ט"ו בשבט, יש לחוש ולדחות התענית או לא כך. תשובה, דעתי נוטה שהתענית נדחה עד השבת האחר ואין קובעין תענית בו ביום, שלא מצאנו תענית בראש שנה, ותנן ארבעה ראשי שנים הן. ותו, דקתני בהדי הדדי, וכי היכי דהשאר ליתא בתענית, הך נמי ליתא בתענית. ואע"ג דאינהו עדיפי מיניה, כיון דקתני בהדי הדדי, בהא דמיא אהדדי".

**ומבואר במרדכי**, דמהמשנה ריש ר"ה, ילפינן דכל ארבעת ראשי שנים דמיין אהדדי, ואף שכל שלושת האחרים הם ראשי חודשים (א בניסן, א באלול וא בתשרי) וא"כ עדיפים הם על ט"ו בשבט שאינו ר"ח, מ"מ כיון דקתני בהדי הדדי, הרי זה מלמד שגם ט"ו בשבט הוא כיו"ט (לפחות כמו ר"ח) לענין דחיית תענית.

**והנה**, אף שמצאנו לכאורה מקור וביאור בראשונים, שט"ו בשבט נקרא יו"ט, מ"מ אכתי טעמא בעי, מהו באמת תוכן

א. יעויין בטורי אבן שם שהקשה, שלפי זה ראש השנה לאילנות צריך להיות בתשרי, אלא שבשבט נתברר שהחנוטים קודם הם מגשמי שנה שלפני תשרי, ויעויין בחזון איש (שביעית סימן ז אות יג) יישוב לזה.

**עצם** היום הוא סיבה לאותה השפעה, החוזרת ונשפעת מידי שנה, בהגיע שוב אותו היום.

**והנה** כבר נתבאר, שיום ט"ו בשבט הוא תחילת תהליך היצור הנסתר של כל תנובת השדה, שמאותה העת האדמה מתחילה להצמיח (מכוח גשמי אותה שנה) את פירות השנה, והוא הבכוח של כל מה שנראה בניסן בפועל.

**ונמצא**, שבכל שנה ביום ט"ו בשבט מתרחש שינוי לטובה, באשר גנוז ביום זה תחילת היסוד והתשתית של כל תנובת הפירות ושפע המאכלים של אותה שנה, וכיון שאותה טובה גנוזה היא **בעצם** הזמן והיום דט"ו בשבט, הרי שנחשב יום זה ליום טוב.

### ט"ו בשבט - יום יסוד התחדשות הבריאה (גשמית ורוחנית)

(אלא שיש להוסיף ולומר, דאף שאין לנו עסק בנסתרות, נראה כי השפע היורד ביום ט"ו בשבט אינו רק שפע גשמי, אלא שבלולה בו גם טובה רוחנית, דהנה יעויין לחידושי הרי"ם שכתב (בספר הזכות) וז"ל, "אפשר להכיר בחידושי תורה שנאמרו קודם ט"ו בשבט ולאחר ט"ו בשבט, כי בחודש שבט מגישים מן השמים חידושי תורה, מה שהאדם יחדש כל ימות השנה". ובשו"ת ארץ הצבי (לרב מקוץ'גלוב ח"ב עמוד שד"מ) כתב בשם האבני נזר שאמר, "כי בכל שנה אחר ט"ו בשבט, הוא מרגיש שינוי בחידושי התורה שלו, שעיקר ראש השנה לאילן קאי על חידושי תורה")

**ומעתה** יתבאר, מדוע בט"ו בשבט אין אומרים תחנון ואין חתן מתענה בו, והוא אף דוחה תענית בה"ב ושובבי"ם, שלמתבאר, אף שאין בט"ו בשבט מאורע

טרודה האדמה בלקבל את שפע המים, על מנת להגיע לשלב של רוויה ככל שניתן, ובשבט לאחר שירדו רוב גשמי השנה והאדמה רוויה ומלאת כוח, מתחיל שלב הייצור, בו הארץ מתחילה לפעול על מנת להניב פירות, להוליד ולהצמיח.

**והנה**, תהליך זה המתחיל בקליטת המים באדמה, וממשיך בייצור והצמחת הפירות הוא תהליך נסתר, המתבצע עמוק מתחת לפני האדמה, שלמתבונן כלפי חוץ במהלך חודשי החורף, הרי שלא יבחין בכלום (שהכל ריקני ושומם), ורק לקראת סוף החורף ותחילת ימי ניסן, הניצנים נראים בארץ והכל מתחיל לפרוח, ולמפרע מבינים שהפריחה והלבלוב של היום אינה פרי חודש ניסן (שאין צמיחה מהיום להיום), אלא היא תוצאה של עבודה מאומצת תת קרקעית של ימי החורף, ובעיקר בשלב היצור הנסתר שלאחר ט"ו בשבט.

(ובאמת שכל מעיין בספרי השו"ת השונים, יראה שמחברי הספרים לעיתים מיחסים חידושים מסויימים לימי נעוריהם, ואזי מעיר המחבר שחידוש זה הוא "מימי חורפי", לומר שנתחדש בימי צעירותו. ולכאורה יפלא, למה נמשלו ימי הנעורים לחורף, שיותר יש לדמות זמן החורף לימי הזיקנה, שהכל אפור וריק. ולהאמור מבואר, שימי הנעורות הם אכן זמן העמל הגדול, והוא הבסיס וההכנה לכל בנין האדם שיבוא. אך כמו החורף, גם בנעורות אין הבנין הגדול ניכר כלפי חוץ, ורק לאחר זמן נעשה הבחור לאילנא רברבא.

### בגדר המונח יו"ט בהלכה

**והנראה** עוד, דגדר יום טוב בהלכה הוא יום שחקוקה בו טובה (רוחנית או גשמית) בתורת עיצומו של יום (ואינה חד פעמית), ואשר

מצות עשה דאכילת מצה בליל הסדר, ואת חסרון העניים נשלם.

והנה באמת יש לדון, האם יצאו האברכים ידי חובה באכילת מצה בליל הסדר.

### חידוש המשנה למלך בדין פאה ומתנות עניים

והנה קי"ל, דפאה ומתנות עניים פטורים מתרו"מ, וכדדרשין בספרי (הובא בתוס' ב"ק כח. ד"ה זה) מקרא דובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך (שאם היה העני לוי יכול ליטול מתנו"ע כמו כולם). ולפי זה, כיון שהאברכים קצרו בטעות שיבולים של פאה, יצאו י"ח אכילת מצה אף שלא הפרישו תרו"מ.

אכן אין הדברים פשוטים, דהנה כתב המשנה למלך (תרומות פ"ב ה"ט) להסתפק בדין פאה ומתנות עניים, אם הפטור שלהם מתרו"מ חל מיד בשעת הפרשה, דמיד שמחיל חלות שם פאה נפטור השיבולים מתרו"מ, או שמא אין הפטור חל מיד, דבשעת הפרשה אכתי חייבת היא בתרו"מ, ורק בשעה שמגיעה הפאה לידי העני נפטרים השיבולים מתרו"מ.

והבריע המל"מ להלכה, שאין הפטור דמתנות עניים חל מיד בשעת ההפרשה, אלא רק בשעה שלוקט העני, ונפק"מ לנטל עשיר (במזיד או בשוגג) מתנות עניים שחייב לעשרם, כיון שמעולם לא באו לרשות עני.

### ראיות למשנה למלך

והביא ראייה לדבריו, מהא דאיתא בגמ' (גיטין מז.), שגוי שנטל מתנות עניים חייב במעשר (הנוטל ממנו). ואין לומר

שאירע לעם ישראל במהלך הדורות כשאר ימים טובים, מ"מ, גנוזה בעיצומו של יום שלו - טובה גשמית ורוחנית החוזרת ונשפעת מידי כל שנה, ועל כן נחשב הוא כיו"ט ביחס לעניינים שנתבארו.

(ובזה יש לבאר מדוע פחד המן מט"ו בשבט, דלהאמור ביום זה מונח היסוד לכל התחדשות הבריאה (גשמית ורוחנית), וכלול בו אף יסוד הכוח לחידושי תורה לכל השנה, וא"כ פשוט הוא, שעם חודש שבו מתחדש ומתעצם כוח התורה, לא רצה המן להתחיל).

### ב) בגדרי פטור פאה ומתנות עניים מתרו"מ

#### מעשה במצה

ראובן היה נציג האברכים בכולל להשגחה על הכשר המצות לפסח. הוא ניגש עם חבריו לקצירת החיטים בשדה (לשם מצת מצוה) אשר נתרמו לאברכים ע"י שמעון החקלאי. כיון שכמות החיטים לה היו זקוקים לא היתה גדולה, הם זיהו בשדה חלקה צדדית לא גדולה עם שיבולים גבוהות ויפות, וראובן אמר "זה בדיוק מתאים לנו, הן בכמות והן באיכות".

בחול המועד נפגשו האברכים לסעודת חג עם שמעון החקלאי להודות לו על מתנתו לכולל. לפתע נזכר ראובן כי שכח להפריש תרו"מ מהמצות ונתמלא בושה על תקלתו. האברכים דנו ביניהם אם יש תקנה לדבר. ולפתע שאל שמעון החקלאי: תגידו, אילו שיבולים בדיוק לקחתם. ראובן הסביר שהם קצרו את החלקה הצדדית. "אוי ואבוי" אמר שמעון, קצרתם את הפאה שהנחתי לעניים, ואני חשבתי שהעניים נטלוה. חסד ה', אמרו האברכים, עתה התברר שלא באה תקלה באכילתנו, שהרי פאה פטורה מן המעשרות, והצילנו ה' מאכילת טבל וביטול

הפקר בטעות, דאדעתא שילקטו בסוף נכרים לא הפקירום הבעלים (גמ'). ומוכח, דאף שהיתה כאן הפרשה לעניי ישראל, לא נפטרו מיד המתנות ממעשר כיון שלא הגיעו ליד עניי ישראל.

**אמנם** ראייה גדולה יש למשנה למלך מראשונים, דהנה תנן (פאה פ"ה מ"ד), "בעה"ב שהיה עובר ממקום למקום, וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני -

שיפטרו המתנות מדין הפקר, דאדעתא דנכרי לא הפקירום הבעלים (גמ'). ומוכח, דאף שהיתה כאן הפרשה לעניי ישראל, לא נפטרו מיד המתנות ממעשר כיון שלא הגיעו ליד עניי ישראל.

**אמנם** יעויין בברכי יוסף (או"ח תלד) שדחה ראייתו, דלעולם הפטור ממעשר הוא בשעת הפרשה, אלא דשאני הכא דהוי כמו

ב. ביאור השגת הברכי יוסף על המשנה למלך:

(אם מצות ההפרשה דפאה הוא "מעשה" או "עזיבה", ואם יש בפאה דיני תנאים ושליחות) - ונראה לבאר תחילה עומק השגת החיד"א, דהנה איתא בתוספתא (פאה פ"ב), "פועלין שהיו עושין אצל בעה"ב אינן רשאים לגמור את כל השדה, אלא משיירין כדי פאה, ואינה פאה עד שיפרישנה בעה"ב לשם פאה", (וכן פסק הרמב"ם (מתנוע" פ"ב הי"ד). ובתורת זרעים (על התוספתא שם), יצא לחקור בדברי התוספתא מהו עד שיפרישנה בעה"ב "לשם פאה", אם הכוונה שמצות הנחת הפאה בשדה הוא מעשה (בקום עשה) של קריאת שם, או שהוא עזיבה (בשוא"ת) לעניים וממילא נקראת פאה.

שאפשר לומר, שבמצות פאה יש דין קריאת שם (וכמו בתרו"מ, והיינו שהחלות פאה נעשית ע"י מעשה דקריאת שם דפאה, וכיון שנעשית פאה הרי היא ממון עניים. ואפשר לומר, שאין כאן כלל מעשה או דין קריאת שם, והא דאין פאה עד שיקרא לה שם, הכוונה שיעזוב אותה בעה"ב בשוא"ת לעניים לשם פאה, וממילא חל על השיבולים חלות דין פאה, אבל אין כאן מעשה חיובי מצד הבעלים.

(והנפק"מ להלכה בזה, אם אפשר להפריש פאה ע"י שליח, דאם מצות פאה הוא מעשה קריאת שם, אפשר להפריש ע"י שליח (וכמו דמהני בתרו"מ), אבל אם הוא עזיבה בשב ואל תעשה לשם פאה, לא שייך בזה שליחות, דאין שליחות על שוא"ת, ד"עשייה" שייך לייחס לאחר, אבל "חסרון והעדר עשייה" לא שייך לייחס).

ראיות להלכה שמצות פאה היא "מעשה ועשייה" -

והנראה לפשוט חקירת התורת זרעים, דהנה כתב השו"ע בהלכות נדרים (יו"ד רו סעיף א), "ידות נדרים כנדרים" (ופירוש ידות, כתב המחבר שם, "שהתחיל לנדור ולא גמר הדיבור, ואעפ"כ הוא נאסר כאילו נדר כל הדיבור, כאדם שאוחז ביד הכלי ועל ידי כך משתמש בכלי כאילו אחז בו בעצמו"). ובנדרים ו: הסתפקה הגמ' אם יש ידות אף בפאה, (דבעי רב פפא יש יד לפאה או אין יד לפאה), וכתב הרמב"ם (מתנוע" פ"ב הי"ג) "בעל שדה שהפריש פאה ואמר "הרי זו פאה וגם זו", או שאמר "הרי זו פאה וזו", הרי שתיהן פאה. וביאר הכסף משנה שם, דכוונת הרמב"ם לפסוק שיש יד לפאה, וכן פסקו להלכה הרמב"ן והרשב"א, יעוי"ש.

והנה יעויין בראשונים ריש נדרים (ובעיקר בר"ע בתחילת המסכת), שעיקר דין ידות הם בדינים החלים ע"י "דיבור", והנדרן הכללי אם מהני ידות הוא, אם גם דיבור מקוצר או שאינו גמור (כיד הכלי שאינו עיקר הכלי), מהני לפעול אותו הדין. והנה אם נאמר שמצות הפרשת הפאה היא רק עזיבה בשוא"ת לעניים, הרי שאין כאן שום דיבור חיובי הפועל דין, אלא רק מציאות של עזיבה, ומה שייך כאן דין ידות. ולכאורה מוכח מכאן דמצות פאה היא מעשה דיבור של קריאת שם באופן פעיל וחיובי, ולא בשוא"ת.

עוד נראה להביא ראיה, דמצות פאה היא מעשה, דהנה אם מעשה ההפרשה דפאה הוא רק עזיבה, הרי שלא שייך לעזוב "על תנאי", שבפשוט אין דיני תנאים אלא ב"מעשה", (בין אם נקוט דתנאי הוא "מעשה על צד" (כשיטת הרא"ש) ובין אם הוא עיכוב החלות מלחול (כמשמעות שאר הראשונים בסוגיא ריש כתובות), שכל מהות התנאי הוא "הגבלה" מגזירת הכתוב על מעשה שהאדם פועל, אמנם על "העדר עשייה" לא שייך

### קושיית רעק"א על המשנה למלך

והנה, אף שלכאורה דין המל"מ מפורש ברא"ש, ובראיות יש לדון לכאן ולכאן כדרכה של תורה, מ"מ עצם דינו של המל"מ צ"ב בסברא, וכמו שהקשה הרעק"א (בפירושו על המשנה) דעצם חידושו של המשנה למלך צ"ע בסברא, שהרי הא דמתנות עניים פטורים ממעשר ילפינן מקרא ד"ובא הלוי", שצוותה התורה ליתן תרומות ומעשרות לשבט הכהונה, כיון שאין לו חלק ונחלה עמך, יצאו מתנות עניים שיש לכהנים וללויים חלק בהם (אם הם עניים), ולכן אין בהם חיוב תרו"מ. וא"כ, הרי מיד לאחר ההפרשה (וקריאת שם) נעשית יד הלוי שווה, שהרי יכול מיד לזכות, ונמצא א"כ, שמיד לאחר ההפרשה פטורים המתנות ממעשר, וצ"ע.

ונראה עוד, דבכלל צ"ע, דאם גזה"כ היא דמתנות עניים פטורים ממעשר, מה נוסף או משתנה יותר כאשר מגיעים ליד העני, דמאי שנא עתה מקודם שרק עתה יחול הפטור, וצ"ע.

יטול, וכשיחזור לביתו ישלם, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים - עני היה באותה שעה. ומבואר, דכו"ע מודו שיותר לעשיר ליטול בשעת הצורך מתנות עניים, אלא דפליגי אם צריך לשלם, כשיחזור לביתו.

**אמנם בפירוש הרא"ש על המשניות ביאר,** שאין המחלוקת רק ממונית, אם צריך העשיר לשלם כשיחזור לביתו, אלא שנחלקו גם אם צריך העשיר להפריש תרו"מ מהמתנות. דז"ל הרא"ש, "עני היה באותה שעה ופטור מן המעשר". ומבואר דלחכמים "שעני היה באותה שעה", יש למתנות שנטל תורת פאה גמורה, ופטורה מן המעשרות. ומוכח דלדעת חכמים, פטור פאה ממעשרות אינו בשעת הפרשה, דאם הפטור חל מיד כשבעל השדה הניח פאה, מה לי מי נטל את הפאה אם עני או עשיר, שהרי כבר מעיקרא בשעת הפרשה נפטרה. אלא מוכח מן הרא"ש, שבשעת הפרשה עדיין היתה הפאה חייבת בתרו"מ, אלא דפליגי ר"א וחכמים אם יש לעשיר תורת יד של עני על מנת לפטור את המתנות מתרו"מ, והיא לכאורה ראייה גדולה, ופלא לכאורה שלא הזכירה המשנה למלך.

לכאורה הגבלות ותנאים.

והנה ישנם כמה גמרות שמוכח מהם שמהני תנאי בפאה, וכמו בסוגיא (ב"ק כח.), גבי בעה"ב שהניח פאה מצד אחד ובאו עניים ונטלו מצד אחר, שהדין שזה וזה פאה. והקשו בגמ' דמדוע שלא יעכבם בעה"ב מליקח. וביארו התוס' (ד"ה אמאי), דקושיית הגמ' היא כיון שבעה"ב שהניח את הפאה, דעתו היתה שאם יקחו מצד אחד, שיחזור ויזכה במה שהפריש בתחילה. ובפשטות כוונתם לתנאי, שמראש התנה בעה"ב שאם יקחו העניים כמה אחרת לא תהא הראשונה לשם פאה, ומוכח דמהני תנאי בפאה.

ביאור השגת הברכי יוסף על המשנה למלך, וביאור יסוד מחלוקתם-

והנה כיון שהוכח באריכות שמצות פאה היא "מעשה ועשייה", א"כ אין ראייה למל"מ מהא דאם נטל גוי מתנות עניים שחייב במעשר, שאין הפטור ממעשר חל מיד, שאפשר לומר שאכן הפטור חל מיד בשעת הפרשה, אלא כיון דבפאה בעינן מעשה הפרשה, הוי מעשה בטעות (וכמו הפקר בטעות), דאדעתא שילקטו לבסוף נכרים לא הפריש. ויתכן שביסוד נקודה זו פליג המל"מ, וס"ל דמצות פאה היא עזיבה בשוא"ת, ולא שייך לפרש הגמ' במעשה בטעות, דהא ליכא מעשה כלל בפאה, ועל כן הוכיח מכך, שאין הפטור מיד בשעת הפרשה.

ג. ואין לפטור פאה ממעשר מטעם "הפקר", דהא פאה היא הפקר רק לעניים ולא לעשירים, והרי הלכה כב"ה דבכהאי גוונא אין זה הפקר (תוס' ב"ק כח. ד"ה זה ע"פ פאה פ"ו מ"א).

## ביאור שיטת המשנה למלך

והנראה לבאר בזה שיטת המשנה למלך, (וכללות מצוות פאה), דהנה הקשה הר"ש (פאה פ"א מ"ו) בעיקר פטור פאה ממעשר, אמאי בעינן פסוק לפטור ממעשר, שהרי תיפול דהוי "לקוח", שהרי העני קיבל את הפאה מבעה"ב, ודרשינן (ב"מ פח:) תבואת זרעך ולא לוקח, דמדאורייתא הקונה תבואה פטור מלעשר (ורק מדרבנן חייב), ואף כאן, לעולם פאה פטורה ממעשר דאין זה "זרעך" דהעני.

וכתב הר"ש לחדש, וז"ל - "ופאה דפטרינן בספרי מהאי קרא ודבא הלוי, אי לאו האי קרא הוי מחייבנן להו לעניים, דכיון דזכי לו רחמנה בהאי שדה, תבואת זרעך קרינן ביה".

ונמצאנו למדים, דלשיטת הר"ש כשהעני לוקט פאה, אינו לוקח משל בעה"ב, אלא נוטל את שלו, דהחשיבה התורה לבעה"ב כאילו מגדל תבואת העניים בתוך שדהו, וכשבא העני הריהו נוטל משלו, והוא חידוש גדול בגדר פאה.

והנה יש להתבונן טובא בחידוש זה, הכיצד זוכה העני בשיבולים מעיקרא (עד כדי שנחשב שנוטל משלו) והרי בשעה שמפריש בעה"ב את הפאה עדיין אינו מבורר מיהו אותו עני שזו תבואתו, ואיך נחשבת התבואה כמעיקרא של העני. ואין לומר דבשעה שנוטל העני מתברר למפרע שזו תבואתו, דהא קי"ל שבדאורייתא אין ברירה (רמ' יו"ט (ה-כ) מביצה לח.), וא"כ היכי נדייני דיני להאי דינא, ומה ביאור דברי הר"ש וכוונתו.

## ביאור מחודש בגדר הפרשת פאה (זכית העני חלה למפרע)

ולכאורה אין מוצא אלא לומר חידוש גדול, דכוונת הר"ש, דבשעה שנוטל העני הרי שזכיתו חלה למפרע, דמעשה נטילת הפאה מפקיעה זכות בעה"ב ובעלותו בתבואה מעיקרא, וכשזוכה העני בפאה, נמצא דמכאן ולהבא שהייתה זו תבואתו מעיקרא, דזכי ליה רחמנא בהאי שדה, ותבואת זרעך קרינא ביה, והוא חידוש גדול.

ולאחר שזכינו ליסוד הר"ש וביאורו, נבואה מעתה לבאר שיטת

ד. מקומות שמצאנו שדינים חלים מעתה למפרע -

והנה אף שבוודאי החידוש הוא גדול, אמנם כבר מצינו כה"ג דינים החלים מכאן ולהבא למפרע, וכגון בהתרת נדרים (וכן בשאר חלויות שאפשר להישאל עליהן ולהתירן, כגון שבועה וניזירות והקדש והפרשת תרומה), שאין ביטול הנדר ושאר החלויות חלים ממש למפרע, ואמרינן שהנדר בטל למפרע, אלא שההתרה של היום פועלת למפרע, ויש לזה ראייה מהירושלמי (נדרים פ"ו ה"ד), שאיתא שם שאיסור נדר הוי דבר שיש לו מתירין, משום שהוא יכול להישאל עליו. והנה אם נאמר שהנדר מתבטל למפרע ממש, לא חשיב דבר שיש לו מתירין, שהרי נתברר שלא נאסר בו מעולם, ומוכרח שעד עתה הנדר חל, אלא שמהיום חל ההיתר למפרע. (כך מובא בשערי יושר ש"ב פ"ט, ובקהילות יעקב יומא סימן כ, ובקובץ הערות סימן כו אות ב.)

וכן מצאנו בביטול שליחות, יעויין בריטב"א (קדושין נט:), שכתב שהשליחות מתבטלת מעתה למפרע. ובחידושי ר' שמואל (קידושין סימן יב אות ו), כתב שאף ביטול תנאי פועל מעתה למפרע.

ויעויין בחידושי ר' נחום (ב"מ לר. אות כד), דלאביי שבעל חוב למפרע הוא גובה, הגבייה לבסוף גורמת שיהיו הנכסים שלו למפרע מחמת שעבודו הראשון.

ההפרשה ע"י הבעלים, שבזה מיוחד בעה"ב מדעתו את הפאה להתיר זכיית העניים, ועדיין הפאה היא ממון הבעלים וחייבת במעשר (אם יבוא עשיר ויטול בערמה) והשני - זכיית העני, המפקיע בעלות בעה"ב למפרע מגזה"כ, והוי תבואה העני מתחילת גידולה, ורק אז נפטרת הפאה ממעשר (וליתר דיוק "אין היא מתחייבת" מכח הזכייה), וככל דברי המל"מ.

### יישוב קושיית רעק"א

**ונראה** דבזה מתישבת אף קושיית הרעק"א בס"ד, דכיון שהוכחנו בשיטת הר"ש דהקרא דובא הלוי בא לפטור מתרו"מ רק לאחר הזכייה (שהרי כתב הר"ש דמכח זכיית העני והפיכת התבואה לשלו מעיקרא, היה צריך להתחייב במעשר, ולזה בעינן לקרא דובא הלוי לפטור, והיינו לאחר הזכייה) מוכח דלשיטת הר"ש, תבואת בעה"ב לאחר ההפרשה חייבת היא במעשר על אף שיד כולם שווים בה להיתר זכייה.

**ונראה** שיטתו, דלמד דבעינן "יד כולם שווה" בפועל (והיינו לא רק בכח אלא בעינן לזכות שתתממש בפועל), דהנה הפקר הוא מצד דיד כולם שווה בפועל שהרי אין בו בעלות כלל או יתרון של האחד על רעהו, אמנם בפאה אף שיד כולם שווה ביחס להיתר זכייה, מ"מ בפועל אין יד כולם שווה, דאכתי ממון הבעלים הוא, ורק בשעה שנוטל העני לזכות בפאה ומסתלקת יד הבעלים, רק אז יוצאת אל הפועל חזקת זכות דיד כולם שווה, דהמצב דיד כולם שווה בכח מתממש בפועל ע"י המעשה זכייה, וס"ל להר"ש דרק אז מתקיים בדין דיד כולם שווה, והבן.

### מסקנות ודינים העולים

(א) נחלקו הפוסקים אם הפטור של מתנות העניים מתרו"מ חל מיד בשעת הפרשה

המל"מ וחידושו בדין פאה, דאין הפאה נפטרת ממעשר אלא משעה שבאה לידי העני ולא מיד בשעת ההפרשה.

**ונראה דתואמים דברי המל"מ ליסוד הר"ש כפתור ופרה**, דהנה ליסוד הר"ש, בשעה שמפריש בעה"ב הפאה, אכתי היא תבואת בעה"ב וממונו. ומן ההכרח לומר כן, דלומר שהפאה היא "הפקר" אי אפשר, דהלכה כב"ה דהפקר לעניים אינו הפקר. וכמו כן לומר דע"י ההפרשה נעשית הפאה "ממון העניים" גם אי אפשר, דנמצא דמעיקרא ממון בעה"ב ורק השתא ממון העני, ושוב הוי "לקוח". ומוכרח א"כ, שאף לאחר ההפרשה הפאה היא תבואת בעה"ב וממונו, וא"כ חייבת התבואה במעשר דהא ממון בעה"ב היא ולא נפקעה בעלותו. אלא דע"י ההפרשה ישנו להיתר זכייה דהעניים (דאין העניים יכולים לזכות בלא דעת בעה"ב) ובקריאת השם דפאה רק נעשית התבואה מיוחדת ומיועדת לזכיית העניים ולא יותר.

**אכן**, כאשר מגיעה הפאה ליד העני, זכי ליה רחמנא בהאי שדה למפרע ופוקעת זכות הבעלים מעיקרא, ונמצא שנטל העני את שלו ולא קיבל מבעה"ב. ומשורת הדין היה צריך העני לעשר (ד"זרעך" הוא), אלא שחידשה התורה שכיון שזכייה זו שווה היא אף ללוי העני ויד כולם שווים בה, הרי שאין זכייה זו מחייבת במעשר. ובאופן שפטור פאה ממעשר הוא רק לאחר שהגיע ליד העני. (והנה אף שדברי הר"ש מחודשים, מ"מ כך יוצא לכאורה מוכרח מתוך שיטתו).

### שני חלקים במצות פאה - מעשה

#### ההפרשה וזכיית העני

**ונמצא**, דלשיטת הר"ש ישנם שני חלקים במצוות הפאה, האחד - מעשה

או רק לאחר שזכה בהם העני. (מחלוקת המשנה למלך והברכי יוסף).

(ב) שורש ויסוד מחלוקת זו היא בהגדרת מצות פאה, אם היא "מעשה ועשייה" של הפרשה, או שהיא עזיבה בשוא"ת. עוד נפק"מ ממחלוקת זו, אם מועיל שליחות ופרשת תנאים בפאה, יעויין בפנים.

(ג) לשיטת הר"ש, ישנם שני חלקים במצות פאה, הראשון - הפרשת הבעלים, שבה מייחד בעה"ב מדעתו את הפאה להתיר זכיית העניים, ועדיין הפאה היא ממון הבעלים וחייבת במעשר. והשני - זכיית העני, המפקיע בעלות בעה"ב למפרע מגזה"כ, והוי תבואת העני מתחילת גידולה, ורק אז נפטרת ממעשר.

(ד) במעשה דהמצה, אם יצאו האברכים י"ח אכילת מצה, ואם נכשלו באכילת טבל, הרי שהדבר נתון במחלוקת הפוסקים, דלשיטת החיד"א יש לומר שיצאו י"ח, ולשיטת המל"מ לא יצאו.

(ג) בגדרי תקנת דמאי (ובדין מי שאכל דמאי ונתברר שהיה מעושר)

איתא בגמ' (סוטה מח.), יוחנן כהן גדול גזר על הדמאי, לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני - מקצתן מעשרין ומקצתן אינם מעשרין וכו'. עמד והתקין להם - הלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהן תרו"מ. (ובתוס' (שבת יג. ד"ה רבא אמר) ביארו, דהא ד"מקצתן מעשרין" הכוונה ל"רובא", שבאמת רק מיעוט לא היו מעשרין).

דמאי - תקנה בגברא או בחפצא (חקירת האתון דאורייתא)

והנה באתון דאורייתא (סימן ו) חקר בגדר תקנת דמאי, אם תקנו לעשר (גברא) או שתקנו טבל מדרבנן (חפצא). והיינו דאפשר לומר, שעל אף שמן התורה אין כאן ספק, דהא רוב ע"ה מעשרין הם ואולינן מדאורי' בתר רובא, מ"מ חששו רבנן למיעוט שאינם מעשרים (ומשום דמיעוט המצוי הוא - תוס' שם), ואמרו דמדרבנן לא אזלינן בתר רובא, וחזר הספק למקומו, ותקנו לעשר מתורת ספק. או דלמא שתקנו לעשר בתורת ודאי, דחדשו רבנן איסור טבל מדבריהם (חפצא).

ה. דמאי - אם תקנו "שישאר ספק" או שתקנו "לעשר מספק" (ויישוב קושיית האחיעזר):

יש לעיין לצד הראשון של האתון דאורייתא (שמדרבנן לא מתחשבים ברוב ע"ה מעשרין וחזר הספק למקומו), אמאי לא נימא ספק דרבנן לקולא, דהא רוב פעמים חיוב תרו"מ הוא מדרבנן וכגון בירקות או בשאר מינים בלקוח. וביותר, שהנה הרמב"ם (תרומות פ"א הכ"ו) כתב דתרו"מ מימי בית שני ואילך הוא רק מדרבנן (ומשום דביאת עזרא לא היתה ביאת כולם), ותקנת דמאי נתקנה בבית שני (כן מוכח מהרמב"ם מעשר פ"ט ה"א שכתב שתקנת דמאי היתה "בימי יוחנן כה"ג שהיה אחר שמעון הצדיק", ושמעון הצדיק הרי היה אחרי עזרא, וכן מוכח במאירי בפתיחה למסכת אבות, שכתב שיוחנן שתקן דמאי הוא אביו של מתתיהו החשמונאי, והחשמונאים היו בבית שני), וא"כ אף שאין רוב מדרבנן וחזר הספק, נימא ספק דרבנן לקולא ומותר, ובטלה לה תקנת דמאי. אלא על כרחך, שלא רק שביטלו רבנן לדין רוב, אלא שגם חייבו "לעשר מספק".

ובזה תתישב לכאורה קושיית האחיעזר (ח"ג סימן ), שהקשה מדוע צריך לתקנת דמאי, הא בלאו הכי מדרבנן אין סומכין על הרוב ככהאי גוונא, דהוא דבר שיש לו מתירין (שו"ע יו"ד ק"ב), ורצה להוכיח מכך דהא דאין סומכין על הרוב בדבר שיש לו מתירין, הוא דוקא בביטול ברוב ולא בכל דפריש, דרוב ע"ה מעשרין הוא כל דפריש.

והנפק"מ, באם אכל דמאי בלא לעשר, באופן שכלפי שמיא גליא שהוא מעושר, דלצד הראשון לא עבר איסור (מלבד מה שלא שמע לחכמים לעשר מספק), אולם לצד השני עבר ודאי איסור, דאף אם היה מעושר הרי שאכל טבל מדרבנן.

והנה יעויין בדרך אמונה (פ"ט ממעשר ה"א, בביה"ל ד"ה בימי), שכתב, שנחלקו בכך הדעות, יעויין מכתב החזו"א הנדפס בסוף ספר תורת זרעים, ובקהילות יעקב (זרעים סימן ד).

ולכאורה יש להעיר, דיש לפשוט ספק האתוון דאוריין, מהא דמבואר (דמאי פ"ג מ"א), דעניים ואכסניא מותרים באכילת דמאי, וכן פסק הרמב"ם (מעשר פ"י הי"א), וז"ל, "מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי".

והנה, אם נאמר בשלמא שיש כאן רק איסור גברא, שאף מדרבנן הפירות הם היתר, אלא שחייבו לעשר מספק, שפיר, דחייבו רק לרוב האנשים ולא לעניים ולאורחים. אמנם אם נאמר שהוא איסור חפצא, שגזרו רבנן טבל מדבריהם, הרי זה לא שייך, דהיאך יתכן שלאחד אסור ולשני מותר, ואיך פקע איסור הטבל כשנתן העשיר המאכל לאורחו.

וביותר, דאף באדם עשיר שנאסר עליו הדמאי באיסור טבל מדרבנן, הרי שאם יפקיר נכסיו הוי עני ומותר באכילתו, ואם הוא איסור חפצא, היאך יחזור האיסור להיות היתר לאותו אדם באכילתו. אלא

דמוכח מכל זה, דודאי תקנת דמאי היא רק איסור גברא, ונפשטה לה לכאורה חקירת האתוון דאורייתא, ולפי זה מי שאכל דמאי ונתברר שהיה מעושר, לא עבר איסור (מלבד מה שלא שמע לקול חכמים).

## ד) בגדרי קדושת שביעית (וחליפי ספיחין)

### מעשה בחסה

ראובן קיבל בשנת השמיטה מתנה מחבירו חסה חקלאי, ארגז מלא בחבילות של חסה מעשה ידיו לאות הוקרה לידידותם. והנה חסה זו נזרעה ונקטפה בשמיטה על פי היתר המכירה של הרבנות, וראובן שמחמיר בנושא זה (ולא סומך על היתר המכירה) פנה לחנות גדולה למוצרי מזון, בבקשה להחליף את חבילת החסה הגדולה בבשר. הנהלת המרכול נענתה לו (מכיון שידידו החקלאי היה מספק תוצרת חקלאית גם למרכול זה), וראובן החליף בשמחה את החסה בבשר. אשת ראובן בישלה את הבשר כחמין לכבוד שבת, ובאותה שבת התארח אצל ראובן ידידו הותיק מלמודם יחד בישיבה שהיה בקי בהלכה. כששמע האורח על סיפור החסה, משך בפתאומיות ידו מאכילתו. ראובן המארח שנבהל מעט שאל, קרה משהו. ענה האורח, כן, יש כאן שאלה חמורה של חליפי ספיחין, ויתכן שכל החמין אסור באכילה.

והנה באמת יש לדון בחליפי ספיחין (וכגון בבשר החמין שהוחלף בחסה, שלשיטת ראובן הוא ספיחין גמור), אם כשם

---

ולדברינו לא קשה וגם לכאורה אין ראייה, דבעיקר תקנת דמאי תרתי אית בהו, חדא - דאין כאן רוב וחזר הספק למקומו (וכפי שפירשו התוס' בשבת יג. משום דהוי מיעוט המצוי), ועוד, שתקנו "לעשר מספק", ומכיון שגזירת דמאי נתקנה בזמן שחיוב תרו"מ הוא רק מדרבנן (וכפי שהוכחנו לעיל), הרי שגם אם לא היינו סומכים על הרוב (מכל טעם שיהיה) וחזר הספק למקומו, אכתי לא היה חיוב להפריש מספק כיון שספק דרבנן לקולא, וכל עיקרה של תקנת דמאי היא "לעשר מספק" ולא רק "שיש כאן ספק", וכפי שנתבאר.

**אכן** העירו האחרונים, שברמב"ם (שמיטה פ"ד הכ"ט) מבואר לכאורה להיפך, דשייך איסור ספיחין אף בדבר שאין בו קדושת שביעית.

דהנה כתב הרמב"ם שם, שגוי שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית, פירותיה מותרים משום ספיחין, דלא גזרו בגוי כיון שאינו מצווה. וביאר הכסף משנה שם כוונת הרמב"ם, דהרמב"ם אזיל בשיטה דיש קנין לעכו"ם להפקיע קדושת הארץ, ומכיון שאין כאן קדושה לא גזרו ספיחין. ומ"מ כתב בדרך אמונה (שם בשם אחרונים), דזה ודאי שאם יזרע ישראל בשדה זו יאסרו הגידולים מטעם ספיחין, ואף שהגידולים הם גידולי עכו"ם ואין בהם קדושת שביעית. דזהו שכתב הרמב"ם דלא גזרו בגוי כיון ש"אינו מצווה", לומר דדוקא בגוי הזורע לא גזרו כיון שאינו מצווה, אבל על ישראל גזרו, ומוכח דשייך לרמב"ם איסור ספיחין בלא קדושת שביעית.

**אמנם** בחזו"א (שביעית סימן י סק"ב) כתב, דדבר זה אם ספיחין תלי בק"ש, הוא ספק בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ג), דאיתא שם "כורכומין מהו שיהו מותרים משום ספיחין", וביאר החזו"א, דהספק הוא כיון שכורכומין אינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה ואין קדושת שביעית נוהג בו, ולזה הסתפק הירושלמי שמא אף ספיחין לא שייך בו, או דלמא שאין איסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית, ואף שאין בכורכומין קדושה יאסרו משום ספיחין, כיון שגדלו בשביעית.

והנה צריך לבאר כל הנדון הנ"ל, במאי פליגי הפוסקים אם ספיחין תלי בקדושת שביעית או לא, ומהו העולה בזה בהגדרת איסור ספיחין.

שהספיחין אסורים באכילה, גם חליפיהם אסורים, או שמא שאין איסור ספיחין אלא על הנזרע באיסור ולא על חליפיו.

## אם איסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית

הקשה הר"ש (שביעית פ"ט מ"א), איך אנו אוסרים ספיחין בשביעית באכילה, שהרי אשכחן בכמה משניות דשרו באכילה. וכגון בפ"ז מ"ג, במי שלקח ירקות שדה בשביעית שבנו מוכר על ידו, והמדובר בירקות שלקט האב בשביעית על מנת לאכלם, ונמלך למכרם דשרי. וקשה, דאיך מותרים בכלל באכילה שהרי ספיחין הם (וכ"ש שאסורים במכירה).

ותירץ הר"ש, דמיירי אמנם בירקות שנלקטו בשביעית, אבל תחילת גידולם היה בשישית, ובאופן זה, אף שיש בהם קדושת שביעית (דבירקות אזלינן בתר לקיטה), מ"מ לענין איסור ספיחין מיקרו ספיחי שישית ומותרים באכילה, דלענין ספיחין לא אזלינן בתר לקיטה אלא בתר תחילת גידול, וכל שתחילת גידולו בשישית אף שנלקט בשביעית, לא חשיב ספיחין ומותר. ומפורש בר"ש, דאיסור ספיחין וקדושת שביעית תרי מילי נינהו, דקדושת שביעית תלויה בלקיטה, שלקדושת שביעית בעינן שיהא ירק הנלקט בשביעית. אמנם איסור ספיחין תלוי בתחילת גידול בשביעית, ואם גדל בשישית אף אם נלקט בשביעית אינו ספיחין ומותר.

ועוד נמצא מבואר בר"ש, דאף ששייך שיהא קדושת שביעית בלא איסור ספיחין כאמור, מ"מ זה לא שייך שיהא איסור ספיחין בלא קדושת שביעית, דלאיסור ספיחין צריך שיגדל הירק בשביעית, וממילא יהא מוכרח שתהא בו קדושה, כיון שנלקט בשביעית.

דלדעת הרמב"ם שייך איסור ספיחין בלא קדושת שביעית, וא"כ יש לאסור את כל פרחי הנזר בשמיטה.

### אם שייך איסור סחורה בספיחין

והנה התוס' קידושין (ב: ד"ה אתרוג) כתבו דלשיטת ר"ע שאיסור ספיחין הוא מן התורה (דריש מקראי דכתיב - "הן לא נזרע ולא נאסוף, וכי מאחר שלא נזרע מהיכן אוספים, אלא לימד על הספיחים שאסורים", והיינו דכוונת התורה היא דאם זרעת באיסור - אל תאסוף) הרי שלדידיה ספיחין אסורין באכילה מן התורה וב"ש בסחורה.

ולכאורה מה שכתבו התוס' "וב"ש בסחורה" אינו מובן, דמה עניין איסור סחורה לספיחין, שהרי אף אם לא היו הפירות אסורים מחמת ספיחין היו אסורים בסחורה כיון שקדושים בק"ש, אלא שנוסף לפירות אף איסור אכילה דספיחין, ופשוט א"כ, דאין איסור ספיחין נוגע לאיסור סחורה כלום, ומהו הכ"ש שכתבו התוס', דאם אסור בספיחין כ"ש דאסור בסחורה וצ"ע.

ועוד קשה, דהנה ידוע מה שהוכיח רבינו הקהילות יעקב (שביעית יט), שהאיסור של סחורה בשביעית אינו איסור חדש, אלא יסודו הוא מה שמבטל למצות אכילה, דבמקום לאכלו כמצוותו הריהו סוחר בו, ואינו איסור נוסף של סחורה (והוכיח כן מהגמ' בכורות (יב:), דודאי פטר חמור אין לפדות בשה שביעית משום סחורה, אבל ספק פטר חמור שרי, ואין בו איסור סחורה, והטעם, משום דאין צריך ליתנו לכהן מספק ונמצא דלא נתבטלה אכילתו).

וא"כ בירקות ספיחין שאסורים באכילה, הרי שלא שייך בהם כלל איסור סחורה, דאף שסוחר בהם אינו מבטל בהם את מצות

### אם יש איסור ספיחין בפרחי נזר (פסק הגרש"ז ודיון בו)

והנה ליסוד זה דהר"ש, דק"ש ואיסור ספיחין אינם תלויים זה בזה, יש לעיין בדין ירקות שביעית הנלקטים בשמינית, דלשיטת הר"ש יהא בהם איסור ספיחין כיון שגדלו בשביעית, אמנם לא יהא בהם קדושת שביעית כיון שנלקטו בשמינית, וזה לכאורה תמוה שיהא איסור ספיחין בלא קדושת שביעית, שאם אינו קדוש למה אסור.

(ושמא יש לומר, כיון דנקטינן דאיסור ספיחין הוא מדברי סופרים (כרבנן), י"ל דבכה"ג לא גזרו, דסיבת הגזירה היא מחמת הזורעים ירקות בשביעית ואומרים שגדל ממילא, ובירקות שמינית לא שייך כה"ג, אמנם לר"ע דאיסור ספיחין דאורייתא, והאיסור תלי בתחילת גידול, כיון שגדל בשביעית יהא אסור משום ספיחין אף בלא ק"ש, וצ"ע).

ומצאתי במנחת שלמה (סימן נ"א אות יא) שכתב, "שבפרחי נזר שאין בהם ריח שגדלו ונלקטו בשביעית, דבפשטות נקטינן שאין בהם ק"ש (דהו כעצים בעלמא), מ"מ היה נראה שינהג בהם ספיחין, דסו"ס שייך בהם הטעם שמא יזרע, ומ"מ נראה מדברי הרמב"ם (בפ"ד הט"ו) דדין ספיחין נוהג רק בדבר שיש בו קדושת שביעית".

והנה, כל מה שנקט הגרש"ז וצ"ל לקולא, שאין בפרחי נזר משום ספיחין, היא משום שלמד שדעת הרמב"ם היא שלא שייך ספיחין בלא קדושת שביעית. ולכאורה יש להעיר שאין הדבר מוסכם בפוסקים, שכבר הבאנו לעיל דעת הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה (בשם אחרונים),

האכילה (כיון שבין כך אסורים באכילה), ומה שייך בהם איסור סחורה, וצ"ע.

### פירות שביעית פטורים מתרו"מ - מגזה"כ או מחמת שהם הפקר

והנראה בזה, בישוב הקושיות הנ"ל ובביאור גדר איסור ספיחין, בהקדמה, דהנה כתב הר"ש (פ"ט מ"א) דפירות שביעית פטורים מתרו"מ כיון שהם הפקר, וילפינן לה מקרא ד"ובא הלוי". והקשה הטורי אבן (ר"ה טו:), דא"כ אמאי צריך פסוק לפטור שביעית מתרו"מ (דדרשינן במכילתא - "ויתרם תאכל חית השדה, מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור) תיפוק ליה דשביעית הפקר היא והפקר פטור מן המעשר. (וכבר הקשו כן התוס' (נדרים מד: ד"ה המפקיר), ותירצו די"ל דתרווייהו צריכי, יעוי"ש).

(והנה ידוע דנחלקו המבי"ט (ח"א יא) והב"י (שו"ת אבקת רוכל כד) אם ההפקר בשביעית הוא אפקעתא דמלכא, ואף שאין הבעלים מפקירים השדה מופקרת מאליה, או שהוא אפקעתא דגברא והוא חיוב על הבעלים להפקיר, אבל אם אינם מפקירים אין השדה מופקרת. וא"כ בשלמא לב"י דהוא אפקעתא דגברא י"ל דבעינן פסוק לפטור גידולי שביעית היכא דלא הפקיר, אמנם למבי"ט דהוא אפקעתא דמלכא, קשה אמאי צריך פסוק מיוחד לפטור ממעשר, ואכמ"ל).

### אם יש דין הפקר בחליפי שביעית (ואם הפקר דפ"ש הוא דין בקדושת הפירות או בשביתת הקרקע)

ובספר תרועת מלך (ר"ה סימן כ"ג אות ב) כתב ליישב, דהנה אף ששביעית תופסת דמיה והקדושה עוברת אף לדמים (ומן הפירות אין היא פוקעת לעולם), זהו רק ביחס לדיני הקדושה, דהקדושה שהיתה

בפירות עוברת לדמים (או לשאר אוכלים שהם חליפי הפירות שביעית). אמנם דין הפקר לא ינהג בחליפי שביעית, דאין דין ההפקר בא מחמת קדושת הפירות אלא מחמת החיוב דשביתת הארץ, דבזה שאסרה התורה עבודת הקרקע וליקוט הפירות הרי שהפקיעה בעלותו על הקרקע לענין הפירות. אמנם דין זה דשביתת הארץ (ודין ההפקר) איתנהו רק בעיקר פירות שביעית, אמנם בחליפי שביעית דלא שייך בהם שביתת הארץ אלא רק דיני הקדושה, יש לומר שאינם הפקר.

ובזה רצה ליישב קושיית הטורי אבן, די"ל דהא דבעינן פסוק לפטור שביעית ממעשר, היינו ביחס לחליפי שביעית, דכיון שבהם אין דין הפקר נוהג, סד"א דיתחייבו במעשר, קמ"ל הפסוק שפטורים הם, וזהו אף ביאור התוס' בנדרים דכתבו דששני הפסוקים צריכי.

אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"ו קכז) כתב דודאי דין הפקר נוהג אף בחליפי שביעית, וברגע שקונה פירות שביעית בכסף הרי שחל על המעות דין הפקר אלא שמיד חוזר וזוכה מקבל המעות בהם, וסגי בזמן מועט זה דהפקר לפטור מתרו"מ.

ונמצאנו למדים, דנחלקו התרועת מלך והמהרש"ם, אם דין הפקר דפירות שביעית הוא דין בקדושת הפירות או שהוא מדין שביתת הקרקע.

### יסוד איסור ספיחין - איסור מחודש או איסור מחמת הקדושה

והנראה בזה, דיש לחקור כה"ג גבי איסור ספיחין, אם הוא איסור מחודש, דאף שפ"ש ניתנו לאכילה, מ"מ כאן נאסר (ע"י התורה או מדרבנן, ויעויין בר"ג (פסחים

נב). דלר"ע שספיחין דאוריין, הוא סייג וגדר מהתורה מפני הרמאין, או דלמא אין זה איסור מחודש, אלא שאיסור ספיחין הוא דין בקדושת הפירות, דמחמת קדושת הפירות ישנן הגבלות בשימושי פירות השביעית, וכגון סחורה והפסד. אלא שבעוד שפירות שביעית ניתנו לאכילה, ספיחין לא ניתנו, וממילא שוב אסורין מחמת הקדושה, דספיחין הם פירות שביעית המוגבלים גם באכילה, ונמצא שאיסור הספיחין יסודו בקדושת הפירות<sup>1</sup>.

### ביאור שיטת התוס' בגדר איסור ספיחין

ובזה נבוא ליישב ההערה בדברי התוס' בקידושין, דכתבו דספיחין אסורין באכילה וכ"ש בסחורה, דהנה אם ננקוט דאיסור ספיחין הוא איסור מחודש בפירות שביעית שנלקטו בשביעית, יקשה מאוד מהו הכ"ש דהתוס', שהרי איסור סחורה היה בפירות אף בלא איסור הספיחין אלא שעתה נתוסף גם איסור ספיחין, וא"כ מה ענין ספיחין לאיסור סחורה. אלא דמוכרחים לומר שמתבאר בתוס' גדר חדש, דספיחין הוא איסור הבא מחמת הקדושה, דקדושת הפירות המחדשת הגבלות כגון סחורה והפסד, חידשה בספיחין אף איסור אכילה. ולזה כתבו התוס', דאם אכילה (שבדרך כלל מותרת בפירות שביעית) - בספיחין אסורה, א"כ מכל שכן שאיסור סחורה (שתמיד אסור מכוח הקדושה) שאסור בספיחין.

(אלא דלפ"ז צריך לומר, דהתוס' למדו דגדר איסור סחורה אינו מחמת ביטול האכילה, דאם לא כן אמאי ספיחין אסורין בסחורה הא ליכא בהם ביטול האכילה, ואכן יעויין בספר אשר לשלמה (פ"ז מ"א) שהביא דנחלקו הראשונים בגדר איסור סחורה אם הוא על ביטול האכילה או איסור מחודש, ונמצא דיסוד הסטייפלר תלוי באשלי רברבי, ואכמ"ל).

### יסוד מחלוקת הפוסקים אם יש איסור ספיחין בלא קדושת שביעית (והנפק"מ למעשה החסה והחמין)

ובזה נבין המו"מ בין הפוסקים אם שייך לאיסור ספיחין בלא ק"ש, דיסוד הענין תלוי בהבנת גדר איסור ספיחין, דאם הוא איסור מחודש א"כ שייך שיחול האיסור מחמת עצמו ואף בלא ק"ש, אמנם אם הוא איסור הבא מחמת קדושת הפירות, לא שייך לאיסור ספיחין שיהיה בלא ק"ש.

ואם כנים הדברים עד כאן, לכאורה נפקא מזה חידוש להלכה הנוגע למעשה דגן של החסה והחמין, דהנה יש לדון גבי חליפי ספיחין, וכגון שהחליף ירקות ספיחין בבשר, אם יהיה איסור אכילה על הבשר, או שאיסור ספיחין אינו אלא על הנזרע באיסור.

ולכאורה הדבר תלוי בגדר איסור ספיחין המתבאר, דאם הוא דין בהקדושה, דמחמת הקדושה נאסר הירק

1. ומשמעות כצד זה יש לכאורה בפייהמ"ש לרמב"ם (שביעית פ"ח מ"ו), שכתב בביאור הפסוק "ואת ענבי נזירך לא תבצור", שאין כוונת התורה שלא יבצור כלל ולא יגע בענבי שביעית, שהרי התיר אכילתן באמרו "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". אלא כוונת התורה שלא יבצור כדרך הבוצרים. ומשמע ברמב"ם, שהיה צד שמחמת קדושת הפירות תיאסר האכילה כשם שהקדושה אוסרת בצירה. ועל זה קאמר שאין הדבר כן, אלא שהתירה התורה אכילת הפירות על אף קדושתם. ועל פי זה יש לומר שבספיחין אכן נאסרת האכילה מצד הקדושה, ויש לפלפל.

חדש או שהוא איסור הבא מחמת הקדושה, ונפק"מ לחליפי ספיחין, דאם הוא איסור מחמת הקדושה הרי מכיון שאף חליפי ספיחין קדושים יאסרו באכילה. ובפשטות נחלקו בזה ראשונים, דלשיטת הר"ש שאין איסור ספיחין תלוי כלל בקדושת שביעית, הרי שחליפי ספיחין מותרים, שאין איסור ספיחין בא מחמת הקדושה. אכן לשיטת הרמב"ם דבפשטות אין ספיחין בלא ק"ש, נראה שיסוד איסור ספיחין בא מחמת הקדושה, וחליפי ספיחין אסורים.

(ו) הלכה למעשה בנדון דהחסה והחמין, נראה דכיון ששביעית בזמן הזה דרבנן (לרוב ראשונים, וכן נקט החזו"א להלכה), ודעת הר"ש נראה שאין קדושה בחליפי ספיחין, ואף דעת הרמב"ם אינה מוכרעת אם שייך איסור ספיחין בלא קדושה, וממילא יתכן שאף לדעת הרמב"ם איסור ספיחין אינו מחמת הקדושה, ואין קדושה בחליפי ספיחין (מחלוקת המנחת שלמה והדרך אמונה בדעת הרמב"ם), אשר על כן כיון שכבר נתבשל החמין בחליפי הספיחין, נקטינן דספיקא דרבנן לקולא, ומותר התבשיל.

### (ה) פנינים לט"ו בשבט

#### ט"ו בשבט ופורים

**בתרגום שני** על מגילת אסתר (פ"ג פסוק ז) מובא, שכאשר שמשי הסופר הפיל את הגורלות לפני המן, וניסה להפיל הפור על חודש שבט ולא עלה בידו, משום שבו חל ראש השנה לאילנות. וז"ל התרגום, "בשבט לא על מן בגלל די ביה הוא ריש שתא לאילנא".

#### ט"ו בשבט וסוכות

**בספר** לשון חכמים (לבן איש חי), ובבבלי יששכר (מאמרי שבט ב' ב'), "יתפלל

באכילה, א"כ כיון שבחליפי שביעית הקדושה עוברת, הרי שיאסר אף הבשר באכילה. אמנם אם הוא איסור מחודש, יש לומר שהאיסור הוא רק על הנזרע גופא בשביעית אבל לא על חליפיו.

### מסקנות ודינים העולים

(א) נחלקו הראשונים אם איסור ספיחין תלוי בקדושת שביעית או בתחילת הגידול, שכל שגדל מעט בסוף שישית (אף שנלקט בשביעית ויש בו קדושת שביעית), אינו אסור משום ספיחין (בר"ש מפורש שתלוי בתחילת גידול, אמנם ברמב"ם מפורש שכל שקדוש אסור משום ספיחין).

(ב) אף שברמב"ם מפורש דלא כהר"ש, מ"מ כבר הכריע החזו"א (שביעית סימן ט סקי"ז) להקל כהר"ש, ועל פי זה סומכים לאכול ירקות שנלקטו בתחילת שנת השמיטה (שאף שיש בהם ק"ש אינם ספיחין, כיון שתחילת גידולם בשישית).

(ג) עוד נחלקו הראשונים אם שייך איסור ספיחין בלא קדושת שביעית - ונפק"מ לפרחי נוי שאין בהם ריח (דהווי כעצים בעלמא שאין בהם קדושת שביעית), שגדלו ונלקטו בשביעית, לדעת המנחת שלמה אין בהם איסור ספיחין (כיון שאין בהם קדושה), אכן יש מחמירים, שיתכן שלדעת הרמב"ם שייך איסור ספיחין אף בלא קדושת שביעית (דרך אמונה).

(ד) נחלקו הראשונים בנדר איסור סחורה, אם יסודו בביטול מצות האכילה או שהוא איסור מחודש, ונפק"מ אם שייך איסור סחורה בספיחין, שאין בהם ביטול אכילה (שבין כך אסורים באכילה) - יעויין באשר לשלמה (שביעית פ"ז מ"א).

(ה) יש לחקור אם איסור ספיחין הוא איסור

בט"ו בשבט על אתרוג כשר ויפה ומהודר שיצטרך למצוה".

### ט"ו בשבט ויו"ט

**כתב** בליקוטי מהרי"ח (ח"ג קטו, ב), שיש שהיו נוהגין ללבוש בט"ו בשבט בגדי יו"ט.

### ט"ו בשבט וחדושי תורה

**כתב** החדושי הרי"ם (ספר הזכות) וז"ל, "אפשר להכיר בחדושי תורה שנאמרו קודם ט"ו בשבט, ולאחר ט"ו בשבט. כי בחודש שבט מגישים מן השמים חדושי תורה מה שהאדם יחדש כל ימות השנה".

**ובשו"ת ארץ הצבי** (לגרא"צ פרומר מקוז'גלוב, ח"ב עמוד שד"מ), כתב בשם האבני נזר שאמר "כי בכל שנה אחר ט"ו בשבט, הוא מרגיש שינוי בחדושי התורה שלו, שעיקר ראש השנה לאילן קאי על חדושי תורה".

### ט"ו בשבט וחטא אדם הראשון

**כתב** המהרח"ו בשם האריז"ל (בספר הכוונות), "הנהיג לאכול בט"ו בשבט שלושים מיני פירות. והיתה זו אכילתם של גדולי עולם, שכוונות טמירות להם לתקן חטאו של אדם הראשון אשר חטא בפירות האילן. ואף כי כל ימי השנה כל כוונותינו הוא לתיקון זה, מכל מקום חביבה מצוה בשעתה".

### ט"ו בשבט ושובבי"ם

**כתב** בספר פרי עץ הדר (סדר ט"ו בשבט), "יום ט"ו בשבט - אף כי הוא מימי השובבי"ם אין בו תענית, כי הוא ראש השנה לפירות האילן, ובתיקון המעשה אשר יעשה

היום על הפירות, בו יעשה תיקון צדיק חי העולמים בסוד הנזכר בזוהר בראשית וכו'". (ומבואר בדבריו, כי מה שאפשר לתקן ע"י תענית בימי שובבי"ם, אפשר לתקן בט"ו בשבט ע"י אכילת פירות).

### ט"ו בשבט וצוואת רבי אליעזר הגדול

**כתב** בשבט מוסר (פט"ז) בשם צוואת ר"א הגדול, "בני הוי זהיר לברך על פירות בט"ו בשבט, שמנהג ותיקין הוא".

### ט"ו בשבט ורפואה

**בספר** יפה ללב לרבי יצחק פאלאג'י (ח"ב או"ח תרס"ד טו), הביא שהאתרוג עושין אותו מרקחת עם סוכר להעלותו בליל ט"ו בשבט, והוא מסוגל לכמה ענייני רפואה (כזש"ק ולמקשה ללדת).

**ולכאורה** רפואת האתרוג מקורו טהור, מרש"י (סוכה מו:) שהביא מעשה בחסיד שנתן דינר לעני, והקניטתו אשתו וברח לחפש פרנסה, ובשביעי של ערבה הלך ושמט אתרוגין מיד התינוקות, ואח"כ עבר בספינה והוצרכו למלך שחלה אתרוגין דמצוה לרפואה, ונתנן למלך וחזר לביתו בעושר גדול.

### כל המקומות בהם מוזכר "ט"ו בשבט"

#### בשו"ע או"ח ומשנה ברורה

(א) סימן קל"א סק"א - "נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו בשבט, שהוא ר"ה לאילנות, ונוהגין האשכנזים להרבות אז במיני פירות של אילנות" (מג"א).

(ב) סימן רכ"ה סק"ט - "כתבו האחרונים בשם הירושלמי, דמצוה לאכול מעט מכל מין חדש בשנה. והטעם, כדי להראות שחביב עליו בריאתו של הקב"ה".

ריש ר"ה, בשם הגהות מיימוני פרק א מהלכות שופר)

(ו) סימן תקע"ג סק"ז - "מי שיש לו נישואין בניסן מתענה ביום חופתו, אפילו בר"ח ניסן" (רמ"א בשם הנהגות מנהגים וליקוטי מהר"ש). "אבל באיסרו חג ובט"ו באב ובט"ו בשבט אינו מתענה כיון שהזכר בנמרא" (מג"א).

(ז) סימן תרע"א סקמ"ד - "מתפלל האבל בחנוכה מנחה ומעריב, ובט"ו באב ובט"ז בשבט ול"ג בעומר דלית הלל, האבל מתפלל שחרית גם כן" (פמ"ג).

(ח) סימן תרפ"ה סק"ב (בשערי תשובה) - "מנהג המתענים במדינות אלו בשנה פשוטה - שובבי"ם לבד, ובשנה מעוברת מוסיפים ת"ת. ועיין באלהו רבה בשם מלבושי יו"ט, שאם אירע שר"ח או ט"ז בשבט או פורים קטן חל ביום חמישי, אם ללוותו ולפורעו.

(ג) סימן ת"ב סק"ד - "אין אומרים צידוק הדין בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון" (רמ"א). כתב הט"ז, דמותר לומר צידוק הדין על אדם גדול שמת, אפילו בימים שאין אומרים בהם תחנון, כמו ל"ג בעומר או ט"ו באב או ט"ז בשבט וכדומה, דאינם מועד".

(ד) סימן תקס"ח סקל"ז - "המתענה תענית חלום ביו"ט או בחולו של מועד וכו' צריך למיתב תעניתא לתעניתיה" (שו"ע). "ודוקא הנך ימים, הא שאר ימים שאין אומרים תחנון, כחודש ניסן ול"ג בעומר וט"ו באב או ט"ז בשבט ובין יום הכיפורים לסוכות, אין צריך למיתב תענית לתעניתו" (פמ"ג).

(ה) סימן תקע"ב סעיף ג - "ציבור שבקשו לגזור תענית שני וחמישי ושני, ופגע בתענית ט"ז בשבט, התענית נדחה לשבת הבאה, כדי שלא יגזרו תענית בט"ז בשבט שהוא ראש השנה לאילנות" (שו"ע מהמרדכי







# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אברהם אדלר

תפרח

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא!

"מנורה בדרום" עלינו אורה הזריחה, ונתמלאה העיר  
ושכנותיה שמחה.

כל הרואה אומר ברקאי, ואין זזין ממנה עד שנעשה בית  
המדרש כאבוקה.

אשרי הזוכים להעמיד יקרא דאוריתא, יזכו לברכת עין לא  
ראתה אלוקים זולתך!

### בענין ברכת שהחיינו ועל הנסים, אם הן על ההדלקה או על עצם היום

**והראני** הרב מינקוס שליט"א שהב"ח  
בהמשך דבריו פוסק שאם ברכה  
אשתו שהחיינו בהדלקה שהיה בדרך, וחזר  
למחרת לביתו, כשהוא מדליק יברך  
שהחיינו. והרי קיים כבר הדלקה וברכותיה  
אתמול ע"י אשתו? ומוכח דשהחיינו הוא על  
היום והיא הוציאתו רק במה שנוגע להדלקה  
וברכתה, וכן בהמשך הב"ח הזכיר שהוי  
כזמן בחג שאומרו אפי' בשוק? ע"כ נראה  
שדעת הב"ח שהברכה על עצם היום, ומש"כ  
דימוי לברכה על ראיית הפרי היה רק  
לדוגמא בעלמא, דכמו שמצאנו שמברכים  
בשעת האכילה אף שאפשר לברך שהחיינו  
בלי אכילה ה"ה שהחיינו שעל היום דחנוכה  
יכול לברך גם בלי הדלקה רק אסמכוה  
לכתחילה על ההדלקה.

**ב.** בשוב טענת האגרו"מ (או"ח סי' ק"צ) -  
שגם אם ברך שהחיינו על היום מדוע לא  
יחזור לברך שהחיינו על מצוות הדלקה?  
וכדחזינן שאם ירדו גשמים בליל א' דסוכות  
וברך שהחיינו בתוך הבית ואח"כ יצא לסוכה  
חוזר ומברך שהחיינו על מצוות סוכה?

**במערכה** נפלאה פרס הרב יאיר מינקוס  
שליט"א את ענין ברכת שהחיינו  
ועל הנסים, האם נאמרות על ההדלקה או  
על עצם היום, והעמיד צדדים בהירים  
וראיות מוצקות לכאן ולכאן. ונתעוררתי  
בדבריו בכמה פרטים, והרב מינקוס  
שליט"א עיין והראני עוד עומק הכלול  
בדבריו, יאיר לי הספקות, וכדי לא למנוע  
טוב מהלומדים החשובים ההוגים בקובץ  
נכתב מה שהתווסף.

**א.** בדעת הב"ח - הב"ח תרע"ו אות א' הביא  
דברי מהר"ם שהרואה נר וברך שהחיינו,  
כשבא להדליק לא יברך שוב [דזמן אפי'  
אומר בשוק יצא] - ומשמע שהזמן אינו  
ברכה על ההדלקה אלא על עצם היום ולכן  
אומרו גם על ראייה [וה"ה לדעת זו אפי' בלי  
ראייה כגון ביום האחרון וכמש"כ שעה"צ].

**וצ"ב** שהב"ח מדמה לברכה על פרי חדש  
שאפשר לברך על אכילתו או ראייתו -  
הרי להדיא שס"ל שהברכה על הנר דווקא,  
הפך מהשמעות מהר"ם?

מצוותה - א"כ גם בנידון של האגרו"מ שמדליק בבית הכנסת ואח"כ בביתו - יש כאן עסק במצוות הדלקת נר - ופרסומי ניסא דהנר - אף שאינו עוסק בנר של הבית מ"מ שייך ששהחינו של בית הכנסת יועיל גם להדלקתו בבית.

[אמנם האגרו"מ לא מקבל סברא זו דנוקט דהדלקת נר בבית הכנסת אינה כלום לגבי הדלקת ביתו] וגם עדיין לא מצאנו תשובה איך המברך זמן על ראייה ייפטר בזמן דמצוות הדלקה, ואפ"ל שכיוון שברך שהחינו שעיקרו על עצם היום בשעת ראית נר חנוכה, יש פה שייכות גם למצוות הדלקת נר חנוכה, וכמבואר לפנ"כ בדעת הסוברים שהברכה על ההדלקה.

והוכיח לי הרב מינקוס גם מפורים דמברך ביום שהחינו על קריאת המגילה ומכוון על שאר מצוות היום אף שאינו עוסק בקיומן?! אלמא ששם זמן עשיית מצוות היום של מקרא מגילה נמשכת שייכות לשאר מצוות היום, ואולי כיון שנאמר במגילה הציווי של שאר מצוות היום (שמטעם זה מקדימים מקרא מגילה לקיום שאר המצוות של פורים), ה"ה המברך בשעה שרואה הנר ה"נ יכול לפטור זמן דהדלקת הנר, ודפח"ח.

ואולי יש לקיים החילוק מצד אחר - דתלוי אם המצוה קשורה ל"קדושת היום" או לא, דסוכה נוהגת כל ז' ולא קשורה דווקא ליו"ט, וכן לולב נוהג ביום ולא בלילה ובמקדש כל ז' ולא קשור ישירות לקדושת יו"ט, ולכן אין ברכת שהחינו על ה"יו"ט פוטרם.

אבל נרות חנוכה (ואולי גם מקרא מגילה) הם שייכים לעצם מהות היום - דלענין זה נקרא חנוכה שידליקו בו נר ויקראו הלל, ולכן שפיר י"ל דברכת שהחינו על "חג"

והובא ליישב דקיי"ל דאפילו אם ברך על הסוכה לפני החג ג"כ יצא כמבואר שו"ע תרע"א, וה"ה הכא כשברך על היום דחנוכה יצא יד"ח גם על ההדלקה ובייחוד שכבר הגיע זמן מצוות נ"ח.

וצ"ב דשם מבואר דרק אם מתעסק בהכשר המצווה מועיל שהחינו, כגון שבונה הסוכה (או אוגד את הלולב וכדו') ולא שייך לנידוד שרק הגיע זמן המצוה, ואדרבה מוכח מיניה וביה שאם ברך שהחינו בבית בשעת הגשם לא פוטר את שהחינו דסוכה?

וחזר הרב מינקוס שליט"א והוכיח נפלא ממי שקידש בליל סוכות והתחיל לאכול ואח"כ ראה שהלעטיין - גג נפתח של הסוכה - לא הוטר לפני החג - פסק המשנ"ב תרל"ט בסוף סקמ"ח שיאכל שוב כזית ויברך לישב בסוכה, וקידוש פשיטא שלא צריך "ואפילו זמן לא יברך עוד פעם, כיון דלדין התלמוד מהני הזמן שבשעת עשיית הסוכה למצוות סוכה כש"כ שמהני בזה".

ומ"ש ממברך בבית שהחינו - כתב הביכור"י דיביון שיושב בתוך הסוכה לקיים מצוותה לא גרע מעשה סוכה שעוסק בהכשרה משא"כ כשמברך בבית אין דעתו על הסוכה כלל, עכת"ד.

[מש"כ אין דעתו על הסוכה כלל צ"ב דאין תלוי בדעתו אלא במה שעוסק לקיים המצווה כמש"כ בריש דבריו, וכנראה כוונתו שאין עומד כרגע במצב של כניסה לסוכה, והיה אפשר להוסיף שכיון שבירדו גשמים אין אפשרות כלל לקיים מצוות סוכה, משא"כ יושב בתוכה בידו להסיר הגג].

חזינן דכן שייך לברך על מצוות סוכה לפני שמקיימה, ע"י שמשתייך לקיומה - עוסק בהקמתה או יושב בתוכה ע"ד לקיים

רכג

**בדרום**

הרב אברהם אדלר

**מנורה**

ומונה בחיוב ברכת שהחיינו את שופר,  
סוכה, מקרא מגילה, נר חנוכה, שמברך  
בשעת עשייתן, משמע שברכת שהחיינו היא  
על הקריאה!

החנוכה קאי נמי על מצוות החנוכה היא  
ההדלקה, ול"צ לברך שוב.

ג. בנידון אם פורים דומה לחנוכה - לכאור'  
מאותו רמב"ם שהובא בהתחלה, שהולך



מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### בענין בישול אחר אפיה וצליה

שאינן בישול אחר אפיה, דהיאך מדמה מילתא למילתא וכו'.

**ולרוב** טרדותיו לא עיין הגר"י הנ"ל ג"כ במה שהארכתי בעז"ה במאמרי על נידון זה באותו גליון (יד - אלול ה' תש"פ לפ"ג, בחלק המאמרים, עמ' כה ואילך), וגם ביארתי שם בטוטו"ד שאכן מחלוקת היראים והראב"ה היא אותה מחלוקת אם יש בישול אח"ב במאב"ד, והעירותי לו על כך (בגליון טז - מרחשון ה' תשפ"א לפ"ג), נויש קצת חילוק בין המאמרים כיון שהם עסקו בעיקר בדברי השו"ע ומנהגי הפסק, ואני בעז"ה עסקתי בעיקר בד' חז"ל והראשונים ורק מעט בד' האחרונים].

**ואח"כ** (בגליון יז - כסלו ה' תשפ"א לפ"ג) השיב באריכות לדחות כמה מדברי שכ' שם בעז"ה.

**ובהיות** כי בחודש כסלו רבו טרדותי (בענייני המגבית של הכולל כידוע פה לכל) נתעכבתי מלעיין בדבריו ולא הספקתי לערוך מערכתי כנגדו, אך תיכף כשנפניתי לזה עיינתי בכל דבריו ונתמלאתי פליאה על דבריו, ואמרתי לא עת לחשות שלא יאמרו מדשתק נוחא ליה.

**א)** אני כתבתי (בגליון יד הנ"ל) דיסוד גדר ההיתר בבישול אחר בישול לראב"ה הוא הפיכת האוכל מראוי לאינו ראוי, וליראים הוא שדרוג האוכל מדרגת אכילה מסוימת לדרגת אכילה חדשה, באופן שיש

**לכבוד** הקובץ הנפלא אשר יזריח אורו מדרום אל כל רחבי תבל, ותורה מונחת בקרן זוית והכל רצים למשמש בה, הקב"ה ישלח לעומד בראשו ידידי מזכה הרבים הגרא"א הכהן סקלי שליט"א בפרט, ולכל הרבנים הגאונים הכותבים בו מי בדרך קבע ומי בדרך קמא קמא דמטי לידיה רוב שפע וטובה והארת פנים מאיתו בבהירות הדעת בכל חלקי ענייני תורתנו הקדושה.

**הנה** בגליון יג (מנחם אב ה' תש"פ לפ"ג) כ' הגאון ר' יצחק ירחי שליט"א באריכות מאמר נפלא בענייני בישול אחר אפיה או צליה בשבת, ותורף מאמרו שם לבאר את שיטת השו"ע דס"ל מדינא כראב"ה דשרי לבשל אחר אפיה וצליה, ורק חשש לד' היראים לחומרא.

**אח"כ** בגליון יד (אלול ה' תש"פ לפ"ג) העיר עליו הרב מולקנדוב במדור התגובות (עמ' קצח ואילך) מדברי כמה ראשונים ואחרונים שאין צורך לחוש כלל לד' היראים.

**ועל** זה השיב לו הגר"י הנ"ל בגליון טו (תשרי ה' תשפ"א לפ"ג) כי כיון שהרבה אחרונים הבינו בד' השו"ע שיש לחוש לד' היראים א"כ מאן לימא לן שאנו הצודקים בדבריו, ולכן עמד על משמרתו שיש לחוש לד' היראים אם כי אכן הודה לו על סיועו בעיקר ד' השו"ע, והוסיף להעיר על שכ' הרב מולקנדוב שהראשונים דס"ל שאין בישול אח"ב במאב"ד, כ"ש דס"ל

מקום לקרות לזה יצירה חדשה באוכל, וזוהי כל מחלוקתם בבישול אחר אפיה וצליה, וממילא תליתי בזה ג"כ את מחלוקת הראשונים אם בישול מה שנתבשל כבר כמאב"ד חשיב בישול או לא, וזה מחלוקת אחת.

**הגר"י שליט"א** הנ"ל כתב כנגדי לדחות שלפי דברי יצא שהמבשל דבר חי הראוי לאכילה כמות שהוא לא יתחייב לשיטת הראב"ה.

וזה כמובן לא נכון, וחלילה לומר כן, דהרי כו"ע מודו שעצם הבישול מחייב, ולא עלה על דעת אדם מעולם להתיר בישול תפוחים וכיו"ב שראויים לאכילה בלא בישול, ולא היה מוטל עליו לדקדק את לשון הגדרתי בדברי הראב"ה הנ"ל עד כדי כך, וכל דברי הראב"ה כמובן אמורים במעשה מלאכה, ונחלקו האם כשעושה מעשה מלאכה שעיקרה כבר עשויה ואינה כעת אלא יצירה חדשה על גבי ישנה, אם בכה"ג ג"כ חשיב בישול או לא, דלראב"ה כיון דכבר נהפכה מאינה ראויה לראויה אין שייך בה תוספת יצירה ואין על זה שם מלאכה, ואילו ליראים כל יצירה חדשה היא מלאכה, ובניד"ד ביחס לתפוחים הלא לא נעשתה כל מלאכה, וממילא אינם ראויים לאכילה כלל בתור תפוחים מבושלים, אלא רק כמין אחר [דהיינו כתפוחים חיים], ואילו אחר שנתבשלו אם יאפו אין השינוי ביצירה שיווצר בהם גדול כ"כ, ולכן לא חייבו בזה, וממילא לחינם השיג על הגדרה זו, ואין בהשגתו כלום.

**עוד** כתב כנגדי לדחות שלפי דברי יצא לשיטת היראים אם יתן בתוך תבשיל שנתבשל כ"צ, עוד דבר מבושל באופן שישביח את טעמו [וכגון בשר במרק ירקות], יתחייב על הבישול השני.

**וכמובן** גם בזה הצדק עמו שאין לחייב בכה"ג, אך הטעם הוא פשוט מאד ודוקא לפי מה שביארתי בעז"ה, דהלא כל מה שביארתי שהיראים מחייב על תוספת בישול ברור שאין הכונה שכל חימום הוא חיוב חטאת, ותמיהני על גאון כמותו שכך טעה בדברי, וכונתי הפשוטה היתה שבכל תוספת באיכות הבישול, וכגון הפיכתו ממבושל כמאב"ד שכעת חסר בעצם מהות הבישול, וכגון הפיכתו מצלוי למבושל, ששינה בו את כל מהות הבישול, אבל שינוי בטעם התבשיל מי העלה על דעתו לחייב חטאת בזה, וגם בזה לחינם השיגני, ופלא בעיני בכל מקרה שמכח ראיות קלות כאלו דחה בניין מוצק כ"כ כמו שהארכתי בעז"ה שם.

**וממילא** מה שסיים דבריו "אתמהה! וכיון נתרועע היסוד נפל הבנין, ופשיטא שאין לקשור דין זה למה שנחלקו התנאים בשיעור הבישול", ברור שאין בו ממש, וכיון שהיסוד איתן הבניין מוצק, וא"א להזיזו כיון שהוא אמת לאמתה של תורה, ולא רק שאין הדברים תמוהים אדרבה יש לתמוה עליו הלא מצאתי שאכן היראים באמת סובר להדיא כנ"ל דחייבים על תוספת בישול במאב"ד, וכתבתי כן שם (גליון יד עמ' ל'), והגר"י שליט"א נתעלם מזה, ולפיכך בא לידי תומה.

**אגב** אעיר עוד דגם לדבריו לא הבנתי לו יצויר שתמיהתו תמיהה, הלא אינו נמלט ממנה גם לפי מסקנתו שם, ומה רצה ממני כי ילין עלי, שכתב (בגליון יז עמ' רעא ד"ה והנראה) "דהיראים ס"ל דאפיה או צליה סוג בישול אחר, ולגביו נחשב כאילו לא נתבשל ויש לחייבו על כך" ואעתיק בזה את קושייתו עלי כמה שורות לפני כן "ולשיטת היראים אם יתן בתבשיל שנתבשל כבר כל

צרכו, איזה דבר המבושל כגון בשר מבושל לתבשיל ירקות, באופן שמשביח טעמו בבישול שני טובא, יתחייב משום מבשל, אתמהה! ואם התירוץ על זה הוא כמו שתירצתי את דברי לעיל, א"כ מדוע לא תירץ כן בעצמו על דברי, ואיך הפיל בגלל קושיא קלה זו את יסודות בנייני.

**ב)** אני כתבתי (בגליון יד הנ"ל) דמה שנתבשל וחזר למציאותו הראשונה אם חזר ובישלו ג"כ הוי בישול, וזהו טעם המחמירים בבישול אח"ב בלח, והבאתי ראיה לזה מהגמ' (עד:): "האי מאן דארתח כופרא" וכו'.

**הגר"י שליט"א** הנ"ל כתב כנגדי לדחות דברי דאינו מובן וכי מרק שנתבשל עם ירקות ובשר כשיצטנן יחזור למציאותו הראשונה, "והעיקר פשוט אצלנו בכל מלאכות שבת דלא מיקרי מלאכה רק ביצירת דבר חדש ובר קיימא, ושינוי החזור לברייתו לאו מלאכה היא מהתורה", ועל ראייתי מהאי מאן דארתח כופרא דחה דאדרכה משם מוכח איפכא דהלא מים אינם חוזרים למציאותם הראשונה "וזה דבר פשוט שאין המבושל חוזר למציאותו הראשונה לעולם" וכו'.

**ותמיהני** על דבריו הללו ובמהללו יתנכר שלא עיין במיתון כלל בדברי שם, דהלא הן הן הדברים שכתבתי גם אני להוכיח מהגמ' הנ"ל, ואינני מבין מדוע נטפל אלי ואעתיק כעת תמצית דברי שם (ענף א') סוף אות א') למען ישפוט הקורא הנעים ביני ובין הגר"י שליט"א.

"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 הויא נמי מבשל כיון דסוף סוף יש כאן שינוי מהותי, ונחלקון הראשונים במבשל דבר לח דלכאו' מה יהני ביה הלא כשמצטנן חוזר למציאותו הראשונה, ולהנ"ל יש לחייבו, אלא דנחלקון 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"כ היינו משום דהתבשיל כבר נשתנה שינויו המהותי, ועכשיו שוב לא ישתנה, אבל היכא דחזר למציאותו הראשונה שפיר נימא דשייך ביה בישול, ופשוט".

**ומבואר** דחידושו כבר כתוב בדברי מאז ומקדם, ועיקר זה שהזכיר במלאכות שבת אינו עניין לכאן כמבואר למעין במש"כ שם (והעתקתי לכאן).

**ולשוא** האריך הגר"י שליט"א בדבריו בזה, ונראה שעבר על דברי מקופיא, ולכן השיג עליהם.

**אגב** תוך עיוני בזה בשנית הרהרתי דלכאו' אי אכן שרי לטגן אחר אפיה וצליה יש להתיר לבשל בשבת את הכבד הקנוי בחנות כיון שהוא כבר צלוי, אך יש בזה כל מיני פרטים כגון אם הוא רטוב דיש בו עוד מחלקת אם יש באח"ב בלח, ואכמ"ל בזה.



מכתב ג'

הרב יהודה בן-דוד - הרב און אברהם הכהן סקלי

הרב יהודה בן-דוד

ירושלים

### דעת מרן הגרע"י זיע"א בברכת הגלידה בסעודה

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "מנורה בדרום",

שלום וברכה וכט"ס!

10) וז"ל שם בסוף דבריו "ובכ"ז יש נפק"מ גם אם לברך על הגלידה ברכה ראשונה בסוף הסעודה, קודם בהמ"ז. ודו"ק. וסב"ל". ע"ש. וחזינן שעדותו של בנו הגאון הראש"ל שליט"א עדות נאמנה היא, דמר בריה דרבינא חתים עליה בכת"י.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יהודה בן דוד

ירושלים

במש"כ הרב און אברהם הכהן סקלי בגליון יח - טבת שנה זו (עמ' קיד), בדעת מרן הגרע"י זיע"א בברכת הגלידה בסוף הסעודה, והביא שיש עדויות סותרות במנהגו בזה.

הנה יש לציין שבילקו"י הביא בנו מו"ר הראש"ל שליט"א שמלבד שכך עשה מעשה אף בימות החול (שאין קידוש), כן כתב אביו מרן זיע"א בגליון שו"ת יבי"א שלו. וכעת זכינו אחר פטירתו ונדפס ספרו עם גליונותיו, והוא בח"ה (או"ח ס"ס יח הע' 10) וז"ל שם בסוף דבריו "ובכ"ז יש נפק"מ גם אם לברך על הגלידה ברכה ראשונה בסוף הסעודה, קודם בהמ"ז. ודו"ק. וסב"ל". ע"ש. וחזינן שעדותו של בנו הגאון הראש"ל שליט"א עדות נאמנה היא, דמר בריה דרבינא חתים עליה בכת"י.

### תגובת הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכה אחרונה על הגלידה בכזית בכדי אכילת פרס, והעלה שם שדינה כמשקה ולכן אין לברך עליה, ושם בהערה כתב "וכ"כ הרה"ג רא"ד רוזינטאל בירחון קול תורה (תמוז תשכ"ה), שא"צ לברך אחר אכילת גלידה בנ"ר, ע"ש. [ע"כ מהמילואים, מכאן ואילך מהגליונות]. וע' בשו"ת בצל החכמה ח"ג שהביא שכן דעת אחיו בעל שו"ת באר משה שדין הגלידה כמשקין, אך הוא כתב לחלוק עליו (ועי' בשו"ת קנין תורה ח"ב סי' קח). וע"ע בשו"ת כוכבי יצחק ח"ב (ס"ס יב) שבשפלנו זכר לנו. ושם הביא ג"כ לדעת

ישר כח גדול על החידוש הנפלא בדעת מרן הגרע"י זצ"ל.

אמנם, מאחר ואינו ידוע אימתי כתב דברים אלה בגליונות אלו [דיתכן שהם כבר מלפני 40 שנה ויותר], יתכן מאוד שחזר בו מאז הגרע"י, וכמו שמעיד בשמו בנו הגר"ד יוסף שליט"א, שהרי לא הוא הכין דברים אלה להדפסה בחייו, רק צאצאיו אחריו, ומי יימר לן דניחא ליה בזה.

ועוד יש להעיר, דהגרע"י בתשובה המדוברת מיירי באם יש לברך

הגר"מ ניימן בשו"ת הלכה למשה (סי' רמב) דפשיט"ל שדין הגלידה כמשקין לענין ברכה אחרונה, והוא צידד ששאפשר שבזה"ז דינה כאוכלין (וע"ע שם סי' א אות י) עש"ב. וע' בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' קי) וי"ל ע"ד. ובכ"ז יש נפק"מ גם אם לברך על הגלידה ברכה ראשונה בסוף הסעודה, קודם ברהמ"ז. ודו"ק. וסב"ל".

הנה מלבד שיש מקום לומר בדוחק דמ"ש בסו"ד - "וסב"ל", היינו בעיקר על מ"ש לעיל מזה דאין לברך על הגלידה

בסעודה, עוד יש לציין דהתייחס לדברים רק בדרך אגב, והוי סוגיא דלא בדוכתא, וקשה להביא מזה ראיה, דיתכן ולפום ריהטא כתב כן ולא נחית לעיין כעת בדין זה, ואחר שהתיישב בדבר חזר בו.

**ועב"פ**, מעדיף אני לומר דכן דעת מרן הגרע"י כפשטות ההלכה, מאשר להעמיד דס"ל כדעה שאין לה הבנה מספקת. ודוק.

בברכה,

א. א הכהן סקלי

מכתב ד'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום"

## בענין לימוד תורה בחזרת הש"ץ

הרי דשפתי הגר"ק ברור מיללו דלשיטת הרא"ש מותר ללמוד בחזרת הש"ץ (וכ"כ בדעת האורחות חיים הגר"ע יוסף במכתב הנדפס בילקוט יוסף סי' קכ"ד הערה י"ד עי"ש), ויש לתמוה א"כ, מה החרדה הגדולה שחרד עלינו מרן הגר"ק באורחות יושר ובטעמא דקרא פ' בלק באיסור הלימוד בחזרת הש"ץ, הרי הרא"ש מתיר בהדיא ולא יהא אלא כא' מהפוסקים שאפשר לסמוך עליהם. ושלחתי שאלה זו למרן הגר"ק והשיב בכתב בזה"ל "הכל לפי הענין והצורך וככל התורה אשר יורוך" עכ"ל. והנה דבריו סתומים קצת, ואכתוב את הנלענ"ד בכוונתו. דהנה, זה מפורש, דגם לאוסרים ללמוד בחזרת הש"ץ אין האיסור אלא משום דעי"ז ילמדו מהם עמי הארץ לעסוק בשיחה בטילה וכמ"ש המ"ב בסי' קכ"ד סקי"ז, אבל עצם הלימוד אינו זלזול בתפילה. וא"כ פשוט, דהאיסור רק אם לפי הענין יש מקום לחוש שילמדו ממנו העמי הארץ, הא לאו הכי שרי. וא"כ לק"מ מהרא"ש דהרא"ש התיר כפי עיקר הדין כיון שלפי המציאות בזמנו לא היה חשש שילמדו עמי הארץ לזלזל בתפילה, אולם גדולי הדורות האחרונים ראו שבזמנם כבר נפרץ ענין זה ויש לאסור הלימוד בשם עמי הארץ, וז"ש הגר"ק ד"הכל לפי הענין והצורך וככל התורה אשר יורוך" והיינו דזה ענין שתלוי במציאות בכל זמן וזמן וככל התורה אשר יורוך גדולי התורה שבאותו זמן כנלע"ד בכוונתו וא"ש.

הנה הרב יובל קורסיה שליט"א הרחיב בטוטו"ד באיסור ללמוד בחזרת הש"ץ ויישר כוחו. ורציתי להוסיף בזה מספר נקודות.

**א** בעמוד ק"ל הביא מה שכתב ברא"ש באורחות חיים וז"ל, לא יספר וכו' בעוד שש"ץ חוזר ומתפלל אא"כ בד"ת וכו'. ע"כ. והנה, לכאורה יש לתמוה על הפוסקים שאסרו ללמוד בחזרת הש"ץ דהא ברא"ש מפורש להיתר (וכן משמע לכאורה מלשון האיגרת התשובה לר' יונה וכל המספר "בעסקיו" בביהכנ"ס כ"ז שש"ץ מתפלל ה"ז חוטא וכו'. וכן משמע לשון השו"ע סי' קכ"ד ס"ז לא ישיח "שיחת חולין" בשעה שש"ץ חוזר התפילה וכו').

**והנה**, הרב הנ"ל הביא מה שביאר הגר"מ שטרנבוך שליט"א דהאורחות חיים מיירי בהוראה נחוצה דשרי באמצע חזרת הש"ץ. ויש להוסיף דכבר ביאר כן התוי"ט בתרגומו לארחות חיים, וכן ביאר הגר"י זילבר בביאורו "מקור חיים" לאורחות חיים.

**אך** הנה מרן הגר"ח קניבסקי בביאורו על הארחות חיים (הנקרא השם אורחותיו נדפס גם בשיח השדה ח"א) כתב על דברי האורחות חיים וז"ל, ועי' מ"א ומ"ב או"ח סי' קכ"ד ס"ד שיש להחמיר אף בד"ת או בדבר מצוה ע"ש והוא שלא כדעת רבינו ז"ל. ע"כ.

**ב]** והנה הרב הנ"ל הביא מכתב של הגר"ע יוסף זצ"ל שנדפס בילקו"י סי' קכ"ד אות י"ד, וז"ל המכתב, הנה דעת הרא"ש באורחות חיים שמותר לעסוק בד"ת באמצע החזרה אולם בזמן הזה שקשה מאוד לעסוק בד"ת ולכוין היטב לסוף ברכות הש"ץ בודאי שראוי מאד להחמיר בזה וכמ"ש הרא"ש עצמו בתשובה והובאה בטוש"ע (סי' קכ"ד ס"ד) שקרוב להיות ברכות לבטלה אם לא יכוונו ולכן אין לזוז מדברי האחרונים להחמיר בזה וכו'. ע"כ.

**ומשמע** מדברי הגרע"י זצ"ל, דאם מכוונים בסוף הברכה, סגי בזה לענין מה שצריך שיהיה ט' מכוונים לברכות של הש"ץ. וזה תמוה, דהא אי"ז מועיל אלא שלא תהיה אמן יתומה אבל לענין שיהיו ט' מכוונים לברכות של הש"ץ לא סגי בכוונה בסוף הברכה אלא צריך לכוון בכל הברכה וכמ"ש בהדיא המ"ב בסקי"ח בשם האחרונים (וכן מבואר בהגהות יש נוחלין (הגהה י"ד)). וצ"ע.

**ג]** הנה, הרב הנ"ל הביא (בעמוד קכ"ז) מהגר"ק בדעת נוטה (עמוד שנ"ז), דלא רק לימוד בחזרת הש"ץ אסור אלא גם עיון בספר בלא ללמוד בפה ג"כ אסור, שכן משמע מהמ"ב (סי' קכ"ד סק"ז).

**ומכאן** תשובה למש"כ הפסקי תשובות (עמוד תתקי"ד הערה 79) להקל בעיון בספר בלא שמוציא מפיו "דברי המ"א והמשנ"ב וש"פ מיירי כשלומד בפיו או שאומר תחנונים שניכר טפי לשאר המתפללים והוי זלזול טפ"י. ולהאמור ליתא דגם עיון בספר דינו כלימוד כמ"ש הדעת נוטה בדעת המ"ב.

**ויש** להוסיף, שגם בשו"ת אגרות משה (או"ח

ח"ד סי' י"ט) כתב לאסור עיון בספר ופשיטא ליה לדמות זאת למה שאסר המ"א לימוד ממש. וע"ע מש"כ הגר"ח פלאגי בספרו כף החיים (סי' ט"ו אות נ"ב), וז"ל, ובחזרת העמידה לא יביט בחידושי דינים שיש בתוך סידור התפילה ומכ"ש לראות בספרים אחרים אפילו בעיון בעלמא דרך העברה וכו'. ע"כ. הביאו גם הכף החיים (לגרי"ח סופר) סי' קכ"ד אות ט"ז.

**ד]** הנה כתב בהגהות יש נוחלין (הגהה י"ד), וז"ל, ראשית חכמה פי"ד משאר הקדושה וכו' בעת חזרת הש"ץ התפלה אסור לו לעסוק בתורה והכלל כי אין לערב תיקון בתיקון כי לכל אחת זמן בפנ"ע ע"כ הנה במאמר זה לא הזכיר לשון דבור כמו שהזכיר במאמרו האחר וכו' אפילו ע"י הרהור משמע וטעם גדול כתב ע"ז שמאחר שהעסק עתה בתיקון זה בחזרת הש"ץ התפילה אם יעסוק בתיקון אחר הנה מערב שני תיקונים ביחד ואיסורא קעביד וכו'. ע"כ. וכ"כ הכף החיים (שם) בשם הסולת בלולה ללמוד מהראשית חכמה דאף הרהור בד"ת אסור בחזרת הש"ץ.

**אמנם**, נראה ברור דלדינא אין לאסור להרהר בד"ת בשעת חזרת הש"ץ. דהא, מבואר במ"ב (סקי"ז) דכל האיסור הוא מצד שילמדו מזה הע"ה לעסוק בשיחה בטלה, וזה ל"ש בהרהור כמובן. ומש"כ האחרונים הנ"ל דאסור להרהר צריך לפרש כוונתם דע"פ פנימיות הדברים יש בזה איסור ויל"ע, אך עכ"פ מהמ"ב מבואר דמדינא שרי.

**בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה**

גרשון גולד

מכתב ה'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## בדין אכילת סופגניה שלא בתוך סעודה

שלא כתב כזו הלכה להדיא. ואע"ג שקשה לנו מה הביא הט"ז ראייה מסעיף י"ב שמדובר שם על שינוי שאחרי האפייה, מ"מ שערי תירוצים לא ננעלו, והרי בלא"ה דברי הט"ז צריכים עוד תוספת הסבר מרובה [כמו שהקשה הפמ"ג] שהרי שם זה דין אחר של ביטול תוריתא דנהמא, וצריך לומר שהט"ז בעיקר בא להוכיח שלא חל על הפת דין בלי אפשרות לפקוע אבל לא ממש דימה את הדינים, כך נראה יותר נכון ללמוד בט"ז מאשר להמציא דינים מחודשים שלא כתבם הט"ז כלל אלא כתב להיפוך. [וגם באות ה' אחרי שהקשה על עצמו שמהט"ז מוכח שהיה גדר שקבעו חכמים בדין פהבכ"ס, הוצרך הרב אוריאל כהן להוסיף ולהדחק דאע"ג שהיתה תקנה מוגדרת מ"מ זה יכול להשתנות אחרי האפייה, וכל זה חידושים גדולים שאפילו היה כותבם הט"ז בפירוש היינו טורחים ושוקדים עליהם להבינם ולהביא מקור לזה, אבל אחרי שלא כתב הט"ז דינים הללו להדיא אין לנו לבנות כאלו המצאות על סמך דיוקים וקושיות בהבנת דברי הט"ז]. עוד הערה גדולה יש על כל הדיוק בט"ז דאף אם נלמד כפשוטו שדימה הט"ז דין מילוי אחרי האפייה לסעיף י"א בשו"ע מ"מ הרי השו"ע שם כתב הגבלה בכל הדין הזה בזה"ל - ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפירורין או בפרוסות שאין בכל אחת כזית - עכ"ל השו"ע. וא"כ אם נלמד מהתם שהדין יכול להשתנות אחרי האפייה זה רק בסופגניות שאין בהם כזית!! וא"כ

ראיתי מה שכתב הרב אוריאל כהן בגליון הקודם לגבי אכילת הסופגניה שלא בתוך הסעודה והריני מעיר על דבריו:

מה שכתב באות ג' להוכיח מדברי הט"ז דס"ל שאף אחרי האפייה אפשר לשנות את הפת להיותה פהבכ"ס, הנה כבר הרגיש בעצמו שהדברים דחוקים בלשון הט"ז שהרי הט"ז כתב במפורש בתחילת דבריו - דהא בתר אפייה אזלינן - והריני מוסיף להראות עוד מקומות בדברי הט"ז שמבואר דס"ל שהדבר חל בשעת האפייה, שהרי בט"ז בסק"ח כתב לחדש בדין פת ממולא שאפילו אם ניטל המילוי ממנה מ"מ כבר נקבעת ברכת הבצק בשעת האפייה בורא מיני מזונות, וביאר הט"ז בזה"ל - ומשו"ה קראוהו פת הבאה בכיסנין ולא סתם פת כיסנין, והטעם דאנו הולכין בתר שעת אפייה - [וחזר על זה בסקי"א, עיי"ש ה.]. וכיון שהט"ז כופל ומשלש כמה פעמים את דינו שהכל תלוי בשעת האפייה, אי אפשר מכח קושיא בדברי הט"ז להמציא דין כזה מחודש שיסבור הט"ז שאפשר להחיל דין פהבכ"ס אחרי אפייה, שהוא נגד דבר שהט"ז כתב בפירוש שיש מעליותא מיוחדת בשעת האפייה! ואף שיש אפשרות לדחוק ולומר שבאמת יש שני דינים חדא דין פהבכ"ס שחלה בשעת האפייה ושעליה דברו חז"ל [כמו שדייק הט"ז בסק"ח] ויש עוד דין של פהבכ"ס שחל אחרי האפייה, וזה המציא הט"ז מדנפשיה בסברא, כך אפשר לפלפל בדברי הט"ז, אבל קשה מאוד להמציא כזה דבר בדעת הט"ז

נפל הדין ברוב הסופגניות! ובאמת בסופגניות שאין בהם שיעור כזית בלא"ה אין להם כלל תורת לחם לכו"ע כמו שכתב המ"ב בסקע"ח.

**מה** שכתב באות ד' בשם הריב"ש דבניבלא"ש ברכתם מזונות כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתם עליהם, והביא מזה ראיה להסוברים שהשיטות בשו"ע אינם חולקות זו על זו. והדברים תמוהים מאוד שהרי דין ניבלא"ש הוא דין שמובא בשו"ע בסעיף ח' שאותם שביליתם רכה ודקים מאוד ברכתם מזונות, והוא דינא דגמרא בברכות [דף מב.] לחמניות ברכתם מזונות, ובודאי שכל הפוסקים שדנו בגדרי פהבכ"ס יבארו דין זה דהואיל וביליתן רכה והם דקים לא קובעים עליהם סעודה ולכן ברכתם מזונות, והוא דין פשוט וברור. וכל הנידון אם השיטות חולקות הוא בבילילה שהיא עבה אלא שיש בה אחד מהג' שינויים שהובאו בסעיף ז', וא"כ אין שום הוכחה מהריב"ש להנידון דסעיף ז' האם השיטות פליגי אהדדי.

**ומה** שכתב בסוף אות ד' שסופגניה צורתה עומדת לכך שאין קובעין עליה סעודה, הנה אמנם אמת הדבר שבדרך כלל לא קובעים סעודה 'רשמית' להתיישב לאכול

סופגניות, אבל כשהפוסקים הגדירו פהבכ"ס כתבו שהיא פת שנאכלת מעט לקינוח, ונאכלת בסוף הסעודה ולכן נקראת 'כיסנין' ל' כסיסה שאינה אכילה גמורה.<sup>א</sup> ואם כן מסתבר שבענין פת כזו שאפילו אנשים שבעים אוכלים ממנה לתענוג (שהרי מביאים אותה בסוף הסעודה), ואם נבוא לדון בסופגניות אמנם יש סוגי סופגניות קטנות שאפשר להגדירם כך, אבל יש גם סופגניות שהעיסה מרובה והם משביעות מאוד ואין רגילים כ"כ להגישם בסוף סעודה אלא עיקר אכילתם היא בפני עצמם [אחרי הדלקת נר חנוכה] ומצוי מאוד שאחרי אכילת סופגניה אחת גדולה או שתיים כבר אין תיאבון לאכול ארוחה [כידוע למי שמכיר את המציאות...] וקשה לנו לקבוע מדעת עצמנו שעל דרגה כזו של אכילה הקילו חז"ל שזה לא חייב בברכהמ"ז. [כוונת השגתי: אחרי שהדין הזה של מילוי אחרי האפייה הוא המצאה, וצריכים אנו להתחיל ולחלק חילוקים בין פרוסת לחם שמרח עליה שוקולד לבין סוגי מאכל אחרים, בזה אומר אני אחרי שיצאנו מההגדרה הקבועה לנו ע"י חז"ל של מילוי בשעת האפייה, אין לנו להקל בסוגי פת כאלו שהם גם מאוד משביעות, ואינן מתאימות עם ההגדרה הפשוטה של פת

א. וכך באמת משמע מלישנא דפת הבאה בכיסנין שזה לשון כיס והיינו שהבצק טפל למילוי ומשמש רק ככיס להחזיק את המילוי. ועיין ל' המ"ב בסקל"ו גבי גדר נכסס "שיבשים מאד ואינם עשויים לאכילה ורק כוססים אותם לקינוח" עכ"ל. ובסקל"ה "ואין זה נקרא אוכל אלא כוסס" ועיין ל' רש"י [דף לו: ד"ה כס פלפלין כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מיקרי כסיסה. ועיין דף מא: ד"ה פת הבאה בכיסנין שחידש רש"י דאין עליה חיוב ברכה אחרונה והואיל ונאכלת כ"כ מעט! וכן תוס' שם כתבו דמאכלה מועט, עיי"ש. א"כ חזינן מדבריהם דפהבכ"ס הוא דבר שמאכלו מועט. וכן משמעות הפשוטה של ל' הרי"ף [במסכת ברכות בסוגיא של פהבכ"ס] שפהבכ"ס אין חיוב ברכה אחרונה [או י"מ דמברך רק בני"ר] - משום דאכיל לה בתורת כיסנין. נראה שמבואר בל' הרי"ף שזה אכילת עראי כ"כ שלא חשיבא אכילה לחייב בברכה אחרונה. ונראה שזה אזיל על דרך הערוך שמפרש שזה פת קשה שנכססת ואינו קרוי אכילה כלל אלא כסיסה [ובאמת גם בל' הערוך מבואר שפטור מברכה אחרונה]. והיינו שאין כאן כוונה לאכול אלא לכסוס משהו בפיו בגמר הסעודה [כמו פיצוחים שאוכלים בסוף הסעודה]

## מנורה הרב אברהם יחיאל הלר הכהן בדרום רלג

**באות** ו' הביא בשם המג"א שהקשה -אע"ג דמוליתא עיקר וכו'- יש להוסיף שגם

הט"ז בסק"כ הביא כע"ז שהיה הו"א שהבצק כ"כ טפל שלא יהיה על אכילתו דין קביעות סעודה אפילו אם יאכל כמות גדולה! ומזה אנו למדים כמה צריך המילוי להיות חשוב כלפי הבצק עד כדי כך שצריך לחפש טעם למה מברכים על הבצק [כמו שהוצרך המג"א לבאר] או שצריך לחדש שמ"מ נשאר על הבצק חשיבות כלפי דין קביעות סעודה [כמו שהוצרך הט"ז לבאר] ולפי זה לא מסתבר כלל שסופגניה שהיא דבר משביע [בהרבה סופגניות שאני מכיר שיש בהם הרבה בצק (אולי יש סוגים שונים)] בכה"ג אין נראה שהמילוי של הריבה הוא כ"כ חשוב כמו משמעות הדברים שהיתה המציאות של הפת שעליה דברי הט"ז והמג"א.

**מה** שכתב באות ח' שלפי הט"ז כל מטוגן בשמן דינו כנילוש, והרגיש בעצמו שבאמת טעם השמן לא ניכר כ"כ בעיסה ולכן לפי הרמ"א שהצריך טעם חזק של שמן בעיסה לא תהיה בזה קולא דהט"ז, הנה ההערה הזו היא לא רק לפי הרמ"א אלא גם לפי מרן השו"ע, שהרי הבצק של הסופגניות אם תקלף את השכבה החיצונה שבה מורגש היטב ריבוי השמן ותשאיר רק את הבצק הפנימי כמעט ולא יורגש הבדל בינו לבין בצק של חלה האפויה היטב, וכמו ששמע מעכ"ת שיש מאפיות שדואגות שהשמן לא יספג עמוק בתוך הבצק, נמצא דבריו הבצק לא מורגש שבלול בו שמן ואין בו אפילו מעט טעם שמן, וא"כ ההערה הזו נכונה גם לדעת השו"ע, דלא מסתבר שהשו"ע מיקל דסגי שרק חלק החיצוני של הפת יהיה ספוג בשמן ושאר הפת תהיה טעמה כמאפה של לחם רגיל, ודו"ק.

הבאה בכסנין שהוגדרה בראשונים כפת שאכילתה מועטת.]

**מה** שכתב באות ה' שבדברי המג"א מוכח דלא פליגי השיטות אהדדי, אינו נכון שהרי המג"א הביא בסקי"ח את הב"י שהכריע מדין ספק ברכות להקל שיברך על כל סוגי פהבכ"ס במ"מ כשלושת השיטות, והאר"י שם המג"א לדון מה הדין כשאוכלם בתוך הסעודה, ומבואר להדיא בדבריו שהשיטות חולקות אהדדי.

**ומה** שכתב בסוף אות ה' לתלות את נידו"ד בפלוגתת הפוסקים בדין פת שאופה ואח"כ מייבשה בתנור, הנה לענ"ד גם הסוברים שם שדנים את כל האפייה כעשייה אחת ארוכה מודים שאי אפשר לשנות דין פת אחרי האפייה, דדוקא שם יש סברא שלא מתחשבים במה שעוצר באמצע האפייה הואיל וכוונתו להמשיך ולייבש את הפת חשיב שמעיקרא הוא בא לאפות פת הנכססת. [כאילו עשה הכל באפייה אחת דבזה ודאי לא אומרים הרי באמצע האפייה הפת היתה אפויה ולא יבשה.] אבל בנידו"ד שהאפייה נגמרה, והמילוי נעשה אחרי האפייה, בזה הואיל והשינוי הזה אינו יכול להחשב כעשייה אחת עם האפייה לא מסתבר שישתנה ההגדרה של הפת שבגמר האפייה היא לחם רגיל וע"י מילוי ריבה בתוכה תוגדר פת הבאה בכסנין. ועוד יש להוסיף חילוק פשוט בין המקרים, שבמקרה שהם דברו יש שינוי מהותי בפת שאינו ניתן לחזרה שהפת נהיית יבשה ונכססת. אבל כאן במילוי בעלמא של ריבה שיכול להוציאה בקלות מתוך הבצק [ולפעמים תוך כדי האכילה המילוי בורח מן הסופגניה ונשאר לו רק בצק...] בזה לא מסתבר שיהיה חשיבות לכזה דבר להיות מוגדר פהבכ"ס.

מה שכתב באות י' שלפי המג"א טיגון בשמן עמוק לית ליה תואר לחם, צריך להדגיש שזה רק סניף בעלמא משום שהמ"ב בסקע"ח הביא סוללת אחרונים שדחו את דברי המג"א לגמרי, עיין בשעה"צ סקע"ג.

עוד יש להוסיף שאחרי כל הצירופים ליתן לסופגניה דין פהבכ"ס, מ"מ המציאות היא שאם אוכלים סופגניות שלא בתוך סעודה יכולים בקלות להגיע לשיעור קביעות סעודה לא מיבעיא לפי המשערים בסעודה של עירוב שבזה כל מי שאוכל יותר מסופגניה אחת נכנס לשיעור של ג' או ד'

ביצים, אלא גם להשיטות שהשיעור הוא כפי סעודה רגילה של אדם, מצוי שאדם אוכל ב' או ג' סופגניות וכבר נכנס לשאלה אם הגיע לקביעות סעודה, ולכן גם אם נפרסם שאפילו ירא שמיים יכול לאכול סופגניה חוץ לסעודה, מ"מ צריך מיד להזהיר ולומר שכל ההיתר מבוסס על הנחה שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה משום שאם אוכל שיעור זה אז כבר אין לנו את הצירופים המקילים לו [לירא שמיים] לאכלם חוץ לסעודה.

בברכת חנוכה כשר (גם ליראי שמיים) ושמח אברהם יחיאל הלר הכהן

מכתב ו'

הרב משה חליוה

כבוד רבני וחברי מערכת הקובץ "מנורה בדרום", ה' עליהם יחיו,  
שלמא רבא ונהורא מעליא,

אחזיקנא טיבותא רבתא בעד קובציקם המופלא קובץ ח"י  
לחודש טבת תשפ"א לפ"ק, אשר כאחיו קודמיו מלא וגדוש  
באורה זו תורה מצוף דובשנם דרבנן ותלמידהון, ולחיבת הקודש  
הנני מעלה בזה איזה הערות והארות שנתעוררו אצלי מידי עיוני  
לפום ריהטאי.

### א. הדלקת נר חנוכה בשמן זית "שבו נעשה הנס"

הנה איכא לאוסופי אהא דבבית הבחירה  
להמאירי ז"ל עמ"ס שבת (דף כ"א  
ע"ב) כתב בתו"ד וז"ל ממה שכתבנו למדת  
שנרות של שעה מותרות לנר חנוכה ומ"מ  
נויי מצוה הוא לעשות בשמן אחר שהנס היה  
בשמן והוא שאמרו למטה כל השמנים יפים  
לנר ושמן זית מצוה מן המובחר ואע"פ  
שקצת מפרשים פירשו לענין שבת  
בתוספות פירשו לענין חנוכה ומטעם  
שכתבנו, ע"כ. ועי' בספר יומי דחנוכה (ח"א,  
פ"ז, הערה ל"ב) מש"כ לדיוקי מדברי  
המאירי ז"ל, ע"ש היטב.

במ"ש הגר"ש לוי שליט"א רב דביהכנ"ס  
תפארת תורה (עמוד ט"ו) בענינא  
דהידור הדלקת נ"ח בשמן זית ומייתי בדרכי  
משה סי' תרע"ג (ס"ק א') כ' משמי' דהכל  
בו דמצוה מן המובחר בשמן זית "שבו נעשה  
הנס", ע"ש. וביאר בזה דכיון שבו נעשה הנס  
נזכרים טפי בנס שנעשה ועל כן הוי מצוה  
מן המובחר. ושוב דן בזה דאפשר דהא דבו  
נעשה הנס אינו רק להזכיר הנס שנעשה  
בשמן, אלא דמיסוד התקנה הוא להדליק  
דומי' דמנורה דביהמ"ק שבה נעשה הנס,  
והרחיב בהא מילתא בטוטו"ד.

### ב. אמירת ההלל בשירה

בנעימה בברכה תחילה וסוף וכן בליל שני  
של שני ימים טובים של גלויות, ע"כ. והערנו  
דמ"ט דייקא בכאן כתב מרן ז"ל דיש לגמור  
ההלל בנעימה מה שלא השמיענו בכל דוכתי,  
וע"ע בכל מאי דכתבנו בזה בעזה"י, ובתו"ד  
הוכחנו נמי מהמג"א דסי' תפק"ד (ס"ק א')  
דיש לומר ההלל בדרך שירה ע"ש ואכמ"ל.

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"פ יצחקי שליט"א  
(עמוד ס"ב) ביסוד תקנת ההלל  
ופרסומי ניסא, ובתו"ד האריך בהא דצורת  
ההלל ע"פ חז"ל נתקן כשירה ולאמרו  
בשמחה ובנעימה, עי' נמי בספרנו ענפי משה  
בהלכות ועניני פסח (סימן עד"ר) דעמדנו  
במ"ש מרן ז"ל בשו"ע סי' תפ"ז (סעיף ד)  
בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור

### ג. ברכה על מעדן הבא בסוף הסעודה

ח"ב סימן רבי" ס"ק ד' ע"ש).

מיהו ע"י בספר ברכות כהלכתן (עמוד קל"ב) דהביא דדעת הגר"י טשזנר שליט"א דאם אוכל את המעדן כחלק מהסעודה אינו צריך לברך עליו אף אם אוכלו בסוף הסעודה, אולם אם כוונתו לאכול בשביל המתיקות בתור קינוח יש לו לברך עליו שהכל וכמ"ש המ"ב סי' קע"ז (ס"ק ד') וכדין דבר הבא לקינוח סעודה בסוף הסעודה ע"ש.

וכן אמר לי מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"א"ס דאם המעדן בא בתור קינוח סעודה יש לברך עליו ואם אוכלו עם הלחם הינו טפל ללחם ואין צריך לברך עליו.

ולקושטא דמילתא הרבה יש לדון אי מברכים על קומפוט הבא בסוף הסעודה ויש להאריך בזה בשיטתי דמין הח"ח ז"ל ממ"ש במ"ב הנ"ל. ומאידך במ"ש בספר החפץ חיים (ח"א, עמוד רי"ג) ע"ש היטב. ובקונטרס אגן הסהר הובא דהגר"א גנחובסקי זצ"ל היה נוהג לברך על שקד ולפטור את הקומפוט הבא בסוף הסעודה, אמנם בספר דינים והנהגות (פ"ו ס"ז) כ' דדעתו דמין החזו"א ז"ל היה דיש לברך על קומפוט הבא בסוף הסעודה, וכן ראיתי כמה פעמים את מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אשר בירך על קומפוט שבא בסוף הסעודה ואכמ"ל.

### ד. שתיית יין בסעודה שלישית

דטוב להדר ולברך על היין בתוך הסעודה.

הנה בספר חוט שני למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל (שבת, ח"ד, עמוד ק"ו) כתב וז"ל סעודה שלישית שלפי דעת הרמב"ם יש לקובעה על היין. ועיין כסף משנה שם דאינו

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א (עמוד קי"א) גבי ברכת הגלידה בסעודה והתם (עמוד קי"ד) כ' דמעדן חלבי הנאכל בקינוח סעודה טעון ברכה ושוב כתב דשמע שיש המחשיבים כיום מעדן חלבי כחלק מסעודתו ממש כיון שרגילים הרבה לאוכלו בסעודת שחרית ובין השאר נאכל לשובע ולא לתענוג בעלמא וע"כ נפטר בברכת הפת וכו'.

הנה בספר ברכות כהלכתן לידידנו הרה"ג רי"י ינאי שליט"א (עמוד קכ"ז) מיייתי בזה תשו' מהגרי"מ שטרן שליט"א דהעלה לדינא דא"צ לברך על מעדן שאוכל בסוף הסעודה הגם שאוכלו לבדו וע"ש בטעמו ונימוקו, וכתב דשאני מגלידה דבש"ת שבט הלוי ס"ל דיש לברך עלי' כשאוכלה בסוף הסעודה מאחר שלא באה בתור מזון לשבעה כי אם אלא כקינוח ומתיקה בלבד.

וכן נמי כשדברתי בזה עם הגרי"מ שטרן שליט"א אמר לי דהאוכל מעדן בסוף הסעודה אינו צריך לברך עליו, וכן נמי אמר לן גבי מעדן גלי דא"צ לברך עליו מדבא למזון סעודה ולא הוי כגלידה. תו שאלתיו ע"ד מעדן שיש בו חתיכות פרי והשיבני דגם בזה א"צ לברך עליו כשאוכלו בסוף הסעודה ועוד שברכתו שהכל מאחר שהפירות טפלין לו (ויל"ע למ"ש בפסק"ת

במ"ש ידידנו הרה"ג רא"י קשש שליט"א בעמח"ס קובץ מיסודות הש"ס (עמוד ק"מ) בשיטת הר"מ ז"ל הל' שבת (פרק ל') דיש לקבוע ג' סעודות על היין. ומייתי נמי דבמ"ב סי' רצ"א (ס"ק כ"א) כ'

(גבי ס"ג) היינו שיהיה עומד יין על השלחן ויטעם קצת, ועי' בספר שפתי איל (עניני שבת, ס"ק נ"ה) מאי דהבאנו בזה ממור"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל, ועי' מאי דכתבנו בזה בתשו' גם אני אודך חט"ז (סימן ח') ע"ש, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

קידוש אלא רק שתיית יין בסעודה, נראה דסגי בשתיית יין כל דהו ואין צריך רביעית, ולא כוס שיש בו רביעית. דקובעה על היין פירושו ששותין יין בסעודה, עכ"ל, ועמ"ש בשער הציון (ס"ק קט"ו) ע"ש. וכיו"ב אמר לן מרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל דהכונה לקבוע

## ה. אם יוסף מחל לאחיו

חיים לידידנו הרה"ג מוה"ר משה שווארץ שליט"א (עמוד ק"ל ואילך) מאי דמייתי בזה באריכות עצומה, ע"ש היטב.

**לסיומא** דמילתא הנני חוזר וכופל הודאתי והפרט מפורש לידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א אשר במסירות מעלה את האור במנורה מידי חודש בחודשו, ולמשנהו כסף ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס העומד לימינו ברוח ובגשם, יזכו להתברך בכל מילי דמיטב בזה ובבא, עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר.

**בידידות וביקרא דאורייתא**

הק' משה חליוה

**במאי** דנו"נ ידידנו הרה"ג ר"ש שרפי שליט"א (עמוד קפ"ו) בהשאלה אי יוסף מחל לאחיו. הנה הבאנו בתשו' גם אני אודך חכ"ה (סי' ל"ג) מציאה רבתי דבזוהר חדש (פ' כי תשא דנ"ז א') איתא "דהא (ההוא) חובא יוסף מחיל לתתא" וכו' ע"ש היטב, ועי' באילת השחר (בראשית פ"נ פי"ז) ע"ש. ובמ"ש ידידנו הנ"ל שליט"א מדברי האוה"ח הק' עה"פ (בראשית נ' כ') ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה דכ' וזל"ק והרי זה דומה למתכוון להשקות לחבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים עכלה"ק. הנה כבר עמדו גדולי הדורות בדברות קדשו, ועי' בספר עיטורי

מכתב ז'

הרב יצחק ירחי

## בענין 'מנין הראוי'

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'מנורה'  
בדרום' ה' עליהם יחיו,

ללא צורך בתוספת או מגרעת, ותכל תלונתם  
מעל רבינו הגדול הב"י, וזה החלי בעה"י.

**א] כתב הטור (סי' קפ"ט) לשון הרמב"ן:**  
ולעולם חוששת חששות הללו, לוסת  
החדש ולהפלגה עד שתקבע לה אחד מהם  
ג"פ כדינו. כיצד, ראתה באחד בניסן  
ובעשרים בו, חוששת לאחד באייר מפני ר"ח  
ניסן, ואם לא ראתה חוששת לט' בו לשיעור  
הפלגה של כ', ראתה בט' בו או שלא ראתה  
חוששת לכ' באייר, שמא בימי החודש תקבע  
וסת שהרי ראתה בכ' בניסן. וכן היא חוששת  
לשניהם, עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע  
ראיות, או וסת החדש בשלשה, עד שתיעקר  
האחר בעקירת פעם אחת עכ"ל.

**ופי' ב"י** אע"ג דקיי"ל בוסת שלא נקבע ג'  
פעמים, אע"פ שראתה בו פעם ושנים  
הוא נעקר בפעם אחת, הכא טעמא, דאף על  
גב דראתה ראייה שנייה בכ' בניסן לא  
אמרינן דנעקר וסת דראש חודש, מפני שאף  
על פי שראתה ביום אחר, צריכה לחוש ליום  
שראתה בו קודם, עד שיגיע יום הראוי  
לראות בו ולא תראה וכו'. ומהאי טעמא נמי  
אף על פי שראתה בט' באייר חוששת  
לעשרים בו בו כיון דעדיין יום כ' לחודש לא  
הגיע, איכא למיחש שכשיגיע כ' בחודש  
תראה ותקבע לה וסת בכ' לחודש, והאי  
דאקדמה וחזאי דמים יתרים דהווי בה הוא  
ולא קביעות וסת.

הנה ידידנו הרב יעקב שמחוני נ"י ערך  
מאמר נפלא, ובשם 'מנין הראוי' יקרא.  
ובו הקיף את כל סוגיית חישוב הווסתות,  
לשיטות הפוסקים השונות מהגמ' עד ההלכה,  
והדברים ערוכים בטוב טעם ויישר חיליה.

**אלא** שידידנו הרב נתקשה בדברי הב"י,  
דהיכא שראתה בא' ניסן כ' בו ט'  
אייר, אמאי חוששת לכ' אייר, דהא היא כבר  
קבעה ב' וסתות של הפלגה. וניחא ליה  
המקרה שכתב ב"י כגון שראתה בא' כ' א',  
דאז אמרינן שה-כ' הוא רק דמים יתרים  
במהותו, וע"כ אינו נספר כלל ואינה חוששת  
לו כלל, זהו תורף דבריו [בהערה שם] ע"ש.

**ולענ"ד** שפיר קשיא ליה לפי הנוסחאות  
שראה בטור החדש, שמחוסר  
הבנתם בדברי הב"י הגיהו המדפיסים בדבריו  
ושלא בהשגחה, ולפי הגהתם מיירי הב"י  
בראתה בכ' לחודש, ולפי הגהתם בא הב"י  
לבאר את דברי הטור והסיט את הפירוש  
לדבר אחר, וא"צ אפי' ראייה לסתור הגהה זו.

**וכדי** לבאר הדברים למען יובנו היטב, ראיתי  
להעתיק מהמצוי באמתחתי מקדמת  
דנא, מתוך חיבור שכתבתי לפני כעשור  
שנים, לסכם שיטות הפוסקים. ואין בכוונתי  
להעתיק את כל דבריני, רק אעתיק מה  
שכתבנו לבאר בשיטת הב"י לפי הנוסחא  
האמיתית, ויובהרו הדברים ויתלבנו היטב

יתירים ואינה חוששת לו כלל, לא משום יום החודש דהיינו כ' אייר ולא להפלגתו דהיינו ט' אייר. אבל כשלא ראתה בר"ח אייר, אכתי לא ידעין הי ניהו עיקר, וחוששת עדיין לשניהם לכל החששות, דהיינו לכ' באייר שמא תקבענו, ולט' באייר שמא תקבע להפלגת כ' יום. ומעתה בין תראה בט' בו או לא תראה, לא נעקרה ראיית כ' ניסן, דאכתי צריכה לחוש לו לוסת החודש, וא"כ גם הפלגת כ' יום לא נעקרה, דהא חשבינן לה לוסת יולא אמרינן דמים יתירים הם.

**ב] ושיעור דברי הטור לפי ב"י כך הוא:**  
 דראיית ר"ח שראתה תחילה, חשבינן לה לעיקר כל זמן שלא הוברר דמקרה היא, וכשראתה שנית בכ' בו י"ל דעקרה לקמייתא, ומאידיך י"ל דמקרה היא דמים יתירים אתווספו בה וקמייתא עיקר, ומספק צריכה לחוש לשניהם. ויצא לנו מזה ג' זמנים שחוששת להם: ר"ח אייר וט' בו וכ' בו כמבואר בב"י. ומיהו אם אירע שראתה בר"ח אייר, איגלאי מילתא למפרע שהוא עיקר, וראיית כ' אינה אלא מקרה ו'תוספת דמים' ואינו וסת כלל, וא"כ אינה חוששת לו עוד לא ליום החדש ולא להפלגתו. אבל היכא שלא ראתה בר"ח אייר, אכתי חוששת

והקשה ב"י א"כ היאך כתב, חוששת לאחד באייר מפני ר"ח ניסן ואם לא ראתה חוששת לתשעה בו לשיעור הפלגה של עשרים, דמשמע שאם ראתה בראש חודש אייר אינה צריכה לחוש לתשעה בו, ואמאי? הא כיון שעדיין לא הגיע יום עשרים לראייה שנייה, איכא למיחש שמא תקבע וסת להפלגת עשרים יום? ותירץ דכיון דראייה ראשונה היתה בראש חודש, אילו היתה חוזרת לראות בראש חודש הסמוך לו, היינו אומרים דראייה הראשונה שראתה בראש חודש היא עיקר ובה הולך הוסת ליקבע, ולא חיישינן לראייה שנייה שראתה באותו חודש, דאמרינן מקרה הוא ודמים יתירים הוא דאיתוספו בה, הלכך אינה חוששת לא לט' באייר ולא לעשרים בו. וכשלא ראתה בר"ח אייר שהוא וסת הראייה הראשונה, איגלאי מילתא דראייה שנייה לא היתה במקרה, וצריכה לחוש לוסת הפלגת הימים ולוסת הפלגת ימי החודש ע"כ.

**מבואר דס"ל ד'עקירת וסת שאינו קבוע'**  
 פירושו עקירת 'הראיה', כלומר דאמרינן דמים יתירים הוא דאתוספו בה ולא וסת הוא, ולפיכך כשראתה שוב בר"ח אייר אמרינן דהוא העיקר, וראיית כ' הוי דמים

א. והב"ח והפרישה תירצו דראיית ר"ח אייר עקרה להפלגת כ' יום, ונתחדשה הפלגת י"ב יום וכ"כ הש"ך, ולדבריהם צריכה לחוש ליום י"ב באייר וגם ליום כ' בו ודו"ק.

ב. בסעי' י"ט לענין וסת הגוף כתב בשו"ע ואם בא וסת הגוף לזמן ידוע, כגון מר"ח לר"ח או מכ' יום לכ' יום, קבעה לה וסת לזמן ולמיחוש הוסת, ואינה חוששת אלא לשניהם ביחד, ואם הגיע העת ולא בא המיחוש, או שבא המיחוש בלא עתו אינה חוששת, ע"כ ע"ש. והוא לשון הטור וכתב ע"ז ב"י וז"ל ופירוש אינה חוששת היינו לומר שאינה חוששת לו כדין וסת קבוע אלא כדין וסת שאינו קבוע, ונפק"מ שאם לא בדקה ולא ראתה הרי זו בחזקת טהורה כדין וסת שאינו קבוע, אבל מכל מקום צריכה לחוש לו כדרך שחוששת לוסת שאינו קבוע עכ"ל. ותמיהו עליו האחרונים עי' תוה"ש (ס"ק ל"ט), וגם הש"ך (ס"ק ג"ו) וט"ז (ס"ק ל"ו) הוכיחו מלשון רמ"א בהג"ה דלא ס"ל הכי, אלא שכל שקבעה וסת אינה חוששת לשני שאינו נקבע ע"ש, ולפי מה שנתבאר אין כאן תימא כלל דב"י לטעמיה דס"ל שאין וסת נעקר א"כ אמרינן דראייה היתה מקרה, משא"כ בזה שהרי חוששת לה משום וסת המורכב ואינה חשיבא מקרה, א"כ צריכה לחוש ג"כ לחשש וסת השני שעדיין לא נקבע ודו"ק.

לראיית כ' בו שמא וסת הוא, יוכאן שוב אין חילוק בין אם תראה בט' בו או לא תראה, ולעולם אחתי חוששת ליום כ' בו, שמא תקבענו ליום החודש ודו"ק.

**והמשך דברי הרמב"ן** לפ"ז דלעולם חוששת לשניהם, עד שתקבע וסת אחד ויעקר השני, והיינו שאע"פ שנקבע האחד עדיין חוששת לשני עד שיעקר, דאפשר שתקבע ב' וסתות כאחד, ומיהו כיון שצרתו בצידו נעקר בפעם אחת.

**וכתב ב"י** דמשכחת לה, שיקבע וסת החודש בלי שיעקר וסת הפלגה, כגון שלא ראתה בט' לאייר וראתה בעשרים בו וראתה בט' לסיון ובעשרים בו, דהשתא הרי ראתה שלש פעמים לוסת החודש ושלש פעמים לוסת ההפלגות, ועקירה הראשונה שלא ראתה בט' לאייר אינה חשובה עקירה, לפי שעדיין היינו חוששין אז ל'וסת החודש', הלכך אע"פ שהוקבע וסת החודש בשלש פעמים, ווסת ההפלגות שאינו נקבע בפחות מארבע פעמים עדיין לא הוקבע בהם, חוששת לשניהם. ואע"פ שנקער פעם אחת בתחלה, ההיא לא חשיבא עקירה כמו שכתבתי, אבל איפכא לא משכחת לה, שיקבע וסת הפלגה מבלי שיעקר וסת החודש שום פעם ע"ש.

**וא"א** לפרש דמיירי שראתה בר"ח, שהרי כתב 'ועקירה הראשונה שלא ראתה בט' לאייר אינה חשובה עקירה, לפי שעדיין היינו חוששין אז לוסת החדש', ואילו בראתה בר"ח אייר נתבאר בדבריו שאינה חוששת לראיה זו כלל, אלא ע"כ מיירי 'שלא ראתה בר"ח וגם לא בט' בו וראתה בכ' בו, דהשתא לא נעקרה ראיית כ' הראשונה וא"כ גם הפלגתה לא נעקרה. וזהו שכתב 'דמה שלא ראתה בט' לחודש לאו עקירה היא', כלומר הואיל וצריכה אז לחוש לאותה ראייה משום וסת החודש, א"כ לא נעקרה אותה ראייה וא"כ גם הפלגה זו לא נעקרה.

**ונמצא לפי זה** דאם אשה מדלגת ראייה אחת בתחילת הפלגתה, אחתי לא נעקרה הפלגה זו, ומצטרפת לעוד ב' הפלגות שיבואו אח"כ לקביעת וסת, וחשיב רצופין אא"כ נעקרה 'אותה ראייה' דאמרינן מקרה הוא. כגון דבתחילת ראייתה ראתה ב' פעמים באותו יום לחודש, דבכה"ג אע"פ שראתה בינתיים אמרינן מקרה הוא וכאמור, או שיעבור זמן הפלגה זו וגם עונת החדש ולא תראה בהם ודו"ק.

**בידידות וביקרא דאורייתא**

**מנאי הצב"י יצחק ירחי**

ג. וע"ז קאי המשך דברי הטור "וכן חוששת לשניהם וכו'" דהיינו היכא שלא ראתה בר"ח אייר דוקא כמבואר, ובזה נתיישבו ב' קושיות ראשונות של ד"מ ע"ש ודו"ק.

ד. והנה ראיתי חדשים מקרוב באו דלא ירדו לסוף כוונת ב"י ומתוך כך שלחו ידם והגיהו בב"י 'שעדיין היינו חוששין אז לר"ח', ופירשו דמיירי בראתה בר"ח אייר ומהאי טעמא הא דלא ראתה בט' לאו עקירה היא לפי שלא עברו כ' יום מראיה אחרונה וכו', ע"י בדבריהם בטור החדש. ולענ"ד טעות גמור הוא זה וא"א לפרש כן לא בלשון הרמב"ן ולא בב"י, דהא לישנא דהרמב"ן אדסמין ליה קאי שלא ראתה בר"ח שחוששת לכ' בין ראתה בט' ובין לא ראתה בו, וקאמר דחוששת לשניהם עד שיקבע האחד ויעקר השני, אבל בראתה בר"ח כבר כתב לעיל מינה שאינה חוששת חששות אלו עוד. וע"ז קאי ב"י וכתב דמשכחת לה כשלא ראתה בט' בו, כלומר אע"פ דהטור כתב דחוששת לכ' בו בין ראתה בין לא ראתה, מ"מ לחשוש לשניהם לא משכחת לה אלא בלא ראתה. ותו אי מיירי בראתה בר"ח הו"ל לב"י לפרש כגון שראתה בר"ח ולא ראתה בט' בו, כיון דעד השתא מיירי בלא ראתה ולא היה לו לסתום. ע"כ פשוט שאין לדברים אלו עיקר כלל ולא ניתנו ליאמר ומחזורתא כדפירשנו בפנים.

מכתב ח'

הרב אביחיל לוי

### מי שברר לאוכלו לאחר זמן, ונמלך לאוכלו לאלתר

ומה שהביא מהריטב"א התם מיירי שנטל את האוכל בכוונה לאוכלו, שכלל לא עבר על מלאכת שבת, ומשא"כ אחר שהתחייב איך יבטל החיוב ע"י מחשבה.

ומה שהביא ראה במי שהניח פת בתוך התנור ונמלך והוציאה שפטור, שם הפטור הוא שאין מעשה מלאכת אופה ההכנסה לתנור בלבד, אלא אפיית הפת על ידי שהכניסה לתנור, וכל זמן שלא נאפתה הפת אינו מתחייב, ומשא"כ במלאכת בורר שמיד שברר לאחר זמן חייב משום מלאכת בורר, ושוב אינו יכול לתקן על ידי שיאכלנו מיד.

במה שכתב הר' אוריאל כהן באדם שנטל אוכל מתוך פסולת לאוכלו לאחר זמן ותיכף כשעוד האוכל בידו נזכר שיש בזה איסור בורר ונמלך בו לאוכלו מיד כדי לתקן את האיסור וכך עשה שמיד נטל את האוכל שבידו ואכלו שתיקן בזה את האיסור בורר שהיה נעשה אם היה משאירו לאחר זמן.

ונראה לומר בזה שאינו יכול לתקן את האיסור שעשה, שהרי המלאכת בורר שעשה נעשה מיד ברגע הראשון שברר את האוכל מתוך הפסולת, כשבכוונתו שיאכלנו לאחר זמן וחייב חטאת, ואיך יועיל מה שחושב אח"כ שיאכלנו מיד לבטל את מה שכבר נתחייב.



מכתב ט'

הרב עמנואל מולקנרוב

פתח-תקוה

## ברכת הגלידה בסעודה

שאינן מברכים על משקין בסעודה, אלא רק במשקין שבאין להרוות הצמאון שמחמת הסעודה אין מברכין עי"ש.

ויש להוסיף עוד שגם מי שהיה צמא לפני הסעודה ולא שתה מחמת סיבה צדדית [ולא מחמת שפחד לשתות אליבא רקניא] - מדויק מדברי השו"ע שצריך לברך בסעודה [וכפי שצייד הרב סקלי בסברא], וכפי שכתב הרב משה שתרנג בשו"ת ישיב משה [ג'רבא תרפ"ד] ח"א סי' ש"מ וז"ל ושאלת במי שהיה צמא קודם הסעודה ולא מצא מים כ"א בתוך הסעודה ונראה לך דצריך לברך עליהם, והוכחת ממ"ש מרן בסי' קע"ד [והוא מדברי תר"י] שאם היה צמא קודם הסעודה כיון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים אליבא רקניא א"צ לברך, נראה דדוקא מטעם זה, אבל אם לא היו לפניו המים צריך לברך. תשובה הוא דקדוק נכון, וכ"נ ממה שסיים שם מרן נמצא כי שתיית המים בשביל הפת היא ופת פוטר, א"כ בנידון זה ששתיית המים היא בשביל הצמא צריך לברך וק"ל ע"כ. ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' קמ"ו העתיק דבריו וכתב שלפום ריהטא נראה שפסק נכונה עי"ש. וא"כ גם מזה רואים דכל היכא שאין המשקה מגיע מחמת צמא הסעודה ממש - יש לברך עליו, וא"כ ודאי שיש לברך על הגלידה בסעודה.

ועוד יש להוסיף, דאעיקרא נראה שהגלידה דין אוכל יש לה ולא דין משקה, וכפי שהאריך לנכון בספר ברכת ה' חלק ב' פרק

הרב און אברהם סקלי האריך בגליון טבת תשפ"א בדברים נכונים, שיש לברך על הגלידה בסוף הסעודה, ויש לחזק פסק זה ולהוסיף עוד כמה נקודות;

**ראשית,** יש לידע שדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים על משקה בסעודה, וכך נהגו עם ישראל עד זמנם של ר"ת ור"י, שהם אלה שחידשו על פי הבנתם בגמ' בברכות מ"א סע"ב שאין מברכים על משקה בסעודה, והארכתי בזה במאמר שנדפס בירחון 'קול סיני', אייר תשע"ט, והעליתי שאפשר לומר שהדבר קרוב לחובה לברך על משקה קודם הסעודה לפטור את מה שישתה בסעודה, או לברך על סוכריה או שוקולד וכדומה, ובשום אופן אין להקל לשתות בסעודה ללא ברכה כלל עי"ש.ב. ולפי זה, אין כמעט נפ"מ בענין זה, דהא בלאו הכי צריך לברך על דבר אחר שהכל כדי לפטור את מה ששותה בסעודה, או לברך קודם הסעודה על משקה, וברכה זו תפטור לו גם את אכילת הגלידה.

**אולם,** גם אם לא בירך לפני כן, ורוצה לאכול גלידה בסוף הסעודה, הדבר ברור שמברך מכמה טעמי תריצי; דהא לאור האמור שדעת הגאונים ורוב הראשונים שמברכים על משקה בסעודה - בכל צירוף קל ניתן וצריך לברך, ולכן כאן שאינו בא מחמת הסעודה אלא לקינוח ותענוג - שפיר מברכין עליה, וכפי שהאריך הרב סקלי בראיות מדברי הפוסקים שאין 'גזירת הכתוב'

ולא פעולת שתיה, ולכן יש לברך עליה בסוף הסעודה כמו כל פרי או ממתק שמגיע לקינוח סעודה. וכן האריך בכל הנ"ל בדברים נכונים בספר קדש הילולים [פרלמוטר] סי' ל"ג אותיות י"ג-ט"ז עי"ש.

**ולפ"ז** אף אם בירך על יין לפני הסעודה ופטר את שאר המשקין - צריך לברך על הגלידה, דהא אינה משקה אלא אוכל, ולרוחא דמילתא יכוין להדיא שאינו רוצה לפטור את הגלידה בברכת היין וכפי שהעלה הרב סקלי שם.

א' אות ט"ז, וזה עפ"י הגירסא האמיתית ברמב"ם פ"ג מברכות ה"ג שרמת הסמיכות המגדירה אכילה היא 'לעיטה' ולא 'לעיסה', ושם האריך עוד שאין לחלק בין דבר שכך מצב הצבירה שלו, לבין דבר שעתיד להיות נמס כמו גלידה וכדומה, אלא כולהו דין אכילה יש להם [גם לענין ברכה אחרונה בכזית בכדי אכילת פרס] עי"ש"ב. ובאמת שניתן ללמוד הגדרה זו גם מלשון בנ"א שאין אומרים אני 'שותה' גלידה אלא 'אוכל' גלידה, ובודאי שהפעולה היא פעולת אכילה



מכתב י'

הרב יאיר מינקוס

### ראיה להדלקת נ"ח במנייני הצירות

סתומאה, אבל חכמים אומרים הרחוב אין בו קדושה", ביארה הגמ' (שם) "דטעמא דרבנן הוא משום, דהואיל והעם מתפללין שם בתעניות ומעמדות, אקראי בעלמא".

א"כ משמע דבמקום דמתפללין שלא באקראי, וכגון בימינו שיש חצירות שמתפללין שם כבר כמה חודשים, לכולי עלמא י"ל דאית ביה דין מקום קבוע לתפילה, ושפיר יש להדליק שם נ"ח.

ואף דאי"ז גדר בית הכנסת לכל דבר כגון גבי [קפנדריא], ס"ס לגבי נ"ח ואמירת מעין שבע וכדו', דהוא דין בקביעות מקום, יש לנהוג להדליק נ"ח, ולומר מעין שבע.

א) בענין מנין המתקיים בחצר, כתבתי (בגליון טבת י"ח בתגובות מכתב ח') דיש בחצר זו מקצת דיני קביעות בית הכנסת, אף שאין שם קירות ותקרה, והבאנו ראיה מהכותל המערבי, דכו"ע מודו שמדליקין נ"ח ומברכין.

והוסיף אמר"ר שליט"א להוכיח כן, ממתני' (במגילה דף כב ע"ב) "דבני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת", ופי' רש"י (שם ד"ה בני) "יש בו קדושה כדמפרש בגמ' הואיל ומתפללין בו בתעניות ומעמדות".

ואף דאמר' בגמ' (שם) "אמר רבב"ח אמר רבי יוחנן זו דברי ר' מנחם בן יוסי

### ישוב השיטות דס"ל דל"צ עשרה בהדלקה דביהכנ"ס

דלכאו' נחלקו המג"א והמור וקציעה בטעמי ההדלקה, דהמג"א ס"ל כהריב"ש דהוא "משום פרסומי ניסא", מאחר והיו מדליקים בבתיים בפנים, והמור וקציעה ס"ל כהכל בו "דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם".

דלפי"ז להמור וקציעה ודאי דמעכב שיהיו שם עשרה בשעת ההדלקה, ובלא זה חסר את עיקר הטעם דלפרסם הנס בפני כל העם, ולא סגי במה שמגיעים אח"כ אנשים, כיון שלא היו בשעת ההדלקה והברכות, אינו ניכר בו דהוא לשם חנוכה, משא"כ להמג"א דהוא מצד השלמת הפרסומי ניסא שאין

ב) הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א (בגליון טבת י"ח מכתב י"א) הקשה על דברי (בגליון כסליו - י"ז) בטעמי ודיני הדלקת נ"ח בביהכ"נ, דהבאתי מהמג"א והביה"ל, דאף בלא עשרה אפשר להדליק נ"ח בביהכ"נ ולברך, ויהיה פרסומי ניסא ע"י שיבואו אח"כ אנשים.

והקשה מעכ"ת דקיי"ל דהדלקה עושה מצוה, וכל ההדלקה בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא, וא"כ מאי מהני שיבואו אח"כ אנשים, מאחר ואינם נמצאים בשעת ההדלקה? ויפה הקשה.

אולם יש להשיב ע"פ מה שביארנו (שם)

בהדלקה בבית, ודאי דיהני אף שבאים אח"כ אנשים, ואין צורך שיהיו שם דוקא בשעת ההדלקה, דהרי אף כשבאין אח"כ מתפרסם הנס ומשלים את מה שהיה חסר להם.

**וכך** פסק בביאור הלכה (סי' תרע"א ד"ה ויש נוהגין) "דנראה לעניות דעתי דהמדליק בברכה בלא עשרה, יש לו על מי לסמוך כמו שכ' בחי"א", וכ"כ במהש"ג (ח"ב סוף סי' קע"ב).

**ובעיקר** מה שהקשה דהדלקה עושה מצוה, יש ליישב דהוא רק בצורת הדלקה, דהיינו שלא ידליק במקום פסול, ואח"כ יניח במקום כשר, או שקטן ידליק וגדול יברך

וכדו', אבל ודאי דכל זמן ההדלקה מקיים המצוה, ומי שמברך מדין רואה אי"ז רק בשעת ההדלקה ממש, אלא כל זמן המצוה יכול לברך.

**וכן** מי שאשתו מדלקת עליו בביתו, יוצא ידי חובה, אף כשאינו נוכח בשעת ההדלקה, כמש"כ בט"ז (סי' תרע"ז סק"ב) וכ"כ במג"א (שם סק"ז) והביאם בבה"ט (שם סק"א) ובמ"ב (שם ס"ק י"ב). אף שאין זה לכתחילה, מ"מ ודאי דיוצא ידי המצוה, ולכן בנידון דידן ודאי דמקיימים מצות הדלקה בבית הכנסת לדעת המג"א ודעימיה, אף כשבאים אח"כ עשרה, ולא צריך דוקא עשרה בשעת ההדלקה.



מכתב י"א

הרב און אברהם הכהן סקלי

## [א] דעת הפוסקים בברכת הגלידה בסעודה

בשם הגר"י פישר זצ"ל (שו"ת אבן ישראל ח"ט סי' ב). ועוד כתב בשם הגר"ש כהן שליט"א "שהדבר פשוט שיש לברך על הגלידה בסעודה". וכתב שם עוד [והובא כבר במאמרי] "ושאלתי את פי אאמו"ר מרן הראש"ל שליט"א בזה, ואמר לי שכן נכון להורות לברך על הגלידה בתוך הסעודה, 'ושכן הוא נוהג בעצמו להלכה ולמעשה', וכן ראיתי שנהג בן כמה פעמים בעצמו ובירך על הגלידה בסוף הסעודה, מלבד בשבת שהניח הגלידה לאחר ברכת המזון, ואמר לי שהוא מחמת שהיין של הקידוש פוטר משקין שבסעודה, ובזה אם תמצא לומר שהגלידה נחשבת למשקה כבר נפטרה בברכת היין, ומחמת ספק זה בשבת עדיף להניחה לאחר ברכת המזון".

**ובשו"ת בצל החכמה** (ח"ג סי' קיד) העלה שגלידה דינה כאוכל, ואינה נפטרת בברכת היין כשאר משקים. וא"כ כ"ש שיורה שיש לברך עליה בסעודה.

**והגר"מ** לוי זצ"ל בס' ברכת ה' (ח"ב) האריך להוכיח דגלידה וכיו"ב דינם כדין אוכלים ולא משקים. וא"כ ממילא יש לברך עליהם אף בסעודה.

**וכן** שאלתי בזה את פי מו"ר דומ"צ דקה"ק הגר"י טשנר שליט"א, ואמר שאין סברא שלא לברך על הגלידה בסעודה מחמת שהיא משקה, ואם כבר היה מקום לדון מצד שהיא חלק מהסעודה [כעין העדות המפורסמת על מנא החפץ חיים זל"ה שלא בירך על

בגליון האחרון של מנורה בדרום [גליון ח"י - טבת תשפ"א], הארכתי להוכיח בס"ד פשוט שיש לברך על הגלידה בסעודה, אף אם נחשיבה למשקה. ובעז"ה כמה וכמה אברכים חשובים מקהילנו אמרו לי שנהנו ממאמרי, ושאכן המסקנא פשוטה מאוד כאמור.

**עכ"פ**, כדי שלא יחשבו ח"ו שחידשתי כאן איזה חידוש מדילי נגד גדולי הפוסקים [מאחר שלא הדגשתי די הצורך במאמרי שם מדבריהם], אמרתי אלקטה באומרי'ם בדין זה מפוסקי דורינו שליט"א וזצ"ל, להראות שדין זה פשוט בפוסקים, ושסברת החולקים נדחה קראו לה, ואעתיק בעז"ה מקצת מלשונותיהם:

**בן פסק השבט** הלוי (ח"א סי' רה - חידושי ש"ע), וז"ל "סימן קעד סע"ז - דחשיבי כבאים מחמת הסעודה לפי שאין דרך לאכול בלא שתיה: ונראה דמיני מתיקה כגון גלידה או שוקולד פשיטא דאין דינם כמשקין וצריך לברך עליהם לפנייהם והרבה טועים בזה".

**וב"פ** בספר וזאת הברכה (פ"ח סי' ד, הע' 8) בשם הגריש"א, **השבה"ל** (הנ"ל), **הגרש"ז אויערבך** (בספר 'ותן ברכה' ח"א עמ' פז) **והגר"פ שיינברג** זצ"ל. וכן הוכיח שם בספר הנזכר מהמשנ"ב שפסק שעל שכר הבא בסוף הסעודה יש לברך, וכמו שהוכחנו בעניותין במאמרנו.

**וב"פ** הגר"ד יוסף שליט"א בס' הלכה ברורה (סי' קעז, בירור הלכה סע' טז), וכן

גלידה דינה כמסקה, מ"מ פשוט שיש לברך עליה. אמנם כבר כתבנו במאמרנו שאמר לנו נכדו שליט"א, דאביו הגר"א אבא שאול שליט"א ועוד חכמים הקשו לגר"צ כנ"ל, אך לא חזר בו, ואמר לי נכדו שאינו יודע דרך מספיקה ליישב דעת סבו. עכ"פ מאחר ולא שמענו תירוצן לטענה הנ"ל, אם קבלה נקבל, ואם לדין, כאמור יש תשובה [ויתכן והגר"צ זצ"ל אחז אחרת את המציאות, וחשב שאוכלים הגלידה בין השאר להרוות הצימאון].

והגר"י יוסף שליט"א בספר 'שלחן המערכת' [ערך 'גלידה'], כבר הרגיש בקושיה זו, אך ע"ש שלא תירץ בזה דבר, רק סיים "ואף שיש מקום לבעל דין לחלוק בזה, מ"מ מאחר ומצינו לכמה אחרונים שכתבו שלא לברך על הגלידה בתוך הסעודה, ובהם הרב באר משה, והרב קנין תורה בהלכה וכו' ממילא שב ואל תעשה עדיף", עכ"ל.

ועוונותי גרמו שלא זכיתי להבין דבריו - דמאיתמי כל סברא שנכתבה בספר של אחד מאחרוני זמננו [וכמובן, ח"ו אין הדברים נאמרים בזלזול כלפי הגאונים הגדולים זצ"ל, ולוואי שנגיע למעט מגודלם], נהיתה 'גזרת הכתוב' עד שצריך לחוש לה לסב"ל, כאשר ברור להלכה הפך דבריהם, אף כשאין אנו יודעים כלל ליישב דעתם? וצ"ע.

והנה בדעת הגר"ע זצ"ל, כאמור לעיל מצינו עדויות סותרות בזה - דבס' הלכה ברורה כתב [כמובא לעיל] "ואמר לי שכן נכון לחורות לברך על הגלידה בתוך הסעודה, 'ושכן הוא נוהג בעצמו להלכה ולמעשה', וכן ראיתי שנהג כן כמה פעמים בעצמו ובירך על הגלידה בסוף הסעודה, מלבד בשבת שהניח הגלידה לאחר ברכת המזון, ואמר לי שהוא מחמת שהיין של

הקומפוט בסעודה מטעם זה, ועי' בתגובת ידידי הרב משה חליוה שליט"א בגליון זה], ולמעשה הורה לי שיש לברך עליה בסעודה.

ומנגד, החולקים בדין זה, הם כאמור הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א, הגר"צ אבא שאול זצ"ל (ח"ב פי"ב סי' יב), שו"ת קנין תורה (ח"ד סי' יט). ובס' וזאת הברכה שם כתב עוד "וכן שמענו בשם הגר"מ פיינשטיין ביחס לסוגים מסוימים של גלידה".

וכתב שם בס' וזאת הברכה "ונראה שסברת הפוסקים האלו היא שאמרינן לא פלוג רבנן - שמאחר שרוב המשקים באים מחמת הסעודה תיקנו שלא יברכו על כל המשקים אף על אלו הבאים למתיקות".

והנה כאמור הדברים תמוהים, שכבר הבאנו במאמרנו שדעת כל האחרונים ללא יוצא מן הכלל, שמשקים שבאים בסוף הסעודה שלא מחמת צמאון - כמיני שכר [וי"א גם קפה ותה] וכיו"ב, לב"ע טעונים ברכה, וכ"פ במפורש במשנ"ב, וא"כ לא ברור מה שייך כאן 'לא פלוג' [אלא א"כ החכמים הנ"ל חולקים על כל גדולי האחרונים]. וכ"ש בנידוננו, שיש ראיות גדולות שדין הגלידה כדין אוכל ולא כדין משקה - מה ראו לחוש ל'לא פלוג', אתמהא [וכן לא ברור מי תיקן את אותה תקנה עלומה, שלא מצינו אותה בתלמוד, או בדברי רבותינו הראשונים או האחרונים].

והנה לשמועה בשם הגר"מ ש זצ"ל אין בידי להתייחס כיון שלא ראינו טענותיו, וכן לא ברור על איזה סוגי גלידה הוא דיבר, ויתכן דמיירי בסוג של 'ברד' וכיו"ב הנשתה גם לצמאון, וא"כ אין כל ראיה לנידוננו.

וגם הרב אורל"צ לא התייחס שם כלל לטענה של כל הפוסקים, שאף אם

לאכול הגלידה בלא ברכה בסעודה, רק להניחה לאחר הסעודה, ומה בכך שיתאפקו כמה רגעים עד שיאכלו הגלידה, ואין בזה כל איסור [ומה גם שיתכן שבסעודת יו"ט המדוברת עשו קידוש קודם לכן, וע"כ חשש הגרע"י מלברך עליה על הצד שדינה כמשקה, כמ"ש בשמו הגר"ד]. והכל בא על מקומו בשלום.

[אגב, המתבונן יראה שבכמה הלכות שנחלקו האחים הגר"י והגר"ד, כדוגמת הלכה זו, וכן בענין ברכת ה'במבה' ועוד, לא גילה דעתו בזה הגרע"י זצ"ל בהדיא, אף שהיו לו הזדמנויות לגלות דעתו בזה - שהרי מאז הוציא ספרו 'חזון עובדיה' בהל' ברכות שהקיף הלכות רבות, ועוד כיו"ב. וברור שלא במקרה יצא כך, ופשיטא לי שלא רצה אותו צדיק להכריע בין הבנים, ולכן בכל הלכות אלה נקט בשב ואל תעשה עדיף, ודוק].

וראה עוד בגליון זה במכתבי ידידי הרב משה חליוה והרב עמנואל מולקנדוב שליט"א שחיזקו את דברי. וכן ראה עוד בגליון זה במכתב הרב יהודה בן דוד שליט"א, ובתגובתי על דבריו שם.

ולסיכום: דעת הרוב המכריע של פוסקי זמננו שיש לברך על הגלידה בסוף הסעודה בלא שום פקפוק, וכן נראה שהיא דעת מרן הגרע"י זצ"ל מעיקר הדין. ומנגד, דעת כמה אחרונים שאין לברך עליה בסעודה, ולא מצאתי בעניי דרך מספקת ליישב דעתם.

הקידוש פוטר משקין שבסעודה, ובזה אם תמצא לומר שהגלידה נחשבת למשקה כבר נפטרה בברכת היין, ומחמת ספק זה בשבת עדיף להניחה לאחר ברכת המזון.

ומנגד הגר"י יוסף שליט"א כתב כמה פעמים [בס' ילקוט יוסף, ובס' שלחן המערכת] משם הגרע"י שאין לברך על הגלידה בסעודה, והוסיף בס' שלחן המערכת שם "וכן עשה מעשה רב בישיבתנו הקדושה [בשנת תשנ"ה, בסעודת שבע ברכות] שהניח את אכילת הגלידה אחר ברהמ"ז, וגם השתא [שמחת תורה תש"ע] כאשר הגישו לפניו גלידה בסוף הסעודה אמר להניחה לאחר הסעודה, וכאשר שאלו אם לברך, השיבותי בפניו שלא לברך אלא להשאיר אחר הסעודה [ונכחו באותו מעמד האחים רבי משה ורבי דוד], עכ"ל.

והנה, כיון שברור ששני האחים שליט"א מעידים אמת, דלא חשידי אשיקרא ח"ו, א"כ מאחר והגר"ד כתב שראהו בעצמו כמה פעמים מברך על הגלידה בסעודה, הרי שבודאי דעתו שמעיקר הדין מותר לברך. ולפ"ז העדויות שהביא הגר"י בשם אביו (שרובן ישנות), יתכן שמאז הראה לו הגר"ד הדברים וחזר בו הגרע"י [ועי' בהסכמת הגר"י לס' 'ברכה נאמנה', ודוק]. ומה שכתב שהורה בפניו להניח הגלידה אחר הסעודה<sup>א</sup>, ולא מחה בו, צ"ל דמאחר ושני האחים נכחו במעמד לא רצה להכריע ביניהם להדיא [אף שכאמור סבר מעיקר הדין כהגר"ד], וע"כ נקט בשב ואל תעשה והניחה לאחר הסעודה, ודוק היטב שלא הורה בפניו הגר"י שמותר

א. אגב, יש לעיין מדוע אין בזה מורה הלכה בפני רבו, ושמא השאלה היתה מכוונת מלכתחילה לגר"י, ולא להגרע"י.

## [ב] זמן ברכת הלבנה

דהיינו עד שתתמלא פגימתה כמו שכתבנו".  
**ומלבד** העדות החשובה מאוד על המנהג  
 הרווח בזמנו [שהרב הנזכר גדל  
 בספרד והיה תלמיד מהר"ש ואלאנסי זל"ה,  
 וגלה בראש גולים בשנת מזר"ה ישראל  
 יקבצנו, ובמשך חייו ישב בתונס, טריפולי,  
 ירושלים תובכ"א, ומצרים]. עוד, דבריו  
 מצטרפים לחבל נביאים מרבתינו הראשונים  
 והאחרונים שהבאנו במאמרנו, בדיוק לפני  
 שנה - בגליון ז [טבת תש"פ, עמ' עט],  
 שהורו לברך על הלבנה קודם ז' ימים. ואכן  
 זיכנו הקב"ה החודש [טבת תשפ"א], לברך  
 ברכת הלבנה בהידור, בהיותנו מבושמים  
 אחר שבת קדשנו - במוצ"ש ה' בטבת.  
 א. א הכהן סקלי

**אוסף** כאן מציאה נפלאה ששלח לי  
 החודש ידידי הרב עמנואל  
 מולקנדוב שליט"א, מפי' מהר"ם אלאשקר  
 ז"ל על הטור - הנקרא 'גאון יעקב' [ועודנו  
 בכתב יד, וליקוטים ממנו נדפסו בילקוט  
 מפרשים שבטור 'המאור'], וז"ל "ורבינו  
 יונה ז"ל פי' 'משתבשם', משיהיה האור  
 שלה מתוק לעינים וטוב, כלומר, שיהנה  
 ממנו, וזהו אחר שנים או שלשה ימים, אבל  
 קודם לזמן זה אין מברכי' עליו לפי שאין  
 אדם נהנה ממנו, דירח בן יומו אין אדם  
 נהנה מאורו וכו' וכן נהגו לברך אחר שנים  
 או שלשה ימים, ולברך במוצאי שבת,  
 ולכתחלה מברכים עליה עד שבעה ימים (!),  
 ואם אחר ולא ברך והולך עד יום י"ו,

מכתב י"ב

הרב זאב פרעס

## בענין הדלקת נר חנוכה מפני החשד

(או"ח תרע"א י"ד). דביר קדשו (מועדים א' עמוד רס"א). חכמת שלמה (או"ח תרע"א ח'). הגרב"מ אזורחי (בקובץ עיון הפרשה צ"ה עניני חנוכה קונטרס התשובות ובגליון קע"ג עניני חנוכה בקונטרס התשובות). הגר"א גנחובסקי (יחלק שלל ח"ב עמוד ל"ה-ל"ו והובא אף בקובץ עיון הפרשה קע"ג עניני חנוכה בקונטרס התשובות). יקרא דאורייתא (בראשית עמוד תשנ"ג). אוצרות ירושלים (ח"ח עמוד תשצ"ה) בשם הגרמ"ד סולוביצ'יק, ועי' עוד בזה בספר סימן וסיבה ערך הדלקת נר חנוכה מפני החשד, ואכמ"ל.

**בענין** מש"כ הגאון הגר"ש שרפי שליט"א בגליון י"ז מעמוד רכ"א ובתגובת הגר"א אייזנבך שליט"א בגליון י"ח עמוד ר"ג בגדר דין הדלקת נר חנוכה מפני החשד.

**דכתב** בזה הגר"א אייזנבך שליט"א דזה חידוש עצום לדינא, ואין בזה כ"כ טעם, דמדוע שבגלל החשד יתחדש דין הדלקה של עיקר התקנה מחדש, עד כדי שיתחייב על זה בברכה. עכ"ל.

**יש** להוסיף דמצאנו רבנים גדולים ורבים שכתבו חידוש זה, ה"ה דודאי השדה (לגר"ד הקשר, סי' ג') בדעת השערי תשובה



מכתב י"ג

הרב יוסף פרץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין גילוי משקין בזמן הזה, וקבלת הוראות השו"ע

הרב יוסף פרץ

פנמה

מוכרחים. באופן שאפשר לומר שהטעם מפורש במשנה.

ב. גם מה שנקט שכל שהטעם מפורש בגמרא לא סגי בזה בשביל להבין שזה הטעם שעליו מושתתת התקנה וצריך שיהיה מפורש במשנה. ומצא בשיטה מקובצת שכתב כן, וכן הביאו בשם הגר"א. הרי רוב הראשונים פליגי עליו וכמו שהביאם בעצמו. וכן פסק מר"ן השו"ע. ומה לו כי ילין, וכי מה פתחון פה יש על מי שנוהג כהשלחן ערוך ורוב הראשונים, אתמהא?

עיקר טענתי היא שיש מחלוקת ראשונים גדולה בדין גילוי, ורוב הראשונים כתבו שלא שייך בזמנינו. ורק מעט כתבו שכן. כמו שאפשר לראות במבוא לספר שמירת נפש של הרב שטיגל. והשו"ע פסק כהראשונים שהתירו. א"כ מה לו כי ירעיש על המקילין, כאילו שכל העולם חייבים לקבל עליהם הנהגת הגר"א.

ג. ומה שהביא טעם סודי מהרב הנשי"א זלה"ה, יש לתמוה, וכי הרב נתן שפירא נביא היה? ומגליה האי טעמא? והתשובה פשוטה שהוא למד את הגמרא שאמרה שמשום נחש, ופירש ותרגם מילה זו לפי הקבלה, אבל אינו תוספת על הגמרא אלא הסבר, ואם יש נפקא מינה בין טעמו למה שכתוב בגמרא, צריך ליישב אותו ולא את הגמרא, כיון שזה קושיא עליו ולא על

כבוד הרה"ג הגדול חריף ובקי טובא כמוהר"ר אוריאל ראובן אייזנבך שליט"א,

איתן מושבו בעי"ת אופקים יע"א.

שמחתי מאוד לראות את מערכי המלחמה שערך כת"ר עמי, ורואים גודל חריפותו ובקיאותו, אשריו ואשרי חלקו. ואשריהם ישראל שיש בהם תלמידי חכמים גדולים כמו כת"ר.

וכיון שעדיין לא הגענו ל"סופה", א"כ אנחנו עדיין בגדר "אויבים", ויש לנו להמשיך במלחמה, לכן כתבתי כאן מה שיש להשיב, וודאי כת"ר ישיב כיד ה' הטובה עליו.

בקשתי מהמערכת הנכבדה את הכתובת של כת"ר כדי שנוכל לכתוב את שני הצדדים ונגיע יותר מהר ל"נעשים אוהבים זה לזה".

כתבתי בעיקר בסוגיית גילוי משקין, ובע"ה אפנה אח"כ גם לסוגיית הדבש.

א. הנה במשנה כתוב שהשיעור הוא כדי שיצא הרחש. ומשמע בבירור שהוא הטעם והוא השיעור. אמנם הרב הכותב נר"ו חידש כבר במאמרו הראשון שאינו ברור שהטעם מפורש במשנה. ע"ש. ובתגובה כאן כבר הרחיק יותר "שלא כתוב כלל". אמנם כמובן שדבריו יכולים להיות אבל לא

**עוד** בדעת הגר"א, עיין שספר שמירת נפש (שטיגל, עמ' קלא) שנדפס שיעור מהגריש"א זלה"ה וסובר שלדעת הגר"א גם אם שכיחי נחשים קצת מותר בזמנינו, ולדעת מטה יהונתן רק באופן שאין נחשים כלל מותר, אבל בשכיחי קצת אסור. עיין שם ותשמח בדבריו המאירים. ושם בהמשך לא רצה כל כך להסכים שבזמנינו אסור.

ו. ומה שהקשה מהירושלמי. הרי רבותינו הראשונים, והגר"א בכללן למדו שהבבלי פליג על הירושלמי בזה, שהרי הבבלי התיר ביין מבושל הרי שאינו איסור כללי רק אסור כששייך חשש נחש, וכמו שהוכיח הגר"א גופיה, וא"כ אין הלכה כהירושלמי. או שלמדו בו כביאורים אחרים שנאמרו בו.

ז. דברי השיטמ"ק בריש כתובות אינם ענין להכא כלל. שהגר"א אמר שיש עוד טעמים כמוסים, ואילו השיטמ"ק לא אמר שיש טעמים כמוסים, אלא שתקנות חכמים הם קבועות, ואפילו בטל הטעם לא בטלה התקנה, וזהו בדיוק הדין ש"כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו". ולכן א"א להתיר בלי מנין אחר. וחידש כאן שאם הטעם במשנה הרי כאילו תקנו מראש שתלוי בטעם. ויש ראשונים שכתבו בדין גילוי כן, שהטעם שבטל דין גילוי - כיון שמעיקרא לא תיקנו במקום שאין נחשים מצויים. וזה פשוט.

ז. ומה שכתב בדעת הרמב"ם, חוץ ממה שכתבתי כבר על פי מה שכתבו בעלי הכללים שאי אפשר לדייק וללמוד מהשמטת הרמב"ם שלא סבירא ליה כחילוקי הראשונים. ומה שדחה בגליון האחרון לא זכיתי להבין דבריו, שהרי אפילו אם הרמב"ם סובר כהתוספות יכול לא לכתוב כן בספרו, וא"כ אין ראייה שסובר להפך. כעת מצאתי ראייה ברורה שדעת הגר"א בדעת הרמב"ם שבמקום שאין נחשים מצויין שרי, שהרי

הגמרא. ולכן אינו טענה על הראשונים אמאי לא חשבו את טעמו, דאדרבא הוא צריך להסתדר עם הראשונים, שהוא אחרון. ובעניותי יישבתי דבריו כדי שלא יקשה עליו מהראשונים והשו"ע. ואע"פ שלפי הסוברים שגם בזמנינו אסור לא יסברו תירוצי, והרה"ג הכותב נר"ו כתב לבאר לפי דעתם, עכ"פ אינו קושיא על הצד השני.

ד. ומה הביא מדברי הרמח"ל במאמר על האגדות, תמיהני עליו, מה ענין שמיטה אצל הר סיני, שהתם מדבר על אגדות ולא על הלכות, וח"ו לומר שדברי הלכה הם לבושים, וזו דעת החיצונים, ואין להשוות אגדות להלכות. שהלכות צריך ללומדם כפשוטן ואין הלבושים אלא למתכסים בהם כשמלה.

ה. ובעיקר שיטת הגר"א בנדון דידן, ראיתי בביאור הגר"א על השו"ע שהוכיח מהגמרא כדעת השו"ע שמותר בזמנינו, שהרי הגמרא התירה כשאין חשש נחש, ביין מבושל, הרי שגזרו רק כשיש חשש, ולכן בזמננו מותר. עיין בדבריו המפורשים. ויש לתמוה שסותר משנתו לפי עדויות בני דורו ותלמידיו. ויש לומר שהגר"א מודה שמדינא מותר, וכל מה שהעידו שהיה נזהר הוא ממדת חסידות בלבד, ואינו חיוב על כולם. ובזה אתי שפיר שאינו סותר עצמו. ושו"ר בס' גינת ראובן (תרומות ב סי' קעב) שדן באריכות בשיטת הגר"א וכתב צד כזה לומר שדברי הגר"א אינם אלא מדת חסידות. ושוב חזר בו כיון שבעלי השמועה נקטו לשון "אסור", ולא העלה דבר ברור. אמנם אין מזה טענה שהרי ידוע בפוסקים שלשון "איסור" אינו מוכרח שהוא איסור גמור, שהרבה פעמים כותבים לשון זה הפוסקים ואינו אלא מדת חסידות. ועיין בספר שמירת נפש (עמ' ער) מה שכתב והעיר בדעת הגר"א ודו"ק.

## מנורה הרב י. פריץ - הרב א.ר. אייזנבך בדרום רנג

קטן. כן הוא במהדורת שירת דבורה שתחת ידי. וכן בדקתי בבדק הבית דפוס ראשון ונמצא כן.

והי"ז ביום עש"ק ג' לחו' טבת שנת  
התשפ"א לפ"ג פה קורורנאדו אשר בארץ  
פאנאמא יע"א.  
יוסף פריץ

הגר"א הוכיח שיטת השו"ע מהא שהתירו  
חז"ל יין מבושל, והרי הרמב"ם גם התיר ביין  
מבושל, א"כ סבירא ליה להתיר, ודו"ק.

### בענין אכילת איסור שנפל בדבש

עמ' קצט. כתב שלא מצא את דברי בדק  
הבית ביו"דג סי' סז. באמת קשה  
למוצאם כיון שהם לפני תחילת הסימן, בכתב

## תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

שאינ הכרח מלשון המשנה הלזו שזהו הטעם  
של כל הדין הזה, ומאליה תעלה הקושיא  
א"כ מדוע לא הדגישו זאת חז"ל, ויותר מכך  
ילה"ק הלא בכל מקום שנתפרשה תקנה עם  
טעמה בצידה, סדר הלשון הוא בתחילה נוסח  
התקנה, ואח"כ הטעם, וכגון אותה תקנה  
הנוכרת בריש כתובות, "בתולה נשאת ביום  
הרביעי ואלמנה ביום החמישי שפעמים  
בשבת בתי דינים יושבין בעיירות" כו', [וכבר  
נתבאר ההגיון שבזה בתגובה הנדפסת בגליון  
יז (כסלו), ובגליון יח (טבת), קחנו משם],  
ואילו כאן לא נשנה כלל טעם התקנה, ורק  
מכלל שמע לה כהה"ר משיעור הגילוי  
האוסר, ובודאי יודה כהה"ר וישים מעקשים  
למישור, שבמשנתינו לא נשנה טעם התקנה  
בתור טעם לתקנה כלל, א"כ יחזרו דברי  
הראשונים למקומם.

ומה שכ' השיטמ"ק דבעי' שהטעם יתפרש  
במשנה, בודאי לא היתה כונתו דיש  
דין בדוקא שיוזכר באיזה אופן שיהיה,  
הטעם של התקנה במשנה, דאין בזה שום  
הגיון, ואין דברי השיטמ"ק כאן מילתא בלא  
טעמא, אלא מילתא דמסתברא בסברא, וכל  
ההגיון הנ"ל הוא דוקא היכא דהטעם מופיע  
במשנה כיחידה אחת עם עיקר התקנה, ולא  
כשזה בא בנפרד, ופשוט כן, וגם אם ניתן

להו"כ הגאון המפורסם מקצוי ארץ החונה  
בק"ק דגולת פנמה יע"א ה"ה הרי"ף  
שליט"א בנש"ק שליט"א אשר ינעימנו בנועם  
צוף אמריו הנפלאים במלחמתה של תורה,  
ותורה שלמדתי באף היא שתעמוד לי.

בעת הגיע לי מכתב כהה"ר (יום א' לסדר  
ידבר נא עב' דבר באז' אדני וא' יחר  
אפך בעב') וליקריה דמר נתפנית תיכף  
להשיב כמין ימא לטיגנא וכאשר נפשו איוותה  
לנהוג מנהג ר' יאשיה ור' מתיא בן חרש  
(דריש אדר"ן), אעשה כן גם אני, ולולי  
ענותותיה דמר לא עיילית להאי סוגיא  
במהדורא בתרא, ומשום יקריה דמר אמינא  
לאו עת לחשות, כי אם להקשות, וכדרכה של  
תורה אשיב שנית מערכה לקראת מערכה, עד  
אשר אבינה לאחריתם, לאסוקי שמעתתא  
אליבא דהלכתא.

והנה כהה"ר שליט"א האריך למעניו בדבר  
שרובי הדברים כבר נתבארו, אם  
במאמר הראשון ואם בתגובה שבגליון  
האחרון, ומ"מ משום כבודו אפרטם אחת  
לאחת, ואולי לא נתבארו הדברים מעיקרא  
כהוגן וכעת אשתדל לפרש יותר בל"נ ובעז"ה.

[א] מה שציין ללשון המשנה "כדי שיצא  
הרחש ממקום קרוב וישתה" כבר נתן אל  
ליבו שדברי יכולים להאמר, א"כ הלא מודה

לומר להיפך עכ"פ כך הפשטות, ואין להתעקש נגד הפשטות].

**ב]** ומה שעורר מדברי שאר הראשונים דע"כ פליגי על כלל זה, הנה לעשות בזה רוב מאוד קשה כי הרבה ראשונים שנו דיני גילוי משקין בסתמא ולא הזכירו כלל חילוק בין הדורות, והרבה אחרים כן חילקו ובכה"ג שיש ב' סיעות גדולות קשה לקבוע בזה רוב, וכידוע דברי החזו"א בכה"ג שרצה אחד לקבוע רוב ע"פ ראשונים המתגלים מכ"י, ואמר לו החזו"א שא"א, כיון שהיום מתגלים ראשונים כאלו ומחר יתגלו אחרים להיפך, וממילא א"א לנו לסמוך אלא על העיון ההדוק בד' חז"ל והראשונים בלחוד, ופחות להסתמך על רוב בכה"ג, ומסתמא גם כה"ר לא רצה לקבוע כאן ההלכה ע"פ רוב אלא לבאר דנטיית חבל ראשונים גדול ואחריהם הלך ג"כ השו"ע, כשיטת המקילים, וממילא אין למחות ביד המקילים.

**ועל** זה אשיבנו כי חלילה לנו למחות ביד מי שנוהג כד' השו"ע, ומי הוא זה אשר יבוא אל המלך אשר לא כדת, אבל כונתי הי' כדרך שקיבלנו מרבנותינו גדולי הדורות לברר וללבן כל סוגיא משורשה, ולהעמיד את עיקר הסוגיא כאשר יראו עיני הדיין, ואף כי למחות ביד אחרים אין בדעתנו וכמובן שגם אין בכוחנו, מ"מ לעורר לב המעיינים בבירור הסוגיא ודאי מוטל עלינו, וכאשר מצאנו בעז"ה ראייה גדולה מאד לד' הגר"א ז"ל מה לכת"ר כי ילין על אשר העלינו כן על גפי מרומי קרת, קבל עם ועולם להצדיק את הצדיק דמעיקרא, אשר שמענו דיבת רבים אומרים כי הנהגתו היתה תמוהה, וחומרא בעלמא נקט, ולהנ"ל אדרבה עיקר הדין מסתבר כותיה מפשט דברי חז"ל, וכן היה דרכו לילך בדרך הפשוט פשוט קודם בעומק עיונו הנפלא כידוע.

**עיקר** טענתי היא כי אף שדעת הרבה ראשונים וכן הורה בשו"ע שאפשר להקל בגילוי משקין, מ"מ הלא דעת הרבה ראשונים ואחרונים ג"כ להיפך לאסור גילוי משקין גם בזה"ז, וכי בגלל שהשו"ע פסק את פסוקו, נסתתמה הלכה משאר החכמים, אתמהא? אף שידעתי כי יש מי שסבור שאין אחרי הכרעת השו"ע ולא כלום, מ"מ אותי לימדו רבותי לא כך, וכמדומי שגם כת"ר לא מהם ולא מהמונם, ולא כך היתה דרך גדולי האחרונים בכל העדות כולם, שהיו מבררים כל נושא הדק היטב ופעמים שנו מפסק השו"ע איש לפי מהללו, הן להרבה והן למעט, וא"כ מה לכת"ר כי ילין על בירורי הסוגיות אם מסקנא דמילתא אינה כדעת השו"ע, וכי לא יתכן שתצא מסקנא שונה מהשו"ע?, וכי עלינו לשעבד מחשבותינו למחשבות השו"ע?, מתפלא אני בזה על כת"ר כי ילין בזה. נורק אחזור בזה על טענתי, אין כונתי למחות חלילה ביד הנוהגים כשו"ע, אלא לעורר שלענ"ד פשטות דברי חז"ל הם להיפך מהכרעת השו"ע, והשומע ישמע והחדל יחדל כדרכה של תורה, ואוי לו למי שכובש נבואתו בכה"ג כמבואר בפלא יועץ וש"ס].

**ג]** ומה שפלפל בכונת מהרנ"ש ז"ל, אני הבאתי דבריו להוכיח שגם הוא הבין בפשטות כמו שזכיתי ג"כ לכוין בעניותי, ומה ששאל מנ"ל האי טעמא, זה גופא הסיבה והטעם לזה שהבאתי את דבריו, והיינו דגם הוא הבין בחדות הבחנתו שהענין כאן אינו עניין לנחש גשמי, אלא לכל רוח הטומאה שיש בעוה"ז, וחז"ל הקדושים רמזו זאת בשם נחש שיש בעוה"ז, שהוא באמת מייצג את רוח הטומאה העליונה כידוע, וכמבואר בגליונות הקודמים.

**ד]** ומה שהרעיש על מה שכתבתי כי גם

משלי שלמד אתו רבינו ז"ל כותב ששמע מרבו כמה פעמים שאם אין הפשט מכוון ממש עם סודו גם הפשט אינו אמת, וכן שמעתי מפורש יוצא מפי דודי הגאון מוהר"ח ז"ל שזה היה כל עיקר דרכו של רבינו ז"ל בתורה" (לשון הגרא"ש מאמסטיסלאוו תלמידו ובן אחותו של הגר"ח מואלוז'ין ז"ל בהקדמתו למדרש רות החדש), "וכן קבלנו מרבינו הגדול ז"ל שחלילה לאמר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה על פי דרכי יסודות ההוראה המסורה לנו, רק שהאחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת שבאמת ארוכה מארץ מדה" וכו', (לשון הגרי"א חבר ז"ל תלמיד הגרמ"מ משקלאוו ז"ל תלמיד הגר"א ז"ל, בספרו מגן וצינה פי"ג, ועיי"ש מה שהאריך הרבה בדברים נוראים בהאי עניינא), ואמנם דברים אלו לא נמסרו אלא לצנועין בדור יתום שלנו, ואני עצמי אין לי השגה בזה כדבעי, אך ניכר מבין ריסי עיני כה"ר שמבין דברים אלה ביושר, ולא כאותם שועלים קטנים שלא נתפתחו עיניהם ומהרסים לעלות, ולמשמאילים בה סם המות. וע"ע בהקד' הגר"ח מואלוז'ין ז"ל לס"ד, ובסוף ס' כתר ראש, ואי"צ להאריך עוד.

**ובודאי** גם ההלכה יש בה סוד ולבושים, ודרך החיצונים היא לומר שאינה אלא לבושים, וממילא אי"צ להשתדל בקיומה, ואנו לא כן ביתנו עם אל, אלא אדרבה הלבוש הוא הוא עולם המעשה, וזהו רצון בוראנו שנפעל בעולם המעשה דוקא בדרכי הלבושים, והדברים ברורים למתבונן, ולא ידעתי מה מצא אדני בי עוול, אדרבה יודיעני ביתר בירור, ואחפשה דרכי ואחקורה ואשובה עד ה'.

**אגב** אעירנו ביחס לציון לד' הרמח"ל על האגדות ביארתי להדיא כונתי שנראה

דברי הלכה הם לבושים, וכתב שהם דרך החיצונים, מתפלא אני על כת"ר הלא מקובלנו מרבתינו שכל עניין ועניין ביהדות יש בו פשט רמז דרש וסוד, דורשי רשומות קראוהו פרד"ס, והמליצו על המשמיטים את הסוד מהנ"ל, שהופכים את חכמת התורה הנפלאה והפוריה המשולה בזה לפרד"ס, לחכמה עקרה המשולה לפר"ד, ולא דק כה"ר בדבריו.

**והעיקר** בזה הוא שכל עניין ועניין בתורתנו הקדושה בין בהלכה ובין באגדה הוא מורכב מכמה רבדים, ובאגדה זה יותר בולט כי הפשט בזה מאוד תמוה לפעמים וע"כ צריכים אנו למודעי שיפענחן ע"ד נסתרת יותר, אבל בהלכה זה נסתר יותר, וחכמי האמת גילו הרבה דברים, ועוד יותר הרבה עדיין נסתרי, ודבר זה רבינו הגדול גילה לנו כי גם כל סוגיא בגמ' יש בה פרד"ס.

**ויעיין** היטב בביאורו על משלי (כה יא), ועוד שם (ה יח), ותלמידו הגרמ"מ משקלאוו ז"ל (בהגהתו על ביאורו למשלי ב יט) כ' "כי כאשר יבין הסוד על בוריו יהיה לו הכל אצלו על בוריו הפשט והרמז ודרוש וסוד, אבל כל זמן שלא יבין הסוד אפי' הפשט אינו ברור בידו, כמ"ש בזוהר (משפטים צט.) וכן שמעתי מאדמ"ו הכ"מ כמה פעמים", "זאת ועוד אחרת לימד דעת את תלמידיו וחכמי הדור שא"א שחלק הנסתר של התורה יהיה מחולק עם חלק הנגלה שלה, כי איך התורה תסתור את עצמה, ואשר נראה באיזה מקום כחלוקין הוא מחמת שאין מבינים הפירוש האמיתי בתלמוד או בזוהר, והוא ז"ל קירב אותם אחד אל אחד והיו לאחדים בידו הנגלה והנסתר, מכוונים צדקו יחדיו דוקא, וכו', ותלמידו הרב החסיד מ' מענדיל ז"ל בפי'

לי שה"ה להלכה, ולא רק לאגדה, ולא שכך כ' הרמח"ל ז"ל, אך מ"מ האמת היא שגם הרמח"ל כתב כך ואף באריכות יתירה בספרו הק' קנאת ה' צבאות (נד' בתוך גנוי רמח"ל) יעויי"ש.

ה] ומה שרצה לפקפק בשיטת הגר"א בזה, תמיהני שלא ראה מש"כ במאמרי הראשון (גליון טז עמ' יח הערה ז), ואפי' את"ל דלאו דוקא קאמר המו"ל שם, ולא כלל הוא, הלא עדות תלמידיו היא ברורה שהחמיר בזה מדינא כמו שציינתי שם ללשונו במעשה רב דמשמע דמדינא קאמר, וכן לד' תלמידיו הגר"י משקלאו ז"ל בהקד' פאה"ש, ולא רק מהלשון "אסור" דנקטו תלמידיו אמינא לה, אלא מטעמא דביארו תלמידיו דאף שבטל הטעם לא בטלה התקנה, ואי חומרא בעלמא היא מאי שיאטיה דהאי טעמא הכא, וברור.

ומה שנתקשה כה"ר דמד' רבינו ז"ל בביאורו על השו"ע משמע דנקט כהשו"ע, הרבה מקומות הם שמשמעות דברי רבינו היא לבאר את ד' השו"ע, אע"ג דפשיטא דליה לא ס"ל, ואין כאן המקום למיתנינהו ולזיל.

ומה שהרבה לציין לס' שמירת נפש מהרב שטיגל, אינו תחת ידי, וממילא לצערי אין באפשרותי להתייחס לדבריו, ועכ"פ גם אם יש מאן דהוא שסובר אחרת ממש"כ, אין מזה כל פירכא למש"כ, אא"כ כמובן אם מפרין את טענותי).

ו] ומה שרצה להעמיד מחלוקת בין הבבלי לירושלמי לא הבנתי מוצאיו ומובאיו, ומה עניין מחלוקתם ביין מבושל אצל מחלוקתם ביסוד איסור משקין מגולין, הא שפיר יתכן לומר דיסוד איסור גילוי שייך לעולם, ואעפ"כ גדריו תלויין ועומדין גם כן

בתאוות הנחשים, ומחלוקת זו אמורה אף בנחשים שהיו בזמן התקנה, וכמובן שגם לזה יש ביאור בעומקן של דברים מדוע יש צד להקל ביין מבושל, וגם מדוע אין זה טעם מוכרח כ"כ ויש בו מקום לחלוק ולהחמיר, ובזה אכן נחלקו בני מדינחא עם בני מערבא, ואנן קיי"ל כבני מדינחא, אך כל זה מחלוקת בתוך גדרי התקנה, ואילו החילוק שחילקו הראשונים בין זמננו לזמן התקנה הוא לעקור את כל התקנה מעיקרא, ולא דמיא הא להא.

ז] מה שחילק בין דברי השיטמ"ק לדברי הגר"א ז"ל, הנה בלשון השיטמ"ק לא נזכר כלל עניין "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתיירו", וממילא ניתן להתפרש לב' פנים, ואין הכרח ואפילו משמעות כדברי כה"ר דהשיטמ"ק ס"ל כסברא הנ"ל, ובקל ניתן להתפרש דס"ל דהוא משום דיש עוד טעמים כמוסים, וגם הגר"א כשהזכירו תלמידיו את שיטתו שיש עוד טעמים אחרים הזכירו זאת בנשימה אחת עם הסברא הנז' בד' כה"ר שתקנות חכמים הם קבועות, ומה שהוסיפו לבאר דיש עוד טעמים כמוסים אינו אלא ביאור ונתינת טעם לעיקר הכלל שאמרו דהיינו שתקנות חכמים הם קבועות, ולא כלל בפ"ע, ואינני מבין איך יצר כאן מחלוקת בעל כורחם.

ח] ומה שכ' בד' הרמב"ם דאין ללמוד מהשמטתו, לא כתבתי דיש כאן ללמוד מהשמטה רגילה של הרמב"ם של חילוקי דינים, דבזה מודינא לכת"ר דיתכן שלא הקפיד הרמב"ם לבאר בכל דוכתא את כל החילוקים העולים מן הסוגיא, אבל בכאן נ"ל פשוט דהו"ל לפרש, דהא הרמב"ם הכיר מקומות שלא היו מצויים בהם נחשים והוא גדל בעצמו באירופ"א כידוע, וא"כ לא היה לו לסתום הלכה זו בכ"כ חומרא, כשאליבא

**כעת** אינני מצפה מכת"ר לנהוג הלכה למעשה כד' הגר"א אלא להודות שממשמעות המשנה אין הטעם מוזכר כחלק מגדר התקנה, וכן שיתכן שהטעם שהזכרתי הוא הוא הטעם של הדין אף שלהלכה למעשה אין בזה נפקותא כלל, וכן שת"ח שהגיע להוראה (ואף שלא הגעתי להוראה, רוב מה שכ' בעז"ה הרציתי בפני רבותי שליט"א שהגיעו להוראה, וכמ"ש בגליון יח) יכול להורות דלא כהשו"ע בזה"ז, אם מתוך בירור הסוגיא יצא לו כן, וכן שד' הגר"א בזה היא מדינא ולא מחומרא, אלו עיקרי הדברים אשר כתה"ר חלוק בהם, ואקוה כי בכאן נתבארו מעט יותר.

**ט]** ולגבי ציוניו הנפלאים בבדק הבית, ובזבח תודה, בדקתי את ביתי ומצאתי, ואגישה לכתה"ר תודה. [ואולי יש לפלפל אם אלמוסק"י הוא המוסק, אך מסתבר שכן].

**הכ"ד אוריאל ראובן אייזנבך**

**המוקירו ומעריכו באמת על הערותיו הנפלאות והמקיפות בשלל הנושאים העולים על שלחן הקובץ הנפלא של חכמי הדרום, ומברכו בכטו"ס, ובידיעת התורה הק' בבהירות, ובקרבת ה' כל הימים, בבואו לציין קריה נאמנה, עם ביאגו"צ בב"א.**

**נב.** הנה כת"ר שלח דברו מארץ מרחקים בעש"ק, בשעה אשר ע"פ שעון א"י כבר היה כמעט צאת הכוכבים לרבינו תם ז"ל, ואילו אצל כת"ר היה כשבע שעות או יותר לפני כן, ונסתפקתי אם יש בזה משום אושא מילתא, דאמנם אני מיד הבנתי שזה היה אצל כת"ר הרבה קודם השבת, וגם אין זה נקרא שזה בא אלי בשב"ק, כיון שזה נמצא בתיבה הוירטואלית שלי ולא אצלי, והתיבה הוירטואלית הזו אינה נמצאת

רדינא הוא בעצמו היקל בזה לגמרי אם סמך על סברת התוס', וזה הלכה שנוגעת בכל יום ויום במהלך החיים, לכן לא מסתברא לענ"ד שגם בכה"ג היה הרמב"ם סותם.

**ומה** שהוסיף ראייה להוכיח דד' הרמב"ם כתוס' מראיית הגר"א לשו"ע, כבר נדחתה טענה זו לעיל באות ו', דוק שם.

**כללן של דברים** אציגה נא את אשר עמי ואמצא חן בעיני אדוני, א. אין כונתי להתריע נגד הנהוגים כד' השו"ע, אלא לעורר לב המעיין אולי יסכים ג"כ עמי, ב. כל דברי התורה, שבכתב ושבע"פ, כלולים הם בעטרות הפרד"ס, בין חלקי האגדה ובין חלקי ההלכה, וחלילה לומר שיש בהלכה רק לבוש וכמו כן חלילה לומר שיש בה רק פנימיות והלבוש הוא רק מן השפה ולחוץ, ג. ההלכה אינה נקבעת לפי הטעם הסודי שלה, אך גם אינה מתבארת כהוגן בלא ידיעת סודה, ד. תקנת חכמים שנשנתה במשנה בלא טעם אינה משתנה, ורק אם נשנתה עם טעם באופן שניכר שהטעם בא לבאר את התקנה ולהגדיר אותה יכולה להשתנות לפי הטעם, ה. הגר"א החמיר בזה מדינא ולא מחומרא בעלמא כדמוכח מטעמו שביאר שתקנות חז"ל לא משתנות, ו. סוגיית היתר יין מבושל שנתגלה אינה קשורה בהכרח לכלל סוגיית משקין שנתגלו, ז. דברי השיטמ"ק סתומים ואדרבה מסתימה זו נראה יותר כד' הגר"א ז"ל.

**ולצער**י כמדומני שאנו עדיין בבחינת "אויבים" ואדרבה אם יודה כת"ר לדברים שנתבארו כאן הרי שאנו אוהבים, אך אם לאו אשמח בהערותיו הנפלאות ואדרבה מיני ומיניה תסתיים שמעתתא ויתקלס עילאה.

השעות בין אה"ק לפנמה, ול"ע בזה כה"צ וכתבתי בזה בחפזה.

**שוב** שמעתי בזה מאמור שליט"א דהוה עובדא בהגר"מ פיינשטיין ז"ל שנסע פעם אחרי הזמן של הדלקת נרות שב"ק ברכב לביהמ"ד, ונשאל ע"י אחד איך עשה כן, והשיב דהלא כו"ע ידעי דזמן הדח"נ אינו זמן כניסת שבת באמת, וממילא לא חש בזה, וכמו כן י"ל בניד"ד דמסתברא דכו"ע ידעי דיש הפרשי שעות וממילא אי"צ לחוש.

באה"ק, אלא בשום מקום, [ובאמת אינני מבין בדיוק איך זה עובד, דהלא לכאור' צריך להיות איזה מקום שיש בו את השבבים האלקטרוניים שמאכלסים בתוכם הכל, וא"כ אולי לשם זה כן הגיע בשב"ק, ואינני יודע בדיוק היכן זה נמצא ולא התעמקתי כ"כ לדון את גדרי המציאות הזו], אבל אם ישלח כת"ר הודעה משם למי שלא יבין זאת, הלא יבא לחשדו שחילל שבת, ולא בהכרח שכולם יבינו מיד שזה היה בגלל הפרשי

### תגובת הרב יוסף פרץ

**כבוד הרה"ג דחריפא שמעתיה כמוהר"ר ראובן אוריאל אייזנבך שליט"א,**

שפליגי על התוס'. והראשונים שהזכירו שיטת התוס' רק שנים חלקו להדיא על דבריהם ואמרו שאין חילוק בין המקומות, אבל כמעט כל הראשונים שהזכירו דברי התוס' הסכימו עמם.

**שמחתי** במלחמתו מלחמתה של תורה. וכמדומני נתבררו הדברים כשמלה, ויש כאן שני צדדים לכאן ולכאן. ואסכם הסוגיא לענ"ד.

**וכדבריהם** פסק מר"ן השו"ע. ונראה שפשיטא ליה שהמצב בא"י השתנה מזמן הש"ס לזמנו, שבזמנו לא מצויין נחשים.

**במשנה** ובתלמודים מבואר להדיא דאין לשנות משקין שנתגלו מחשש שתיית נחש. וכן פסקו הראשונים הקדמונים. רבותינו חכמי אירופא (אשכנז צרפת וספרד) כתבו שלא נוהג דין גילוי בינינו כיון שלא מצויין נחשים. והקשו והא אין ב"ד יכול לבטל וכו', ותירצו שמעיקרא לא גזרו אלא רק במקום שמצויין נחשים [והגר"א בביאורו הביא לזה ראיה מהגמרא]. ויש שתירצו (הרמב"ן) שלא היה תקנה וגזירה אלא שהזהירו לא להכנס לסכנה.

**העידו** בשם הגר"א שהיה מקפיד מאוד בגילוי בזמן הזה. וביארו שטעמו כיון שכל מה שאמרו חז"ל בש"ס יש לדקדק בו אע"פ שבטל הטעם, כיון שיש עוד טעמים שלא גילו לנו. ויש כמה דברים לעיין בשיטתו, א' לכאורה הוא חולק על התוס' ושאר ראשונים שכתבו שכאן מעיקרא לא גזרו במקום שאין נחשים מצויין. ב' הגר"א עצמו לא מצינו שבכל תקנות חז"ל היה מקפיד ורק כאן ועוד אחת או שתיים, אבל שאר תקנות לא מצינו, ולכאורה יש לתמוה טובא דמאי שנא [וכבר תמהו בזה האחרונים

**ומה** שרבותינו הקדמונים לא חילקו כהתוס' וחכמי אירופא, אפשר שסבירא להו שאין חילוק בין המקומות, או כיון שבמקומם היו מצויין נחשים לא חשו לכותבו (ועיין שדי חמד כללי הפוסקים סי' ג אות ה'). באופן שאין הכרח

שכל הספר הוא על סוגיא זו וכתב בזה הרבה בירורים חשובים.

[ומה שהעיר על ששלחתי אימייל כשאצלכם שבת. הנה מעיקר הדין שרי כמו שכתב מרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם ח"ג עמ' קצ"ג. ומה שדן מחמת חשדא, כת"ר צודק שיש לדקדק בזה כשיש חשש חשד, אבל לא חששתי מחמת מה שכתב כת"ר שכולי עלמא ידעי האי מילתא].

החותם בברכה ובשמחה רבה בדברי תורה המאירים.

יוס"ף

ומה שנקט בפשיטות שיש לו לחלוק על השולחן ערוך אם כך יצא לו בביאור הסוגיא. יש לחלק לשני חלקים, עצם ביאור הסוגיא, ופסק להלכה ולמעשה. דבביאור הסוגיא כל אחד זכותו לפרש כפי שקבלה נשמתו, אמנם בהלכה למעשה אינו כן, ולא ניתנה תורת כל אחד בידו, ועיין חו"מ סי' כה ס"א וס"ב, ואכמ"ל. והנה בנדון דידן שאזיל לחומרא, יש לו רשות להחמיר לעצמו, אמנם להורות לאחרים במה שכבר נתפשט המנהג יש לדון שאינו רשאי, ויש לו לומר לשואל שדעת השו"ע וגדולי הראשונים להקל. ובמיוחד בכהאי גוונא שהוא איסור דרבנן (עיין בס' שמירת נפש שהאריך בזה), ובדרבנן שומעים למיקל, ואע"פ שפשיטא לך לחד גיסא, ודאי שאר החולקים לאו קטלי קני ניהו ואי אפשר לומר שאינם שיטה כלל, וודאי ששיטתם אפשר להבינה, ומאן מצי למפלג על רבותינו הראשונים באופן מוחלט כאילו דלאו שיטה ניהו ח"ו לומר כן לא יעלה על דעת, וכיון שהוא ב' שיטות אין מקום להכריח כחד שיטה. ועיין בכל זה כי קצרת.

ולא יישבו]. ג' בביאורו לשו"ע הביא ראייה לדברי התוס' ולא כתב כלל שיש צד אחר.

ויש שתי אפשרויות לבאר דבריו. א' לתרץ ג' הקושיות. קושיא ראשונה, שהגר"א רב גובריה ותנא הוא ופליג על רבותינו הראשונים. ב' שאה"נ היה מקפיד אע"פ שאין עדויות בשמו, ולא ראינו אינה ראייה. ג' שבביאורו לשו"ע אינו מוכרח לכתוב שיטתו, ורק מראי מקום לשיטות המובאות בשו"ע.

ואפשרות שניה לבאר דבריו, שבאמת מסכים לכל הראשונים שמעיקר הדין מותר במקום שאין נחשים מצויין. ורק הקפיד כאן כיון שיש אחיזה לנחש העליון במשקין מגולין אפילו במקום שאין נחשים מצויין. ואע"פ שאין זה מספיק כדי לאסור מדינא, עכ"פ יש בזה ענין חשוב מאוד לדקדק בזה, וכמו שאמרו בשמו שזה גורם לביטול הכוונה בתפילה. ובזה מיושב ג' הקושיות.

ויש עוד דיון האם בזמן הזה בא"י ובארצות אמריקה, הוי כאירופא שאין הנחשים מצויין, או שמצויין. ובזה האריך טובא בס' שמירת נפש (שטיגל) במאמר בסוף הספר להכריח שיש בזמנינו נחשים טובא באר"י, ואין מקום להקל בזה. אמנם שטר ושוברו עמו, שבספר הנז' בעצמו הביא שאמרו להגר"ש זלה"ה עיקרי אותו מאמר ולא סבירא ליה כוותיה. באופן שהוא דבר שיש בו דיון טובא.

ועוד יש להוסיף בענין "דבש" שבספר הנז' הביא בשם בעל קהלות יעקב זלה"ה שאמר שגם המחמירין בגילוי, אין צריך להחמיר בדבש, ע"ש טעמו. והנני להמליץ לכת"ר לעיין באותו הספר כיון

## תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

להו"כ ידיד בן ידיד בנש"ק כמוהר"ר  
יוסף פריץ שליט"א מארץ מרחקים ק"ק  
פנמה יע"א,

המנהג פשוט במקומם כך, א"כ יש לנו  
לפקפק מאד בהנחה זו שהביא לנו כת"ר  
ש"רבותינו חכמי אירופא (אשכנז צרפת  
וספרד) כתבו שלא נוהג דין גילוי בינינו  
כיון שלא מצויין נחשים".

עוד הביא עדות תלמידי הגר"א שהחמיר  
בזה, והוסיף ש"ביארו שטעמו היה"  
כו', וגם בזה לדעתי מטעה את הקורא, כי  
כבר הוכחתי במכתבי הנ"ל שטעם זה שהם  
ביארו, לא מדעת עצמם ביארו כן אלא  
העידו שכך הוא היה מבאר את טעמו, א"כ  
אי אפשר לבאר דבריו בדרך השניה שרצה  
כת"ר להציע.

מה שנתקשה מדוע לא מצינו שהגר"א  
החמיר בכל שאר תקנות חז"ל, כבר  
עמד על זה שאין לו שום ראיה לזה, ועוד  
שבאמת עצם זה שמצינו עוד דוגמאות כע"ז  
וכגון אכילת שום בלילי שבת זה ראיה שהיה  
לו שיטה עקבית בזה, ולא רק בנושא יחידי  
דין, ולא צריך עוד מאות דוגמאות ועדויות  
לזה, ואדרבה יאמר כת"ר דוגמאות לתקנות  
חז"ל, ונברר האם היה לו לריבנו הגר"א  
לחוש ולהקפיד על זה או לא, לפי הכלל  
שזה תלוי גם אם התקנה נשנתה עם טעמה  
או לא, וכמו שכבר נתבאר בעז"ה מדברי  
השיטמ"ק המתוקים.

ומה שהוסיף מד' הגר"א לשו"ע צ"ל שבא  
רק לבאר, ויש לי עוד איזה הצעה  
לבאר דבריו דהנה החזו"א באגרתו  
המפורסמת (קוב"א ח"ג סי' כח) כ' "הגר"א  
ז"ל בבהגר"א, אינו מסתפק בביאור מקורו  
של השו"ע, אלא נכנס תמיד לקבוע מסמרות

גי"ה הגיעוני באגרת רצופה דברי חכמה,  
ואמר עם הספר לסדר דבר הויכוח  
אשר בינינו להעמיד ד"ת על תילה, בנידון  
דאיסור השימוש במשקין שנתגלו.

ולענ"ד לא באנו לידי פשר דבר הגון בזה,  
דהאף אמנם שעיקרי דבריו כבר  
נאמרו מיני ומיניה, מ"מ איך שהוצגו  
הדברים איני מודה לו.

דמ"ש"כ דחכמי אירופא הראשונים (אשכנז  
צרפת וספרד) הסכימו עם שיטת  
התוס', אין זה נתון נכון, חדא דהלא הרמב"ם  
גופיה שלא חילק בין העתים והמקומות,  
וכבר הארכתי בזה במכתבי הקדום לכת"ר  
משבוע שעבר, דפשיטא לי דהרמב"ם ס"ל  
דאין לחלק, וראיתי שבאמת כת"ר לא הזכירו  
בשנית במכתבו האחרון, והלא הרמב"ם גדל  
בארץ ספרד בקורדובה כידוע, שזה באירופא.

ובארחות חיים (הל' מעקה אות א') משמע  
דחש לאיסור גילוי, ויותר מזה  
הלא בראבי"ה (ס' א' נט) מעיד שנוהגין  
בזמנו באיסור גילוי, א"כ מה לי שני  
ראשונים (אם להם כיון כת"ר) ומה לי  
עשר, אחר דמשמע דבמקומם כן נהגו בזה  
איסור, א"כ לאו מילתא דפסיקא היא, וע"כ  
דגם בארצות אירופא באמצע זמן הראשונים  
היו הרבה מקומות שנהגו באיסור גילוי,  
ואם הם רק היו כותבים שיש לחוש לאיסור  
גילוי החרשתי, כי אז אין לנו ראיה שהעם  
חשש לזה, ואז י"ל דכיון דרוב חכמי  
אירופא הבינו אחרת א"כ י"ל דכו"ע נהגו  
כתוס' וקול המחמירים היה כקול הקורא  
במדבר, אך כיון שמדבריהם עולה שהיה

בהכרעת ההלכה, ומגלה תמיד דעתו ז"ל במקום שנוטה מדברי השו"ע, ודבריו ז"ל תמיד במילול ברור בלהבת אש ---- ומעולם לא עבר בשתיקה, אם נטתה דעתו ז"ל להלכה לנטות מדברי השו"ע, (המשך האגרת "ואם נמצאים" כו', עוסקת המקום ששתק הגר"א לגמרי, ואין זה ענין לניד"ד), סוף דבר לפי מנהגו של הגר"א, לא יתכן שיכוין לחלוק על השו"ע ויחד תחת לשונו, ויכתוב בלשון כמראה מקור הלכה, ויכוין לחלוק, אלא היה מפרש כונתו ז"ל בגלוי וכו', (עצם מש"כ שלא יתכן שיראה מקור ויתכוין לחלוק, הנה מצוי כן הרבה פעמים, אך בדר"כ יש ראיות במקומות אחרים בביאורו שפירש דעתו, וזה הספיק לו וסמך על זה, ואין כאן המקום לפרט, וממילא באותו מקום שלא פירש דעתו יתכן שבא לבאר דברי השו"ע), ואפשר שבא להביא את מקור דברי השו"ע ברוחב דעתו העצומה, לבאר דכיון שכך וכך הוא מקור השו"ע, א"כ אין זה מקור נפתח לסמוך עליו, ובקל יש לפקפק אותו, כלומר שבא להגדיר את מקורו של השו"ע, שאינו כ"כ חזק, וסמך על המעיין שימצא זאת, וידוע בכל אתר ואתר שלא כדרך שאר החיבורים חיבור זה, ששאר המחברים כתבו חיבוריהם לכלל ישראל שיהנו מאורם ונתאמצו על הדבר שיהיה מובן ונוח לקריאה, משא"כ חיבור זה שלא נתחבר אלא לעצמו, ואולי ג"כ לטורדים והעמלים לדעת סודו, ולחכמי הדורות היותר מובהקים, ונכתב בקיצור אמרים וצפונות דברים, ממילא אין כל קושיא ממה שסמך על המעיין שיעיין בראיה זו ויבין דרכו אם לקבל או לדחות, ועכ"פ בענ"ד לא באתי למדה זו לדון אם בראיה זו יש חלישות ראיה, אך מ"מ כיון דלפנינו עדות גדולי תלמידיו ששמשוהו בביתו פנימה מבוררת שאסר ודלא כשו"ע, א"כ ליכא נפקותא מה

הביאור בביאורו, סוף סוף עיקר דעתו להלכה ולמעשה היא שאסור מדינא, נייש להוסיף דלדוחק הענין איכא למימר נמי דהלא ביאורו נכתב עד גיל מ' שנה שלו, ואילו תלמידיו היו אצלו בסוף ימיו, א"כ איכא נמי למימר דהדר ביה ואסר מה שבתחילה קיבל על עצמו דברי השו"ע, אף שלכתחילה עדיפא לן לסמוך יותר על דבריו בביאורו שהוא לשונו ממש, אבל כאן שבביאורו קיצר מאד, וסתם, וגדולי תלמידיו העידו בכמה עדויות על שהחמיר בזה מדינא, א"כ שמא י"ל כנ"ל דהדר ביה].

**מש"כ** בשם הקה"י לגבי גילוי בדבש, אכן זה מידע מענין, אך לא ביאר טעמו, וכבר כתבתי לכת"ר שאין ס' שמירת נפש תח"י, ולא ידעתי דרכו בביורוי ההלכה, אם כדרך מלקטי העדויות, או כמבררי ההלכות בסוגיות משרשיהן, ועכ"פ אם יזדמן לידי בל"נ אעיין בו מה הם טענותיו, אך עכ"פ להמבואר בקובץ המפואר מנורה בדרום גליון מרחשון (גליון טז, עמ' כג - כז, ובעיקר בעמ' כה), דעת כמה ראשונים ואחרונים לדינא להחמיר בזה.

**ובזה** עלינו לבאר שכנראה הקה"י שכמובן ידוע שהחמיר ג"כ בגילוי, לא החמיר בזה מדינא אלא כחומרא, ונטה מדרך החזו"א כידוע (שאחזו דרך בירור והכרעה בסוגיות בדעת עצמו) אלא הלך בדרך הרבה פוסקים שהיו חוששים לדעות אחרים וסומכים על דעות אחרים, [ועוד מילין בזה, ואיני ראוי לכתבם, ובטוחני בכת"ר שידיו רב לו בדרכי ההוראה ואי"צ לידי ולדכוותי], וממילא מובנת הוראתו ע"פ המנהג.

**כללו** של דבר עיקרי הדברים שכ' כת"ר אכן מוסכמים, דהיינו שהרבה מחכמי אירופא סברו דאין לחוש האידנא לאיסור גילוי משום שאין מצויין נחשים [או משום

ע"פ רבותי שליט"א תלמידי הגר"א ותלמידי החזו"א ז"ל, ובודאי לא באתי אלא לעורר.

**אבל** בעיקר מילתא שעורר שאין לחלוק על רבותינו בעלי השו"ע, אף אמנם שיש ליזהר מאד בזה, מ"מ מצינו לגדולי רבותינו שחלקו על השו"ע ועל הרמ"א במקומות רבים אין מספר, ולא הבנתי מאי כללא דכייל לן כת"ר, ואם כונתו שאין לכל מאן דבעי להעזי עצמו נגד גדולי ההוראה וביחוד נגד נגד ד' בעלי השו"ע זה הלא ברור לכל בר דעת, ומ"מ מקום הניחו לנו רבותינו לברר וללבן מילתא בטעמא ואם יסכימו החכמים אף יש להורות כן ברבים, וכן היה נהוג בעולם, עד הדורות האחרונים שנעשו דורות המלקטים, וחכמת סופרים תסרח כידוע, ועמל התורה בבירור ההלכה נשתכח, וצווחו על זה כל גדולי הדורות.

**והם** מלהזכיר מה שהעלה כת"ר צד במכתבו דכיון דפשיטא לן לחד גיסא א"כ גדולי רבותינו ח"ו קטלי קני באגמי, ולא יעלה על הדעת לומר כן, כי הם מאורינו ורבותינו, וכל תורתנו הלא היא אך ורק מהם, והם רוח אפינו ונשמתינו, ומי הוא אשר יעלה צד כזה על דל שפתינו, אשר כל השומעו תצילנה שתי אזניו, ואוי לי שכך הבין מדברי, וה' הטוב היודע דרכי לילך בעקבי הצאן יכפר בעדי, וישמרני מהתנסחויות שיכולות להטעות ולזלזל בכבוד רבותינו אשר איננו לפנינו אפי' כקליפת שום לגבי קליפת השום, וכגבוה שמים מארץ גבהו דרכיהם הנאצלות מדרכינו, אך מאידך למרות כל הנ"ל כיון שנצטוינו ע"י מי שברא כל אלה עליונים ותחתונים שמים וארץ, לברר וללבן את ד"ת הק', עלינו לשים פנינו אל מה שיראה לנו בדעת שחלק לנו בוראנו יתברך שהוא הוא מגמת האמת, ואליו נחתור ולא נרפה, יעויין בתשו' חוט המשולש להגר"ח מואלוזין ז"ל

שהגזירה היתה מותנית במציאות נחשים או שמעיקרא לא היה כאן גזירה כלל], ודעת הגר"א היתה לאסור, אלא שכת"ר מתעקש שכל חכמי אירופא סברו כן, ולדעתי היו מקומות באירופא (ולא רק ב' חכמים, אלא כל חכמי אותו איזור) שנהגו בזה איסור, וכן מתעקש כת"ר שהגר"א לא אסר כן מדינא אלא רק כחומרא [אף שכת"ר כ' כן בתור אפשר ניכר מבין ריסי עיניו שמצדד כן לעיקר, ואייתי לה בתרא], ולדעתי מוכרח מעדויות תלמידיו שאסר כן מדינא, זהו עיקרי הויכוח שנותרו ביני ובינך מה הוא, ועל עיקר דברי שהארכתי ובשלהם יצאתי למלחמת מצוה הלזו דהיינו שמפשטות דברי המשנה יותר מסתבר כהגר"א ז"ל נראה דכת"ר כבר נוטה להודות לי, יודיעני כת"ר אם יש ממש בדברי, וישמחני נא.

**ובזה** אומר לקולמוס עד פה תבא, ויה"ר שיתיישבו הדברים בלבבו, ותגובה אשמח לקבל במכתבו, בהערכה ובברכה נאמנה מארץ הקודש שיצליח כת"ר בפעולותיו הברוכות במרחקים להגדיל תורה ולהאדירה בתוך עמלו הניכר בתורה, וירבה כבוד שמים בעולם ויזכה את הרבים.

**מוקירו באמת אוריאל ראובן אייזנבך נר"ו.**

**אור ליד טבת ה' תשפ"א לפ"ג.**

**שוב** הגיעוני ד"ק באיגרת השנית, ואף אני בודאי לא אמרתי לאורויי כן הלכה ולמדרש בפירקא, ומי אני ומה חיי ולא הגעתי למדה זו, וכבר מילתי אמורה שלא באתי אלא לעורר לבות המעיינים שימצאו בזה דברי חפץ, ואם באו להוראה אולי יקבלו דברי, ונמשלה תורה לעץ שקטן מדליק את הגדול כדאיתא בתענית (ז), וכבר אמר הפלא יועץ שאין למנוע עצמו מלכתוב חידושיו, ואני לעצמי מה אני בשכבר אני חושש בזה

כת"ר שחשדני בזה. ומסתברא מילתא לענ"ד שלא עלה על דעת כת"ר ג"כ לחשדני ורק סיים למילתיה באופן שלא נבוא למקום צר וח"ו נבוא לזלזל בגדולת רבותינו, וה' הטוב ינחנו בדרך ועצה נכונה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה הקדושה שנתן לנו בחסדיו הגדולים.

**ואחתום באה"ר המקלקלת את שורת המלחמה, אוריאל ראובן אייזנבך.**

**אמר יוס"ף ברוך ה'** הדברים ברורים, והגענו לבירור בהיר של ב' השיטות. ובענין לפסוק נגד השולחן ערוך מצאתי מעשה מלבב וחשוב למעשה מהגר"ח מוואלאז'ין זלה"ה בספר מקור ברוך לבעל התורה תמימה (ח"ג פט"ז סעיף ב' עמ' תקפג), עיין שם ותמצא דברים נכוחים.

(סי' ט' כמדומני בסופה, ואת"י), ובספרו רוח חיים על אבות (פ"א מ"ד), יעוי"ש, ועוד הרבה מילין בזה.

**קיצרו של דבר:** מעולם לא באתי להורות לאחרים ולומר קבלו דעתי, אלא להציע מה שנראה לענ"ד ברור בד"ת הק' בפני חכמי התורה, וכן דרכי מעולם להיועץ עם החכמים גדולי התורה כיצד להתייחס לחידושי שאני מחדש בעז"ה ית' בתורתו הקדושה, ולהרצותם בפניהם מפי או מפי כתביוהלכה למעשה הם המורים ולא אנכי הצעיר ב"י, וחלילה לא הרהרתי שאיזה מרבותינו שליט"א ולהבחיל"ח זצ"ל בדור האחרון, וכ"ש גדולי האחרונים בדורות הקודמים, וכ"ש גדולי רבותינו מאורי העולם הראשונים ז"ל הם כקטלי קני באגמא ח"ו, ולא יעלה על הדעת לומר כן. ותמיהני על



מכתב י"ד

הרב יוסף פריץ

פנמה

כבוד ידידי וריעי חכמי דרומא עיר

הקודש "אופקים".

רצוף בזה הארות והערות כדרכה של  
תורה,

בברכה ובידידות,

יוס"ף.

## אם עדיפה תפלה בבית הכנסת או 'ברב עם'

בית כנסת. ואינו הוכחה כל כך.

ומה שהביא הרב הגאון הכותב נר"ו ראייה מסעיף י"ח שבית המדרש עדיף מברוב עם. יש לדון שהרי משמעות הראשונים שהוא מקום לימודו הקבוע, ויש כאן צירוף שיהיה ביטול תורה אם ילך לבית הכנסת, ראה משנה ברורה ס"ק נה בשם פרי מגדים. ועיין גם בלשון הרמב"ם פ"ח ה"ג: במקום שהיו עוסקין בו בתורה. ויש לפלפל בזה.

עמ' יד. הרה"ג הגדול כמוהר"ר יוסף אביטל נר"ו הסיק שבית הכנסת עדיף על ברוב עם. כן פסק בס' אבני ישפה על הלכות תפלה (פ"ז סכ"ד עמ' צט), וטעמו שבית הכנסת הוא חלק מתנאי התפלה, והיינו שהוא המקום הנכון לתפלתו, אבל ברוב עם הוא הידור נוסף על התפלה. וכתב לדייק קצת כן ממשנה ברורה סי' צ ס"ק כח שכתב שאם יש שני בתי כנסת ובאחד יש יותר עם יש להתפלל שם. ולא אמר ציור שהרוב עם אינו

## בענין משוח מלחמה אם נשאל באורים ותומים

יומא פרק שביעי דף כו ע"א מדפי הספר במהדורות הישנות. ועיין שם שהשווה דברי הריטב"א עם הרמב"ם.

עמ' כב. מה שכתב בהערה שלא מצא בזבח תודה של החפץ חיים היכן דן בזה. חפשתי ומצאתי בליקוטי הלכות על

## בענין עיקר פוטר הטפל מברכה אחרונה

ברכה כלל על פירות גינוסר, וא"כ דברי התרגום הכוונה שכך המציאות שאנשים מרוב שמחתם והנאתם מפירות אלו מודין ומשבחין, ואין ראייה לדינא. ואולי גם בכהאי גוונא סגי כדי לפטור.

עמ' כג. הביא מקור נפלא מתרגום אונקלוס שפירות גינוסר פוטרם גם מברכה אחרונה. והנה זה אתי שפיר למ"ד שברכת מעין שלש על הפירות הוא דאורייתא, אמנם למ"ד שהוא מדרבנן, א"כ מדאורייתא ליכא

### בענין אמון יתומה

**עמ' כה.** העיר על ביאור הלכה שהחמיר בדיני אמון יתומה מחמת העונש, שלכאורה אם לפי כללי הפסק הדין להתיר ממילא אין עונש. וחזינן מהביאור הלכה שאינו כן. ונראה שזה כלול בדברי חז"ל שכתבו העונש, שכוונתם בזה שתחמיר בספיקו דחמירא סכנתא מאיסורא. והיא גופא מה שבאו חז"ל לומר לנו בזה שכתבו את העונש.

### כל פעל ה' למענהו

**עמ' לב.** כתב שגוי אינו מחויב ב"כל פעל ה' למענהו". וצ"ע הטעם, שהרי הוא בכלל "פעל ה'". ודמי למצות לשבת יצרה ששייכת בכל העולם.

### לצאת יד"ח בהדלקה בבית מדרש

**עמ' מד אות ב.** מה שכתב שאי אפשר לצאת בהדלקה בבית המדרש כיון שאינו אלא מנהג. ראיתי מי שחילק שאם מקום אכילת ומגורי הבחורים הוא באותו בנין שבו הבית מדרש, יוצאים ידי חובתם, שבית המדרש הוי כחלק מביתם, ולא גרע ממה שנקטינן מעיקר הדין שסגי במדליקה על שלחנו. אמנם אם הבית מדרש הוא בבנין אחר, לא יכולים לצאת כיון שלא הדליקו במקום אכילה או שינה.



מכתב ט"ו

הרב דוד אריה שלזינגר

ירושלים

## בענין עניית אמן על ברכה שרוצה לצאת בה, ולא שמעה, ובברכת המפיל בליל שבועות

המפיל בליל שבועות, י"ל דלפני שהולך לישון בודאי לא שייך לברכה כי אומר מפורש שהולך ללמוד, ובסוף הלילה כבר עבר זמנה, משא"כ ברכות השחר שמברכם ביום אז שייך לצאת בשמיעה מאחרים, ואכן יש ששאלו למה מברכים בליל שבועות השכיבנו.

מה ששאל הרב יצחק אייכנשטיין שליט"א להבין למה הרוצה לצאת ידי ברכה ולא שמע כולה אסור לו לענות אמן יותר ממי שלא שמע כלל בברכה שאינו חייב בה, ועיין בה"ל סימן קכ"ד ס"ח ד"ה וזה, מה שפירש בזה.

ומה שסיים לחדש לחפש אופן לצאת ברכת

## בהלכות חנוכה

מילתא היא.

**שאל** אם הדליק בשמן ל" דקות ונעשה נס שדלק חצי שעה, ואפשר לומר כיון שהוא זכר לנס יוצא בזה, ועכ"פ כעין שאלה זו יש בבה"ל סוף סימן תרע"ז, ולעצם הדבר לכאורה הוא כמו מי שהדליק נר במקום רוח ולבסוף לא נכבה, ופשוט כיון דהדלקה עושה מצוה לא יצא בזה, וע"ע קובץ כליל תפארת שיצא עתה.

**אם** הדליק הנרות אחר צאת הכוכבים, עיין מ"ב סימן תער"ב סק"ה, ולענין השתתפות בפרוטה עיין שעה"צ סימן תרע"ז סק"ט.

**ומה** ששאל במי ששלח להדליק עבורו והזיק אם צריך לשלם, עיין בקובץ "האוצר" שיצא עתה לדון באסנאי שהשתתף בפרוטה אם נחשב כבעל האש להתחייב בהזיק.

דוד אריה שלזינגר

**בהלכות** חנוכה הביא הרב שאול גליק מן המאירי שאשה אינה יכולה להוציא איש בנר חנוכה, ויש להעיר כי הביאו בשם קצת מפרשים ודחה אותם, וכן משמע דאפילו לנשים ס"ל שאין האשה מוציאה, ויכול להיות דס"ל דאין כלל ערבות אצל נשים, ולא קשה מרבי זירא שיצא ע"י אשתו, כי לבעלה שהיא כגופו בודאי ס"ל שיכולה להוציא.

**ומה** שכתב לענין אורח שיכול לצאת ע"י הדלקת נר בית הכנסת, עיין שעה"צ סימן תרע"א אות נ"ב. עוד כתב לדון למי שחציו עבר וכו', ומקודם צריך לברר אם עבד פטור מנר חנוכה, ועיין סימן תרפ"ט.

**אם** נר חנוכה צריך לכס, עיין מ"ב ריש סימן תרע"ג, באות ח' נסתפק אם נשתתף השמן ונשאר השמש, נראה פשוט שיכול להדליקו לשם מצוה כי הזמנה לאו

מכתב ט"ז

הרב שמואל ערן שמחון - הרב יוסף פרץ

הרב שמואל ערן שמחון

## בענין כיסוי הס"ת קודם הברכה

סברין למימר דלר"י בברכ' שלאחר הקריאה לא מיחייב לגלול, כנ"ד ואינה מוכרחת.

**במש"כ** כת"ר על דברינו דבמקום שאין לוי והכהן עולה שוב במקומו, דיש להחמיר כהשיטות דבזיון להניח הס"ת פתוח ללא צורך. אשיב אני העבר שאחר דלמר"ן מלכא בביתו ובכ"מ דגילה דמטעמא דטרחא אינו גולל בתחילה אך בסוף דליכא טרחא יגלול אחר שצריכה להיות מגוללת בין גברא לגברא אין לנו אלא כדבריו, ואוסף שזאת אינה מדילי אלא דברי הרב מאמר מרדכי כרמי סק"ג, וזכרתי לו בהערה י' במאמרי הדל יעו"ש.

**במש"כ** כת"ר (במאמרו הוב' במרי"ח ניוחח אב תשע"ט, ושוב מודה לכת"ר שהאיר עיני בדבריו היקרים) בדברי הכלבו, שמר"ן בב"י אחר שהביא דברי הכלבו הביא דברי הרד"א כתב כת"ר דנראה שכוונתו שלא כהכלבו אלא להשאיר פתוח, דבריו ברור מיללו, ונ"ל להוסיף שאף הכלבו עצמו לא סב"י ליה למעשה כהדעה ראשונה, דבהדיא כתב בהמשך הסי' (סי' כ') וז"ל 'ואין הקורא רשאי לברך קודם שיפתח ספר תורה ויביט במקום שיקרא בו ואחר כך מברך וקורא ואחר הקריאה גולל הספר ומברך לאחריה', ודוק.

**שוב** אודה לכת"ר על שהואיל לעיין בדבריו

**לכב'** מעו"מ הרה"ג בנש"ק יוסף פרץ ברא כרעא דאבוה הי"ו,

**איש'** אשכולות אשר ידו בכל ושולח קסת'ו ועט'ו בכל הני מילי דאורייתא עושה מלאכתו לש"ש חוקר ובודק במנהגי אבותינו הקד' זכותם תגן בעדו ובעדנו.

**מודה** למר על אשר טרח ויגע לעיין בעינו עין הברכות, במאי דכתיבנא בעניותין, והאיר הארותיו כספירים מאירים, וראיתי להשיב טובה על טובתו ולעיין במש"כ בזה הנדון.

**במה** שזכר להדקדוקי סופרים שהביא בדעת רבי יהודה גרסה מכת"י "רבי יהודה אומר פותח ורואה ומברך וקורא וגולל ומברך". וכב' העמיד בדרך אפשר שכן גרס הרמב"ם. לענ"ד השפ"י נראה לי מסברת כרסי לומר שמור' הגד' הרמב"ם עמדו לפניו דברי המס' סופרים, והתוספת בכתה"י עליה יש להשיב דהיא מסיבה אחרת וכגון דט"ס היא וכדו', שהרי בוודאי פלוגתיהו דר"מ ור"י בהבבלי קאי אברכות שלפני ולא אברכות שאחרי הקריאה ולמה שיאמר "וגולל ומברך" במקום שאין הסברה מחייבת בזה. ובמיוחד כמש"כ כת"ר דלרוב הראשונים לר"י בעי דווקא פתוח שכיון שמברך עליה צריך שיהא גלוי לפניו כדעת רבינו מנוח (שנסתם מעיני ומודה לכת"ר שהאירם בזה), א"נ משום עובד לעשייתן,

**בברכה"ת**

שמואל ערן שמחון ס"ט.

י"ד טבת (הילולא דצדיקיא להמהר"ש

טולידאנו זצ"ל) ה'תשפ"א.

הפשוטים שנכתבו לתלמודא בעלמא ולא למעשה כמאי דכתיבנא בסוה"ד, שאיני בר סמכא, אלא איש פשוט העמל למטה לחמו, וביני וביני עוסק בלימוד. וכבודו מחזקני בהערותיו והארותיו.

## תגובת הרב יוסף פרץ

כבוד הרב ערן שמואל שמחון נר"ו,

שלם וברכה,

עולים שנים, ודו"ק. ועכ"פ יש לכת"ר אילן גדול ליסמך עליו.

ומה שכתב בדעת הכלבו, שמחתי בדבריו. אמנם יש מקום לדון דידוע שספר הכלבו מקבץ שיטות ומצוי בדבריו שמביא שיטות שונות באותו הדין, אחד כאן ואחד כאן, באופן שאין אתנו יודע עד מה שיטתו בכל ענין. ויש לדון בזה.

סוף דבר, שמחתי מאוד בדבריו המאירים, והזרזתי להשיבו כיון דקאימנא חד כרעא במתא וחד כרעא במברא.

והיה זה ביום י"ד טבת התשפ"א יומא דהלולא דמור דודי זקני המלוב"ן חסידא קדישא ופרישא כמוהר"ר פנחס כליפא כהן אזוג זלה"ה, זיע"א.

**בידידות ובברכה**

יוס"ף

קבלתי מכתבו ושמחתי בו שמחה גדולה, וענוה גדולה מכולם, ענותו תרבני, אשריו שזכה לכתר תורה וכתר ענוה, וגדול הנהנה מיגיעו. יהי רצון שיזכה ללמוד תורה הרבה וללמדה מתוך ישוב הדעת ונחת דקדושה.

מה שכתב כת"ר בענין הגירסא, מלתא דמסתברא הוא, ולא הבאתי גירסא זו אלא להעיר.

ומה שכתב כדברי מאמ"ר סק"ג בעולה כהן במקום לוי שאין צורך לסגור הספר תורה, וכתב שכן דעת מר"ן בביתו הנאמן ובכס"מ. לכאורה אינו מוכרח, דהרי גם כשיעלה אחר יש טרחא, ובכל זאת החמירו עליו שישגור העולה דלפניו ויטרח ויחזור ויפתח העולה שאחריו, דכבוד ס"ת עדיף על טרחתו. ורק בעולה שמתחיל לקרות ופותח בשביל קרייתו הקלו, אבל באופן כזה שהוא עולה פעמיים אפשר הטריחו אותו כטרחות