

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון יח'  
טבת - 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 טבת**

**יו"ל לעילוי נשמת**

**גרשון בן רחמים נגאוקר ע"ה**

**אשר הרבה בגמילות חסדים עם**

**הסובבים אותו**

**שלא על מנת לקבל פרס**

**ולא זכה להניח אחריו זרע של קיימא.**

**ת.ג.צ.ב.ה**



## דבר המערכת

בשבח והודאה לבורא עולמים אנו מתכבדים להגיש לציבור בני התורה כמסולאים בפז, את גליון חודש טבת תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון י"ח, המכיל בקרבו מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו, עיר התורה **אופקים**. וכרגיל, הגליון הנוכחי מלא ברכת ה', בין השאר בענייני **ימי החנוכה** הקדושים אשר אנו נמצאים בעיצומם, ובשאר עניינים שונים ומגוונים.

כמו שכתבנו בגליון הקודם, הרוצה לשלוח תגובה ישירות לאחד הכותבים, יכול לפנות למערכת הקובץ ולקבל את פרטי הכותב – וללכת עמו הדברים בפלפולא דאוריתא אחד מול השני, ולבסוף לנסח תגובה משותפת שתשלח למערכת הקובץ.

**ונבחר שוב** - מאחר ועבודה רבה מוטלת על מערכת הקובץ [ומלבד זה חברי המערכת הינם אברכים השוקדים על תלמודם ב"ה], מערכת הקובץ לא תיקח על עצמה את העבודה המפרכת בעריכת התגובות המשותפות ובשליחתן הלוך ושוב, **אלא רק בקישור בין הכותבים** שינסחו תגובה משותפת בעצמם, וכן"ל.

ושבו נזכיר, שהדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוך פאר והדר כרוכה בהוצאות רבות – וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליבו **לבוא לעזרת ה' בניגורים**, ולסייע בידיו להמשיך להוציא לאור את הקובץ ולזכות את הרבים, ולהרבות תורה בעם ישראל בכלל, ובעירנו הקדושה בפרט.

ובהזדמנות זו נאחל ברכת מזל טוב לאחד מבחירי הכותבים קקובצנו, הרה"ג **צבי הירש וילנסקי שליט"א**, רב ביהכנ"ס **שויתי ה'**, להולדת בנו בשעה טובה ומוצלחת. יזכו אביו ואמו לגדלו לתורה, לחופה ולמעשים טובים, ולרוות ממנו שפע נחת דקדושה, אמן ואמן.

## ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת רק לאברכים בני עירנו **אופקים**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון **תגובות אף מאברכים שאינם מבני עירנו**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא. וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, או לחילופין לשקלא וטריא או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים. ושלא יהיה המאמר ליקוט בעלמא מדברי הפוסקים ללא איזו תוספת נופך וכיו"ב.
- ♦ **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.

- ♦ כאמור לעיל, הרוצה ליצור קשר עם אחד הכותבים [אף ללא כונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ שבט תתאפשר עד יום חמישי כ"ג טבת - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (וזמ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים 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 שנזכה לאור הגדול של ימי החנוכה הקדושים,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**

## תוכן העניינים

הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א

אם עדיפה תפלה בבית הכנסת או 'ברב עם' ..... יג

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בשיטת הגריש"א להדר בשמן זית למאכל ..... טו

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין שאלה באורים ותומים ..... יט

הרב יצחק אייכנשטיין

הערות במילי דברכות ..... כג

הרב גרשון גולד

חידושי הלכות בהל' יבום וחליצה ..... כו

הרב ישראל גולדברג

אם מותר להיראות מוזנח ..... לב

הרב שאול גליק

בגדרי ברכת מעין שבע ..... לט

ליקוט הערות בעניני חנוכה בחלכה ובהגדה ..... מג

הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

עיקרי הדינים באיסור סירוס, ובאיסורי עריות ..... מח

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות בורר..... נא

הרב משה חליוה

בענין שמירת מותר השמן והפתילות לשריפת חמץ.....נה

הרב אברהם יברוב

בענין ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף..... נח

הרב פנחס יצחקי

ביסוד תקנת הלל ופרסומי ניסא..... סב

הרב יצחק ירחי

כלי שמלאכתו להיתר.....עז

הרב ערן כברה

בענין אימתי מתחלת האבילות בנפטר שבאי כוחו מסרו דינם  
לערכאות האם לקוברו או לשורפו.....פא

הרב אוריאל כהן

בדין ברכת הסופגניה לירא שמים.....פו

הרב אביחיל לוי

ביאור דין חיוב אכסנאי בנר חנוכה.....צב

בביאור המנהג לאסור עשיית מלאכה בחנוכה.....צה

הרב יאיר מינקוס

דין מי שאין לו נר חנוכה וגם אינו רואה ג"ח.....צט

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הגלידה בסעודה.....קיא



הרב אליעזר פלקוביץ

חיוב טבילת כלים ב'טרמוס' ..... קיט

הרב יובל קורסיה

לימוד תורה בחזרת הש"ץ ..... קכג

הרב אברהם ישעיהו קשש

בענין מצות ג' סעודות שבת ..... קלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מצא בשר בין השניים בתוך השש שעות ..... קמו

הדלקת נר חנוכה במנייני חצירות ..... קנב

הרב דוד חיים שוב

שאלות ותשובות בענייני שנת השמיטה ..... קנה

הרב יעקב שמחוני

בסוגית מנין הראוי ..... קסא

הרב שרון שרפי

הערות וחידושי דינים להלכה בענייני האבות והשבטים ..... קעג

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... קצג

מכתב ב'

**הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... קצד**

בענין כיוון התפלה ♦ גילוי משקין בזמן הזה ♦ אכילת איסור שנפל לדבש ♦ רחיצה עם אביו  
 בזמן הזה ♦ הסתרת ליל הטבילה ♦ הערות בענייני חנוכה ♦ אי בעינן כלי לנר חנוכה ♦ בענין  
 הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת ♦ בדין הדלקה מפני החשד

מכתב ג'

**הרב גרשון גולד..... רה**

בענין ברכת השמן

מכתב ד'

**הרב אברהם יחיאל הלר הכהן..... רח**

הפרדת הפסולת במסגרת שבכור ♦ הפשטת אחד מבגדיו שאינו רוצה ללבשו עכשיו ♦ בדין  
 המדליק צריך שיידליק ברוב היוצא

מכתב ה'

**הרב אוריאל כהן..... רי**

עוד בענין דש לאלתר

מכתב ו'

**הרב אביחיל לוי..... ריא**

בענין השמטת 'כשם שעשית' בעל הנסים

מכתב ז'

**הרב עמנואל מולקנדוב..... ריג**

ברכת המזון על שכר כשקובע סעודתו עליו

מכתב ח'

**הרב יאיר מינקוס..... רטז**

הדלקת נר חנוכה במנייני חצרות

מכתב ט'

**הרב יוסף פריץ** ..... **רב**

בענין עשרת הדברות הרמוזים בק"ש ♦ בענין להכניס עצמו לנסיון ♦ בנוסח על הנסים ♦ בענין  
ברכת המפיל ♦ כסוי ספר תורה בשעת הברכה ♦ נטילת לולב באמצע ההלל ♦ חיוב קטן בשינה  
בסוכה

מכתב י'

**הרב יובל קורסיה** ..... **רבו**

תפלת ערבית בשקיעה בימי חנוכה

מכתב י"א

**הרב דוד אריה שלזינגר** ..... **רכה**

מקום הנחת נר חנוכה בבית הכנסת ♦ בדיני בורר ♦ הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ללא עשרה  
♦ בנוסח על הנסים ♦ בענין ברכת המפיל





הגאון רבי יוסף אביטל שליט"א  
מו"צ לבני התורה הספרדים

## אם עדיפה תפלה בבית הכנסת או 'ברב עם'

תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכנ"ס, פירוש, עם הצבור, עכ"ל. וכתב הב"י ומשמע מדבריו שאם אינו מתפלל עם הצבור לא שאני לך בין מתפלל בבהכנ"ס ובין מתפלל בבית אחר, עכ"ל. וכתב עוד הב"י שדעת ר' יונה כדעת הגאונים שיש להתפלל בבית הכנסת אפילו ביחיד. ולפי"ז מה שאומרת הגמ' שמי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בה נקרא שכן רע, לטור דוקא בצבור, ולר' יונה אף ביחיד.

### כשמתפלל בצבור, אי יש נפק"מ אם מתפלל בבית הכנסת או בבית אחר

ה. לפי הטור, לכאורה פשוט שאם מתפלל בצבור, אין נפק"מ אם מתפלל בבהכנ"ס, שהרי כל תפלה בבית הכנסת היא משום תפלה בציבור. אמנם הב"ח למד בדעת הטור שכדי שתפלתו של אדם תשמע צריך שני תנאים - בית הכנסת, וצבור, ובמקצת ספרים הגירסא היא אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים.

**אמנם** בגליון הש"ס לרע"א על הגמ' שם (ו.), מציין שגירסת התוס' בע"ז (ד) אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור. משמע שאם מתפללים בצבור, לא שנא אם מתפללים בבית הכנסת או בבית אחר, שהרי בכל עשרה שורה שכינה.

ו. ובדעת מרן, לכאורה ממה שכתב ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור משמע שצריך שניהם - גם בית כנסת, וגם

א. שו"ע או"ח סי' צ' ס"ט וז"ל ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור ואם הוא אנוס שלא יכול לבוא לבית הכנסת יתכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהציבור התפללו והוא מתפלל ביחיד, אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת.

**נמצינו** למדים שיש שלשה אופנים בדין זה: (א) להתפלל בבהכנ"ס עם הציבור. (ב) להתפלל בשעה שהצבור מתפללים. (ג) להתפלל בבהכנ"ס אפילו ביחיד.

ב. רמב"ם פ"ח מהל' תפלה ה"א, וז"ל תפלת הצבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהם חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים לכן צריך אדם להשתתף עצמו עם הצבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור. לעולם ישכים אדם ויעריב לבהכנ"ס שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבהכנ"ס. וכל שיש לו בהכנ"ס בעירו ואינו מתפלל בו עם הצבור נקרא שכן רע.

ג. ובכסף משנה כתב וז"ל ברכות דף ו אבא בנימין אומר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכנ"ס [וקשה, הרי בדף ח אומרת הגמ' שאין הקב"ה מואס בתפלתן של צבור], כלומר שאפילו כשאין הצבור מתפללים יתפלל בבהכנ"ס לפי שהוא מיוחד לתפלת הצבור.

ד. ובטור שם כתב לא יתפלל אדם אלא בבהכנ"ס עם הצבור דאמר ר' יוחנן אין

כיון שביחידות לא מובטח אפילו לאדם גדול וצדיק שתתקבל תפלתו.

**ובפמ"ג** כתב שיחיד בבית הכנסת וצבור בבית עדיף בצבור, ועכ"פ משמע שודאי שאם יש בבית הכנסת צבור, עדיף בבית הכנסת.

**וב"כ** החיד"א במחזיק ברכה סק"ד שהמתפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע דכל בי עשרה שכינתא שריא ומיהו על כל פנים מחובת בית הכנסת לא נפיק אלא א"כ אותו המקום שמתפללים בו קבוע לקדושה.

**נמצינו** למדים שצריך להשתדל להתפלל בבית הכנסת בין בצבור בין כשמתפלל ביחיד.

ז. נשאר לנו לברר אם יש לו מנין מצומצם בבית הכנסת ומנין גדול שלא בבית הכנסת האם עדיף להתפלל בבית הכנסת משום קדושת בית הכנסת או עדיף בחוץ משום ברב עם. ונראה שעדיף להתפלל בבית הכנסת, וראיה ממה שכתב מרן בשו"ע בסע' י"ח בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת והוא שיתפלל בעשרה. עכ"ל. דהיינו שבבית הכנסת יש צבור גדול ובבית המדרש יש רק עשרה [כמו שביאר מרן בב"י הכא משם ר' יונה] - עדיף שיתפלל בבית המדרש. הרי שקדושת בית המדרש עדיפה מאשר ברב עם. וא"כ ה"ג נאמר כן שקדושת בית הכנסת עדיף מברב עם.

עם הצבור. אמנם המ"א בס"ק ט"ו כתב ע"ד הש"ע אע"פ שיכול להתפלל בביתו [ב"י] מ"מ ברב עם הדרת מלך. עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו שאם אין עדיפות של ברב עם בבית ובבית הכנסת מדתם שוה, כיון ששכינה שורה.

**אמנם** בפרי מגדים בא"א כתב ע"ד המג"א לא הבינותי דלהמחבר שפסק כר"י שבית כנסת ביחיד יש גם מעלה א"כ בלא"ה יש להתפלל בבית הכנסת. עכ"ל. [הרי שהבין שאף כשמתפלל בצבור יש מעלה בבית הכנסת ולכן תמה על המ"א למה צריך את הטעם של ברב עם הרי בלא"ה צריך להתפלל בבית הכנסת]. ועי' גם בלבושי שרד. הרי שהבינו בדעת הש"ע שאף כשמתפלל בצבור עדיף שיתפלל בבית הכנסת. וכ"פ הכה"ח באות ד"ן. וראיה מסעיף י"ח לגבי בית מדרש. ועי' מ"ב ס"ק כ"ז.

**וכתב** בספר לבושי שרד שיש שתי מעלות: חדא, תפלתו בבית הכנסת היא עצמה מעלה, והשנית לפי שהוא עם הצבור משום ברב עם הדרת מלך. הרי מפורש שאף אם מתפלל עם הצבור יש מעלה להתפלל עם הצבור בבית הכנסת.

**וכן** בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' ו' ביאר לשון 'שתדל' שכתב מרן, היינו דוקא להתפלל בבית הכנסת, בצבור ולא בביתו בעשרה [וע"ע באג"מ ח"ג סי' ז' שכתב שתפלה בצבור הוא חיוב בעיקר מצות תפלה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

## בשיטת הגריש"א להדר בשמן זית למאכל

**עוד** מצינו דא' בגמ' (שבת כב:) דהדלקה עושה מצוה, ופירש"י כדאשכחן במנורה. והיינו דילפינן ממנורה דההדלקה היא המצוה. [כן פי' הט"ז (סי' תרע"ה סק"א) דברי רש"י, וכתב דבשבת שאינו שייך טעם זה לא אמרינן דהדלקה עושה מצוה. ועי' פמ"ג ושערי תשובה]. ומבואר דאף לרש"י שגבי איסור השתמשות לא פירש דומיא דמנורה, אך גבי הדלקה עושה מצוה פירש דומיא דמנורה.

**עוד** מצינו במאירי (שבת כא.) שיש הידור להחליף הפתילות בכל יום דומיא דנרות של מקדש. ודין זה הוא בוודאי רק להידור מצוה ולא לעיכובא.

**וע"ע** מועדים וזמנים (ח"ב סי' קמ"ה) שהביא דברי מרן הגרי"ז בביאור דברי אב"י (שבת כב.) שס"ד דעדיף להדליק בשמן שומשמין זמן ארוך, דטעמו משום דבעינן שיהא דומיא דמנורה, והרי במנורה שבביהמ"ק מעט שמן דלק הרבה זמן.

וגם דין זה הוא רק הידור.

### יסוד ההידור בשמן זית

ג. והנה ביסוד הדין דשמן זית מהודר טפי יש להתבונן בטעם הדבר.

**דהנה** בגמ' (שבת כג.) אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנין כולן יפין לנר ושמן זית מצוה מן המובחר. ומבואר בגמ' טעמא

## בענין שיטת הגריש"א זצ"ל שיש הידור בשמן זית הראוי למאכל

**א.** ידועה ומפורסמת דעתו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיש הידור להדליק בשמן זית הראוי למאכל, יותר משמן זית שאינו ראוי למאכל אלא להדלקה בלבד, וכנודע שטעמו דבעינן דומיא דמנורה דביהמ"ק.

**ונראה** לברר שורש הדברים.

**הנה** עצם הדבר דבעינן דומיא דמנורה מבואר להדיא בראשונים בכמה מקומות, וכפי הנראה יש אופנים שבהם דין זה לעיכובא, ויש אופנים שאינו לעיכובא, ויש לברר ולסדר הדברים.

### דומיא דמנורה בדברי הפוסקים

**ב.** מבואר בגמ' (שבת כא:) דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה. ופירש"י טעם האיסור שיהא ניכר שהוא של מצוה, ואם ישתמש לאור הנרות לא יהא היכר ויהא כשאר נרות שבבית. ובר"ן (שם) ביאר באופן אחר טעם האיסור, שכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל. והובאו הטעמים במשנ"ב (סי' תרע"ג סק"ח).

**ונפק"מ** בפלוגתת רש"י והר"ן, דלרש"י אסור רק שימוש שמבטל את ההיכר שהוא נר חנוכה, ולדעת הר"ן אסור כל שימוש.

א. ויש להעיר שבהידור זה יש נמי חסרון שפתילות ישנות דולקות טוב יותר מחדשות וכמשנ"ב (סי')

תיקנו להדליק נר זכר לנס, ובמה שידליק קיים תקנת חז"ל.

**ונראה** הביאור שכיון שבו נעשה הנס, נזכרים יותר בנס שנעשה בו, ועל כן הוי מצוה מן המובחר.

### דין 'נר' שבו נעשה הנס

ד. במהר"ל מפראג (בספר נר מצוה) כתב לגבי מנהג העולם להדליק בנרות שעה וכמש"כ הרמ"א, שנה שעה אינו 'נר' ופסול לנר חנוכה לגמרי, ונר נקרא שנותנין השמן בכלי ומניחים שם הפתילה, אבל בנר שעה שכורכין השעוה על הפתילה אינו נר אלא אבוקה, ועיי"ש מה שביאר בזה, והובאו דבריו בעטרת זקנים על השו"ע (סי' תרע"ג ס"ק א').

**ובשער** הציון (סי' תרע"ג ס"ק ד') הביא דברי המהר"ל, וביאר דעתו שכיון שהנס נעשה בשמן לכך בעינן דווקא שמן ובנר שעה וחלב פסול. [וכתב בשם המחצית השקל שאין נוהגין כוותיה].

**ולכאורה** כוונת השעה"צ לבאר במהר"ל שכיון שנעשה הנס ב'נר' לכך בעינן דווקא להדליק בנר. ויל"ע דכתב 'בשמן' ואינו שייך לנידון דידן. אך עצם הדבר מפורש במהר"ל דהנס נעשה בנר וזה אינו נר.

**והנה** מו"ר הגרש"ז אויערבך זצ"ל (בספרו מאורי אש פרק ה' ענף ב') מסתפק אם אפשר להדליק נר חנוכה בעצים בלבד בלא שמן, באופן שיהא היכר שנעשה למצות נר חנוכה. והביא שבשו"ת בית יצחק (סי' יו"ד ח"ב סי' לא') הסתפק כשמדליק בשמן בלא

דמילתא דשמן זית צליל נהוריה טפי, ופירש"י צלול ומאיר. ועדיף משמן שומשמן שמשוך נהוריה ואינו ממהר לכלות כשמן זית.

**ובשו"ע** (סי' תרע"ג ס"א) כתב כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה כו'. וברמ"א הוסיף ומיהו שמן זית מצוה מן המובחר (מרדכי כלבו ומהרי"ל) ואם אין שמן זית מצוי מצוה בשמנים שאורן זך ונקי. והוסיף עוד הרמ"א ונוהגין במדינות אלו להדליק בנרות של שעה כי אורן צלול כמו שמן.

**וצ"ב** אמאי בשו"ע לא הזכיר דינא דגמ' דבעינן דווקא שמן זית למצוה מן המובחר. וכן צ"ב דאף הרמ"א שהזכיר לדין זה, לא אייתי לה מדברי הגמ' אלא מדברי הראשונים וכמבואר בב"י ובדרכי משה, וצ"ב אמאי לא הביאו דינא דגמרא מפורש דשמן זית מצוה מן המובחר.

**ונראה** מבואר מזה, דאכן מדינא דגמ' אין מעליותא ל'שמן זית' כלל, אלא דבעינן צליל נהוריה וכל דצליל נהוריה עדיף ומהדר בזה המצוה טפי, ודין זה הוא ככל הידורי מצוות שלא נכללו פרטיהם בשו"ע, ובוודאי כל שיכול לעשות בצורה נאה יותר עדיף.

**ומ"מ** מייתי הרמ"א מדברי הראשונים שיש ענין נוסף בשמן זית דווקא, וכמפורש טעמא דמילתא בדרכי משה (סק"א) מהכל בו שמצוה מן המובחר בשמן זית 'שבו היה הנס', ואין זה שייך להא דצליל נהוריה כלל.

**וצ"ב** מאי נפק"מ במה נעשה הנס, והא חז"ל



ובדין זה יש כמה דינים חלוקים בפרטי דיניהם, וכדלהלן.

א. באופן ההדלקה תיקנו חז"ל שהדלקה עושה מצוה דומיא דמנורה. ודין זה לעיכובא שכך הוא עיקר צורת התקנה.

ב. בדיני הנר עצמו, דין 'נר', המהר"ל נקט שהוא לעיכובא, והגרש"ז ב' שכו"ע מודו בזה, ולא נחלקו אלא בדין נר שעוה, שלמהר"ל אין זה נר, ולשאר פוסקים הוי נמי נר.

ג. דין 'פתילה', מסתפק הגרש"ז אם הוא כדין נר שמעכב, ובוודאי יש הידור בפתילה דומיא דמנורה.

ד. דין החלפת הפתילות במאירי כ' דיש הידור להחליף כל יום דומיא דמנורה, ולמעשה בשו"ע (סי' תרע"ג ס"ד) נקט שאי"צ.

ה. דין 'השמן', בעינן למצוה מן המוכרח שמן זית דומיא דמנורה, ובוודאי אינו מעכב.

ו. בהשתמשות לאורה, לר"ן אסור מצד דומיא דמנורה, ולרש"י מטעמא אחרינא וכמבואר לעיל.

**ובביאור** הפלוגתא יש לבאר בתרי אנפי (אחר שנתבאר שרש"י נמי מודה דאיכא דומיא דמנורה לגבי הדלקה עושה מצוה). א. נחלקו אם איסור ההשתמשות במנורה בביהמ"ק הוא מצד 'קדושת המנורה' וא"כ אינו שייך לגבי נרות חנוכה. או דהאיסור מצד עצם דין ההדלקה שנעשה לגבוה ולא להשתמשות, וא"כ גם גבי נרות חנוכה י"ל כן. ב. נחלקו אם התקנה היתה לעשות 'נרות של קודש' וע"כ שייך ביה גם איסור ההשתמשות דמקדש שהוא מחמת הקדושה, או דהתקנה היתה לעשות 'נרות' דומיא דקודש ואין שייך ביה איסור

פתילה ע"י צינורות (וכעין המצוי בזמנינו בלהבות גז) האם מועיל. ומבואר שם הנידון שהרי אינו דומיא דמנורה, שבמנורה היה פתילה. ובבית יצחק מסיק דכשר להדלקה ואין דין זה דבעינן דומיא דמנורה לעיכובא.

**והגרש"ז** מצדד שיתכן לחלק בשמן בלא פתילה כשר, ופתילה בלא שמן פסול, כיון שעיקר הנס נעשה בשמן. ומ"מ דן בזה לפסול אף בשמן בלא פתילה מצד דומיא דמנורה. ולפי"ז גם לגבי הדלקת נר חנוכה בנורת חשמל מצדד שלא להכשיר.

**עוד** הביא את דברי המהר"ל לגבי 'נר', וביאר שאף שבשעה"צ נקט דלא כוותיה, אך הטעם אינו מחמת שחולקים על יסוד דבריו דבעינן נר דומיא דמנורה, דכו"ע מודו בזה דבעינן נר ולא נחלקו אלא בזה דנר שעוה נמי מיקרי נר.

### טעמא דדומיא דמנורה ודיניו

ה. ומתוכן הדברים נראה לכאורה לומר שדין זה שבו נעשה הנס אינו רק להזכיר הנס שנעשה בשמן, אלא שמיסוד התקנה הוא להדליק דומיא דמנורה דביהמ"ק שבה נעשה הנס וכדיננים המבוארים לעיל (הדלקה עושה מצוה ואיסור השתמשות לאורה) שאינם שייכים להזכרת הנס, אלא שחז"ל תיקנו להדליק דומיא דמנורה דביהמ"ק וכנ"ל.

**וביאור** הדבר, שאמנם אין לנו בית המקדש, אך תיקנו לנו חז"ל להמשיך במידת מה את הדלקת המנורה, וע"כ במה שאפשר תיקנו חז"ל לעשותו דומיא דמנורה.

**ויסוד** לזה חזינן מד' הרמב"ן (ריש פר' בהעלותך) שהקב"ה אמר לאהרן שלך גדולה משלהם, שהדלקת נרות חנוכה נמי שייך להדלקת המנורה, יעו"ש.

השתמשות דנרות קודש. (ועי' בגמ' (שבת כב ע"א) וכי נר קדושה יש בו, ויל"ע). ומ"מ כו"ע מודו דאיכא נמי דינא דדומיא דמקדש.

### שמן זית הראוי למאכל

ו. ומעתה מאירים וברורים דברי מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, שכיון שיש הידור לדמותו למקדש בכל מה שנוכל, אם כן בעינן נמי להדר שיהא השמן זית דומיא דשמן זית הראוי למנורה בכל מה שאפשר.

ועל כן הידר בשמן זית ב'כבישה קרה', שאינו מבושל, ושיהא ראוי למאכל. [יש שאמרו בשמו שבזה השמן יותר זך ונקי וע"כ הוי יותר דומיא דמנורה, והגר"י דרזי

שליט"א א"ל בשמו שהמעלה של שמן זית הוא ה'פרי' שבו, ועל כן צריך שלא יהא מבושל, ושלא יהא מגפת וכיו"ב ושיהא ראוי לאכילה] ובשנותיו האחרונות הביאו לו שמן זית שיוצר במיוחד עבורו ללא גרעינים, ושמח שמחה מיוחדת והתפעל מאוד ואמר שהרי זה ממש ראוי למנורה שבמקדש [ומ"מ למעשה לא יהא ראוי למנורה דבעינן מטיפה ראשונה דווקא, אך שינוי זה אינו שינוי מהותי שהרי היום עושים את השמן איכותי וטוב גם בשאר השמן, ועל כן אין צורך להדר בטיפה ראשונה - הגר"י דרזי שליט"א בשם הגרי"ש]. [ובפרטי דעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בזה, עיי' עוד באורך בספר פניני חנוכה].



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## בדין שאלה באורים ותומים

- א. בד' הגמ' המוקשים מי הוא השואל והנשאל, ובד' הרמב"ם המוקשים, ותי' המרכה"מ.
- ב. עוד בתירוצי שאר אחרונים, וקושיות בד"ק.
- ג. יישוב חדש ותירוצ' כל הקושיות.

נימא דכל מי שהציבור יזקק לו שייך בזה דהא המשנה סתמה בדבר, אבל מאידך יש להוכיח דדוקא בחד גברא מיירי דהיינו במשוח מלחמה כיון דלהדיא תנן במתני' "ואין נשאלין אלא למלך ולב"ד", ולמי שהציבור צריך לו" ומשמע דתול"מ, וכן הוא בסו"פ להדיא הך דיליף ר' אבהו מקרא דרק למלך ולסנהדרין ולמשוח מלחמה שרי וממילא כיון דהילפותא מקרא יש רק למשוח מלחמה, א"כ אין מקור לשאר אינשי שיוכלו לשאול אף אם הציבור זקוק להם, ובא זה ולימד על זה, אך עדיין צ"ב לפי הנ"ל דאף משוח מלחמה אינו כדאמרי' לעיל דהוי נשאל, וצ"ע.

**וברמב"ם** בפיה"מ כתב "אמרם באלו נשאלין רוצה לומר שאין נשאלין באורים ותומים אלא בכהן גדול לבוש אלו הח' בגדים וכו', והכהן הנשאל אינו אלא נביא כי הקבלה אצלנו כל כהן שמדבר ברוח הקדש ושכינה שורה עליו שואלין בו ושואין מדבר ברוח הקדש ואין שכינה שורה עליו אין שואלין בו, ומה שהתנה שלא ישאל אלא מלך ואב ב"ד וכיוצא בהם למה שאמר ביהושע שהיה מלך ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' ובאה הקבלה וכל בני

א. גרסי' ביומא (עב:) "כי אתא רב דימי אמר בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן שנאמר ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למי שבא בגדולה אחריו" וכו', ושם (עג.) "כי אתא רבין אמר נשאל איתמר תנ"ה בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה נשאל בהן, ת"ר כיצד שואלין השואל פניו כלפי נשאל" וכו', ושם (עג:) "אין שואלין אלא למלך ולב"ד ולמי שהציבור צריך לו מנא הני מילי א"ר אבהו דאמר קרא ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' הוא וכל ישראל אתו וכל העדה הוא זה מלך וכל ישראל אתו זה משוח מלחמה וכל העדה זה סנהדרין" ע"כ המבואר בגמ' סו"פ בא לו כה"ג.

**ולכאז' צ"ע** במשוח מלחמה דרבין קאתי לפרושי למילתא דרב דימי וקאמר "נשאל איתמר" דהיינו דכונת ר"ד לומר דמשמש בח' בגדים לעניין זה שנשאל באו"ת אמנם בילפותא מקרא דאייתי ר' אבהו מוכח דלא הוי אלא שואל ומשמע דאלעזר הכהן הוי נשאל.

**וכן צ"ע** מיהו זה שהציבור צריך לו אם זה רומז לאדם מסוים דוקא או כל מי שהציבור צריך לו נכלל בזה דלכאז' מסברא

א. עכ"פ לגי' המוכרחת בסו"פ, וכן הגי' במשנה שבמשניות ובר"ח בסו"פ וכן הגיה הגר"א ז"ל במשנה.

סברא יש לחלק בין משוח מלחמה לשאר השואלים בדין לבישת ח' בגדים.

**עוד** נתקשיתי בד' הרמב"ם הנ"ל א"כ כיצד ידעו העם היוצא למלחמה מה שיעשו (וכן למה הולך עמהם המשווח מלחמה?) דלפי פשטא דסוגיא כיון שהולכים עמהם האו"ת בידי הכהן משוח מלחמה אזי שואלים אותו כל תכניותיהם, וכן מצינו שהיה גבי דוד המע"ה שהיה שואל את אביתר הכהן מה לעשות בדרכיו במדבר וכן אצל הגדוד העמלקי "הארדוף אחרי הגדוד הזה" וגו'.

**וכן** קשה שם מגופא דעובדא היכי שאל אביתר לבדו הא לא היה כה"ג.

**עוד** צ"ע במה שכ' הרמב"ם דכל מי שהציבור צריך לו לאו דוקא במשווח מלחמה מיירי אלא בכל אדם ואפי' אסופי מן השוק ובלבד שיהא הציבור צריך לו, ואי"צ לזה הכנה כלל, צ"ע כמש"כ לעיל דבא הילפותא מקרא ולימד על המבואר במשנה.

**וראיתי** בריטב"א (עג. ד"ה נשאל) שכ' "ואסיקנא דכהן משוח מלחמה אינו נשאל באורים ותומים לבדן אלא דמסייע סיועי" והעירו בדבריו דלכאו' תימה הא הך דמסייע סיועי מיירי לקמן גבי הך דכהן כשר היה מסייע לאו"ת ואז היו האותיות בולטות או מצטרפות ואם לאו לא היו בולטות ולא מצטרפות אך אין לזה שייכות עם משוח מלחמה ושם א"ר אבהו דכהן משוח מלחמה היה שואל באו"ת

ישראל זה משוח מלחמה וכל העדה זה סנהדרין וכמו כן כל שצורך הציבור בו נכנס תחת מאמר וכל בני ישראל אתו" עכ"ל.

**ובד'** הרמב"ם מבואר חדא דרק כהן גדול יכול להשאל, וכן דכל מי שהציבור צריך לו לאו דוקא במשווח מלחמה מיירי.

**והנה** במה שכ' דרק כה"ג יכול להשאל כבר ביארנו כן להדיא לעיל מקרא דלפני אלעזר הכהן יעמוד, אך עיי"ש שהקשינו דסו"ס הא מבואר בדברי רבין דאף משוח מלחמה נשאל.

**ועי'** במרכבת המשנה (בסוף הל' כלי המקדש) דנתקשה כעין זה ותירץ דס"ל להרמב"ם דדברי רבין אינם כפשוטם אלא הכונה דשואל הוא את הכה"ג ומה שאמר "נשאל איתמר" היינו לאפוקי משימוש בבית המקדש אלא רק שמתעסק בזה בענייני שאלה והיינו ששואל את הכה"ג.

**וצ"ע** דלכאו' הוא משבש את האמור להדיא בגמ', ולזה צריך ראייה אלימתא ואין לדחוק כל כך את הלשון בגמ' מכח קושיא על ד' הרמב"ם, וכן צ"ע דמשמע חידוש עצום לדינא דלא שמענו מעולם דהשואל צריך ללבוש ח' בגדים, ולפי הנ"ל יתבאר חדא דהשואל צריך ללבוש ח' בגדים ולא שמענו כן אלא בנשאל לבדו ודבר זה היה צריך להיות מבואר להדיא בגמ', ועוד חידוש דבמה דברים אמורים בשואל משוח מלחמה אבל אם היה השואל אחד משאר המותרים בשאלה אי"צ ללבוש ח' בגדים וכי איזה

ב. דאף דראורייתא הוא משום "והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם" וכו' עדיין סגי לן במה שיאמר להם כל האזהרות קודם יציאתם ואמאי צריך להשתתף עמהם כדמשמע מקרא "והיה כקרבכם" וגו' ומשמע שהולך עמהם למלחמה עצמה ואמאי צריך לזה ואף שי"ל שהוא ע"מ שלא יתקהה בהם רגש האחריות עד שיתקברו למלחמה ולכן אומר להם זאת סמוך למלחמה ממש, לא נראה כן כיון שהנושא בהודעותיו של המשוח"מ אינו אחריות או כיו"ב.

כמשיח ה' ולא כמשוח מלחמה וגם אם נימא דאפשר א"כ מדוע קראו לו חז"ל בשם משוח מלחמה וגם אין זה משמע בכל הסוגיות.

**והרש"ש** חידש (עג. ד"ה כי אתא) דאמת דהשואל צריך להיות דוקא מלך או משוח מלחמה או מסנהדרין אבל שאל יכול להיות כל מי שירצה ובתנאי שיהא מדבר ברוה"ק ושכינה שורה עליו.

וזה קשה מכמה אנפין חדא דלפי"ז אין לו צורך כלל באורים ותומים דהא מכל מקום כבר הוי כנביא.

**עוד** קשה דבסוגיין משמע דדוקא כהן גדול או עכ"פ משוח מלחמה נשאלין כדקאמרינן "כי אתא רבין אמר שאל איתמר" ואף שבתו"ד תירץ לזה דנשאל איתמר היינו לאפוקי מדעתין דלא נימא דרק כהן גדול יכול להשאל אלא קמ"ל דאף משוח מלחמה וממילא מוכח דאין קפידא מיהו הנשאל, עכתו"ד, לכאור' אין לומר כן דהא מבואר דהך דרבין לפרושי לר"ד קאתי דהיינו דמה דקאמר דמשוח מלחמה משמש בח' בגדים היינו דנשאל בח' בגדים וממילא מוכח דלאו לאפוקי מהך סברא קאתי, וכללו של דבר זה פשוט דאין לומר דאפי' כל כהן הדיט שיש בו רוה"ק יכול להשאל בח' בגדים.

**ומה** שהביא ראייה מצדוק ואביתר יש לפקפק דהא זה נגד משמעות קרא ד"לפני אלעזר הכהן יעמוד" ומה שגם משוח מלחמה הותר בזה הוא משום הילפותא מכהן גדול כמבואר בגמ' "למי שבא בגדולה אחריו" ושם צדוק ואביתר היו כהנים גדולים שעברו או כל כהאי גונא או שם כיון דהלכו יחד עם דוד נחשבו לגביו ככהנים גדולים אך אין נביא ראיות

ומשמע שלא היה נשאל, ושם לכן ר' אבהו כאן אמר בדינו של ר"י דמשוח מלחמה משמש, ולא אמר נשאל משום דלדידיה אינו נשאל וכן ברמב"ם לא הביא הך דין דמשוח מלחמה נשאל עכתו"ד ההערה.

**ונראה** דלפי המתבאר בעז"ה לקמן בד' הריטב"א אין זו קושיא כלל דלכאורה באמת כונת הריטב"א נראית דלחלוק על הרמב"ם בא, ומה שמביא הטענה דמסייעי סיועי היינו שהם עוזרים לו להכריע ושאלין לו רשות להשאל באורים ותומים ולסמוך עליהם בלבד, וטעם לזה שם הוא משום קדושת העסק בזה כמבואר דכל כהן שאין מדבר ברוה"ק וכו'.

**עכ"פ** נתבאר דנחלקו הרמב"ם והריטב"א א' כהן משוח מלחמה יכול להשאל דלד' הרמב"ם אינו נשאל אלא כהן גדול לבדו, ולד' הריטב"א אף משוח מלחמה אלא שנותן בזה תנאי שיהא באופן דמסייע סיועי ולא ככהן גדול, אמנם לכו"ע אין לו להשאל באופן רגיל ופשיטא שלא לשאר אינשי.

**ב. ובתפארת ישראל** (אות מח) מצאתי שהוקשה לו סוגיא דגמ' כנ"ל דלא נתבאר מה היה המשוח מלחמה אי שואל או נשאל, ותירץ דמשוח מלחמה דאמר' בסיפא וילפי' לה מקרא היינו לאו דוקא במשוח מלחמה כהן, אלא בכל מי שנשלח להיות ממנהלי המלחמה כגון יואב בן צרויה שר צבא ישראל ולפי"ז אתי שפיר מה שהקשינו לעיל למה הולך עמהם המשוח מלחמה דלפי"ז שר הצבא שואל וכהן משוח מלחמה נשאל ולהכי איצטריך.

**אמנם** אין זה מסתבר כלל דלא מצינו בשום מקום דשר צבא (שאינו כהן) נקרא משוח מלחמה ואפי' מלך לא נזכר אלא

ממקראות שאין לנו הבנה בהם ונסתור בהם סוגית הגמ' שביארו חז"ל להדיא<sup>ג</sup>.

ג. ולענ"ד נראה ביאור חדש בכל הסוגיא דבאמת רק הכהן גדול כשר להשאל וילפי' מקרא דגם המשוח מלחמה כשר לזה, אך אין עוד שראויים לזה.

ולשאל יכולים רק מלך ומשוח מלחמה ואחד מהסנהדרין, כדיליף ר' אבהו מקרא.

והייצא מזה דמשוח מלחמה יכול לשאל ולהשאל גם יחד, ולפי"ז יובן מדוע הולך למלחמה עצמה כיון שהציבור ממש צריך לו להכרעות בשעת הקרבות וזהו כינויו בלשון המשנה ולמי שהציבור צריך לו שרצו חז"ל ללמדנו שזהו עיסוקו ולכן גם לא נקרא במשנה בשם משוח מלחמה וגם שהוא גם שואל וגם נשאל, דאין כל אדם ראוי לא לזה ולא לזה, כמו שנתבאר בעז"ה לעיל באריכות, והכל על מקומו יבא בשלום.



ג. והראוני שמציינים לס' זבח תודה מהח"ח (בליקוטי הלכות) שכתב בזה, ולא מצאתי היכן.

הרב יצחק אייכנשטיין

מראשי כולל 'מושורת איתמר' ור"מ בישיבת 'תורת נחום'

## הערות במילי דברכות

### בענין עיקר וטפל

**במתני'** ברכות מ"ד הביאו לפניו מליח ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפילה לו- זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה.

**המשניות** בפרק כיצד מברכין עד כה עסקו בברכה שלפניה, ועל כן פשטא דמתניתין דמברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפילה לו מיירי לפטור הפת מברכת המוציא שלפניה, עד כדי שהביא הבית יוסף באו"ח רי"ב "כתב הכל בו וצריך עיון בהא דאמרין דמברך על העיקר ופוטר את הטפילה מברכה שלפניה, אם פוטרו גם כן מברכה שלאחריה", אך גם הב"י וגם הדרכ"מ נקטו לדבר פשוט שכשם שהעיקר פוטר הטפל מברכה ראשונה, כך פוטר מברכה אחרונה.

**ומוליד הדבר ספק עצום לדינא** כשאכל מליח והפת טפילה לו, ונפטרה הפת גם מברכת המזון, בשלמא באכל פת לא בכדי שביעה, דאז חיוב ברכת הנהנין דרבנן, הם אמרו חיוב ברכה, והם פטרו את הטפל ע"י ברכת העיקר, אבל באכל כדי שביעה מהפת, דאז חיוב ברכת המזון ידידה מדאורייתא, מהיכ"ת לומר שיפטר מברהמ"ז דאורייתא- הרי הדבר פשוט שברכת בורא נפשות על המליח לא תפקיע חיוב ברכת המזון דאורייתא!

**ויעויין במשנ"ב** מהדורת דרשו הערה 7 שהביאו מפוסקי הדור האחרון מרנן

הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ זכר צדיקים לברכה- סברא לומר שיפטר מברכת המזון הואיל ואינו בגדר "ואכלת" לחייב בברהמ"ז, אלא שלכאורה הוא מחודש ביותר, דעד כאן לא מצינו במתניתין, אלא דרך לעניין ברכה ראשונה דרבנן מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, דהם אמרו והם אמרו, ומהיכ"ת להרחיב את סוגיית עיקר וטפל גם לעניין חיוב דאורייתא?

**ויראה להטעים דבריהם של רבותינו:** דהרי הגמ' (שם מ"ד). מקשה על המציאות שפת טפילה למליח- "ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפילה"?! והעמיד רב אשי- באוכלי פירות גינוסר שנו. ופירש"י- פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת.

**הריטב"א** שם אומר "יום כנרת בחלקו של נפתלי היתה". ועפ"י זה מבאר הריטב"א את דברי תרגום אונקלוס על הפסוק בפרשת ויחי "נפתלי אילה שלוחה- הנותן אמרי שפר". מתרגם התרגום: "נפתלי- בארע טבא יתרמי עדביה, ואחסנתיה תהי מעבדא פירין, יהון מודן ומברכין עליהון". מבאר הריטב"א- "מפני דלעולם הן עיקר, ומברכין עליהן ופוטר השאר שהוא טפלה כנגדם". דהיינו שמפרש הריטב"א מכח תרגום אונקלוס, שנתברך נפתלי בכך שפירות חלקו הם יהיו עיקר ויברכו עליהם, וזהו פשטיה דקרא של "הנותן אמרי שפר". אם כן נמצא שיש כאן מקור מהתורה שבכתב לברכת עיקר שפוטרת את הטפל, ואם כן לא רחוק להבין דברי רבותינו דאף מחיוב

דאורייתא שייך להיפטר מדין עיקר וטפל.

### בחומרת עניית אמן יתומה

**בברכות מ"ז.** איתא "ת"ר אין עונין... ולא אמן יתומה" - ומפרש"י - "שלא שמע הברכה, אלא ששמע שעונין אמן. ובהמשך הברייתא "בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים".

**הראשונים** הקשו מברייתא דסוכה נ"א: "תניא רבי יהודה אומר... אלכסנדריא של מצרים... שהיו בה כפליים כיוצאי מצרים... ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה, והסודרין בידו, וכיוון שהגיע לענות אמן, הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן". הרי לן דאף שלא שמעו הברכה ענו אמן, ולכאורה קשה מאי שנא מאמן יתומה שאין לענותה?

**רש"י בברכות מ"ז.** מתרץ הסתירה, שבאלכסנדריא של מצרים - "הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול".

**התוספות בסוכה נ"ב ד"ה וכיוון מביאים** מהערוך בשם רבינו ניסים בשם הירושלמי "שעל מי שהוא חייב ברכה קאמר ובעניתו אמן רוצה לצאת ידי חובתו, צריך שישמע ואח"כ יענה אמן, ולא יענה אמן יתומה והא דעונים אמן בהנפת סודרין היינו בקריאת ספר תורה, ולא בתפילה ולא בדבר שש"ץ מוציא רבים ידי חובתם..." והביאו התוספות לשון הירושלמי בברכות "איזוהי אמן יתומה... הן הן דחייב לומר ברכה ולא ידע מה הוא עונה".

ולהלכה פליגי השו"ע והרמ"א דבסימן

קכ"ד סעיף ח' - "המחבר פסק ולא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת ושליח ציבור מברך אותה וזה אינו שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך השליח ציבור מאחר שלא שמעה לא יענה אחריו אמן - דהוי אמן יתומה". וברמ"א - "יש מחמירים דאפילו אינו מחוייב באותה ברכה, לא יענה אמן - אם אינו יודע באיזה ברכה קאי שליח ציבור - דזה נמי מקרי אמן יתומה".

**וצריך ביאור** לכאורה להירושלמי אפשר לענות אמן גם אם לא שמע הברכה ואינו יודע על מה עונה הוא אמן. וכאשר הוא מחוייב בברכה, שאז נאסר עליו לענות אמן, הבעיה היא משום שאינו יוצא ידי חובת הברכה בעניית אמן, אם אינו שומע הברכה, ואם כן איך אומר בן עזאי דעונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים, ויש כאן קללת מיתה, וכי על כל ברכה שאדם לא ברך נאמר מדרבנן עונש מיתה??

**ובפרי מגדים במשבצות זהב סק"ד כתב** "וזה שאמרו אמן יתומה - אין האיסור מצד עניית אמן, כי אם האיסור שרוצה לצאת מעניית אמן, שהוא יותר מהמברך, לזה אמרו דאין יוצא בזה, ויש לו קללה מחז"ל **אם סמך על זה**, אבל מצד עניית אמן עצמו אין איסור אם רוצה אח"כ לברך בעצמו".

**ולא** הבנתי דאם כן מדוע כתב השו"ע "ולא יענה אמן יתומה - דהיינו שהוא חייב בברכה אחת, ושליח ציבור מברך אותה וזה אינו שומעה - אעפ"י שיודע איזו ברכה מברך הש"ץ - מאחר שלא שמעה, **לא יענה אחריו אמן** - דהוי אמן יתומה", הו"ל לשו"ע להורות לאדם שבא לצאת בברכה אך לא שמעה, שלא יתכוון לסמוך על



### חידוש הלכה בענין ברכת המפיל

בגליון מנורה בדרום כסלו תשפ"א הביא הרב יובל קורסיה שליט"א מדברי הפוסקים, דדיבור אחר ברכת המפיל אינו גורם ברכה לבטלה, מחמת הפסק בין הברכה לשינה, דהוי ברכה על מנהגו של עולם, יעושה.

**עלה** ברעיוני דיש מקום לפי"ז לחדש מקום לחומרא חדשה דהנה ראו עינינו (במקומות תורה של בני אשכנז) שהניעור בלילה, שמספק אינו יכול לברך ברכת "המחזיר נשמות לפגרים מתים", וברכת "המעביר שינה" - מחזר אחרי מי שיוציאו יד"ח בברכות אלו (או שישן בלילה, או שמנהגו לברכם בכל אופן), ולכאורה אם ברכת המפיל היא ברכה על מנהגו של עולם, אף הניעור בלילה, יתחייב לברכה, ואף דנחוש דאיכא דסבירא להו דזו ברכה על שינתו הפרטית, (ואכן אסור להפסיק בדיבור בין המפיל לשינה לאותן שיטות) - מכל מקום אם קודם הליכתו לביהמ"ד לעסוק בתורה כל הלילה, יש משהו מבני ביתו שעולה על יצועו ומברך המפיל, ראוי שיצא ממנו יד"ח בברכה זו, לא אחרת ממה שביום הוא מחזר אחרי מי שיוציאו בברכת "אלוקי נשמה" ו"המעביר שינה".

עניית האמן לצאת בברכה מצד שגדול העונה אמן מהמברך - ואם לא יכוון לצאת יוכל לענות אמן!

### נפק"מ לדינא בחומרת איסור אמן יתומה

**בעיקר** דברי בן עזאי דעונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים - מצינו בזה נפקותא לדינא, דהביאור הלכה בד"ה "ויש מחמירים", הביא דהב"ח והט"ז והמגן גיבורים, כולם כאחד כתבו דבשאר ברכות שאינו מכוון לצאת בהן, מותר לענות אפילו לא שמע ולא ידע איזו ברכה - אך ממגן אברהם ואליה זוטא וחיי אדם מוכח דיש לנהוג כהיש מחמירין הזה.

**מכריע הביאור הלכה לדינא:** "ונראה דשב ואל תעשה עדיף, בי יש עונש על העונה אמן יתומה כמו שאמרו חז"ל", וחזינן דיתכן שמצד כללי הפסק היה בוחר הביאור הלכה להכריע לענות אמן, רק משום העונש מיתה, חמירא סכנתא והכריע לא לענות אמן.

**והוא** מחודש דיש מקום לומר לכאורה, דעד כמה שעפ"י כללי הפסק רשאי לענות אמן, הרי שלא עבר איסור ולא יענש, וחזינן בדברי הביאור הלכה לא כך.



הרב גרשון גולד

## חידושי הלכות בהל' יבום וחליצה

זה אם לא יחפץ הא אם חפץ יבם כל העולה לייבום עולה לחליצה כו'. ע"כ.

**ובמילתא** דרבי יוסי נאמר דין חדש של אין עולה לייבום אין עולה לחליצה, שהגם שאין שום חסרון בזיקה ובדין יבום וחליצה, אך יש עוד דין שנאמר בחליצה, שמצד מצות חליצה, עכ"פ לכתחילה צריך להמתין ולעשות את החליצה רק אח"כ כשהיבמה היא יבמה שעולה לייבום דהיינו שיכול לייבמה, וכמבואר כ"ז ברש"י ותוס'.

**ולפי"ז** היה נראה לכאורה שבנידה הגם שהיא בת חליצה. אבל מ"מ אין לחלוץ לה לכתחילה שהרי עכשיו היא לא בת יבום, כיון שהיא נדה. והרא"ש רק כ' שחליצתה חליצה, ולא נחית לדין חליצתה לכתחילה, ולענין לכתחילה נראה שיודה הרא"ש דלא תחלוץ לכתחילה.

### משמעות השו"ע דנדה חולצת לכתחילה

**אלא** שעומד לנגדינו לשון השו"ע שהובא לעיל שכ' אבל חולצת היא וכו' שלשון זה ודאי מורה שחולצת לכתחילה. וצריך לבאר מדוע לא יהיה האיסור לכתחילה כמו בתוך ג', וכנ"ל.

### ביאור הערוה"ש בהא דנדה חולצת לכתחילה

**ובערוך** השולחן (סי' קס"ד ס"ג), כ' ליישב וז"ל, וצ"ל דדוקא בדבר שנוגע לעצם דין יבום שאינה ראויה לייבום מפני

### א. האם נדה חולצת לכתחילה

**דברי השו"ע** ביבום וחליצה דנדה

**הנה**, הדין הוא דאשה שנפלה לייבום והיא נידה אף שלא יכולה להתייבם משום שהיא נידה אבל יכולה לחלוץ, ויתרה מזאת דאם עבר ויבמה קנאה. וכמפורש בשו"ע סי' קס"ד וז"ל, היבמה לא תתייבם בעת נידתה אבל חולצת היא ואם עבר ויבם ובא עליה בעת נדתה קנאה. עכ"ל.

**ומקור** הדברים הם מהרא"ש יבמות סי' ב', וז"ל, ואע"ג דלאו בת ייבום היא בעת נדתה חליצתה חליצה ולא דמי לחליצת מעוברת דלא שמה חליצה וכו'. משום דאינה עולה לייבום דשאני נדה שעומדת לטבול ולטהר כדרך כל הנשים אבל מעוברת שמא תלד ועוד דאף אם בא עליה בנדתה קנאה כדמוכח בפסחים וכו' הלכך מיקריא שפיר עולה לייבום. עכ"ל.

### לכאורה אין לנדה לחלוץ לכתחילה

**והנה**, היה נראה לכאורה לומר, דאע"פ דנכתבאר דנדה חולצת, מ"מ, אי"ז לכתחילה. ולכתחילה יצטרכו להמתין עד שתוכל להתייבם, ורק אז תחלוץ. וכדיתבאר.

**דהנה**, איתא ביבמות דף מא.: דכל יבמה צריכה להמתין ג' חודשים של הבחנה לפני שתתייבם, ומשום כך גם לכתחילה לא תחלוץ עד שתהיה ראויה לייבום. וז"ל הגמ', מעשה באדם אחד שבא לפני רבי יוסי א"ל מהו לחלוץ בתוך ג' א"ל לא תחלוץ ותחלוץ ומה בכך קרא עליו מקרא

### ניסיון ליישב הא דנדה חולצת לכתחילה

והרב אהרן יפהן עצמו כ' ליישב (שם אות ה'), וז"ל, ולכאורה היה נ"ל וכו', דכל הך דין דרבנן הנאמר בתוך ג' הוא רק דין חיוב המתנה. ולא נאמר עיקר דין שלא לחלוץ כשאינה ראויה לייבום, אלא במקום דתהיה עולה לייבום ממילא, ואינו אלא מחוסר זמן דבזה שייך דין שלא לחלוץ מחמת חיוב המתנה, משא"כ במקום דלא תהיה עולה ליבום ממילא, אלא דע"י מעשה מסוים יכולה להיות עולה לייבום בכה"ג אינו בכלל דין חיוב המתנה, ויכול לחלוץ לה לכתחילה גם בזמן שא"א וכו', וא"ש וכו' הא דנדה חולצין לה לכתחילה וכו', הואיל ולא תהיה ראויה לייבום ממילא אלא ע"י טבילה ומחוסר מעשה אינה בכלל חיוב המתנה. עכ"ל.

### דחיית הדברים הנ"ל

**אכן** יש לפקפק בדבריו, דמלבד שעצם הסברא שרבנן עשו רק דין של חיוב המתנה, צ"ע בזה אם ישנה כזו סברא. מלבד זאת, בכל הראשונים מבואר דלא כדבריו, דהרי הוא בעצמו כתב דמלשון התוס' (מא: ד"ה הספיקות) משמע דא"י חיוב המתנה גרידא, דהתוס' כ' דהיכא דלא יהיה היתר לייבם לעולם תחלוץ מיד "דלעולם אין לה לישוב ולהתענג". ע"כ. ומשמע שיש בזה קולא מיוחדת של מקום עיגון, ואם כדברי הרב הנ"ל שכל החיוב הוא רק חיוב המתנה הרי בכה"ג שלעולם לא יהיה היתר לייבם ל"ש חיוב המתנה ולא צריך להגיע לקולא דמקום עיגון. וכן משמעות לשון הריטב"א (מא:) וכמו שכתב הרב הנ"ל עצמו בהערה 689, אלא שרצה לדקדק מלשון רש"י דהוי רק חיוב המתנה דרש"י (דף מא: ד"ה הרי

איסור ענין יבום גם אינה חולצת אבל באיסור שמן הצד כמו נדה וכיוצ"ב שפיר חולצת הא למה זה דומה כשהיא חולה וקשה לה התשמיש האם נאמר שאינה בת יבום ולא תחלוץ אז וראיה לזה מירושלמי דדריש דרשא זו מקרא דמאן יבמי להקים וגו' את שאומרים לו ייבם או חלוץ את שאין אומרים לו ייבם אין אומרים לו חלוץ הרי דנתמעט רק מי שאינה ראויה ליבום מצד עצם היבום שא"א לומר לו שיקיים מצות יבום. עכ"ל

### מו"מ בדברי הערוה"ש

**אכן**, כבר הקשה על דבריו הרב אהרן יפהן במילואים לריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק) סי' ד' אות ז', דהא הריטב"א בדף מא: נתקשה, אמאי באיסור מצוה ואיסור קדושה אמרינן (בריש פרק שלישי) דחולצות ולא מתיבמות ולא אמרינן כל העולה לייבום וכו', וכתב ליישב דהיות ועי"ז תתענג לעולם לא אמרו בזה חכמים כל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה. עיי"ש. ואיסור מצוה ואיסור קדושה הרי אינו איסור השייך לאיסור ייבום. דמילא בג' חודשי הבחנה י"ל ששייך זה לענין ייבום דאם היא מעוברת הרי אין דין יבום, אבל איסור מצוה ואיסור קדושה הרי אינו שייך לענין ייבום. ובירושלמי הנ"ל יל"פ שאין אומרים לו ייבם אף מפני איסור חיצוני.

**אלא** שיעוי"ש, שיל"פ דכוונת הערוה"ש דנדה שאני במה שאינה איסור בנישואין אלא איסור ביאה גרידא, וכמו שהאריך הגרי"ז במכתבים שבסוף הספר, ואיסור מצוה ואיסור קדושה הם ג"כ איסור בעצם הנישואין, ולכן שייך לומר שאיסורן שייך לעניין איסור יבום, דעצם הלקיחה והנישואין בהם אסורים, משא"כ נדה. וא"ש.

פשיטא דמה"ט לחוד היא עולה ליבום, וכמבואר ברא"ש. וא"כ, מאחר שהשו"ע פוסק כמסקנת הרא"ש שאם בעלה קנאה, לפי"ז אי"צ בטעם הראשון שכתב הרא"ש. וקשה על הט"ז שהביאו,

וי"ל בט"ז, דהנה, הרא"ש הרי מדבר לגבי אי חליצתה היא חליצה כמפורש בדבריו, ולא נחית הרא"ש לדין חליצתה לכתחילה. ולגבי שחליצתה תהיה חליצה, לזה בודאי סגי במש"כ הרא"ש במסקנא שאם בעלה קנאה. אמנם בשו"ע הרי מבואר, שנדה חולצת לכתחילה ואין בה אפילו את הדין דאינה עולה וכו' דהסוגיא דלקמן דמ"א. ומפני כך העתיק הט"ז את הטעם הראשון של הרא"ש, שהט"ז סובר שטעם זה שנדה עומדת לטבול ולטהר כדרך כל הנשים מפני שתיחשב במציאות עולה ליבום, ומועיל זה שלא יהיה בנדה אף דין אין עולה ליבום וכו' דלקמן דף מ"א. עכ"ל.

**אמנם**, שהרב אהרן יפהן שם באות ה', הקשה על תי' זה וז"ל, זה לדעת טעות דהרי גם בתוך ג' חודשים עומדת להיות ראויה לייבום לאחר ג' וכו'. ואין לחלק דבנדה בידה לטבול, דהתינח היכי דהפסיקה כבר לראות וספרה נקיים וראויה לטבול, אבל כשרואה עדיין ולא הגיע זמנה לטבול, מ"ש נדה מתוך ג'. עכ"ל.

**אך** יעוין בשמחת יהושע (שם) שביאר ד"ז, וז"ל, וצריך לחלק, שבהבחנה, קבעו רבנן לגבי הזמן הזה דהבחנה שהוא זמן איסור, ולכן תוך זה חשיבא במציאות יבמה שאין עולה ליבום, ואין מועיל מה שעומד זמן זה לעבור. משא"כ בנדה, הרי אין שום דין לגבי זמן זה דהוי זמן איסור, רק שהאיסור הוא מפני שהיא במציאות נדה, וע"ז מהניא סברת הרא"ש בטעם הראשון אף

וכו') כ' וז"ל, אבל הכא דאפשר לשהויי משהינן ויצא הדבר בהיתר. ע"כ. ודקדק הרב הנ"ל שמשמע דזה רק חיוב המתנה שיצא הדבר בהיתר.

**אכן** לענ"ד אי"ז דקדוק כלל, דשפיר י"ל ברש"י דזה דין גמור גם כשצריך מעשה שתותר רק דזה דין לכתחילה היכא דאפשר. ואדרבא יעו"ש ברש"י שכ' שהיכא דכל ימיה תהיה אסורה ביבום מותרת לחלוץ משום "דלא אפשר". ומשמע דזה קולא מיוחדת דלא אפשר, ולדברי הרב הנ"ל הרי בכה"ג לא מתחיל כלל דין המתנה. ולכן ברור שגם לרש"י אי"ז דין המתנה גרידא.

**וגם**, דהנה באופן שיבמה נישאת לזר קודם חליצה נחלקו הפוסקים אם יכול לחלוץ קודם הגירושין מצד הדין של כל העולה ליבום וכו', ודעת הלבוש ריש סי' קנ"ט והכנסת יחזקל סי' ס"ז דצריך שקודם תתגרש ותהיה ראויה ליבום ואז תחלוץ, עיין במה שהביא הרב הנ"ל בס"ד' אות א', ואף ששם זה לא רק המתנה שהרי מצריכים אותה להתגרש קודם. ולשיטות אלו ודאי יקשה מ"ש נידה של"צ לחכות שתיטהר ותהיה ראויה ליבום.

### ביאור בהא דנדה חולצת לכתחילה

**ולכן** נראה ליישב כמו שכתב בספר שמחת יהושע (יבמות ב.), וז"ל, והנה, במה שפסק השו"ע שנדה חולצת, כתב הגר"א שם ס"ק י"ב שהוא משום שכיון שאם בעלה קנאה היא עולה ליבום. אבל בט"ז סק"ז הביא את הטעם הראשון שכתב הרא"ש, דחשיבא ראויה ליבום משום שראויה כשתיטהר. ולכאורה דברי הט"ז קשים, שהרי הרא"ש כתב טעם זה לפני דמסיק שאם בעלה קנאה, אבל אחר שהוכיח הרא"ש מהגמ' בפסחים שאם בעלה קנאה, א"כ,

אמרי מאי לגזור נגזור חליצה אחר הגט משום חליצה אחר חליצה כל כי הני תחלוץ ותיזיל. ע"כ. ופירש"י, כל כי הני תחלוץ ותיזיל כלומר מאי איכפת לן כל ימיה תחלוץ. ע"כ. וברשב"א שם, כל הני תחלוץ ותיזיל פירש"י בניחותא כלומר מאי איכפת לן כל ימיה תחלוץ ואינו מחוור בעיני חדא וכו' ועוד אמאי לא איכפת לן אם אתה אומר חולצת מתייבמת וכו' ע"כ.

**ובבית** מאיר (סי' קסא, א) ובערול"נ (יבמות דף נ:): כתבו, דמבואר ברשב"א שיש איסור לחלוץ בחינם מפני הסברא דאם אתה אומר חולצת מתייבמת.

**אמנם** בספר שמחת יהושע (יבמות דף ג.) כתב לדחות הראיה מהרשב"א, וז"ל, אין מהרשב"א הזה הכרח שיש איסור בחליצה אחר חליצה מצד גזרה שאם אתה אומר וכו'. שיל"פ, שכוונת הרשב"א היא, שיש עכ"פ סברא דעדיף לן למנוע חליצה אחר חליצה מצד תקלת אם אתה אומר וכו'. והגם שלא תקנו איסור בדבר, אך מכיון דהא מיהת שיש טעם הגון למנוע שלא יעשו חליצה אחר חליצה, א"כ, הרי תו ל"ש למימר שלא עשו גריעותא בחליצה אחר הגט משום דמאי איכפת לן בהא שיחלצו ויחזרו ויחלצו. עכ"ל.

**אך** לכאורה, גם א"נ דמהרשב"א אין ראיה לאסור חליצה בחינם, אך מהגמ' לגבי צרת ערוה מוכח כן. וכמו שהובא שכתבו באמת הפסקי ריא"ז והבית מאיר.

**אלא** שיש להקשות ע"ז, דהא מבואר בב"י בריש סי' קס"א דאין איסור לחלוץ בחינם. דיעו"ש בטור שכ' דמי שהיו לו נשים רבות ומת ולו אין אח אין האח יחול לייבם אלא אחת מהן ולא חולץ אלא אחת מהן, וכ' ע"ז הב"י כלומר אי"צ לחלוץ אלא

לגבי דין אין עולה ליבום וכו' דהסוגיא דלקמן דף מא. עכ"ל.

**העולה מהדברים:** דאף דנדה אינה ראויה להתיבם מ"מ חולצת לכתחילה, וטעם הדבר נתבאר לעיל בארוכה בס"ד

## ב. האם מותר לצרת ערוה לחלוץ אף שהיא פטורה

**הנה,** הדין הוא דצרת ערוה פטורה מן יבום ומן חליצה, וכדאיתא בריש יבמות. והנה לשון המשנה בריש יבמות היא חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וכו', והגמ' דף ג. הקשתה למה נקטה המשנה לשון פוטרות ולא לשון אוסרות חמש עשרה נשים אוסרות צרותיהן וכו', דהא יש איסור לצרה לחלוץ דאם תחלוץ יש חשש שיטעו שמותרת בייבום, יעו"ש בגמ'. וממה שמקשה הגמ' דליתני אוסרות לגבי חליצה משום שאם אתה אומר חולצת יאמרו שגם מתייבמת, מזה מוכרח דהגמ' נקטה לסברא פשוטה ומוכרחת שיש איסור לחלוץ לצרה בחנם. והסברא מוכרחת ופשוטה להגמ' לגמרי עד כדי שהגמ' מעמידה קושיא אמתני' מכח סברא זו.

**ויצא** לנו א"כ דין חדש, דצרת ערוה לא רק שהיא פטורה לחלוץ, גם היא אסורה לחלוץ. וכן מפורש בפסקי ריא"ז (פ"א ה"ה), וז"ל, ואסורות בחליצה שמא יבואו לייבם. עכ"ל. (ובהערות המו"ל כתב ל"מ מקורו. ונראה פשוט דמקור הריא"ז הוא מהגמ' הנ"ל וכתבבאר). וכן פשיטא ליה לבית מאיר (אה"ע סי' קסא, א) יעו"ש שכ' וז"ל, ולע"ד יש איסור בחליצה זו ממה דאיתא יבמות דף ג' אם אתה אומר חולצת מתייבמת וכו'. ע"כ.

**והנה,** איתא ביבמות דף נ:, ומ"ט אמור רבנן האי חליצה פסולה אין אחריה כלום

איסור. ונכתב ליישב בזה מה שקשה עליהם מהגמ'.

### ג. בדין יבום בשאר קרובים

**הנה**, הדין הוא דיבום שייך דוקא כשאין לאח המת בנים. ובאופן שבשעת מיתתו היו לו בנים ואח"כ מתו, מבואר בגמ' ביבמות דף פז: דגם בכה"ג אמרינן דאין דין יבום וחשבינן את הבנים שמתו כחיים. והטעם לזה כתבה הגמ' משום שנאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ופירש"י וזו שהיה לה בן ולא נזקקה ליבם וניסת לשוק ומת בנה אם תאמר תחלוץ הרי היא מתגנה על בעלה הלכך על כרחך בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו. עכ"ל.

**והנה**, הרמב"ן עה"ת פרשת וישב עה"פ ויבם אותה כתב, שהגם שאין חובה והיתר ערוה אלא ביבום אח מאב, אך ענין היבום קיים אף בשאר קרובים, וכשאין איסור ערוה, ענין היבום מתקיים בשאר קרובים. והרמב"ן שם מבאר בזה פרשת תמר וענין בועז ורות. ובמהרש"א ח"א דף עז. כתב בזה חידוש פלא, שיש ביבום שאר קרובים דין עשה דוחה ל"ת, ומהתורה, מותר לייבם שאר קרובים שהם מחייבי לאוין.

**ופשוט** דבענין יבום דהרמב"ן בשאר קרובים, הרי לא שייך המציאות דחסרון דרכי נועם דהא אין זיקה וחיוב יבום וחליצה ואיסור לשוק. וא"כ היה נראה לחדש, דבכה"ג לא יהיה דין נאסרה, ובאופן שימות המת עם בנים ואח"כ מתו בניו, אף שבשעה ראשונה לא היה ייבום שהרי היו לו בנים, מ"מ כשמתו הבנים שוב יחזור הדין יבום. דהא מבואר ביבמות פז: דמה דאם מתו הבנים אחר מיתת האב אמרינן דהבנים המתים כחיים, זה משום דרכיה דרכי נועם, וא"כ, ביבום דהרמב"ן של"ש

אחת מהן וכו' עיי"ש. והיינו שס"ל שאין איסור אם יחלוץ לכולם אף שזה בחינם אלא שאי"צ (ועיי"ש בב"ח מה שהשיג על הב"י). וקשה על הב"י מהנתבאר דשפיר יש איסור בחליצה חנים.

**ועוד** יש לתמוה, דמסתמת הרמב"ם והטור ושו"ע שפסקו רק שצרות וצרות צרות פטורות, אך השמיטו מה דאיתא בגמ' שיש איסור בחליצה, משמע דס"ל דאין בזה איסור. וכבר עמד ע"ז הערול"נ (יבמות דף ג.) ונשאר בצ"ע.

**ובספר** שמחת יהושע (שם) כתב ליישב, וז"ל, ואולי י"ל, שמה דאיתא הכא בגמ', שהגם שצרת ערוה פטורה לגמרי, אך אכתי שייך חשש דאם אתה אומר וכו' ומה"ט יש איסור בחליצה, כל זה הוה רק מפני מחלוקתו של ב"ש שהיו עושים כדבריהם ומייבמים לצרת ערוה, כמבואר בסוף פירקין. ורק מפני כך הוא שיש בצרת ערוה חשש שאם אתה אומר חולצת יבואו לייבמה והגמ' מקשה אמתני', משום דהגמ' נקטה שהמשנה נשנית בזמן שעדיין היתה מחלוקתו של ב"ש קיימת. אבל האידנא שכבר בטלה לגמרי מחלוקתו של ב"ש, אזי תו ל"ש חששא זו דאם אתה אומר וכו' בצרת ערוה. ולפיכך לא הביאווה הרמב"ם והטור. עכ"ל. וא"ש.

**(ואף)** שהבית מאיר והערול"נ הוכיחו מהרשב"א שיש איסור בחליצה אחר חליצה, וכמו שהובא לעיל, אף ששם זה לא צרת ערוה. כבר נכתב לעיל לדחות הראיה מהרשב"א)

**העולה מהדברים:** דאף דלכאורה מוכח מהגמ' דיש איסור לחלץ לצרת ערוה, וכן פסקו הריא"ז והבית מאיר. מ"מ נתבאר שדעת הרמב"ם והטוש"ע דאין בזה

כהן שילדה לישראל ומת בעלה אסורה בתרומה כיון שיש לה בן מהישראל, ודנה הגמ' לומר שאף אם מת הבן הנולד לה מהישראל נאמר שמתים כחיים ואסורה בתרומה, וכמו דאמרינן גבי יבום, ועי"ש בגמ' שיש ע"ז מיעוט בקרא שאין דין מתים כחיים גבי תרומה.

**וממה** דבעי הגמ' למימר שנעשה מתים כחיים בתרומה מק"ו מיבום, מזה מוכרח, שביבום אין דין הפטור שהחסרון דרכי נועם עצמו פטורה, שא"כ, הרי א"א למילף כלל שנעשה מתים כחיים בתרומה מק"ו מיבום. וזו ראייה עצומה.

**ולפי"ז**, כתב השמחת יהושע לדחות משנ"כ שבענין יבום דהרמב"ן דלעיל יהיה דין יבום, ואף של"ש שם החסרון דדרכי נועם, שהרי נתבאר, שאין עיקר הפטור מצד דרכי נועם, אלא שילפינן מזה דין דמתים כחיים, ולפי"ז גם בענין יבום דהרמב"ן דלעיל יש דין מתים כחיים

**העולה מהדברים:** דחידש לנו הרמב"ן שיש ענין יבום גם בשאר קרובים, ונתבאר שגם ביבום דשאר קרובים אמרינן דאם מתו הבנים לאחר מיתת האב אין יבום ואף של"ש בזה דרכי נועם.

דרכיה דרכי נועם, וכתבאר, שפיר יש לומר שיהיה דין יבום.

**אמנם**, יעוין בספר שמחת יהושע (יבמות ב.) שכתב לדחות, דהנה, במש"כ התוס' דילפינן דין נאסרה שעה אחת מדין דרכי נועם, יש לחקור, האם זהו עיקר דין הפטור, או שאי"ז עיקר דין הפטור, אלא, שמה שדרכיה הם דרכי נועם זה הכרח שבש"כ יש דין של מתים כחיים ביבום, שא"כ, הרי נמצא שיש חסרון בדרכי נועם, שזה א"א שהרי דרכיה דרכי נועם.

**ומדברי רש"י הנ"ל מוכח**, שאין הדרכי נועם עיקר דין הפטור, אלא, זה רק סימן שיש דין מתים כחיים. דהרי רש"י כ' שמשום שיש דין דרכי נועם "הלכך ע"כ בן אין לו בשעת מיתה קאמר והרי יש לו". ע"כ. הרי להדיא, שדרכי נועם עצמו אינו דין הפטור, רק שזה מכריח שבן אין לו בשעת מיתה קאמר, דהיינו דעבדינן מתים כחיים. וכבר חקר בחקירה הנ"ל הקובץ הערות (סי' ו') והביא את הראיה מרש"י הנ"ל.

**ובשמחת** יהושע הביא עוד ראייה עצומה דאין דרכי נועם עיקר הפטור, מדברי הגמ'. דהנה, הגמ' בדף פז: דנה לומר שנעשה דין מתים כחיים בתרומה מק"ו מיבום. דהיינו, שהנה הדין הוא דבת



## הרב ישראל גולדברג

## אם מותר להיראות מוזנח

א. שאלה.

ב. בדברי הגמרא בשבת נ' ובפירוש רש"י.

ג. דברי התפארת ישראל בסוף פאה.

ד. חיוב הזהירות בתלמיד חכם.

ה. דברי הראשונים דצריך להקפיד על נקיות הגוף והמלבוש.

ו. אם ראוי לחזר אחר בגד מכובס או דסגי בנקי.

ז. בדברי הרמב"ם שחייב לרחוץ פניו ידיו ורגליו קודם התפילה.

ח. צריך זהירות שלא לכוון לשם יופי.

ט. הסתכלות במראה.

י. מסקנת הדברים.

חלק מהבריאה וגורם בזה שהבריות יתנו שבת לה'.

(ולכאורה טעמים אלו שייכים גם בגוי, אלא שאינו מחוייב ב"כל פעל ה' למענהו").

**וצריך להבין**, דבשלמא טעם א' מובן דהאדם צריך לכבד גופו שכן חביב אדם שנברא בצלם. וכן הוא במדרש (רבה בהר לד-ג, ובילקוט משלי אות תתקמז ד"ה הולך רכיל) "וכי ימוך הה"ד (משלי יא-יז) גומל נפשו איש חסד, זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם, אמרו לו תלמידיו ר' להיכן אתה הולך, אמר להם לעשות מצוה, אמרו לו וכי מה מצוה זו, אמר להן לרחוץ בבית המרחץ, אמרו לו וכי זו מצוה היא, אמר להם הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיות מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות

**א. שאלה:** האם מותר להיראות מוזנח, והאם מוטלת יותר חובה יותר על בן תורה שלא להיראות מוזנח. והאם מותר לגבר להתייפות.

**ב. תשובה:** נושא זה הוא נושא רגיש מאוד בקרב בני התורה על כן אבקש מן הקורא שיתבונן היטב בדברים ואל יהא לכעס ולפלא בעיניו. איתא בברייתא (שבת נ:): "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו, משום שנאמר כל פעל ה' למענהו" עכ"ל. ופירש"י וז"ל "בשביל קונו" - לכבוד קונו, דכתיב (בראשית ט-ו) כי בצלם אלהים עשה וגו'. ועוד דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו" עכ"ל.

**הא** קמן דהאיר לן רש"י ב' סיבות דצריך לרחוץ פניו ידיו ורגליו בכל יום:

**א.** בצלם - משום דהאדם נברא בצלם, ולכן האדם צריך לכבד את גופו מצד הצלם שבו שהוא כדיוקנו של מלך.

**ב.** שבח הבריאה - משום שהאדם הוא



**ואפשר** לבאר הטעם משום שגורם לבריות צער בחינם שרואים אותו ומרחמים עליו, ועוד שמסתמא ירחמו עליו ויעזרו לו וא"כ נמצא מטריחם בחינם. ובתפארת ישראל (שם) כתב חידוש נפלא וז"ל "נענש מדממעט בכבוד שמים כאילו ברא בעל מום יותר בעולם, והרי הרואה בריות יפות צריך ליתן שבח לשמו יתברך, וזה כפוי טובה" עכ"ל. הרי לנו להדיא דמי שמטיל בעצמו מום הרי הוא כמטיל דופי בבריאה, ולפ"ז אפשר לבאר דה"ה נמי מי שמזניח את עצמו כבכיכול ממעט בכבוד הבריאה ולכן אחז"ל דצריך לרחוץ פניו ידיו ורגליו בכל יום, אלא שצריך לכוון למען ה' ולא לכבוד עצמו.

(ד). והנה גמרא זו העתיק המ"ב להלכה (ד-ב). והוסיף בשם הפמ"ג שבזמננו שהולכים במגעלים אינו צריך לרחוץ רגליו. אמנם כיום שהולכים עם גרביים ובימות החמה מצוי שם זעה גדולה פשיטא דשייך כמו בזמנם) וכל זה הוא לסתם אדם, כל שכן מי שהוא בן תורה שצריך להיראות נקי ומסודר ולהיזהר יותר מחילול ה'. כמו שאמרו חז"ל (שבת קיד.) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר כל משנאי אהבו מות אל תקרי משנאי אלא משנאי" עכ"ל. והרי תפקידנו בעולם הוא לקדש את ה' ולהאהיב את ה' ותורתו על העולם כמו שעשו אבותינו הקדושים, ולא להיפך ח"ו.

**ואחז"ל** (ברייתא ביומא פו.) "'ואהבת את ה' אלקיך" שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה, פלוני

דכתיב (בראשית ט-ו) כי בצלם אלהים עשה את האדם עאכ"ו" עכ"ל.

**אבל** טעם ב' קשה להולמו, חדא דאין מברכין "שככה לו בעולמו" אלא על בריאה נדירה ביופיה שלא ראה כזו קודם לכן (כדאיתא בשו"ע רכה-י). ועוד, וכי צריכים אנו לרחוץ בכל יום וכו' כדי לגרום לאחרים שישבחו את ה' על מראנו הטוב.

**ונלע"ד** ליישב דהקב"ה ברא את עולמו יפה ומתוקן, ובעצם הרואה את הבריאה מתפעל ומודה לה' על כל הטוב שברא, ואין כוונת רש"י דמברך ממש, אלא שכך היא דעת האדם, דאם מגיע למקום שמצויה בו עניות גדולה והאנשים בו מוזנחים מאוד, הרי שמצטייר אצלו כביכול כפגם בבריאה ח"ו, אך אם מגיע למקום בו נראים האנשים נקיים ומסודרים, הרי יש כאן שבח (ואין לדייק ממה שכתב "אומר ברוך" ולא כתב "מברך" שאינו מברך ממש אלא רק אומר משום דהגמ' [ברכות נח:] בעצמה נקטה לשון "אומר ברוך").

(ג). ויסוד זה של 'שבח הבריאה' למדתי מדברי התפארת ישראל, דאיתא בסוף מסכת פאה "וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם שנאמר (דברים טז-כ) צדק צדק תרדוף" וכו' עכ"ל. ובפשטות הענין הוא נושא של מידה כנגד מידה כמו שאר הדברים האמורים שם, ולכאורה אינו מובן דבשלמא מי שאינו צריך ליטול מן הצדקה ונוטל, אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, אבל מי שאינו בעל מום ועשה עצמו כבעל מום, איזה חסרון יש בזה, ואף היה מקום להקשות דאדרבא משפיל עצמו בעיני הבריות ולכאורה היא דרך ענווה.

הרי שגם בענייני מאכל התקשה רש"י לומר שמזניחים מאכלם, דרך ת"ח להתנהג בצורה מכובדת גם בענייני מאכלו ומלבושו, והביא את הפסוק במשלי שהגמ' בשבת דורשתו לענין רכב על בגדו, ומשמע מזה דצריך ת"ח להיראות טוב כדי שלא להשניא את התורה בעיני הבריות (ועיין לקמן שגם מלבושים מתוקנים ונאים ביותר אינם מדרך ת"ח ועל כן צריך לתפוס כדרך האמצע).

(ה). ונעתיק דבריהם הנפלאים של רבותינו הראשונים. וז"ל הרמב"ם (דעות ה-ט) "מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי, ואסור לו שימצא בבגדו כתם או שמנונית וכיו"ב, ולא ילבש לא מלבוש מלכים כגון בגדי זהב וארגמן שהכל מסתכלין בהן, ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו אלא בגדים בינוניים נאים" וכו' עכ"ל בקיצור.

וב"כ בארחות צדיקים (שער הגאווה) בשינוי לשון קצת ובתוספת ביאור, וז"ל "הדרך הישרה באדם שיהא נקי בכל ענינו, כי הנקיות היא גדר של מעשים טובים. כיצד, ילבש בגדים בינוניים ולא מלבושים יקרים ונאים מאד שהכל מסתכלים בהם, ולא מלבושים עניים המבזים לובשם אלא בגדים בינוניים נאים ונקיים, העני לפי עניו והעשיר לפי עשרו. ואסור שיימצא כתם או שמנונית על בגדיו ולא יהיו קרועים ולא יהיו מתוקנים כבגדי גסי הרוח".

והוסיף עוד בענייני מאכל "גם מאכלו יהא נקי, ולא יאכל מעדני מלך, אך מאכל בינוני ומשקה בינוני לפי השגת ידו. ולא ישתה ולא יאכל בכלים מאוסים, פן יעברו ב"אל תשקצו את נפשותיכם" (ויקרא יא-מג), אלא הכל יהא בנקיות. גם שולחנו גם מטתו יהיו נקיים, וכל עניניו יהיו נקיים.

עוד הוסיף בענין נקיות הגוף "גם גופו יהא

שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר".

**אבל** מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו וכמה מכוערין דרכיו. ועליו הכתוב אומר בַּאֲמַר להם עם ה' אלה ומאמצו יצאו" עכ"ל.

**והא** דאמרי' בעירובין (נד). "אמר רב הונא מאי דכתיב חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלקים, אם אדם משים עצמו כחיה זו שדורסת ואוכלת, ואיכא דאמרי שמסרחת ואוכלת תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ואם עושה כן הקב"ה עושה לו סעודה בעצמו, שנאמר תכין בטובתך לעני אלקים" עכ"ל. הא דאמר מסרחת ואוכלת אין הכוונה שיוציא עצמו, דכבר פירש"י (ד"ה מסרחת) לענין אכילה, כלומר שאינו מקפיד על מאכליו שיהיו מתוקנים כדי שלא לבטל תורה (ודרך בעלי גאווה להקפיד על מאכלם שיהא מתוקן כל צרכו).

**וגם** בזה הביא רש"י פירוש נוסף ש"דורסת ואוכלת" פירושו כמו חיה שאחר הריגתה אוכל מיד, כן הת"ח מחזר על תלמודו מיד כשמקבלו מרבו. "ומסרחת" פירושו שמנבל עצמו על דברי תורה. ועל לשון זו כתב רש"י וז"ל "לשון זה נראה בעיני, לפי שמצינו בכל התלמוד שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד, ועל מלבושיהן כדכתיב (משלי ח) ולמשנאי אהבו מות" עכ"ל.

הלא התם מיירי לענין חילול ה' שמשניא את התורה בעיני הבריות). ולפי דבריו נקיות הגוף והבגדים מביאה לידי פרישות (אף מדבר המותר פורש להחמיר על עצמו. רש"י בע"ז שם).

ו. והנה איתא בגמ' (ע"ז טז:) דקרא רב אסי לר' זירא "פתיא אוכמא" (כלי חרס שחור), ופירש"י "כלי שחור כמו (לקמן לג:). הני פתותא דבי מיכסי אוכמא שנשתחר ע"י מלאכה. כלומר גם אתה רגיל ותדיר בתורה כמו (ברכות כח.) מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה חכמה מפוארה בכלי מכוער (תענית ז.). דרכן של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד תורה ואינם מכבסים בגדיהם" עכ"ל.

והקשה שם בחשוקי חמד מהגמ' בשבת (קיד.) דכל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה. וכתב ליישב:

א. דמיירי הכא בבגד התחתון (כחילוק הגמ' שם דעיקר החומרא נאמרה דוקא בבגד העליון).

ב. א"נ דוקא רבב שהוא מאוס טובא שכן מוכח מדברי הר"ח (בשבת שם) שכתב דהחסרון ברכב הוא משום שאין בני אדם דבקים בת"ח כדי שלא יתלכלך מלבושם ממנו.

ג. אבל התירוץ הפשוט הוא מה שהביא שם בשם החיד"א והשערים המצויינים בהלכה שתירצו דעיקר הקפידא היא על לכלוך וכתם אבל אין צריך לכבס. ויש להוסיף דאף שמבואר שגם אם הבגד דהה עד כדי כך

נקי ולא מזוהם, אך ייזהר לרחוץ פניו ידיו ורגליו, גם כל גופו לעתים, כאשר מצינו (ויקרא רבה לד-ג) בהלל הזקן וכו' (לשון המדרש מובא לעיל), ועוד דכתיב (משלי טז-ד) כל פעל ה' למענהו (שבת נ:). וכל הנזהר בדברים האלו לשם מצוה ולא כדי להתקשט ולהתגאות, אע"פ שאלו דברים נראים כמו גאווה, כיון שכוונתו לשם שמים יש בו מצוה" עכ"ל.

הרי לנו הדגש ששמו הראשונים שצריך שהבגדים יהיו "בינוניים נאים ונקיים" וגם גופו צריך להיות נקי וגם מאכלו נקי וטוב כדרך הבינוניים. והמהדר בזה יותר מדי עלול לצאת מכלל "דרך תלמידי חכמים" ולהיכנס לכלל "דרך בעלי גאווה". אלא שצ"ע בטעם הדבר שכתב הארחות צדיקים שנקיות זו היא גדר של מעשים טובים.

ובגמ' בע"ז (כ:) הביאה הברייתא דר' פנחס בן יאיר "זריזות מביאה לידי נקיות" וכו', ופירש"י "נקיות - נקי באין חטא". והיעב"ץ (בהגהותיו) הוסיף וז"ל דכלל גם נקיות הגוף ומלבושויו מלכלוך, כדתנן בפ"ט מקוואות של בנאים מצד אחד חוצץ. ואמרינן (שבת קיד.) כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שהחושש על נקיות נשמתו, חושש גם על נקיות בגדיו שהם תכשיטיה, והוא דבר שכלי, לנהוג בנקיות אדם חכם שלא ידמה לבהמה" עכ"ל. ומדבריו משמע שנקיות הוא עניין כבוד בסיסי שלא ינהג כבהמה (וצ"ע שהביא מהגמ' בשבת ושם

א. והנה בזמנינו העולם חם יותר מבעבר (בעקבות החור הנוצר ב"אוזון") ובגין החום ובריבוי המזון התעשייתי ישנם יותר ויותר אנשים המולידים ריח רע מגופם, לכן אף שבדורות הקודמים שימוש במנטרל ריחות לא היה מצוי והכרחי, מ"מ בזמנינו מי שיודע שטבעו להזיע ולהוליד ריח רע, ודאי צריך להקפיד בזה כמה שיוכל להתחשב באחרים. ומה שחבריו אינם מעירים לו אינו ראייה שלא מפריע להם רק ששותקים לו מטעמי נימוס ואינם רוצים לביישו (כל שכן בזמנינו שאנשים נקיים יותר, ורוב רובם נחשב בגדר "איסטניס" ביחס לתקופות הקודמות, כמדומה שכן ראיתי בעבר בחוט שני).

שקראוהו "אוכמא" מ"מ כיון דהוא נקי אין בזה חסרון.

ועל כן העלה בחשוקי חמד וז"ל "ולכן תלמיד חכם כל זמן שבגדו נקי ואינו מלוכלך אע"פ שניכר שהוא ישן, אינו צריך להחליפנו" עכ"ל. ולענ"ד להוסיף שבזמנינו שיותר מקפידים על המלבוש אזי אם ניכר הרבה שהבגד משומש עד שאין דרך הבינוניים ללבוש כזה, יש בזה חסרון ומיעוט בכבוד התורה, ולכן אם יש לאל ידו לקנות בגד חדש ראוי לעשות כן, משא"כ בזמנם שלא היה ריבוי שפע וגם הבינוניים היו מתלבשים בבגדים דהויים הרבה, לא היה חשיב כדרך בזיון.

ז). והנה כתב הרמב"ם (תפילה ד-ג) "אבל שחרית רוחץ פניו ידי ורגליו ואח"כ יתפלל" עכ"ל. וכתב הב"מ (שם) בשם המגדל עוז (שם ד"ה כתב) שלמד כן מהגמ' בשבת (נ:) שהבאנו לעיל בריש הסימן. ובמרכבת המשנה כתב וז"ל "ועיין שבת (נ:) דלשון "בשביל קונו" משמע כפירוש רבנו ומשום הכון" עכ"ל.

אמנם הפרי חדש (צב-ד) כתב וז"ל "אבל מתוך הסוגיא דהתם (כוונתו לגמ' בשבת הנ"ל) משמע דלא לענין תפילת שחרית מיתניא אלא דליכא איסור לייפות את עצמו, ותדע שהרי ברייתא זו לא הוזכרה בעיקר דוכתא בכולה מסכת ברכות" עכ"ל.

וע"ע בהשגות הראב"ד שכתב "לא ידעתי רגליו למה". וכתב הב"מ דהראב"ד ידע את הגמ' בשבת אלא שלמד דלא מיירי לגבי תפילה אלא לענין אם מותר לרחוץ פניו

ידיו ורגליו כדי ליפות את עצמו, וא"כ אינו מובן מה הס"ד לאסור ברגליו.

ח). אמנם צריך זהירות שלא יכוון כדי להתייפות, דאמרי' בגמ' (שבת נ:): "מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צערו, אם בשביל ליפות אסור" עכ"ל. ופירש"י וז"ל "משום לא ילבש גבר שמלת אשה (דברים כב-ה)" עכ"ל. אלמא בכוונה תליא מילתא (וע"ע לקמן). ועוד צריך זהירות שלא להשקיע בזה יתר על המידה, וכבר הזהיר על כך במסילת ישרים (פרק יג) וז"ל "המלבושים והקשטים לא הזהירה התורה על יפיים או על תבניתם אלא שלא יהיה בהם כלאים ויהיה בהם ציצית ואז כולם מותרים. אמנם מי לא ידע שמלבישת הפאר והרקמה תמשך הגאווה וגם הזנות יגבל בה, מלבד הקנאה והתאוה והעושה הנמשכים מכל מה שהוא יקר על אדם להשיגו, וכבר אמרו ז"ל (בראשית רבה אות כב) כיון שרואה היצר אדם שתולה בעקבו, ממשמש בגדיו ומסלסל בשערו, אומר זה שלי" עכ"ל. וכבר הבאנו לעיל דברי הרמב"ם "ולא ילבש לא מלבוש מלכים כגון בגדי זהב וארגמן שהכל מסתכלין בהן", וכן הבאנו דברי הארחות צדיקים שכתב וז"ל "ולא יהיו מתוקנים כבגדי גסי הרוח", הרי שהזהירו שלא להמשך אחר יופיים של הבגדים כדרך גסי הרוח<sup>2</sup>.

ט). ולגבי הסתכלות במראה בזמנינו שגם גברים מסתכלים בה כדי להתייפות, הנה בשו"ע (קנו-ב) סתם לאיסורא, אבל הרמ"א הביא בשם הר"ן (ע"ז כט: ד"ה שומט)

ב. ובזמנינו צריך זהירות כפולה ומכופלת שכידוע דברי הרמב"ם (דעות ר"פ ו) דאדם נמשך אחר אנשי מקומו, ופעמים שיש לחץ חברתי להתלבש וכן להלביש הילדים בבגדים חשובים "שהכל מסתכלים בהם" כלשון הרמב"ם.

הספרדים שנוהגים לגלח הזקן הלא השו"ע פסק לאיסורא. והשיב לי דדוקא הסתכלות במראה וכיו"ב שזה דבר המשתנה עם הזמן חשיב תוספת ייפוי ואסור, משא"כ גילוח הזקן שנהגו כן בכל הזמנים הרי זה כמו תספורת הראש שמותר, ואינו בגדר תוספת יופי (וראה עוד במסקנת הדברים).

#### י. מסקנת הדברים:

א. נמצאנו למדין שראוי לאדם לרחוץ פניו ידו ורגליו בכל יום (שבת נ: ומובא במ"ב ד-ב), וטעם הדבר משום שהאדם נברא בצלם, ולכן האדם צריך לכבד את גופו מצד הצלם שבו שהוא כדיוקנו של מלך. ועוד שגורם בזה שהבריות יתנו שבח לה' (רש"י שם ד"ה בשביל קונוהו). ומסתבר שבזמנינו בימות החמה ראוי לרחוץ כל גופו (במקומות שדרך האנשים להזיע הרבה).

ב. הדרך הישרה להתלבש בבגדים נאים ונקיים (רמב"ם דעות ה-ט וארחות צדיקים שער הגאווה) <sup>3</sup>.

ג. אין הכוונה להוסיף לענייני ייפוי ח"ו, אלא שצריך לטפל בגופו שנברא בצלם כמו רחיצת גופו. וגם לבישת בגדים נאים ונקיים אין הכוונה לשם יופי ח"ו אלא כדרך הבינוניים ולא יפים ביותר כדרך שעושים גסי הרוח כדי שיהיו הכל מסתכלים בהם (ע"פ הרמב"ם שם. ולדעת רש"י בשבת נ: אם נתכוון לשם יופי עובר ב"לא ילבש").

ד. וכ"ש תלמי חכמים ובני תורה שמוטלת עליהם חובה יותר להיזהר מפני חילול ה' שכן אחז"ל (שבת קיד.) "וא' רחבא א' ריו"ח כל תלמיד חכם שנמצא רבב (שומן וחלב.

להיתרא, וכבר כתבו כן הגאונים (וכ"כ הריטב"א והנ"י שם).

וברמב"ם (ע"ז יב-ט) כתב "אבל במקום שמעבירין השיער הנשים ואנשים, אם העביר אין מכין אותו" עכ"ל. ומשמע דלכתח' אסור לעשות כן. וכן למד הב"י בספרו בדק הבית (סי' קנו) שהרמב"ם חלק על הגאונים, ולפ"ז מובן מה שסתם בשו"ע לאיסורא. והגר"א (שם ס"ק ז) הסכים לאסור כדעת השו"ע. אמנם בגינת ורדים (י"ד ו-יב) פירש דגם הרמב"ם מודה להיתרא ואגב רישא דמיירי במקום שהנשים לבד מגלחות דאז מכין אותו נקט בסיפא אין מכין, אבל אה"נ דשרי לכתח'י. ומ"מ כתב הר"ן (שם) שחברים נמנעים בכל מקום.

(ובדעת הרשב"א: עיין בשו"ת שלו בח"ה סי' קכא שכתב להתיר. וכן מובא בארחות חיים ע"ז הלכה ו ד"ה ולהסתפר, וז"ל "והרשב"א ז"ל כתב הלכך כל מקום שנהגו האנשים כנשים אין כאן משום שמלת אשה ושרי" וכו' עכ"ל. מאידך בח"ד סי' צ, הביא בשם הגאונים להתיר. והביא עוד דאיתא בגמ' בנזיר נט. שפעם אחת היו מלקין צורבא דרבנן, ותוך כדי שהיו מכין אותו גילו שאינו מעביר שיער בית השחי, ואמרו "חברייא הוא דין" וציוו להניחו, אלמא אע"ג דנהגו בו האנשים היתר, הדבר אסור ולכן נמנעו החכמים. ולדעת המתירים יש לדחות דבאמת הדבר מותר ושאינו חברים שנמנעים בכל מקום כדכתב הר"ן הנ"ל אף במקום היתרא, ולכן אמרו "חברייא הוא דין", היינו מזה שהוא נמנע מכך סימן שהוא חבר).

ושאלתי להגר"י דהן שליט"א על מה סומכין

ג. ופעמים שרואים ת"ח שאינם מקפידים בזה, ויש לדון לכף זכות, וכידוע כשיש ילדים קטנים בבית מאוד קשה להקפיד על הנקיות. ופעמים שאין להם כסף לקנות חדש.

דרך הנשים להתייפות, ובמקום שגם דרך אנשים לעשות כן הרי זה תלוי במח', דלדעת השו"ע (קנו-ב) אסור, ולדעת הרמ"א (שם) מותר (ועיין בהגהות הגרעק"א ריש סימן קפד בשם הפרישה שאפילו נכרים נהגו כן, כבר אין בזה איסור לא ילבש), והגר"א (שם ס"ק ז) הסכים לאסור כדעת השו"ע.

ח. ובענין גילוח הזקן ידועה תשובת הצמח צדק (י"ד סי' צג) שהרעשה את העולם, שכתב לאסור תספורת הזקן מדאורייתא משום "לא ילבש". אמנם לדעת הרמ"א הנ"ל מותר. ואף לדעת השו"ע והגר"א בחור שעושה כן משום שמתבייש מחבריו, מותר משום שאינו עושה כן כדי להתייפות אלא משום הבושה, כן שמעתי משמיה דמור"ר הגר"א מ קניגסופר שליט"א (ועיין בכל זה באריכות בספר תפארת אדם [שחיבר הח"ח] ובספר ארחות יושר שהאריכו במעלת הזקן). עוד הבאנו לעיל סבר להקל בשם הגר"י דהן שליט"א דגילוח הזקן כיון שנהגו בו הגברים בכל הדורות, הרי זה ראייה דלא חשיב כתוספת ייפוי אלא תספורת רגילה כשערות הראש דמותר.

רש"י. וע"ע בפ"ה הר"ח והערוד (שם) על בגדו חייב מיתה שנאמר "כל משנאי אהבו מות", אל תקרי "משנאי" אלא משנאי" עכ"ל.

ה. לפי המבואר ראוי להקפיד לנקות את הכובע קודם שנדבק הזיעה והאבק ואין צריך לחכות שיראה "אפור או לבן", וכן כל כיו"ב. והכלל הוא שלא להיראות מוזנח (ומ"מ צריך לדון לכף זכות שמחמת עומס המטלות וריבוי הילדים קשה מאוד להיזהר בזה וכיו"ב).

ו. עיקר הקפידה היא שיהא הבגד נקי ולא צריך דוקא חדש או מכובס, ומבואר לעיל דאף אם הבגד דהה הרבה אין בזה חסרון. ומ"מ נלע"ד דדוקא בזמנם שכך היו הולכים הבינוניים, אבל בזמנינו אם הבגד דהה הרבה עד שאין דרך הבינוניים ללכת כך, א"כ אינו מכבוד התורה ללכת כך וראוי לחזור אחר בגד חדש, שהרי כתב הרמב"ם "ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו" עכ"ל.

ז. ובדבר השאלה אם מותר לגבר להתייפות, הרי זה אסור משום שנאמר (כי תצא כב-ה) "ולא ילבש גבר שמלת אשה" שכן



הרב שאול גליק

## בגדרי ברכת מעין שבע

דרבנן קבעו לחובה משום דאיכא חובת קידוש דאורייתא כדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ואע"ג דחייב לקדש על הכוס ג"כ, מ"מ כשאנו מקדש על הכוס בע"כ שיוצא י"ח קידוש בתפילה ע"כ קבועה חובה. ולפ"ז נשים נמי חייבות בערבית דלילי שבת דהרי אינהו נמי חייבות בקידוש, ולפ"ז מובן מה שתיקנו להאריך תפלה צ"צ בברכת מעין שבע למי שאינו בקי שהרי חובה היא, ומ"מ לא קי"ל הכי עכ"ל.

**והרמ"א** בסעיף ח' כתב שנוהגים הציבור לומר ברכת מעין שבע עם הש"ץ בלא פתיחה וחתימה, וכ"כ בדרכי משה בשם הכל בו אומנם הגר"א ס"ל (וכך מבואר במעשה רב אות טז) שרק הש"ץ אמר ברכת מעין שבע והגר"א אזיל לשיט' דעד כמה שהטעם שאומרים בשביל להוציא את מי שלא התפלל חוץ מזה שאין סיבה שגם הציבור יגיד גם איכא הפסק לשומע בין ההתחלה לסוף ולכך ס"ל שרק הש"ץ אומר.

**אומנם** לשיט' רש"י אזי הטעם בשביל שהמאחרים יסיימו את תפילתם וא"כ אדרבא שגם הציבור יגיד וכך ודאי יספיקו לסיים את התפילה וכך נראה לומר ביסוד מח' ו.

**ויעוי'** בקובץ שיטות קמאי שמביא בשם המנהיג שהטעם כמו שכתב רש"י,

וכתב "... ובנ"א המאחרים לבא היו מסיימים את התפילה בעוד שהחזן מאריך במעין שבע ועל כן המנהג לאומרו בניגון יפה כדי להאריך בו" ומבאר שעשו הכל בשביל

**איתא** בגמ' בשבת (כד:) יו"ט שחל להיות בשבת שלח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יו"ט שאילמלא שבת אין שלח ציבור יורד ערבית ביו"ט. וכתב רש"י ש"ץ היורד ערבית המתפלל ברכת מעין שבע קונה שמים וארץ מגן אבות בדבריו. ובהמשך הגמ' מבואר שהטעם שתיקנו לומר כך בשבת מפני הסכנה וביאר רש"י וז"ל "משום סכנת מזיקין שלא היו בתי כנסיות שלהן בישוב, וכל שאר לילי החול היו עסוקין במלאכתן ובגמר מלאכתן מתפללים ערבית בביתן ולא היו באים בבית הכנסת, אבל לילי שבת באין בבית הכנסת וחסו שיש שאין ממהרין לבא ושוהין לאחר התפילה לכך האריכו תפילת הציבור עכ"ל וכ"כ הטור בסימן רסח בשם הראב"ה.

**והגר"א** (ס"ק י"ב) כתב בשם הגאונים טעם אחר, שמכיון שאיכא מזיקים אזי אם המאחרים יהיו צריכים להתפלל את כל התפילה הם ישארו שם לבד על כן תיקנו שהשליח ציבור יגיד תפילת מעין שבע והוא יוצא אתם י"ח תפילת שמונה עשרה וכך הם יגמרו את התפילה ביחד עם כולם. ועפ"ז ביאר את שיט' הגאונים (מובא בשו"ע רסח, סעיף יג) שאפשר לצאת י"ח מהש"ץ בברכת מעין שבע, והיינו משום דמעיקרא להכי תקנה להוציא את הרבים.

**ובעי'** זה ס"ל ליעב"ץ וז"ל ספר הערות (מהגריש"א) "והנה היעב"ץ חידש חידוש גדול, דאף דקיי"ל דתפילת ערבית רשות, מ"מ בליל שבת, תפלת ערבית חובה

שכולם יגמרו את תפילתם ואפשר שע"כ גם הציבור אומרים.

**אך** יש להבין לשיט' רש"י למה היו צריכים לתקן ברכה מיוחדת בשביל זה ולמה לא סגי שיתקנו לומר איזה פיוט וכדו' וסגי בזה ול"צ ברכה. והגר"ע ארצי שליט"א ביאר שאם יתקנו ברכה ישארו כל הציבור, אך אם זה לא יהיה ברכה לא ישארו.

**והנה** עד כמה שהתבאר הטעם שתקנו לומר מפני הסכנה יש להבין למה היום כן אומרים תפילה זו עד כמה שכבר אין סכנה שהבתי כנסת הם בתוך העיר ובטלו המזקים ומה שונה מקידוש שפעם קידשו בבית הכנסת מפני שהיו אורחים וכיום שאין אורחים שאכלים בבית הכנסת אז כבר לא מקדשים ואפשר לומר בזה בכמה דרכים אך דע דהראשונים כן דימו ברכת מעין שבע לקידוש בבית הכנסת.

**הראביה** כתב דאמרים מעין שבע אפי' שבטל הטעם דעושים זכר למה שאמרו וכמו שמקדשים זכר למה שקדשו פעם ואפי' שכיום אין עניים.

**ובך** האור זרוע (הל' שבת ס' כ') כתב שצריך לקדש גם היום בבית הכנסת אפי' שאין עניים כמו שאומרים מגן אבות אפי' שאין סכנה.

**וא"כ** הקוש' גדולה למה חילקו כיום וקידוש לא עושים וברכת מעין שבע כן וכך יש לבאר את דברי הראביה דזה שעושים זכר לקידוש אפשר להבין, אך מה שייך לעשות זכר למה שעשו מפני הסכנה, ומה הענין לזכור שפעם היו שאחרו לבית הכנסת שבשדה וצ"ע.

**ובחילוק** בין קידוש לברכת מעין שבע, אפ"ל דעד כמה שאין עניים אזי

זה קידוש שלא במקום סעודה ואזי זה לא 'קידוש' וא"כ אין סיבה להגיד דזה לא יהיה כהתקנה משא"כ בברכת מעין שבע שיש ענין בעצם האמירה אזי אפ"ל שלא ביטולו וביותר לדעת הגאונים שגם ברכת מעין שבע תקנתה בשביל להוציא אחרים שאפ"ל שגם כיום יש שמאחרים ואפשר שיצאו י"ח ע"י השליח ציבור אומנם עדין יש לבאר דמ"מ הם גם יכולים להתפלל את התפילה בשלמותה שכך יש לעשות לכתחילה דאין מזיקים שהם צריכים למהר מחמתם וא"כ עדיין יש לבאר למה לא בטלו את המנהג.

**ואפ"ל** שאחרי התקנה זה נחשב כחלק מהתפילה וע"כ לא רצו לשנות את סדר התפילה אפי' שבטל הטעם (משא"כ קידוש שזה לא כחלק מהתפילה ופשוט) אך לכאור' זה אינו דמבואר בפוסקים שמנין שלא קבוע אזי לא אומרים בו ברכת מעין שבע (שלא מאחרים) ואם זה כחלק מתפילת ליל שבת למה לא אומרים במקום שאין סכנה, וכך בליל יו"ט א' של פסח שחל בשבת גם לא אומרים מכיון שזה ליל שימורים ול"צ שמירה, ויש להבין דמאותו טעם שאנו אומרים היום נימא גם אז ואולי אפ"ל שלא תיקנו את זה כחלק מהתפילה אלא תיקנו שביליל שבת רגיל אזי יגידו את זה בבית הכנסת וזה דין על הבית הכנסת וממילא זה רק במנין קבוע. [ומנהג ירושלים שאומרים גם במנין לא קבוע ויש לעי' מה המקור והטעם למנהג זה ויעי' בספר הערות שכתב על מנהג זה שאין לשנות.] ובליל שבת רגיל ולא שזה גם ליל א' דפסח וצ"ע.

**אך** אי נימא כך לראי' אפ"ל כן גם בקידוש וא"כ למה ביטלו ואפשר שצ"ל כמו שכתבתי שאם מקדש שלא במקום סעודה זה לא מוגדר כקידוש וא"כ ממילא לא יעשה כהתקנה.



**ויעי'** בבן איש חי (שנה ב', וירא אות י') שכתב וז"ל "ברכת מעין שבע אין עיקר הטעם שלה הוא מ"ש רז"ל שנתקנה בשביל המאחרים בבית הכנסת שבשדה אלא באמת יש בה צורך גדול ע"פ היסוד והוא במקום החזרה, לכך גם אם מתפללים ציבור בבית חתנים ואבלים וכיוצ"ב שאין שם ספר תורה חייבים לומר ברכת מעין שבע וכך פשט המנהג בעה"ק ירושלים לאומרה בכ"מ שמתפללים בעשרה אע"פ שאין שם ספר תורה, וזה המנהג נתפשט מזמן רבינו הרש"ש ז"ל וכמ"ש בספר פרי האדמה וכך הנהגתי פה עירנו ע"א בעזה"י עכ"ל.

**ויעי'** בכף החיים (רסח, לח) שכתב כע"ז זה שהטעם הפשוט זה משום סכנה, אך כידוע שכל דברי רז"ל הם ע"פ הסוד ויש בהם סודות עמוקים אלא שמלבישים אותם בדרך הפשט כידוע והרב ז"ל בשעת הכוונות נתן טעם בסוד לברכת מעין שבע והיא כמו חזרת העמידה ע"ש.

**ויעי'** בראבי"ה (סי' קצו) ששאל למה כיום אנו עדיין אומרים ברכת מעין שבע הרי כבר אין סכנה והביא ירושלמי (אומנם הוא לא נמצא בירושלמי שלפנינו אך הוא מובא גם בראב"ן סימן קיט) שכידוע נחלקו ר"ג ור"י האם תפילת ערבית רשות או לא ונפ"ק חוץ מזה שאם יש חיוב להתפלל גם אם צריך להסמיך גאולה לתפילה גם אם יש חזרת הש"ן כדי להוציא י"ח את מי שלא יודע להתפלל.

**ומבאר** בירושלמי שפסקו שזה רשות ומ"מ מפני כבודו של רבן גמליאל שהיה נשיא תקנו שיסמכו גאולה לתפילה, ורצו לעשות היכר שזה רשות ואם לא יעשו כלל חזרת הש"ן אזי אין היכרא כ"כ [מכיון דאפשר דלא תקנו מכיון שלא מצוי כ"כ

שמגיעים לבית הכנסת וכדו'] וע"כ תקנו שבליל שבת יגידו ברכת מעין שבע שזה חזרה אך לא חזרה על כל התפילה וזה יהיה ההכר שהתפילה היא לא חובה. וא"כ הסיבה להגיד זה לא סכנה אלא הכר וכתב הראב"ה שהבבלי לא פלגי' על הירושלמי אלא שלירושלמי אומרים גם בליל יו"ט ויה"כ ולבבלי אומרים רק בליל שבת [ומה שמובא בגמ' מפני הסכנה אפשר שזה הסיבה לבבלי שתקנו רק בליל שבת שאזי גם איכא סכנה ובצירוף של ב' הסיבות תקנו לומר בליל שבת והגם שהסיבה של התקנה כבר לא קיימת מ"מ הטעם של היכר עדיין קיים ולכך לא ביטלו את המנהג לאומרו כך נראה כוונת הראב"ה בתוספת ביאור].

**יש** להבין למה לא תיקנו לומר ברכת מעין שבע גם ביו"ט, דבפשט' גם אז כולם באו לבית הכנסת וא"כ גם איכא סכנה.

**והר"ן** (פסחים קיב:) כתב טעם דבלילי שבת ולילי רביעי אזי איכא מזיקים ולכך תיקנו לומר בליל שבת, והגם שפעמים יו"ט יוצא בימים הללו מ"מ לא חששו לתקן בשביל זה. אומנם ברש"י משמע שהסיבה שלא תיקנו לומר כך בחול מכיון שלא היו הולכים לבית הכנסת ומבואר דאי כן היו הולכים כן היו מתקנים ומשמע דכל יום יש מזיקים ולא רק בליל רביעי וא"כ יש להבין למה לא תיקנו ביו"ט.

**ואפ"ל** שגם בליל יו"ט לא כולם הלכו לבית הכנסת וכ"כ ר' פרחיה שביו"ט רוב העם טרודים בשמחת יו"ט ואין כל העם באים לבית הכנסת לא תיקנו וכך מבאר במש"ב שבליל יו"ט לא כולם היו באים לבית הכנסת ולכך לא מתחילים לומר מוריד הטל בליל יו"ט כמבואר בסימן קיג. ולכך לא ראו צורך לתקן.

**רש"י** כתב שכל השבוע לא היו הולכים להתפלל מעריב בבית הכנסת אלא כל אחד מתפלל בביתו ולכן ביום חול לא אמרים ברכה זו, אך יש להקשות על זה מהמבואר בגמ' בברכות דף ד': שחכמים עשו סייג לדבריהם שזמן ק"ש עד חצות ולכן אדם שמגיע מהשדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרוא קורא, אם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל וכו' ומבאר דכל ערב אדם נכנס לבית הכנסת.

**וביותר** יש להקשות דהרי תקנו לומר בכל יום במעריב לאחר ברכת ק"ש י"ח פסוקים ויראו ענינו וטעם הדבר כתבו התוס' (ברכות ד'): דבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבית הכנסת עד שיגמור כ"א את תפילתו ומבאר שכל יום הלכו לבית הכנסת וא"כ יש להבין למה ביום חול אומרים י"ח פסוקים ובשבת אומרים מגן אבות ועוד יש להבין למה תקנו לומר י"ח פסוקים כנגד תפילת י"ח אם אח"כ מתפלל שמונה עשרה. ועוד שרש"י על המשנה בריש ברכות הביא מהירושלמי שהסיבה שקוראים קריאת שמע בבית הכנסת אפי' שזה קודם הזמן וזה בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. ומבאר דגם כל השבוע היו הולכים לבית הכנסת אומנם מוקדם אך הולכים. אומנם זה לא קשה דאפ"ל כמו שכתב הרא"ש דהסיבה שקראו ק"ש מוקדם דהעם התקבץ לתפילת מנחה, ואי ילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שוב ולא היו מתפללים בציבור ולפיכך הקלו לקרא ק"ש ולהתפלל קודם הזמן וסמכו על התנאי כדפרשתי ע"ש (ברכות פ"א ס"א) וא"כ מבאר דבאמת לא היו הולכים לבית הכנסת לערבית אלא למנחה וא"כ אין סיבה לתקן לומר ביום חול דמי שמתפלל במנין מתפלל מוקדם ומי שמתפלל מאוחר מתפלל בביתו.

**ואפ"ל** דעד שהיו גומרים את התפילה כבר נעשה חושך ולכן תקנו לומר פסוקים הללו וכמו שכתב הרא"ש (פ"א ס"ו ודלא כהתוס') וזה במקום תפילת י"ח וכך יגמרו את התפילה יותר מוקדם קודם החושך והיו אומרים י"ח פסוקים שיש בהם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות שמונה עשרה. ותקנו אח"כ ברכת יראו ענינו וקדיש. וא"כ לפ"ז באמת בחול לא היו מאחרים והיו ב' סוגי אנשים ומי שעבד הגיע בערב לביתו ושם התפלל ומי שלא עבד כבר הלך להתפלל מנחה ונשאר להתפלל ערבית בקיצור אך בשבת כן היה הולכים לבית הכנסת בערב והיו שאחרו. אך עדיין קשה מהגמ' בדף ד' שמבאר שמגיע מהשדה ומתפלל מעריב. וצ"ע.

**ויש** לבאר למה בשבת היו צריכים לתקן ולומר מעין שבע ולמה לא סגי בפסוקים שאמרו בחול ולשיט' הגאונים א"ש שרצו להוציא ידי חובה את המאחרים אך לרש"י שזה רק בשביל שהמאחרים יגמרו את תפילתם למה לא אמרו.

**אך** זה אינו קושי' כלל דמעין שבע זה בדיוק אותו ענין של הפסוקים דכמו שהתבאר שאמרו את הפסוקים דיש שם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות ואזי בשבת תקנו נוסח שכנגד שבע הברכות שיש בתפילת שבת וכמו שביום חול היה ברכה אזי גם בשבת יש ברכה [וא"כ הקשי' על רש"י קשה מאוד דלמה הוא מסביר למה בחול לא דהרי גם בחול אמרו משהו שהוא במקום הי"ח ברכות דאין קשר לומר מעין שבע ביום חול וצ"ע טובא].

**אמנם** התניא רבתי סי' י"ג מביא בשם רב נטרונאי גאון ז"ל ג' טעמים למה לא אומרים בשבת את הפסוקים כמו שאומרים בחול א- דאיכא בשבת מזיקים יותר מבחול

שזה נתקן זה רק לציבור ולא ליחיד ונראה שהט"ז והמ"א ס"ל כהרא"ש שעיקר התקנה זה במקום תפילת י"ח ועד כמה שעדיין אומרים דזה כחלק מהתפילה גם לאחר התפילה יש להשלימה.

**אומנם** הגר"א ס"ל כהתוס' שהסיבה שאמרו זה בשביל המאחר, ואם גם המאחר היה צריך להגיד את זה מה הועילו חכמים בתקנתם דהיו צריכים להמתין לו עד שיגמור להגיד "יראו ענינו" אלא שיחיד אינו צריך לומר (חידוש הגר"א אמרי נועם ברכות ב.).

**כתב** הטור (סי' רסז) שבברכת השכיבנו בשבת לא אומרים שומר עמו ישראל לעד כמו ביום חול אלא הפורש סוכת שלום וכו' והטעם שבשבת לא צריך שמירה דהשבת היא השומרת וקשה דהרי הסיבה שתקנו לומר בשבת מגן אבות זה מפני הסכנה, ואי השבת שומרת למה חוששים לסכנה.

**ואפ"ל** שהשבת שומרת שלא יגיע לסכנה שלא יפול וכדו' אך ממזיקים היא לא שומרת דכשיש היזק ברור אזי אין בכוחה לשמור.

**ואפ"ל** עוד שהשבת שומרת ברמה שלא צריך תפילה על שמירה, אך ודאי דאסור להכניס את עצמו למקום סכנה, ועי' דרשה שכתב כע"ז זה.

ב- שא יכבה הנר עד שיחזרו ג- דיש שלא אכלו כל היום כי אם מעט כדי לכנס לשבת בתאוה ולכך לא מאחרין בבית הכנסת והוא למד כמו שכתוב ברא"ש שזה היה במקום תפילת י"ח ואזי בשבת לא היו אומרים כלום אחרי ק"ש וברכתה (וקדיש). וממשיך התניא רבתי, שאח"כ באו האחרונים ותקנו לומר ויכולו וברכת מעין שבע בנועם ובמשיכה ובמה מדליקין כדי שלא יסתכן המאחר.

**ויש** לבאר למה בהתחלה חשבו על הג' סיבות ואח"כ חששו יותר למאחר וביותר דעד כמה שחששו למאחר למה היו צריכים לתקן ברכה מיוחדת שיגידו את הפסוקים, ואפ"ל שלא הקשה שיגידו בדוקא את אותם פסוקים דזה לא שייך לשבת אלא שיגידו גם פסוקים דלא אמרו כלום אחר ק"ש וכתב על זה ג' טעמים. ואח"כ חששו לסכנה וזה פיקוח נפש ולכך העדיפו לומר אחר התפילה ותקנו ויכולו ומעין שבע שזה קשור לשבת ועי'.

**[ושיט' התוס' שזה לא היה במקום י"ח אלא קודם לכך וגם בשביל המאחרים ועי'].**

**הט"ז והמ"א** (סי' רלו סק"ב) כתבו שהמאחר לתפילתו ודילג על "יראו ענינו" כדי להתפלל שמו"ע עם הציבור צריך להשלים לאחר התפילה אומנם הגר"א ס"ל שכל מה

## ליקוט הערות בעניני חנוכה בהלכה ובהגדה

שבעל הבית ידליק נרות בשביל כל בני הבית שאם הם עשרה ביום א' ידליק עשרה וביום השמיני ידליק שמונים נרות, אך הרמ"א ס"ל שכן אפשר ולכך כל אחד מבני הבית יכול להדליק בפ"ע אפי' שאת עיקר המצוה כבר בעל הבית קיים.

**א.** יש לדון אם אחד מבני הבית לא רוצה להדליק אם צריך להדליק בשבילו.

**יעי'** בחידושי הגר"ז שכתב שהרמב"ם והרמ"א פליגי אי אפשר להוסיף הידור מצוה לאחר קיום המצוה, דהרמב"ם ס"ל שא"א ולכך כתב שהמהדרין מן המהדרין זה

אין לו, ולכך אולי בני ספרד יצאו י"ח עכ"פ בחובת גברא בהדלקה שבבית הכנסת. ועי'.

ד. לכאור' מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יכול להדליק נר חנוכה כמו שלא יכול לתקוע בשופר דהחצי בן חורין שבו יוצא י"ח מהעבד שבו וכך בהדלקות נ"ח.

ה. יש לדון האם צריך שיהיה בעלים על השמן שמדליק, ובפשט' צריך, אך לא מצאנו שהבנים הגדולים בבית צריכים לעשות מעשה קנין בחנוכה שאביהם הכין להם. והפרי חמד כתב שפשוט של"צ והביא לזה ראי'.

ו. יש לדון אחד ששלח שליח שידליק לו נר חנוכה בחוץ, והנר הזיק, מי חייב לשלם. ואם שלח שליח לחפור בור השליח חייב וכתב רש"י הטעם דאין שליח לדבר עבירה, דאסור לקלקל את רשות הרבים ודייק ר' ברוך בער שאם זה לא מעשה איסור אזי המשלח חייב, דע"י השליחות הוא נעשה בעל הבור וכמו ששלחו לקנות שור שנהיה בעל השור.

ויש לדון לגבי ההיתר להדליק נר חנוכה ברה"ר אם מדליק ואין דעתו לשמור האם זה מעשה איסור ויש לפלפל. וכך יש לדון אם כמה השתתפו בנ"ח והזיק האם כולם חייבים לשלם.

ז. פסקי הלכות בעניין הסופגניות: אם יש טעם שמן היטיב גם ליר"ש ברכתו מזונות אם לא קובע על זה סעודה, ואם אין לזה טעם שמן כ"כ אזי יר"ש יאכל רק בתוך הסעודה. ויכון בברכת המוציא לפוטרים או שיאכל בתור מזון ולא לקינוח ולחזו"א גם אם קובע על זה סעודה ברכתו במ"מ.

ולדעת המש"ב אי קובע סעודה - יותר מד' ביצים לא יברך ברכת המזון אלא

וכתב עוד שכמו שאת עיקר המצוה אפשר לקיים ע"י שליח, וכך את הידות המצוה אפשר ע"י שליח שהיסוד שיהיה הדלקה מיוחדת לכל אחד ואחד.

אך רעק"א בשו"ת כתב שא"א להביא ראי' שמברכים על הידור מצוה, מזה שכל בני הבית מדליקים מכיון שכוונים לא לצאת י"ח בהדלקה של בעל הבית, וא"כ הוא מחויב להדליק מעיקר הדין.

ולפ"ז אם אחד לא יכול אז לגרי"ז עדיף שאחר ידליק בשבילו, דכך איכא הדלקה מיוחדת בשביל, אך לפי רעק"א לכאור' ל"צ מכיון שיכול לצאת בהדלקה של בעל הבית ועי'.

ב. הפוסקים הספרדים אומרים שבני ספרד בשיבות לא ידליקו בברכה והפוסקים האשכנזים ס"ל שיכולים להדליק בברכה, ולמעשה יוצאים ידי חובה מבני אשכנז, וישיבה שאין בה מבני אשכנז, ויש לדון האם יכולים לצאת י"ח מהברכה שמברכים בבית המדרש. ובפשט' א"א מכיון שזה רק מנהג ולא מעיקר החיוב.

ג. כתב המאירי שאשה לא יכולה להוציא איש בנרות חנוכה והדבר צ"ב דתינח במגילה א"א דחסר 'במקרא' אך בחנוכה מה חסר, וביותר דבגמ' מבאר שר' זירא היה יוצא י"ח בהדלקה של אשתו אך אפ"ל שבביתו שפיר יכולה להדליק דכידוע איכא ב' חיובים א' על הגברא להדליק נר חנוכה ב' שידליקו בביתו נרות חנוכה, ולכך שפיר יצא י"ח בהדלקה של אשתו, ואולי לכך אשה לא יכולה להוציא איש בחובת גברא שלו. ועי'.

ולכך אורח שהדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ל"צ אח"כ להדליק באכסניה שלו דחובת גברא כבר קיים וחובת בית מ"מ

**אבל** קשה שהמש"ב בסימן ח' כתב שאם כמה קנו טליתות חדשים אז בברכת הציצית יכול להוציא ובברכת שהחיינו כל אחד יברך לעצמו ומשמע שא"א להוציא י"ח. ועוד קשה שקודם תקיעת שופר אחד מוציא י"ח את כולם בשהחיינו וכך במגילה ועוד ומבאר שכן אפשר וצ"ע.

**והגרש"ז** בספרו מנחת שלמה עמד על זה וחילק בין שופר לציצית ואמר שבר"ה זה שמחה אחת לכולם והשמחה על אותו דבר לכך שייך להוציא אבל בציצית השמחה של כל אחד זה על הטלית שלו וא"כ לכל אחד יש שמחה פרטית ול"ש להוציא בזה.

**ולפ"ז** גם בחנוכה יכול להוציא כי זה שמחה של כולם. אבל קשה דאם הוא כבר יצא י"ח א"כ על השמחה שלו הוא לא יכול לברך וא"כ איך יכול לפטור את בני ביתו וצ"ע.

**[ובעיקר** דינא שהוא יכול בכלל לחזור ולברך בבית הרי הוא כבר קיים את המצוה. ומבארים בזה שעל כל אחד יש לו ב' חיובים א- חייב על הגברא בחייב על הבית, ושמדליק בבית הכנסת קיים חייב על הגברא אבל את חובת הבית לא קיים ולכן צריך לחזור ולברך ושהחיינו לא מברך אפ"ל כי זה על עצם הפעולה ואת זה הוא כבר קיים ולפ"ז מסבירים למה אם אורח הדליק בבית הכנסת ל"צ לחזור להדליק במקום שנמצא כי אין לו חובת הבית כי לא גר פה ורק חובת הגוף ואת זה קיים כבר בבית הכנסת] ויש שהעירו למה מותר לו לחזור ולברך שהחיינו להוציא את אשתו הרי לכאור' זה הפסק.

**והש"ת** מביא עוד דין בשם הזרע אמת שאם הדליק בבית ביום א' ואח"כ מדליק

מעין ג'. וזה כאשר יש טעם שמן. (מתוך ספר נר חנוכה יע"ש).

ח. יש להסתפק בעוד כמה ספקות:

**(א)** אחד שבירך על הדלקה ג' ברכות, וקודם שהדליק נשפך הכל חוץ מהשמש האם יכול להדליק את השמש דסו"ס לא כיון להדליקו לשם מצוה.

**(ב)** אדם שהדליק נר עם שמן שמספיק לעשר דקות ובסוף דלק חצי שעה האם יצא י"ח.

**(ג)** אם הדליק את החנוכיה בחלון בחוץ והרוח כיבתה את הנרות לכאור' צריך לחזור ולברך.

**(ד)** במוצ"ש שמדליקים לאחר צה"כ האם רוצה לכבות את הנרות האם צריך להמתין חצי שעה.

**אפי'** שכסף מדרבנן לא קונה מ"מ מהני לתת פרוטה לבעל הבית ויצא י"ח בהדלקה וביאור הגרש"ז דע"י שנתן שו"פ אזי הוא כבן בית וכך יוצא י"ח. ול"צ קנין.

### בענין ברכת שהחיינו ובהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

**המש"ב** (סימן תרע"א ס"ק מה) כתב שאם אחד הדליק בבית הכנסת ביום א' אח"כ שמדליק בביתו לא יברך שהחיינו ושאר הברכות יכול לברך וכתב שאם מוציא את בני ביתו יכול לברך גם שהחיינו. ומקור הדין (שלא מברך שהחיינו) מובא בזרע אמת ומדמה לאחד שלא בירך ברכת התורה ועלה לתורה שאח"כ לא מברך אשר בחר כי כבר יצא י"ח וגם פה הוא יצא י"ח. ומה שאם הוא מוציא את בני ביתו כן מברך שהחיינו לכאורה זה בגלל שהוא מוציא אותם י"ח.

לבאר מה זה המושג להודות וכי הבורא יתברך צריך את התודה שלנו.

**מי** שמתבונן במודים בתפילת שמו"ע יראה דיש ב' חלקים א- מודים אנחנו לך שאתה וכו' ב- נודה לך ונספר... על חיינו וכו' ובהתחלה אנו מודים ש... ואח"כ על... וביאר בזה הגר"י הוטנר (פחד יצחק, חנוכה ב. פ"ב) שיש ב' סוגי הודאה. אחד זה הודאת בעל דין דהאדם רוצה להיות עצמאי ולהסתדר לבד ולא להיות זקוק לשני וכשהוא מודה לשני על טובה שעשה לו יש כאן הודאת בעל דין שהפעם הוא לא הצליח והיה צריך סיוע מחבירו וא"כ השורש של תודה זה הודאה. וזה דין אחד לחבירו, ועל אכ"כ בבין אדם למקום שהאדם מודה דהוא כלום והכל מאתו יתברך וזה אנו מודים שאתה עושה הכל ואנו מכירים בזה וזה לא הכרת הטוב אלא מציאות, ואח"כ אנו מודים על מה שהשי"ת נתן לנו ע"כ. וא"כ החלק של ההודאה זה שאנו מכירים שהכל מהנותן - מהשי"ת. [וכך ואם אדם נתן לנו משהו מכירים בזה שהשי"ת בחר בו לתת לנו וע"כ יש לנו הכרת הטוב כלפיו].

**ובמובן** דיש ענין בסיפור הדברים שנתן לנו דרך כך אנו מראים עד כמה אנו מקבלים ממנו.

**ועל** פי הנ"ל יש להקשות למה בעל הניסים אומרים על הניסים וכו' ומפרטים הכל ורק אח"כ אומרים שעשית לאבותינו וכו' וקודם מודים על, ואח"כ שהכל ממך, ואפ"ל דזה המשך ממודים אך צ"ב למה צריך לחזור על ועשתה אי זה המשך למה שאמרו לפ"ז, ועוד דיש שלא גר' ועל הניסים אלא על הנסים ומשמע דזה ברכה בפ"ע וק"ל.

**וכידוע** לכל דענין הניסים והמופתים זה להורות על ההשגחה ושהשם

בבית הכנסת יברך שהחיינו ואמר שזה כמו אחד שברך ברכות התורה ואח"כ עולה לתורה וחוזר ומברך אפי' שזה רק מנהג ולכך גם פה יחזור ויברך. ולכור' זה צ"ע דשם הוא מברך על עצם המצוה וגם פה חוזר ומברך על המצוה אבל שהחיינו מנ"ל שצריך לחזור ולברך וכך וכך הקשה הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ד) ובאמת ס"ל שאם הדליק בבית ביום א' אם אח"כ מדליק בבית הכנסת לא יחזור ויברך שהחיינו.

**ובעיקר** הדין שמדליקים בית הכנסת כתב הטור (תרע"א ז) מפני האורחים שאוכלים וישנים בבית ולא מדליקים ולכך צריך להדליק להם ולפ"ז כתב הגר"ש הטעם שמברכים גם שהחיינו בשבילם. והמבי"ט (קיא) כתב שמדליקים בבית הכנסת מכיון שאנו לא מדליקים כמו שצריך שמדליקים בבית מפי העכו"ם ולכך מדליקים בבית הכנסת ומברכים אפי' שזה רק מנהג, ולפ"ז צ"ע למה מברך שהחיינו. וכתב שהזרע אמת למד כמו המבי"ט. וצ"ע.

**ואפ"ל** שמה שחוזר ומברך שהחיינו מכיון שכאן פירסום הנס יותר גדול לכך יכול לברך וכמו שאם מוסיף חידוש יכול להתפלל נדבה. וכע"ז זה כתב בשו"ת פני השדה וצ"ע. והבן איש חי כתוב שאם כולם כבר הדליקו לא יברך שהחיינו בבית הכנסת וכך איתא בתשובות והנהגות. (ח"ד סי' שמא)

### ענין הלל והודאה

**ימי** חנוכה כידוע הינם ימים של הלל והודאה, וצריך להבין מה יש בחנוכה שמיוחד לזה הרי היו עוד ניסים בכלל ישראל וכך למה בעל הניסים אנו מודים רק על הנס של המלחמה ולא על נס השמן. וכך צריך

השם בכל העולם, דהשי"ת מסר גיבורים. ולכך מפרטים את גודל השגחתו ובכך אנו מחדירים בעצמינו את האמונה.

**והענין** השני בהאמירת 'תודה' זה גם ענין בפ"ע גם בלא קשר להודאת בע"ד מכיון שזה גורם לאהבת השם שהוא נתן לנו כ"כ הרבה ולהדבק בו יתברך. ולכך לעשות רצונו ונראה דזה הענין שכ"כ מחמירים בכל החמרת בהדלקת נרות חנוכה מה שלא מצאנו כמעט בשאר המצות וכבר בזמן הגמ' החמירו בזה להיות מהדרין מן המהדרין ונראה דהטעם דאנו דבקים כ"כ בהשי"ת ואוהבים אותו על כל הניסים שעשה לנו, אנו רוצים לעשות את רצונו בצורה הכי מושלמת וכך צריך להרבות בלימוד תורה מתוך ניתוק מוחלט מעניני העולם וכך להדבק בו יתברך.

(ויעי' מהר"ל בספר נר מצוה תחילת ח"ש שכתב דנס השמן זה לגלות שהנס של המלחמה וזה היה מהשי"ת ולא משהו טבעי. אך זה לא קשה דלמעשה אחרי הנס של השמן כולם ידעו שהנס של המלחמה זה לא טבעי אלא מהשי"ת).

יתברך נמצא איתנו בכל מצב וכמו שכתב הרמב"ן דמן הניסים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה וכו'.

**ויעי'** הניסים הגדולים אדם מגיע להכרה דהכל מאתו יתברך ושהוא נתן לנו הכל וזה ההודאה. ולפ"ז אפ"ל דעל הניסים של נס חנוכה דזה היה נס גלוי וכולם ידעו דזה מאתו יתברך ולכך ל"צ הקדמה שהכל מה' ורק על החיי היום יום על החיים שאדם יכול לחשוב שזה מהלך טבעי, צריך האדם להיזכר לו ג"פ ביום שהכל מהשי"ת. וא"כ באמירה של על הניסים כלול ב' סוגי ההודאות. ואח"כ מפרטים הכל להראות עד כמה גדולים הניסים שהשי"ת עשה איתנו.

**והזמן** של הכפירה הגדולה היה ביון דכפרו בהכל, וזה השמן לפרסם ולהודיע לכל דהכל בהשגחה וגם בתוך החושך והסתרה הכל מאתו יתברך ואנו מודים על זה.

**ולפ"ז** אפ"ל דלכך מזכירים את הנס שבמלחמה דזה פירסם את השגחת



## הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

### עיקרי הדינים באיסור סירוס, ובאיסורי עריות

בעלמא וכל השחתה שאינה סירוס בידים  
אסורו מדרבנן<sup>ה</sup>.

באיסור סירוס - אבן העזר סימן ה'  
(סעי' י"א - י"ד)

א. אסור להפסיד אברי הזרע של אדם,  
בהמה, חיה, עוף, ושאר ברואים, ואף  
כשהם כבר מסורסים<sup>י</sup>, והעובר ע"ז עובר  
בלאו ולוקה, ואסור לסרס זכר אף ע"י  
שמשקהו משקה וכיו"ב שעקר<sup>ו</sup>, והעובר ע"ז  
אינו לוקה.

ב. אסור לסרס נקבה<sup>ה</sup>, והעובר ע"ז אינו  
לוקה, ומותר להשקות אשה משקה  
וכיו"ב שעקרה, וי"א שרק בשעת הצורך  
מותר להשקותה, אבל שלא צורך אסור<sup>ט</sup>.

הקדמה: כ' (ויקרא כ"ב, כ"ד) "ומעוך  
וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו  
לה", ובארצכם לא תעשו<sup>ו</sup> ומדכ' ובארצכם  
לא תעשו נצטוינו שלא להפסיד אברי הזרע  
[באדם ובשאר ברואים<sup>א</sup>], והעובר ע"ז ומסרס  
עובר בלאו זה ולוקה. ומדכ' (שם פס' כ"ה)  
"כי משחתם בהם וגו'" ילפינן לאסור כל  
השחתה ובכלל זה סירוס אשה<sup>ב</sup>, ושתית  
משקה וכיו"ב שמעקר, ואין לוקין ע"ז  
[שאי"ז לאו מפורש<sup>י</sup>], וי"א שהיה אסמכתא

א. שו"ע כ' "אדם, בהמה, חיה ועוף", וכ' בערוה"ש דה"ה שאר ברואים, (ובשאלת יעב"ץ קי"א לגבי דגים.  
ברכ"י).

ב. הינו להפסיד לה את בית הולד.

ג. בערוה"ש נקט בפשיטות, שסירוס אשה אסור מדאורייתא, וכפשוטו התו"כ דריבה זאת ממשחתם, והוסיף שיש  
שמשמע מדבריהם, שבנקיבות האיסור הוא מדרבנן, וכן נראה מלשון הרמב"ם, [וכן משמע בשבת קיא.] ובתוס'  
לא משמע כן וצ"ע. ע"כ.

ד. הגר"א והערוה"ש, שכ' שאף כאן כיון שאינו מפסיד האברים בידים ילפי' מ"משחתם בהם".

ה. בברכ"י כ' שדעת הרמ"ך (תשו' בית יהודה ח"ב מ"ז) שאיסור השקאת כוס עקרין הוא מדאורייתא, ולשו"ע  
הוא מדרבנן, וכ"כ הריטב"א (יבמות ס"ג) שכיון שהוא מדרבנן, כשקיים פו"ד התירו במקום צורך. ע"כ.  
והחזו"א פשט"ל בדעת הרשב"א והרמב"ם (שהוא מקור דברי השו"ע) שהאיסור בשתיית כוס עקרין הוא  
מדרבנן (או"ח ס"ב כ"ו), [וכיון שפשיטתו הוא ממה שאין לוקין, ה"ה סרוס אשה, כיון שאין לוקין עליו,  
ע"כ שאיסורו מדרבנן].

ו. לכן כשכרת אחד את הגיד, ובא אחר וכרת את הביצים או שנתקן, ובא אחר וכרת חוטי הביצים, וכן כשאחד  
מעך את הגיד, ובא אחר ונתקן, ובא אחר וכתרו, כולם עברו ולוקים (שו"ע).

ז. והאיסור הוא בין באדם בין בשאר ברואים (זכרים), ומ"מ מותר לטול קרבולתו של תרנגול, אף שעיי"ז אינו  
מוליד, כיון שאינו מסרסו רק שמונעו מלשמש, וכשיש בזה צורך אין להמנע מזה משום איסור צבע"ח, שכל  
דבר שהוא לצורך האדם אין בזה איסור של צבע"ח (רמ"א).

ח. הינו להפסיד לה את בית הולד.

ט. כן דעת היש"ש והב"ח שדוקא לצורך כגון מניעת צער לידה מותר, ובערוה"ש כ' שאף אם נאמר שאין בזה  
איסור מדינא, מ"מ בלא צורך אין להשחית את מעשה השי"ת, ובאשה נשואה או שעתידיה להנשא, יש סיבה  
נוספת שלא להתעקר כשאין צורך, שלא להפסיד מבעלה מצות פו"ד ומצות לערב אל תנח ירך, ושלא תפסיד  
קיום רצונו ית' "לשבת יצרה", ואפשר שנשואה שרוצה לעקר את עצמה צריכה ליטול רשות מבעלה וצ"ע.



שיסרסנו, ולתן ולמכור לגוי שיודע שימכור הגוי לאחר שודאי שיסרסנו לכו"ע מותר.

### באיסורי עריות - אבן העזר סימן כ'

**הקדמה:** כל העריות שנאסרו בתורה<sup>י</sup> (ויקרא י"ח)<sup>י</sup>, הבא עליהם במזיד חייב כרת, ומהם (כשעושה במיד ויש עדים והתראה) שחייב אף מיתת בי"ד<sup>י</sup>, והשווג חייב חטאת, ובכולן דין האיש והאשה שוין (שכשמוזידה חייבת כרת וכו'). ואיסור עריות הוא מן החמורות<sup>ט</sup>, שאינן ניתנים אף משום הצלת חיי אדם<sup>ט</sup>, והם מעשרת הדברים שצינו השי"ת בהגלותו אלינו בהר סיני, ונשנה צווין עלינו בכללות ובפרטות<sup>ט</sup>, והעוברים ע"ז נתקללו, ונתברכו הנשמרים מזה<sup>ח</sup>, ואף בני נח מצווים על העריות

ג. אסור אף לגרום לסרוס אדם (כגון שכופתו ומשסה בו את הכלב שיסרסהו, או שמושיב אדם במים או בשלג לסרסו) והעובר ע"ז וגורם לסרוס אדם ראוי להכותו מכות מרדות.

ד. אסור לומר לגוי לסרס בהמת ישראל<sup>י</sup>. בהמת ישראל שלקחה גוי וסרסה ואח"כ החזירה: כשהגוי מכיר את הישראל והתכון להיטיב לו - קונסים את הישראל שימכנה<sup>א</sup>, וכשלקח הגוי מעצמו ואינו מכיר את בעליה הישראל - מותרת.

ה. מותר למכור לגוי בעל חי אף שודאי שיסרסנו. ומותר ליתן לגוי בעל חי של ישראל למחצית שכר אף שודאי שיסרסנו. ויש אוסרים למכור ולתן לגוי בע"ח כשודאי

י. י"א שישאל שסירס בהמתו, או שסירס גוי בהמת ישראל בשביל ישראל, אסורה הבהמה באכילה (ב"ש). יא. ומותר למכור אף לחרישה, ומותר למכור לבנו גדול אך לא לבנו קטן וי"א שמותר למכור אף לבנו קטן (טור).

יב. והללמ"ס שאסור לבוא על גויה בפרהסיא וענשו שקנאים פוגעים בו, והא על הגויה שלא בפרהסיא דרך אישות לשו"ע עובר בלא תתחתן במ ולוקה, וברמ"א כ' שיש חולקים, והבא על הגויה ולא פגעו בו קנאים ולא הלוקהו ב"ד, מפורש עונשו בדברי הקבלה שהוא בכרת, שנאמר "כי חלל יהודה קדוש ה' ובעל בת אל ניכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה צר (בכמה) ואונה (בתלמידים) לאלוקי יעקב, ומגישי מנחה לה' צבקות (אם הוא כהן).

יג. 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, אשת אח, בת אחיו, אחות אב, אחות אם, אשת אחי האב, כמה, זכר, אשת איש, נידה, אחות אשתו כחיי אשתו.

יד. והם - אמו, אשת אביו, אשת בנו, נערה מאורסה, [משכב] זכו, [השוכב עם] בהמה - בסקילה. בת אשתו (כחיי 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 כחיי] בת אשת האב, נידה - בכרת.

טו. והוא מעשה תועבה (יקרא י"ח), וטומאה (שם ובפרשת סוטה במדבר ה'), ואירוס וקלוקל האדם את עצמו, ואת שחוטא עמו (עיין סוטה פרק ב' משנה ג' שהוא מעשה בהמה ובנצח"י (פרק ג' ופרק ה') כתב המהר"ל שהוא ביטול קדושת האדם והוא רע לעצמו. וכ' "אל תטמאו בכל אלה... ונכרתו") ופוסק מעצמו ומישראל כל טובה, ומסלק שכינה מישראל (עיין דברים כ"ג ט"ו וסוטה ג:). ומביא גלות לישראל (ויקרא י"ח, כ"ח ועוד), ומהג' עבירות שבשבילם נחרב ביהמ"ק הראשון ובזה ראשית דור המבול ובזה עצת בלעם לסלק ח"ו אהבת ה' ושכינתו מעמו ישראל. ומביא רעה וקללה עליו, וח"ו אף על ישראל.

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

יז. ויקרא פי"ח פ"ב.

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

בסי' כ"ב איסור יחוד עם העריות.

ג. בכלל התועבות שאסרה תורה, נצטוינו שלא לשכב עם זכר משכב זכר, ושלא לרבוע בהמה, ושאשה לא תרביע בהמה עליה, ודינם כשאר עריות, [העובר במזיד, חייב כרת, בעדים והתראה, חייב אף סקילה, ובשוגג 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.

האסורות להם<sup>ט</sup>, ועוד אסרה תורה<sup>י</sup> אף הדברים המביאים לזה כמבואר בסימן כ"א.

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>כא</sup>.

ב. אסורות העריות בכל דבר שמביא לידי איסור, וכל שעבר, ובא עליה דרך אברים (ולא בעל) או שחיבק או שנישק את הערוה, אף שלא עשה כן לתאותו, ה"ז לוקה והוא חשוד על העריות, ויתבאר בסי' כ"א. וע"ע



יט. סנהדרין נו. ואילך.

כ. "לא תקרבון" וגו' (ויקרא פי"ח).

כא. אלא שהאשה אינה חייבת עד שיהיה האיש בא עליה בן ט' שנים.

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

## הערות בהלכות בורר

בברכות דף מו: אומרת שכשהיה מיסב בהטיית הגוף לא היה מסתובב לדבר עם חבריו אלא היה מדבר עמו בשפת הידיים, עיי"ש. וכן מבואר בכמה דוכתי בש"ס שלא היו רגילים לקום באמצע סעודתם אלא אכילתם היתה בקביעות, ובאמת כך הוא לשון הראשונים שכתבו את ההיתר לבורר לצורך הסעודה שמותר לבורר לצורך -סעודה שהוא מיסב בה- והיינו עניין של קביעות שיושב ואוכל כל סעודתו בקביעות אחת שבזה נתחדש ההיתר של ברירה לצורך הסעודה כולה, שאפילו אם יאכלנו למאכל שבורר רק עוד שעה מותר לו לבורר בתחילת הסעודה [או קודם הסעודה] את המאכל, משום דנחשב שבוררו תיכף לאכילתו שהרי מיד מתחיל הוא בסעודתו. וגם בזמנינו שאין מסיבים בקביעות גמורה מ"מ הרגילות להכין את כל המאכלים קודם הסעודה ולא להשאיר את העסק של ברירת המאכלים בתוך הסעודה, משום שזה גורם הפסק באמצע הסעודה וזה חסרון בריציפות של הסעודה. אבל כשאדם הולך לבית הכנסת להתפלל תפילת שבת הרי מצוי מאוד שאינו יושב במקומו מתחילת התפילה עד סופה, ובפרט כשיש קריאת התורה בין שחרית למוסף, הרי אנו רואים שיש שהולכים לארון לספרים ומוציאים איזה ספר על פרשת השבוע, וגם הרי הרבה מהמתפללים הולכים ממקומם לקראת הס"ת ומלוים אותו אל הבימה, וא"כ כשאנו דנים על הנידון האם מותר לו לאדם כשמגיע לבהכנ"ס קודם תפילת שחרית לבורר את החומש שהוא נצרך לקריאה"ת

## האם מותר לבורר חומש לפני תפילת שחרית לצורך קריאת התורה

**בספר** ארחות שבת בהלכות בורר [פ"ג דין נג] כתבו שמותר לבורר החומש לקריאת התורה לפני תפילת שחרית, ולמדו זה ממה שמבואר בסי' ש"ט שמותר לבורר קודם הסעודה את כל הנצרך להמשך הסעודה, והתירו הפוסקים לבורר אפילו את המנה שהוא עתיד לאכול רק עוד שעה שעתיים, דמ"מ כיון שהכל תוך סעודתו יכול לבורר קודם שמתיישב לאכול את כל הסעודה, וא"כ לכאורה אפשר ללמוד מזה גם למי שבא להתפלל שחרית וצריך את החומש בשביל קריאת התורה שתהיה רק לאחר תפילת שחרית, דמ"מ הואיל והכל נעשה במהלך תפילתו בין שחרית למוסף לכן דומה הדבר לסעודה אחת שכל המנות הנאכלות במשך סעודתו מותר להכניס קודם שמתיישב לסעוד, עכ"ד. אמנם לענ"ד אי אפשר להוכיח מההיתר של סעודה לנידון דידן, דדוקא בסעודה שאדם מתיישב לאכול וקובע מקום לאכילתו בזה נתחדש ההיתר של ברירה לצורך הסעודה כולה, אבל במה שאדם נכנס לבית כנסת להתפלל אין בזה כ"כ קביעות של עשייה אחת שמתחילה מלפני שחרית שתועיל לבורר מלפני שחרית חומש שהוא צריך עוד שעה. וביאור החילוק ביניהם נראה דדוקא לגבי סעודה שאין דרך בני אדם לקום באמצע הסעודה להכין מאכלים, [ובזמן חז"ל היו מסיבים בסעודה בצורה קבועה כ"כ עד כדי כך שהגמ'

[שהיא רק עוד כשעה] אין בזה כ"כ טירחא אם ילך אחרי תפילת שחרית אל הארון ספרים ויוציא לו את החומש שהוא צריך, דאין כאן כ"כ קביעות מקום מתחילה שנאמר שהוא עוקר אותה ע"י הליכה לארון להוציא חומש, ובפרט אם בלא"ה הוא עוקר ממקומו לעבר הס"ת, מה טעם יש להתיר לו לברור שעה לפני קריאת התורה את החומש מדין לאלתר כשהוא בלא"ה עובר ליד הארון ספרים אחרי שחרית כשמלוה את הס"ת? וגם אם אינו עובר ממש ליד הארון ספרים מ"מ הואיל ובלא"ה הוא עוקר ממקומו לקראת הס"ת א"כ אין כאן כ"כ צורה של קביעות מקום שיהיה חשיבות כאילו בתחילת תפילת שחרית הוא התחיל להתעסק בקריאת התורה, ולכן נראה לי פשוט שאם הוא יודע בעצמו שאינו קובע מקום מתחילת התפילה עד סופה אלא הולך הוא לקראת הס"ת וכדו' [או שהוא כהן ויוצא בחזרת הש"ץ ליטול ידיים ולעלות לברכת כהנים] א"כ אין לנו מקור להקל להתיר לו ברירה לשימוש של אחרי הפלגת זמן, ולהחשיב את הברירה שעושה בתחילת תפילתו כעשייה לאלתר לקריאת התורה של עוד שעה, וצ"ע לדינא.

### בורר ע"מ שלא לאכלו ונמלך מיד לאכלו

הנה יש לדון מה הדין אדם שנטל אוכל מתוך פסולת לאכלו לאחר זמן, ותיכף כשעוד האוכל בידו נזכר שיש בזה איסור בורר ונמלך בו לאכלו מיד כדי לתקן את האיסור, וכך עשה, שמיד נטל את האוכל שבידו ואכלו, האם עבר איסור הואיל ותחילת ברירתו לא היתה על דעת לאכול לאלתר, או דלמא הואיל ומיד אכלו מתוך ידו החשיב את מעשיו כאתחלתא דאכילה, ונלענ"ד שתיקן בזה את האיסור בורר שהיה

נעשה אם היה משאירו ללאחר זמן. דהואיל ומבואר בריטב"א [שבת עד:] שגדר ההיתר של ברירה לאלתר הוא - כי כשנטל האוכל לאכלו אינו נראה כבורר אלא שנטל מה שהוא רוצה לתת לפיו. דכיון דלשעתו הוא ועומד בידו לא חשיבה ברירה כלל - עכ"ל הריטב"א. ומבואר שלקחת האוכל ביד והכנסתו לפה מתוך היד לאכלו אין כאן כלל מעשה ברירה אלא מעשה אכילה, וא"כ מסתבר דאע"ג שבתחילה נטל ע"מ לברור ללאחר זמן אבל הואיל ומיד בעודו בידו שבה מחשבתו הרעה מלבו ונהפכה למחשבת אכילה, וכך עשה, הרי זה עקר את כל ההגדרה של מה שעשה והחשיבה למעשה אכילה. ומצינו כעין זה במלאכות שבת שאפשר לשנות את מהות המעשה, וכגון מי שהניח פת בתוך התנור ונמלך בו והוציאה הרי זה הפך את הגדרת מעשהו שאינו מעשה אפייה אלא סתם הנחת בצק בתנור, וא"כ גם בנידו"ד ע"י שאכלו מיד מתוך ידו הפך את מהות מעשה ידיה שאינו 'מלאכת בורר' אלא 'נטילה לאכילה' כנלענ"ד.

**אמנם** כל זה פשוט לי באופן שנטלו לאלתר מתוך ידו ואוכלו, אבל לגבי ברירה קודם הסעודה שגם בזה נחשב לאלתר, מה יהיה הדין בכה"ג שבייר על דעת מחר ונמלך להתחיל בסעודה ולאכול בסמוך לברירתו את מה שברר, בזה הדעת נוטה דהואיל ואינו אוכלו ממש מתוך ידו אלא מניחו לפניו על השולחן עד שיתחיל בסעודתו, לכן אין כאן ממש מעשה אכילה, וכל מה שמותר לברור סמוך לסעודה זה רק מי שבשעת הברירה כבר ידע שהוא עומד לאכול בזה מעשה הברירה נחשב התארגנות לאכילה, אבל אם באמת לא חשב לאכול לאלתר בזה לא יועיל שיחליט לאכול לאלתר, משום שמעשה ברירה כזה שאינו ממש מעשה אכילה אפשר

במסכת דמאין הוא פירוש מחודש מאוד שלא מצאנו לו חבר בכל הראשונים, ואפילו הרמב"ם בפיה"מ על המשנה לא פירש כן! וגם שאר הנו"כ על הרמב"ם לא פירשו כך את דבריו, ולכן קשה להוציא הלכה חדשה לדינא מתוך פלפולו של האו"ש. גם יש להקשות על עיקר דברי האו"ש שביאר שהאיסור ליטול את התרו"מ הוא כשמעורבין בפירות החולין, דלכאורה ברמב"ם משמע שאפילו כשאין הפירות בתערובת אסור ליטול את התרו"מ שהרי הרמב"ם כתב בזה"ל - והרי הן ידועים ומונחים בצד הפירות - משמע שהם ניכרים לעצמם, וא"כ איזה איסור בורר שייך כאן? וצע"ג. עוד קשה לי הרי יש אופנים פשוטים שאין בהם איסור בורר, כגון אם יטול את פירות המעשר עני עם עוד כמה פירות חולין הסמוכים להם, אין בזה איסור בורר שהרי אינו מדקדק ליטול דוקא את הפירות האסורים עליו,\* עוד יש אופנים של היתר לאלתר כגון שהעני יושב בביתו וסועד סעודת השבת שלו ובא בעה"ב ורוצה ליטול את המעשר עני מפירותיו ולהוליכם לבית העני כדי שיאכל לאלתר, וא"כ למה סתמו את הדין שלא יטול את הפירות הרי יש אופני היתר? גם יש להוסיף מה שדייק הב"י מל' הרמב"ם שלגבי ב' מיני אוכלין לא בעינן לאלתר ממש אלא כל שאינו בורר מסעודה לסעודה מותר, (והביא הבה"ל את דבריו [בד"ה שבייר] אבל החמיר לדינא שלא לסמוך על חילוק זה), וא"כ לפי המפרשים כך בדעת הרמב"ם אי אפשר לבאר את הרמב"ם כדברי האו"ש, שהרי בב' מיני אוכל לא בעינן לאלתר ממש

להבין שרק הכוונה האמיתית להתחיל לאכול יכולה להחשיבו אתחלתא דאכילה, ודו"ק.

### ברירת חפצים השייכים לב' בני אדם

הנה ראיתי שיש שחששו לאיסור בורר בתערובת של חפצים ממין אחד השייכים לשני אנשים שזה נחשב כמו ב' מיני אוכלין דהואיל וכל אחד משתמש בשלו ואינו משתמש בשל חברו (אם לא נתן לו חברו רשות) לכן נחשב החפץ של חברו כפסולת כלפיו ואסור לו להוציא את חפצי חברו מתוך התערובת כשכוונתו כדי שישארו החפצים שלו לבד. והביאו מקור לדין זה מדברי האו"ש שפירש פירוש מחודש בדעת הרמב"ם. ונביא את דברי האור שמח בלשונו, ומה שיש להעיר על דבריו. הרמב"ם בפכ"ג מהלכות שבת הלט"ז כתב בזה"ל - מי שקרא שם לתרומת מעשר של דמאי או למעשר עני של ודאי לא יטלם בשבת ואע"פ שיחד מקומן מקודם השבת והרי הן ידועים ומונחים בצד הפירות, ואם היה כהן או עני למודים לאכול אצלו יבואו ויאכלו - עכ"ל הרמב"ם. וכתב האו"ש לבאר דברי הרמב"ם בזה"ל - דכיון דקרא שם וייחד מקומם, נמצא התרומ"ע והמעשר עני שאסורים לאכלם לבעלים עם החולין שהופרשו עליהם כתרי מינין, וכל זמן שלא הוגבהו מהן ולא הפרישם אם יעלם הוי כבורר אוכלין מתוך אוכלין בשני מינין דקיי"ל לעיל פ"ח שאסור... ולכן אסור ליטלם בשבת דהוי בורר להניח - ובסוף דבריו כתב - מיחזי כבורר כיון שלא הופרש מערב שבת - עכ"ד. והנה פירוש האו"ש בדין זה [שכתוב במשנה

א. וכמו כן קשה לפי הפוסקים הסוברים שמותר לשטוח את תערובת של אוכל ופסולת ואח"כ ליטול ממנה את הפסולת שנתרחקה מהאוכל, א"כ אפילו אם הפירות מעורבים זה בזה יש עצה זו לשטוח את הפירות ולהרחיקם זה מזה ואז כבר אין הפסולת מעורבת באוכל.

וא"כ בהרבה מקרים אין כאן איסור בורר כלל. והנה אם נבוא לדון מסברא בדין זה האם מה ששייכים החפצים לשני אנשים מחשיב את זה כב' מיני אוכלין, נראה לכאורה שהפשטות היא שבחפצים כאלו שהם של מין אחד ממש והחילוק בין החפצים הוא רק חילוק בעלות ממונית שאינו ניכר כלל לעין, מהיכא תיתי ליתן להם דין של ב' מינים, הרי גם ראובן יכול להשתמש בחפצים של שמעון אם מקבל ממנו רשות, וא"כ גם אם כעת לא שאל אותו רשות אבל לא מסתבר שזה יחלק את ב' החפצים שהם שימוש אחד ממש ויהפוך את דינם לשני מינים. עוד יש להוסיף בזה שבכל תערוכת דעלמא של מין אחד שחלק ממנו הוא איסור וחלק הוא היתר מבואר במג"א בסי' ת"ק

סקי"ב ובפר"ח שם [לגבי ניקור הבשר מגיד האסור באכילה] שאין האיסור מחשיבו לב' מינים, [וכל האיסור שם הוא משום טירחא ביו"ט, עיי"ש. <sup>2</sup>] וא"כ הדברים ק"ו אם אפילו איסור גמור שאין לו שום היתר אינו נחשב מין אחר, ק"ו שחילוק בעלויות אין בו חשיבות לחלק לשני מינים, וזה ג"כ מאוד מסתבר ששינוי הבעלים אינו כ"כ אלים, שהרי ע"י קבלת רשות מותר להם להשתמש זה בשל זה, ומסתבר שלא יועיל חילוק קלוש כזה להחשיב שיש כאן ב' מינים שונים. והואיל ואפילו לדברי האו"ש משמע שהוא רק איסור דרבנן בעלמא כמו שסיים בסוף דבריו - מיחזי כבורר - ולא מצאנו לו חבר בחידוש זה כמשנ"ת, לכן לדינא אפשר להקל בזה, כנלענ"ד.



ב. וצלע"ג מה שראיתי בספר שביתת השבת במלאכת בורר דין י' שכתב שלבורר דברים האסורים מדברים המותרים יש בזה איסור דרבנן, וציין למג"א ולפר"ח. והרי בדבריהם מבואר שאין בזה איסור בורר מדרבנן אלא רק איסור טירחא, עיי"ש.

הרב משה חליוה

מזח"ס ענפי משה וש"ס

## בענין שמירת מותר השמן והפתילות לשריפת חמץ

העצים שבהם שורפים החמץ), אמנם רבים נוהגים לשרוף מיד ביום ח' דחנוכה אחר שחרית במדורה בפני עצמה, עכ"ל.

**ואיכא** לעיוני במ"ש הפסק"ת מדנפשי' דאפשר דעד ער"פ לא חיישינן לתקלה, דהנה בשדי חמד (כרך ה', דף קס"ד א' מדה"ס, כלל ט"ז) כתב וז"ל: תקלה, לזמן מועט לא חיישינן לתקלה, כן כתב הגאון מלא הרועים באות ה' בשם הגאון שפתי כהן יורה דעה סימן ז"ן סעיף קטן מ"ז, ושם מבואר דכ"א יום חשיב זמן מועט. וצריך עיון ממה שכתב בשפתי כהן יו"ד סימן ס"ט ס"ק ב"ן דבג' ימים חיישינן דילמא אשתלי ואתי לידיה תקלת בישול ע"ש, ונראה דלזה כיון הרב כרם שלמה (האאס) שצינו עיי"ש. ועיין עוד ש"ך סימן כ"ג ס"ק י"ט וסימן פ"ו ס"ק י"ו (והרב באר היטב הביא בשם הרב בית הלל דחולק, ועיין פרי חדש בקונטרס אחרון ומ"ז ס"ט י"ט). ומצאתי להגאון חתם סופר יורה דעה סימן ט"ן בשם הגאון מנחת יעקב שהקשה מההיא דסימן ס"ט, וחילק דבוראי איסור חיישינן אפילו לזמן מועט, ועיין שו"ת נודע ביהודא מהדו"ת יו"ד סימן י"ג, ולפי מה שכתב שם מר בריה לחלק בענין זה יש לתרץ ההיא דבשר בסי' ס"ט הנ"ל כמו שיראה הרואה, עכ"ל. ועיין שם בכל דבריו, ועכ"פ לכאורה הא מיהא שמעינן מינה דלכל הדברות כמה ירחים לכולי עלמא לא מיקרי זמן מועט דנימא ביה דלא נחוש לתקלה, וצ"ע. והשתא נמי מצאתי בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה לידידנו הרה"ג

**שו"ע** סימן תרע"ז (סעיף ד'): הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו, ואם נתערב בשמן אחר ואין שישים לבטלו יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו, ע"כ.

**ובמ"ב** (שם, ס"ק י"ט, ד"ה ושורפו בפני עצמו) כתב וז"ל: דלהניחו לשנה הבאה לנר חנוכה אסור דחיישינן לתקלה, ואפילו להניחו בכלי מאוס דודאי לא יבא לאכלו גם כן אסור, דחיישינן שמא יבא לדלוק וליהנות ממנו, עכ"ל. [ועי' בטור סו"ס תרע"ז ובחידושי הגהות שם ס"ק ג', ודוק היטב].

**והנה** בספר פסקי תשובות חלק שישי סי' תרע"ז (ס"ק ט') כתב בשלהי דבריו וז"ל: "ויש נוהגים להצניעם ולשורפן בשריפת חמץ בערב פסח", ובהערה דשם (ס"ק נ"ט) כתב וז"ל: וכמ"ש בפס"ת ח"ה סי' תמ"ה אות ה', ואף שכתבו הפוסקים כאן שאין להניחו עד שנה הבאה דחיישינן לתקלה שמא ידליק בהם לצרכו במשך השנה, אפשר דעד ער"פ לא חיישינן לכך. ועוד דבדורות האחרונים אין כלל הרגילות להשתמש בהם שוב להדלקה, ועוד השמן שמשתייר בדרך כלל הוא לאחר שדלקו הנרות חצי שעה, ומדינא דשו"ע ליכא בה קדושה, ורק מחומרת האחרונים הוא כיון שלא הותנה בהדיא, לכן מקילים להצניעו עד ערב פסח (מיהו אין לשרוף עליה את החמץ דאסור ליהנות משריפתה, אלא מניחה על

רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (ס"ק תשצ"ז) דמייתי מידידנו הרה"ג רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א בעמח"ס שו"ת בירורי חיים דהעיר כעין זה אדברי הפסקי תשובות, ע"ש היטב. ועי' נמי בספר כרם אליעזר לידידנו הרה"ג רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א (פסח, סימן כ"ד) מאי דהאריך להפליא בעיקרא דמילתא אי חיישינן לתקלה ע"ש, ומשם בארה.

**ומאי** דכתב הפסק"ת (שם) לצדד כאמור איזה צדדי אחריני לקולא בהא, לכאורה מרהיטת דברי המ"ב ז"ל ושארי הפוסקים נראה בפשיטות דלא סמכו להקל בזה מהני טעמי, ובשגם אפשר דכל כי האי נימא דלא פלוג, ומיהו אפשר דכל דיש אצלם מנהג לשרפם בשריפת חמץ נימא דלא חיישינן לתקלה מחמת דאדוקין במנהג, וכדחזינן במק"א כעין זה, וממילא ישמרו עלה מכל משמר, ויל"ע.

**איברא** דבמ"ש הפסק"ת במוסגר "מיהו אין לשרוף עליה את החמץ דאסור ליהנות משריפתה, אלא מניחה על העצים שבהם שורפים החמץ", ע"ש. לפענ"ד יש לעיין בזה, דהא קי"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואכתי שפיר יש להתיר לשרוף חמצו על מותר השמן והפתילות דחנוכה. ועיין בספר שערי ימי החנוכה להגר"י טשזנר שליט"א (שער א' פ"ו ס"ק ט"ז) דכתב נמי בתו"ד בענין החששות דיש בשמירת השמן והפתילות לשריפת חמץ וז"ל: "ועוד שאם נעזר בהם לשרוף את החמץ יש בזה איסור של הנאה משאריות נרות חנוכה", ע"ש. ויש להעיר בזה כדהערנו אדברי הפסקי תשובות, וצ"ע. ועי' בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני פסח (סימן ס"ג) דכתבנו בעזה"י לדון אי שרי לכסות דם בשחיטת חיה ועוף באפר חמץ שנשרף אחר זמן איסורו, ובשלהי דברינו

הבאנו מ"ש בשדי חמד וז"ל: "המורם מכל האמור בענין דבמחלוקת הוא שנוי אם כשאמרו להתיר איסור הנאה במידי דמצוה מטעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו הוא אפילו לכתחילה, או דוקא בדיעבד, ויותר נראית סברת האומרים דגם לכתחילה שפיר דמי במצוות שאין בהם הנאת הגוף כלולב וכיסוי הדם וכיוצא", ע"ש היטב. ואם כן במאי דקמן דשריפת חמץ דהו"ל מצוה דאין בה הנאת הגוף, שפיר נימא דאף לכתחילה מישרא שרי להשתמש בהשמן והפתילות מ"מ לשרוף בהם חמצו, ועי' בספר משא המלך להרה"ג רמ"ש אברג'ל שליט"א (חנוכה, סי' תרע"ז, ס"ק ו') ע"ש, וצריך עיון בכל זה.

**והנה** בשו"ת משנת יוסף למו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א חלק תשיעי (סימן קס"ט) כתב בשלהי דבריו וז"ל: שמעתי שיש מניחים המותר מהשמן לשריפת חמץ כמו הלולב והערבות, ואינו דומה, דשם איתעביד מצוה בלולב זה, משא"כ בנותר השמן לא איתעביד מצוה ויש לחוש לתקלה כמג"א (סקי"א), עכ"ל.

**ומידי** דברי בהא עם מו"ר הבעמח"ס משנת יוסף שליט"א שאלתיו דלכאורה לפימ"ש בביצה (כ"ב א') דהנותן שמן בנר חייב משום מבזבז, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, ובתוס' (שם, ד"ה והמסתפק) כתבו בטעמא דהמסתפק ממנו חייב דהיינו לצד דבאותה שעה שמסתפק ממנו מכבה קצת ומכסה אורו, דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככבוי ע"ש. ולפי"ז נימא דשפיר מיקרי האי מותר השמן שבנר דאיתעביד ב"י מצוה, מדסייע להמצוה, וצ"ב.



חנוכה אין להבדיל עליהם אחר כך מטעם הכתוב בשלחן ערוך, אבל יכול לברך תחילה על הנר חנוכה להבדלה ולכבותה ולחזור ולהדליקה למצות נר חנוכה, ועדיף טפי למעבד הכי, דכיון דעביד בה מצוה חדא ליעביד בה מצוה אחריתא, אלא דכיון דקי"ל דלאחר האפוקי יומא עדיף טפי כדלקמיה בסעיף ב' נוהגין להדליק נר חנוכה תחילה, ושוב אי אפשר להבדיל עליו, עכ"ל. ומהא מבואר בהדיא דכל שהדליק נר לשם מצוה שפיר חשיבו שיירא דאיתעביד בהו מצוה, וצריך עיון בזה, וה' יאיר עינינו במאור תורתו.

**ולמעשה** שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם אפשר לשמור המותר מהדלקת נר חנוכה ולשרפו בשריפת חמץ, או דבעי לשרפו מיד אחר חנוכה, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א וזל"ק "אין ראוי שמא יכשל בה".

**והשיבני** מו"ר שליט"א דמעיקרא דינא חזינן בשו"ע סי' תרע"ב (סעיף ב') דיכול לכבות הנר אחר שעבר שיעור הזמן שהי' צריך לדלוק, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן ע"ש, ואף אי נימא דסייע מותר השמן להמצוה מ"מ לא מיקרי דאיתעביד ביה מצוה, דודאי המצוה נתקיימה מכבר בהשמן שבער, ואה"נ לו הי' כל השמן שבעצמותו בוער הי' שייך לומר על מה שהיה נותר דאיתעביד ביה מצוה, ומשא"כ גבי לולב דבכולו איתעביד מצוה. אתו"ד. ודוק בזה.

**מיהו** שוב נתבוננתי דיש להעיר בזה, דהנה בשו"ע סי' תרפ"א (סעיף א') כתב וז"ל: במוצאי שבת אין מבדילין בנר חנוכה שאין נהנים לאורו, ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק א', ד"ה אין מבדילין בנר חנוכה) כתב וז"ל: רוצה לומר שאם בירך תחילה על הדלקת נר



## הרב אברהם יברוב

## בענין ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף

נגמר השחיטה, אז זה לא התחלת שחיטה. וא"כ צריך להבין מהו הדבר הזה?

ו'. מדוע ר"י שינה מר"ל ונקט בלשון חיובי - ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. וא"כ מה יש בשחיטה שר"ל שלל, ושר"י נקט אותו בלשון חיובי.

נקדים ונביא כאן מדברי רש"י בדף כ' ע"ב, בד"ה "וכי", וז"ל: "וטרפה ליכא למימר שזה דרך הכשרה דאם לא שהה והניחה לאחר שעשה בה מעשה אין כאן טרפות". כלומר, רש"י מתייחס למה ששאלנו, ואומר שכאשר התחיל לחתוך אי"ז טריפה היות וזה דרך הכשרה - היינו כך היא דרך שחיטה שמתחילים לחתוך והחיתוך הזה נהי שהוא לא שחיטה, מ"מ אינו טריפה.

והיה מקום לומר שאולי בזה נחלקו ר"י ור"ל - כלומר, ונתחיל מדברי ר"ל שאומר אינה לשחיטה אלא לבסוף - אינה לשחיטה אלא לבסוף ובתנאי שיתחיל הכשר שחיטה. ולכאורה זה קצת דוחק בלשונו לומר כן שא"כ למה הוא נוקט בלשון שלילה אינה אלא לבסוף, תנאי שיתחיל הכשר שחיטה זה דבר חיובי - צריך לפעול מעשה חיובי, וא"כ מדוע הוא נוקט בלשון שלילה? ועוד ק', למה הוא נוקט בכלל בלשון זה - וכמו שהקשנו לדברי ר"י, למה הוא לא אומר הכל שחיטה אחת, דהיה לר"ל לומר שהתחלה הוא הכשר שחיטה והשחיטה היא בסוף - או הסוף הוא הגמר של השחיטה?

ואם נתייחס לדברי ר"י - כדי שתיגמר השחיטה בסוף - צריך תנאי - שיתחיל

איתא בגמ' חולין בדף כ"ט, ע"ב, וז"ל: "אמר ר"ש בן לקיש משום לוי סבא: אינה לשחיטה אלא בסוף. ורבי יוחנן אמר: ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף".

ויש להבין כמה עניינים בפשט הגמ':

א'. בדברי ר"ל "אינה לשחיטה אלא לבסוף" - מה קורה בהתחלה אם היא טריפה? ואם כן, איך היא מתכשרת?

ואם היא לא טריפה, אז כבר בהתחלה יש שחיטה, אז למה ר"ל קורא לזה אינה... אלא לבסוף? ומזה עולה עוד קושיא, מה הדין עם דרסה ואח"כ השלים את השחיטה?

ב'. מדוע ר"ל נוקט בלשון שלילה - אינה אלא לבסוף.

ג'. ובדברי ר' יוחנן, מה הכוונה ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף. ואומר בזה רש"י, הכל קרוי שחיטה. ולכאורה לשינוי דחוק בגמ', נהי דהכל שחיטה למה קוראים לזה מתחילה ועד סוף? - וכי ר' יוחנן לא יכל לבאר דבריו בצורה פשוטה ולומר הכל קרוי שחיטה?

ד'. עוד צריך להבין, מה יש בהתחלה ומה יש בסוף, ומה יש בסוף בהקשר להתחלה ומה יש בהתחלה בהקשר לסוף? - כלומר מה יש בכל שלב בשחיטה, שקוראים לזה התחלה וקוראים לזה סוף? ובפשטות ההבנה היא שבהתחלה מתחילים לשחוט וסוף נגמרת השחיטה, א"כ צ"ב מה זה הלשון ישנה לשחיטה מתחילה, נראה בלשון שכבר בהתחלה מתחיל השחיטה וכלפי ההתחלה -

טריפה מעולם, ורק מעשה טריפה היה שם אבל לא הייתה טריפה". כלומר, האם הכשר שחיטה הוא מכאן ולהבא, כלומר לאחר שגמר את השחיטה - אז הבהמה מותרת באכילה, אבל קודם לכן היא טריפה. או דילמא כשמיים לשחוט את הבהמה מתגלה למפרע שכבר בהתחלה היה שחיטה והיא לא הייתה טריפה.

**ונפק"מ** אם יצליח להנציח את המצב שהיה בהתחלה ויסיים לשחוט, וז"ל של ר"א: "ונ"מ לעניין החלב שנחלב הימנה לאחר ששחט בה מיעוט סימנים קודם שגמר השחיטה אי הוי חלב של טריפה". כלומר, כשהתחיל לשחוט עצר וחלב את הפרה (וכמובן לא בכדי שיעור שחיטה כדי שלא בעיה של שהייה, או שמישהו אחר חלב את הפרה). מה הדין של החלב הזה? אם זה מכאן ולהבא, אז חל על החלב הזה שם של התחלה של טריפה, ואם זה למפרע, אז למפרע החלב הזה הוא לא טריפה\*.

לשחוט. ולכאורה זה מאוד דוחק בלשונו של ר"י, כמו שאמרנו שבלשונו של ר"י ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, נראה שהשחיטה מתחילה כבר בהתחלה. ועוד א"כ במה נחלקו ר"י ור"ל, וכי נחלק רק בלשון - איך לקרוא לשחיטה הזאת? לכאורה לא נראה לומר כן!

**עוד** אפ"ל שהמחלוקת היא על מה עיקר הדגש בשחיטה, שלפי ר"ל עיקר הדגש על סוף השחיטה, ולפי ר"י עיקר הדגש על ההתחלה ועל הסוף - כלומר על הכל ביחד.

**ונראה** דאפשר לפתח את הדברים האלה יותר, דר"א ווסרמן הי"ד בקובץ שמועות אות י"ז, מביא את דברי רש"י הנ"ל בדף כ' ע"ב, ומביא לחקור בדבריו, וז"ל: "יש להסתפק אם הא דמיתכשרא הוא מכאן ולהבא, אבל קודם שגמר שחיטתו אה"נ שהיתה טריפה. או דנימא דהשתא דגמר שחיטתו איגלאי למפרע שלא הייתה

א. ובכדי לפשוט את הספק, מביא ר"א גמ' בדף ק"מ, ע"ב, וז"ל: "בעי רב הושעיא: הושיט ידו לקן ושחט מיעוט סימנים, מהו? מי אמרינן כיון דאילו שביק להו מטרפי, בעינן לך - ולא לכלביך, או דילמא: כיון דבידו למגמר שחיטה, תקח לך קרינא ביה - וחייב בשילוח? תיקו". הגמ' מסתפקת לגבי שילוח הקן, באופן שלא שלח את האם, שהציפורים אסורים כל עוד שלא שלחו אותה, והכניס את ידו לתוך הקן עם סכין ושחט מיעוט סימנים האם יכול לקחת את האם. מי אמרינן כיון שהוא יפסיק את השחיטה הגוזלות היו טריפות ואמנם הם היו ראויים לכלב, מ"מ בעינן "תיקח לך" (דברים כ"ב, ז') ולא לכלבים. וא"כ הוא כבר לא יכול לקחת לעצמו את הגוזלים, אז יוכל לקחת את האם. או דילמא היות שבידו להמשיך לשחוט את הגוזלים אז כן יכול להתקיים בזה "תקח לך" וממילא הוא לא יכול לקחת את האם. ואומרת הגמ' תיקו. ועיין עוד בדברי ר"א מביא שמביא לדון בזה מדין מעשר בהמה...

**ומסביר** ר"א את הספק של ר' אושיעיא: וה"נ בנ"ד יש להסתפק במאי דמיעט רחמנא "לך" - ולא לכלביך, אם העיקר תלוי במה שאין ראויים לו, או אין עיקר הקפידא אלא על טריפה, ואפילו אם יצויר טריפה שהיא ראויה יהא ג"כ פטור משלוח. והיינו הבעיא דרב הושעיא". כלומר, האם מה שמיעטה תורה "לך", האם מה שאין ראוי לו ועכשיו זה לא ראוי - לפחות כל זמן שלא מסיים את השחיטה... וממילא הוא יכול לקחת את האם. או היות שהטריפה הזאת ראויה לו היות והוא יכול לסיים את השחיטה, הוא לא יכול לקחת את האם.

**ממשיך** ר"א ואומר, "דהא הכא בשחט מיעוט סימנים הרי היא טריפה באותה שעה, אלא דהואיל ובידו למגמר שחיטה מיקריא ראוי לך, וא"כ אם הדבר תלוי בראוי ואין ראוי, יתחייב בשלוח, דשפיר קרינא ביה תקח לך. אבל אם עיקר הקפידא הוא במה שהיא טריפה, הרי סו"ס השתא היא טריפה".

הכשר השחיטה<sup>ג</sup>. ולכן אומר ר"ל בלשון שלילה - אם תרצה להגיד שיש שחיטה בהתחלה, אינו נכון, אלא אינה אלא לבסוף ובאמת הבהמה תהיה טריפה בהתחלה.

ולמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף - לר"י, ס"ל דאיגלאי מילתא למפרע שלא הייתה טריפה מעולם - וא"כ כשחולב באמצע אומנם הוא מוציא את החלב משעה שיכול להיות שהבהמה טריפה, אבל כשמסיים את השחיטה - חל על החלב המצב של הבהמה שהיא לא טריפה מעולם. ולכן אומר ר"י ישנה לשחיטה מתחלה - בלשון חיובי - השחיטה חלה כבר מהתחלה, ועד סוף - המצב תלוי ועומד עד הסוף, ואז איגלאי מילתא למפרע שבהתחלה התחילה השחיטה והבהמה לא הייתה טריפה כלל. ולכן אתי שפיר גם מה שר"י לא אומר שהכל שחיטה אחת, משום שבאמת לא הכל שחיטה אחת, אלא השחיטה הולכת בשלבים. וא"כ מזה צ"ב, מדוע רש"י נוקט בלשונו הכל שחיטה אחת? שלכאורה לפי הדברים כאן יש

ואולי מזה אפשר לבוא ולדון - על מה עיקר הדגש בשחיטה. ובזה נח' ר"ל ור"י.

דלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף - לר"ל, ס"ל דהשתא הוא דגמר שחיטתו ואיגלאי מילתא למפרע שלא הייתה טריפה מעולם<sup>ב</sup>, והחלב שחלב את הפרה לא יהיה טריפה.

ולמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף - לר"י, סובר דמתכשרא מכאן ולהבא, אבל קודם שגמר את השחיטה אה"נ, דהיא טריפה, והחלב שיחלוב אותה באמצע השחיטה הוי טריפה. ואם כן, לכאורה תיקשי שהרי מתחילה ועד סוף יש התחלה - שיש שלב בהתחלה שחל עליו שם שחיטה.

אז צריך להפוך את הדברים ולומר: אינה לשחיטה אלא לבסוף - לר"ל, ס"ל שבאמת אה"נ הבהמה תהיה טריפה והחלב יהיה טרף - דמכאן ולהבא מתכשרא. ובזה אומרים שבתחילת השחיטה אין כלום. ואם תיקשי, איך יכול להיות מצב שבהתחלה הבהמה טריפה? לזה נביא דברי רש"י שזה

---

מסיים ר"א ואומר, "ולפי"ז הרי מהך בעיא דרב הושעיא מתבאר דודאי היא טריפה קודם גמר שחיטה, ואין הכשר גמר השחיטה אלא מכאן ולהבא, וא"כ החלב אסור". וא"כ מזה מוכיח ר"א שהכשר שחיטה הוא מכאן ולהבא ולא למפרע - מעצם הספק שמסתפק ר' אושעיא, שאם זה למפרע, לכאורה אין מקום לספק של ר' אושעיא. וא"כ החלב אסור.

(ויל"ע בראשונים שם שנח' האם הכוונה ששחט מיעוט סימנים היינו בגזלות וכמו שאמרנו כאן, או מיעוט סימנים של האם וכמו שנראה בטור וברמב"ם ועיין בב"ח שהסתפק בזה).

ואומנם מובא בהקדמה לקובץ הערות מעשה שסיפר הגאון הר"י כהנאמן זצ"ל גאב"ד פונוביז', כשלמד ביחד עם ר"א בראדון, הגיע מברק לר"א שנולד לו בן. ובאותה שעה היו עסוקים בתוס' חולין כ"ט ע"ב. ר"א פתח את המברק, עמד ובירך, וחזר לעניין שהיו עסוקים בו באומרו "וכי מסתבר שלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, התחלת השחיטה אינה כלל חלק ממנה"..." וכן המשיך להתעמק בסוגיא כאילו לא קרא שום דבר.

ויש לדון בכונת ר"א בזה, שנראה שגם למ"ד אין השחיטה אלא לבסוף - לר"ל אינה טריפה... ויש להבין טוב את כוונתו בזה. ואולי י"ל שר"א מבין מדברי רש"י - שע"כ שהתחלת השחיטה הוא הכשר שחיטה, זהו דרך השחיטה, אז הבהמה לא תהיה טריפה בכה"ג...

ב. את זה אנחנו אומרים בכדי ליישב את דעת ר"ל שבתחילת השחיטה הבהמה לא תהיה טריפה. ג. אומנם יש מקום לבוא ולדון איך יכול להיות הכשר שחיטה שהוא טריפה? ובאמת את זה צריך להבין גם בדברי ר"א.

דמכשיר. כי פליגי, בנתקנח הדם בין סימן לסימן. רבי סבר, ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, והאי דם שחיטה הוא. רבי חייא סבר, אינה לשחיטה אלא בסוף.

**כלומר** אם הדם שהותז ע"ג הדלעת נתקנח לפני שנגמרה השחיטה, רבי סובר שזה לא מטמאה משום שסובר כר"י שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף והאי דם שחיטה הוא. ור' חייא שאומר תולין, סובר שאימה לשחיטה אלא לבסוף, וכשנתקנח קודם גמר השחיטה זה לא נקרא דם שחיטה, אלא דם מגפתו. ולכן אם הדם היה נשאר עד סוף השחיטה וודאי שלא חולקים שזה דם שחיטה שמכשיר. ודו"ק.

**ויש** לעיין בזה שם עוד בדברי הראשונים בר"ן ובתוס' רא"ש.

**ויש** בזה עוד הרבה נפק"מ ויש עוד הרבה לעיין בזה.

חלוקה בשלבי השחיטה גם לר"י, אבל מ"מ וודאי שבסוף - הכל שחיטה אחת הוא<sup>ד</sup>.

**ובעין** הנפק"מ שמביא ר"א גבי החולב את הפרה באמצע השחיטה, יש גמ' שמביאה דוגמא דומה (ובאמת קצת פלא שר"א התעלם מדברי הגמ' הללו). בדף ל"ו ע"א, וז"ל - "ת"ר: השוחט והתז דם על הדלעת (בתחילת השחיטה), רבי אומר: הוכשר (לקבל טומאה"), רבי חייא אומר: תולין.

**א"ר** אושעיא: מאחר שרבי אומר הוכשר, ור' חייא אומר תולין, אנו על מי נסמוך? באו ונסמוך על דברי ר"ש, שהיה ר"ש אומר, שחיטה מכשרת ולא דם. (כלומר, הדם שיצא קודם השחיטה לא מכשיר אלא דם שיוצא לאחר השחיטה). אמר רב פפא: הכל מודים, היכא דאיתיה לדם מתחלה ועד סוף כולי עלמא לא פליגי



ד. וצ"ע בדברי ר"א, מדוע הוא לא דיבר מכל הדברים הללו.  
ה. וכמובן שגם אם היה חולב את הפרה ע"ג הדלעת, שגם חלב הוא משקה שמכשיר לטומאה.

## הרב פנחס יצחקי

יהיו דברי תורה אלו גם כהכרת טובה ולעילוי נשמתם הטהורה של שני המאורות הגדולים שיום השנה שלהם חל בימים אלו, הלא הם רבן של ישראל מורינו הגאון ר' אהרן יהודה לייב שטיינמן זצוק"ל בעל אילת השחר (כ"ד כסלו תשע"ח) ומו"ר הגאון ר' משה שפירא זצוק"ל (עשירי בטבת תשע"ז) אנשי אמת ואמונה, שכל חייהם היו מקשה אחת של עבודה עצומה לגלות כבוד שמים בעולם כל אחד לפי עניינו, והרבצת תורה ומסירתה בכל חלקיה, לתלמידים מקשיבים, בסתר ובגלוי, מתוך עמל גדול להבין כל פרט קטן כגדול בכל מרחבי התורה הקדושה, ובדאגה כנה לכל יהודי ברחבי העולם כולו, לגשמיותו, ובעיקר לרוחניותו, שלא תאבד נשמתו לנצח, אור שכלם הבהיר ומבט האמת החודר לפנימיות של כל ענין בתורה, ביראה, וגם בענייני דעלמא, האירו את עיני יחד עם הרבה מבני ישראל, לתפיסה כלשהי והבנה אמיתית בדברי תורה, ובדרכי העבודה, ונתנו לי את הכלים ל"המציא עניינים חדשים ממקור האמת" (עיין במסילת ישרים פרק י"ב) בהרבה עניינים, וגם במאמרים הנדפסים בקובץ זה, ודאי שנמצאים שרשים רבים פרי נטיעתם, ומחובתי וזכותי בימים אלו ימי ההלל וההודאה להכיר טובה על כך בשער בת רבים, כמו"כ טיפה מן הים מדברי התורה שהשאירו אחריהם בעולמינו, שני ענקי עולם אלו, שזורים במקצת בגופו של מאמר זה, בענין ההלל וההודאה, ויהיו גם הם לעילוי נשמתם הטהורה בעלמא דקשוט.

## ביסוד תקנת הלל ופרסומי ניסא

הזמן גרמא לעסוק קצת בענייני תקנת הלל, הנוהגת בימי החנוכה, וגם בשאר מועדים וראשי חדשים, על מה נתקן, ומהי צורת אמירתו הראויה ע"פ חז"ל.

הלל בהודאה ולא בבונה ירושלים, כמו דבתפילה בהודאה (בברכת מודים) כותב רש"י - "דהא כולה מילתא דחנוכה עיקרה להודאה נתקנה".

והנה בסוגי' דחנוכה מאריכה הגמ' בדיני הדלקת נרות, אבל בטעם קביעות הימים בגמ' הנ"ל, הוזכרו רק ההלל וההודאה, וכן בנוסח על הניסים איתא -

הנה בגמ' בשבת בסוגי' דחנוכה בדף כ"א ע"ב אמרינן אחר המעשה ד"מאי חנוכה" דמצאו פך שמן וכו' - "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" וברש"י - "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה", ולקמן בסוף הסוגי' דחנוכה בדף כ"ד ע"א דמסקינן דבברכת המזון מזכירים

איש איש כפי מעלתו, וטוהר כוונתו, אך נראה שתקנת חז"ל לומר הלל בימים אלו, כמו בשאר מועדי השנה והרגלים, היא קצת בבחינת מת מצוה, ולא מצינו בה הידורים גדולים כבנרות חנוכה ושאר מצוות, בלשון המעטה, ועפ"י רוב היא נאמרת במהירות יתר, ובלי רווח כ"כ בין פרשה לפרשה (בפרט בימי חוה"מ וראשי חודשים, ולעיתים גם בימים טובים ושבתות שבמועדים) וכבר שמעתי מכמה בני תורה שהדבר כואב להם ביותר, וגם מת"ח גדולים, שקוננו על הדבר מפני מה מצות הלל, הפכה על חלק מהאנשים כמשוי, עד שלעיתים נאמרת כאיזה לחש הנאמר בחפזה לצאת ידי חובה (ואאמו"ר שליט"א אמר לי שאם באנו להשוות להידורי הנרות בחנוכה, הלואי שההלל שלנו יראה לפחות כנרות שעה שילדים מדליקים בהם, בשיעור הזמן וכובד הראש הראוי, ודי למבין) ולא באתי להכליל בזה חלילה, ופשוט שיש הרבה בני תורה ויראי השם, שההלל שלהם נאמר כתיקונו ובמתינות והכוונה הראויה, אמנם לכאור' זה דבר הטעון חיווק, ובפרט שמי שרוצה לאמרו בציבור כעיקר הדין לכתחילה, תלוי בקצב הנקבע ע"י החזן או הציבור, ואין לו ברירה כי אם להצטרף לקצב והצורה בין אם רוצה בין אם לאו.

והנה כמובן לא בי הוא לתת מוסר ותוכחה לציבור, ועלינו לשמוע תוכחת מוסר מהזקנים הראויים לכך, ולי יאמרו טול סוואר של קורות (ביצה דף ל"א) מבין עיניך, אבל כיון ששמעתי כן פעמים רבות מאנשים יקרים שתפילתם כן נראית כראוי, וגם מת"ח מופלגים, שהענין כואב להם, ראיתי בכל אופן מקום לעורר כאן על הדבר במסגרת זו, בעיקר מהפן של הצורה הראויה

"וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול", והמשמעות הפשוטה בדברי חז"ל שגם הדלקת הנרות מטרתה היתה להגיע להודאה והלל, והיינו שזו היתה עצם תקנת ימים אלו, ושם היום טוב שבהם, כלשון רש"י הנ"ל שהם ימים טובים לא של איסור מלאכה אלא של הלל והודאה, וכן מתבאר מהנסח שתקנו חז"ל לומר אחרי הדלקות הנרות של חנוכה, המובא במסכת סופרים פ"כ ה"ה בלשון הזה - "הנרות הללו אנו מדליקין על הישועות וכו', הנרות האלו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן, אלא לראותן בלבד, כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסידך ועל ישועתיך", וכך נהגו כל ישראל לאומרו בשנויי לשון קלים איש איש כפי נוסחתו ומנהגו.

**נמצא** א"כ שעיקר מטרת ימי החנוכה נתקנה ע"י חז"ל הקדושים להודות ולהלל, וחלק מזה הוא אמירת הלל, כמו שכתב רש"י הנ"ל, והם מי"ח ימים שגומרים את ההלל כמבואר בגמ' ערכין דף י'.

והנה כל איש ישראל, בפרט בני תורה ויר"ש המדקדקים במצוות, דואג וחרד שיצא ידי חובת מצות הדלקת נרות שהיא מצוה חביבה עד מאוד (כידוע מלשון הרמב"ם) כהלכותיה שנאמרו בגמ' וש"ע באופן הנעלה ביותר, ויש המוסיפים בהדור אחר הדור, וחוששים להדליק נרות בחנוכויות מהודרות ויקרות, ויש המוסיפים שמן שידלק עד אור הבוקר ועד בכלל, הרבה יותר משיעור כחצי שעה, לחוש לכליא רגלי דכל אומה ואומה, כפי המציאות החיים בזמנינו, ויש שחוששים מאוד לשיטות דבעינן שמן הראוי למאכל שיהיה דומיא דמנורה, ועוד כהנה וכהנה, וכולם חביבים לפני המקום,

## א' - פסוקי דזמרה גם נקראים הלל וההבדל ביניהם

**שבת** קי"ח ע"ב - "אמר ר' יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כי קאמרין בפסוקי דזמרא", ע"כ, וברש"י - "הרי זה מחרף ומגדף - שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים, לשבח והודיה, כדאמרין בערבי פסחים (דף קי"ז) וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ" עכ"ל.

**והביאו** הרי"ף והרא"ש בברכות פרק אין עומדין ברייתא זו, כמקור לתקנת פסוד"ז בגמ', וכתבו שתקינו רבנן לומר ברכה לפנייהם ואחריהם, ברוך שאמר וישתבח, ונמצא שבאותו מקום שכינו חז"ל הקדושים שם זה של פסוד"ז, קראוהו בשם הלל ג"כ, ושבתו למי שרגיל בכל כל יום, אלא שאמרו על הלל של המועדים שמי שאמרו בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, רח"ל, וברש"י לכאור' סתם קצת הדברים לערכינו, מה טעם יש לומר שהוא מחרף ומגדף, אם קוראו בלא זמנו, ומה באמת החילוק בין שני סוגי הלל האלו.

**ושמעת** ממור"ר הגר"מ שפירא זצ"ל ביאור הדבר ע"פ המהר"ל בהקדמה לגבורות ה', והרמ"ע מפאנו, ועוד קדמונים, כי הלל של המועדים נתקן על נסים היוצאים מגדר הטבע, כלשון הגמ' בסוף פסחים דף קי"ז - "נביאין שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולבשגנאלין אומרים אותו על גאולתן", והיינו על הצלה מחודשת, ובזמנים מסויימים המיוחדים לזה, בהם נעשו הנסים, ונגאלו מהצרות, אבל לא על הנהגת הטבע הרגיל בכל יום ויום

לאמירת הלל ע"פ חז"ל, ובגדרי ההלכה, ולא כמוכיח בשער.

**והתבוננתי** כי לכאור' אחד מהסיבות שאמירת ההלל כתיקונו קצת הונחה אצלינו, הוא מחוסר הרגל נכון להבין ומחשבה בענין, ומחוסר הרגל נכון להבין מהותו של הלל, ולא הורגלו לראותו כזכות ולא כחובה, והיה נראה לי כי ביאור בדברי תורה ע"פ חז"ל הקדושים במהות הענין, יוכלו לתת קצת טעם במצות ההלל, למי שחפץ בכך, וממילא לשנות קצת את התפיסה במהות ההלל, עד הלכה למעשה, וכפי שכתב (באחד מהסכמותיו לספרים) מו"ר הגאון ר' משה שפירא זצ"ל, והמליץ על כך את הפסוק במשלי - "גם בלא דעת נפש לא טוב", היינו התפילה שנקראת נפש (כמש"כ רש"י בברכות דף ה' ע"ב בביאור הפסוק טורף נפשו באפו) כשהיא בלא דעת, איננו טוב - היינו שאין לה קיום כראוי (עיין רמב"ן עה"פ וירא אלוקים את האור כי טוב - "שרצה בקיומו לעד") ואפשר שאביא בזה תועלת קצת לאנשים דכוותי, או שהדברים יעוררום ללכת אצל חכמים גדולים שילמדום דברי טעם נכבדים מאלו. (טעם נוסף לענ"ד לתופעה מצויה זו, יובא בס"ד בסוף הדברים).

**אשר** מטעם כל הנ"ל, לא נכנס כאן כלל לסוגי' אם הלל דאורייתא או דרבנן, שדשו בו רבים, ע"פ הרמב"ן בשרשים לספר המצוות, והרב המגיד בהל' חנוכה והכ"מ שם ועוד, ומהו ההבדל בין הלל דר"ח שהוא ממנהגא להלל של המועדים והלל של פסח, ועוד נדונים, מפורסמים יותר או פחות בקרב הלומדים, אלא לבאר קצת שורש הענין של הלל, בסוגיות שחלקם נעוצות יותר בדברי אגדה, ומהי הצורה הראויה לקריאת ההלל ע"פ דברי רבותינו.



אופן שמתפעל יותר מדברים מחודשים שאינם בסדר ההנהגה הרגיל והטבעי, וכלשון החזו"א באמונה ובטחון פ"א - "רב ההרגל מכהה את רגש התפעלות הנפש הראוי מכל חי באשר הוא חי", ולכן ניתן לנו האפשרות בזמנים קבועים שאינם בסדר השנה הרגיל, להכיר ולהתבונן בחסדי ה', ובנסים שעושה לנו, ולשם זה ניתן לנו להלל של המועדים לאומרו בשמחה וגיל.

**אך** לא שם נגמרת עבודתינו, שעלינו לקחת הנסים של כל המועדים, ומשם לעורר עצמינו כל השנה באמירת השבחים של הבורא בכל יום ויום, שבעיקרם נתקנו בפסוקי דזמרא ע"י חכמינו ז"ל, ולכן עיקר העבודה להכיר נפלאות הבורא מתוך העולם כמנהגו נהג, מתוך נפלאות הטבע אשר "כולם בחכמה עשית", ולשבחו ולרוממו עליהם בפסוקי דזמרא בכל יום, והמסייע לזה הוא ההתבוננות בזמנים שנעשו נסים יוצאים מגדר הטבע, לאבותינו ולנו, להבחין ולידע, שהאמת לאמיתה שאין באמת למשכיל שום הבדל בין טבע לשינוי הטבע, ו"מי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק", ואין הבדל בין השמן שמצאו בפך השמן הסהור לשאר הימים שדלק בנס (כמו שמיישב כמדומה הסבא מקלם את קו' הבית יוסף הידועה, שזה מה שבא ללמדינו) וע"ד שכתב הרמב"ן הידוע סוף פרשת בא, ש"מן הנסים הגלויים אדם מודה בנסים הנסתרים, כולם אין בהם טבע ומנהגו של עולם", וזה כל כוונת היצירה שיכיר האדם ויודה לאלוקיו שבראו, כמש"כ הרמב"ן שם, ולפי ערכינו נאמר במילים אחרות לעניינינו - מן ההלל של המועדים שנעשו בהם נסים גדולים, יכיר אדם ויודה לה' כל יום בהלל של פסוקי דזמרה, על הנהגת הטבע המופלאה, שברא הבורא כל יכול, ולשון חזו"ל בתנא דבי

(ומפורש בגמ' בערכין דף י' ע"ב דההלל נאמר על הנס, דלכן אומרים אותו בחנוכה "משום ניסא", ובפורים אין אומרים על נס שבחו"ל, לטעם אחד בגמ', עיי"ש) משא"כ הלל של פסוקי דזמרה, נתקן על השבח של הנהגת הטבע הקבועה, ולכן המשבח בכל יום על הנסים, נמצא כמכחיש את רצון ה' בהנהגת עולם כמנהגו נהג, כלשון הגמ' בע"ז נ"ד - "עולם כמנהגו נהג ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין", דהקב"ה רצה שנכירו בדווקא מתוך הנהגת הטבע, ומשם נכיר נפלאותיו, עכת"ד הדברים ששמעתי ממור"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, ולכאור' יסוד הדברים מתבאר באופן דומה בדברי תלמידי רבינו יונה בברכות פ"ה, בבי' גמ' זו שהביא הרי"ף שם, וז"ל - "נראה למורי הרב נר"ו, שטעם הדבר הוא, מפני שעיקר קריאת ההלל הוא על כל צרה שלא תבא על הציבור, ואנו אומרים אותו באותה שעה כמו שאמרו דוד על הצרות שעברו עליו, וכשאומר אותו בכל יום נראה כמי שאומר שאין הקב"ה עושה נפלאות בכל יום, ולפיכך קורא הנסים שעברו כבר, ונמצא שמחרף ומגדף כלפי מעלה, אבל תהילה לדוד שיש בו ג"כ מהעתיד וממה שעושה בכל יום, אמרו שיאמר אותו בכל יום ומובטח לו שהוא בן העוה"ב" עכ"ל, ואף שאין זה ממש אותו חילוק, אבל יסוד הדברים שזה על ההנהגה הקבועה וזה על הנסים שעברו, מתבאר כאן.

**ב' - המטרה של ההלל במועדים לפי זה, והקשר לפסוקי דזמרא של כל יום**

והנה התורה קבעה לנו בדווקא לשבח על הנסים היוצאים מגדר הטבע במועדי השנה בימים שאירעו בהם, דטבע האדם בכל

אליהו רבה פ"ב, דבכל יום יום עושים לו לאדם נסים כיוצאי מצרים.

**ואדם** הרוצה רק בנסים היוצאים מגדר הטבע, ועל זה להלל הקב"ה, לא זו הדרך בה בחר ה', דעבודתינו דווקא מתוך ההסתור של הבריאה, והחשך של הטבע וההרגל המשכח, לראות האמונה הפשוטה בתכלית הפשטות, ולשבח ולרומם הקב"ה על נפלאותיו, וכלשונו הזהב של רבינו האה"ח הקדוש עה"פ קל אלוקי הרוחות לכל בשר (במדבר פט"ז פכ"ב) - "למעלה מהם (מכל צבאות מלאכי מרום, כמו שכתב שם לעיל מינה) השיר והשבח העולה מהנשמות אשר הם בעולם הזה, אשר הם תוך הבשר, והוא מונעם מהכיר ה', והם מתעצמים לאהוב ה', ולשבחו להודות למאמרו, זה עליון וחשוק אצל הבורא למעלה מהכל, כמו שמבוארים הדברים בהרחבה בספר הזוהר, גם בדבריהם ז"ל" עכ"ל, וה"נ כאן, בתוך הטבע הקבוע הרגיל המשכיח את האדם מראיית מעשה ה', יותר נעלה אצל הבורא עבודה זו, וכדי לסייע לכך, קבלנו מהבורא את המועדים בהם יש הזדמנות להודות על נסים היוצאים מגדר הטבע, ולעורר הלב ורגשות קודש לשבח ליוצר, במשך כל השנה כולה על בריאתו המופלאה וגודל חסדיו עימנו בכל עת.

**ושמחתי** למצא כיסוד דברינו בדברי שר התורה הגאון ר' מאיר שמחה בספרו משך חכמה עה"ת, ריש פרשת בחוקותי, ונעתיק כאן חלק מלשונו הנוגע לעניינינו - "הענין, דהנהגה הניסית היא אינה תכליתית, שהשם ברא העולם שתתנהג באופן הטבע אשר היא בת אלוקים, וכו', רק באופן שאם יכיר האדם כי היא איננה רק השגחה פרטיות על כל פרט, והטבע הוא רק נסים רצופים אשר מתרגל עין הראוה, וכאשר

ילך האדם בדרכי ה' במישור גם באופן טבעי יוכל להתברך, ובזה נתברכו ישראל אם בחוקותי תלכו, וכו', ולמען שלא יטעה האדם וישכח בורא ומסדר ומשגיח מהטבע, ויחשוב לרוב הרגלו כי הטבע הוא בעצמה, להפרידה מיוצרה, לכן יש נסים, אבל אינם תכליתיים, והנסים הוא רק להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה בטבע, כי הוא ידו והשגחתו הטהורה, ולכן האומר הלל הגדול בכל יום שמורה שראוי להודות רק על הנך פעולות שעל דרך נס, אבל מפעלות הטבע אין צריכין להווצר אחרי שבראן, ה"ז מחרף ומגדף, אבל כל האומר תהילה לדוד בכל יום שזה מדבר על מפעלות סידור הטבעי שבכל יום כמבואר, מובטח לו שהוא בן העולם הבא" עכ"ל הנפלא.

**ובזה** אולי ניתן לבאר קצת טעם למה תקנו הלל דווקא בסמוך לתפילת שחרית, דלכאור' אם ההלל נתקן על נסים שבאים מזמן לזמן, ולא על הנהגת הטבע הרגילה, למה א"כ לא תקנוהו בסמוך למוסף, שהיא התפילה שבאה בשל המועדים, כנגד קרבן מוסף שבא רק בשבתות ומועדים, ולכאור' יותר שייך למוסף מאשר לצרפו לתפילת שחרית שהיא התפילה הקבועה, שנתקנה כנגד התמיד (כמבואר בברכות ריש תפילת השחר) ואע"פ שהדין ע"פ המשנה במגילה דף כ' שקריאת ההלל זמנה כל היום, מ"מ להדיא אמרו במשנה ברה"ה דף ל"ב ע"ב דהעובר לפני התיבה, הראשון מקריא את ההלל, וחזינן שהלל שייך לשחרית, ואף שאמרו שם בגמ' שהוא מדין זריזין מקדימין, ותקיעת שופר אחרו למוסף מפני גזירת המלכות, אבל בכ"ז הביא המ"ב בבי' הלכה בריש סי' תכ"ב, בשם היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ, שאין לטעום קודם ההלל, כמו לפני תפילת שחרית דההלל שייך לשחרית (והחידוש הוא

החתימה, לפי שסדרו חכמים הברכה על אור המתחדש בכל יום, ולא על אור העתיד, ואדוני אבי הרא"ש כתב בתשובה דהוי שפיר מעין החתימה, ופתיחה דיוצר אור היינו אור שברא הקב"ה בששת ימי בראשית ולא היה העולם כדאי להשתמש בו וגזזו לצדיקים וכו', והיינו נמי אור חדש שחדש בששת ימי בראשית, שעתיד הקב"ה לחדש לנו" עכ"ל, אמנם הביא הטור אח"כ דגם רב שריירא גאון לא חש לקו' רש"י, וביאר הבית יוסף שם שהוא מטעם אחר, שסובר שהוא באמת האור המתחדש בכל יום, ועל זה אומרים בפתיחה יוצר אור, ומה שאומרים אור חדש וכו' אין לחוש שאינו מעין הפתיחה כי מזכיר שם אור בעלמא ואין מדקדקין איזה אור.

**אמנם** לפי דרכינו כאן, היה נראה לבאר באופן אחר את מנהג אשכנז, להצילו מקו' רש"י (ועוד כמה מהגאונים שס"ל כמותו, עיין בב"י שם) דהנה בגמ' בברכות דף י"ח אמרינן "רשעים בחייהם קרויים מתים", ובמדרש תנחומא בסופו יש לשון נוראה בחז"ל מפני מה נקראו הרשעים מתים וזה לשונם שם - "אלא רשע בחייו חשוב כמת מפני שרואה חמה זורחת ואינו מברך יוצר אור, שוקעת ואינו מברך מעריב ערבים, אוכל ושותה ואינו מברך עליה, אבל הצדיקין מברכין על כל דבר ודבר שאוכלין ושותין ושרואין וששומעין" עכ"ל, ולמדנו שזה מהותו של הרשע החשוב כמת, שרואה את כל סדור הבריאה, והשמש יוצאה בגבורתה בכל יום, ולא נושא עינים לשמים לראות מי ברא אלה, ולברך ליוצרו ברכת יוצר אור ועל כל מאכל ומשקה שקיבל מהבורא, אשר לא עמל בו ולא גדלו (ולכאור' כאן במדרש מבואר כראשונים שחלקו על הרא"ש שברכת יוצר אור קאי על אור השמש של כל יום ויום ולא על אור הגנוז, וכך לכאור' הוא

שאסור טעימה גם במצוה דרבנן, כמו שנתבאר אצלינו במק"א בענין אכילה וטעימה לפני מצוות, נדפס בס"ד במנורה בדרום גליון ה' כסלו תש"פ, ואכ"מ) והיעב"ץ שם בתשו' הראה מקורו במשנה ר"ה הנ"ל דהראשון מקרא את ההלל, וגדולה מזו מצינו בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' א', בתשו' לבעל האדר"ת, דאסר להפסיק בשיחה בטיילה בין שחרית להלל, ועיי"ש במוסגר ביאר שכך הוא גם ע"פ חכמת האמת, ואף שעל ראייתו מהתוספתא במנחות פ"ו דהלל שבח ותפילה מעכבין זא"ז, חלקו עליו בפירושה הרבה אחרונים, דקאי על תפילת שמו"ע עצמה (עיין במ"ב דרשו שם הביאו ג"כ פלוגתא זו) מ"מ על עצם הענין שהלל שייך לשחרית עכ"פ לכתחילה לא חלקו, וגם כיון דנפיק מפומיה דגברא רבה כוותיה דהמהרש"ם, אף אם ראייתו אינה ראייה, הלא דבר הוא, ורבינו המ"ב גם הלא הביא כעין זה מהיעב"ץ כנ"ל.

**ולפי הנ"ל** אולי אפשר להטעים קצת הענין (אף שלא מצאתי להדיא ראייה לזה, או מי שידבר מזה לע"ע) דדווקא לתפילת שחרית הקבועה בכל יום, הסמיכו חכמים קריאת ההלל, לחבר ההודאה על הנסים עם השבח של הנהגת הטבע, באופן שבא זה ולימד על זה, ועיין.

### ג' - ביאור ברכת יוצר אור שהיא גם על סדר הטבע הרגיל בכל יום

**ואמרתי** בזה דבר חדש, ליישב הקו' שהביא הטור בשם רש"י בחתימת הברכה של יוצר אור בשחרית, וז"ל הטור בסי' נ"ט - ונוהגין באשכנז לחתום כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, אור חדש על ציון תאיר וכו', ואין נוהגין כן בספרד, וכן כתב רש"י שאין לחתום באור העתיד שאינו מעין

אם נותן מזון לנמצאים, אז הוא ענין פלא, וזה משיב על כל חי רצון עכ"ל הזהב.

ולמדנו מדבריו שענין פסוקי דזמרא עם ברכת יוצר אור, גדר אחד להם - השבח הגדול על הנהגת הטבע דווקא, המסודרת בחכמה אין סופית, ומראה על חכמת הבורא ושלמותו.

### ד' - עבודתנו לפי"ז למעשה באמירת ההלל במועדים

**נמצא** עולה מכל הנ"ל שעיקר העבודה באמירת ההלל במועדים, היא להתבונן בנסים שעשה לאבותינו, ולהודות עליהם, ומתוך הפסוקים הקדושים שאמרם אדונינו דוד ברוח קדשו, יראה כל אחד את ניסיו הפרטיים שעושה עימו ה', ויודה וישבח לה' על זה, כעין הברכה שתקנו "בימים ההם בזמן הזה", וזה מה שיביא אותו ג"כ בכל ימות השנה, לשבח ולהלל גם על הנהגת הטבע המסודרת והקבועה, כנ"ל.

**ובאמת** המתבונן יראה פסוקים רבים בהלל שתקנו לנו, המדברים מגאולה מצרות, ומישועת ה' מתוך קושי וחושך, המתאימים לכל אחד כפי מצבו ועבודתו הפרטית בכל זמן, ולא רק על נסים שהיו בעבר לכלל ישראל, כמו כל הנוסחים שתקנו לנו אנשי כנסת הגדולה ברוח הקודש, ועולה על כולנה תפילות "המשורר האהוב לאלוקיו" (כלשון המס"י במק"א) דוד בן ישי, בספר תהילותיו, כי דוד שכל יהודי מוצא בו את עצמו והצינור לחיבור עם אלוהיו, לפי דרכו, ושורש נשמתו, ומצבו בכל עת בחייו.

ועל הכל ההלל וההודאה על חסדי ה', שמהם נגיע להודאה של "הודו לה' כי טוב" - טוב הוא מצב קיים, מצב קבוע, מתוך הכרה כי גם אז - "כי לעולם חסדו", ד"חסד

פשטות נוסח הברכה, וצ"ב כוונת הרא"ש בזה לכאור'.

ולפי הנ"ל יתכן לבאר כך - ששפיר יש באמירת "אור חדש על ציון תאיר" סמוך לחתימה, מעין הפתיחה והחתימה של אור המתחדש בכל יום, כיון שמי שמברך יוצר אור ורואה באור המתחדש ובכל הנהגת הטבע בכל יום את יד ה', הוא הוא זה שזכאי לבקש בכל יום גם על אור חדש על ציון תאיר, כי רק מי שרואה את מי שעומד מאחורי כל הטבע המופלא, המתגלה ביצירת המאורות וסדורם ברקיע השמים, שייך ג"כ לאור חדש על ציון תאיר, כשיתגלה מסך הטבע המבדיל, ויראו כל בשר כי פי ה' דיבר, וכבוד ה' עליך זרח, דהיינו - ראיית ה' בסידור המאורות הטבעי בכל יום בתוך הטבע, היא הפתח לזכות לראות באור ה' שיתגלה מעבר לטבע, שנזכה כולנו בקרוב בס"ד.

וגם בנקודה זו מצאתי אח"כ במשך חכמה הנ"ל שהובא באות הקודמת, קצת סמך שיש קשר לסוגי' זו של הלל ופסוד"ז, עם ברכת יוצר אור, שם בהמשך דבריו, ונביא לשונו הנוגע לכאן - "ובדרך טבעי כל יום קבוע הזנה לאלפי אלפים בלי מספר נמצאים מזון, אשר כל אחד יזון מן הטבע, הוא פועל מורה על חכמת ושלמות, וכבוד השי"ת למבין, יותר ממה שמורה הנסכים, ולכן אמרו משום דאיתא באלפא ביתא, שענין אלפא ביתא מורה על סידור טבעי שאינו מדלג, רק שהולך מאל"ף עד תי"ו, ולכן בברכת המאורות בחול ושבט סדרו באלפא ביתא (א). ה. בחול - קל ברוך גדול דעה וכו' ובשבט - קל אדון על כל המעשים וכו' מסודרים באל"ף ביי"ת) והוא כמו סדור הטבע שמתנהג בלא מרוצה, רק שהולכין הסבות קשורות והעלולים מסודרים, ובאופן הסידור הטבעי

טובות האלו חלילה, וה"נ כאן אחר אמירת ההלל, בשיר והלל והודאה, הוא המקום לבקש על העתיד, ואינו באמת עיקרו של הלל, ודפח"ח).

### ה' - צורת ההלל ע"פ חז"ל נתקן כשירה ולאומרו בשמחה ונעימה

הנה אם נבא לדון כיצד היתה צורת התקנה של אמירת הלל ע"פ חז"ל, פשוט שע"פ הגמ' מוגדר כשירה, דמפורש בגמ' ר"ה דף ל"ב ע"ב וערכין דף י' ע"ב, דהטעם שאין אומרים הלל ברה"ו ויה"כ ד"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים וישראל אומרים שירה", וא' הטעמים שאין אומרים הלל בפורים שם בגמ' ערכין ובמגילה דף י"ד, דאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ, וכן ברה"א מרינן שם שהטעם שאינו מ"ח ימים שגומרים בהם ההלל (רק ממנהגא כדאיתא בסוכה מ"ד) מפני שכל "שאינו מקודש לחג (בעשיית מלאכה) אינו טעון שירה".

ואל תשיבני מדברי רב האי גאון הידועים, שהובאו ברה"א בערבי פסחים, בטעם שאין מברכין על הלל דלילי פסחים "מפני שאין אומרים אותו בתורת קורין אלא בתורת שירה", וייסד מזה מרן הגר"ז בספרו, בהל' חנוכה, כי יש הלל שנאמר בתורת קורין וזה כל י"ח ימים שגומרים בהם את ההלל, ויש הלל הנאמר בתורת שירה, וזהו הלל בליל פסחים או דומה לו הלל הנאמר על כל צרה שלא תבא, עיי"ש שהאריך בזה.

דאם נימא כפשוטו שאין בהלל של כל המועדים דין שירה כלל, קשה על זה מכל הני לשונות דלעיל שהבאנו שמפורש בגמ' להדיא דכל יסוד הלל נתקן כאמירת שירה, ומצאתי בס"ד לרבינו הסטייפלר בקה"י ליקוטים למסכת מגילה סי' ג' שנתקשה בזה על דברי רב האי גאון אלו,

קל כל היום", וכל רגע ורגע נעשים איתנו חסדים אין סופיים, מהבורא ששם נפשינו בחיים ולא נתן למוט רגלינו.

והגאון ר' אשר וייס שליט"א רגיל לספר המעשה כי בביהמ"ד של השפת אמת, אמר פעם לחסידיו בא' מימי אמירת ההלל, כי היום ניתן לפעול גדולות ונצורות, באנא ה', ונחלקן החסידים כתות כתות, הללו אומרים שנתכוון הרב"ה לאנא ה' הושיעה נא, והללו אומרים שנתכוון הרב"ה לאנא ה' הצליחה נא, עד שבא בנו האמרי אמת ופירש שנתכוון אביו, ל"אנא ה' כי אני עבדך".

ואיני יודע מה בא האמרי אמת ללמד לתלמידיו באותה שעה, אבל מונח במעשה זה עומק נפלא, כי אנא ה' הושיעה נא והצליחה נא הם בקשות על העתיד על ישועה והצליחה, ולא הודאה והלל, והרבה פעמים נזעקים הציבור ביותר בהגיעם לקטעים אלו בהלל, אבל יש לדעת שהלל עיקרו הלל והודאה ושירה, ולא תפילה, ו"אנא ה' כי אני עבדך פתחת למוסרי" פירשו רוב המפרשים שה'אנא' שם לשון תודה הוא, והעד על זה, שבא בסופו באות ה' ולא באות א' כשאר אנא, עיי"ש היטב ברד"ק ואבן עזרא ומצודת דוד, וכן אומרים אח"כ - "לך אזבח זבח תודה", ולכן בהודאה לה' אפשר לפעול גדולות ונצורות לא פחות ואולי יותר מבקשה ותפילה (ושמעתי פעם ביאור אמיתי לכאן, מהרב שמעון הלר שליט"א מגיד מישרים במודיעין עילית, ששאלתיו מפני מה בסוף ההלל מבקשים אנא ה' הושיעה נא והצליחה נא, שאינו הודאה כשאר ההלל, והשיב לי, שהוא ע"ד שכתבו המפרשים בלאה שאמרה - "הפעם אודה את ה'", ותעמוד מלדת", היינו שאם מודים לקב"ה, ולא מבקשים הלאה, יש בזה חסרון כאילו אין צריכים יותר לטובותיו, ויכול לגרום להפסק

הבה"ג הל' לולב, שכד כניפין כל ישראל יוכלו לומר הלל כשנגאלין מצרה, כדין הלל על צרה, וביאר שם הגרי"ז לשונו, דאינו חיוב אלא רשות, ודימה זאת להלל של לילי פסחים, עיי"ש, ומבואר שלמד שזהו גדר ההלל דלילי פסחים ג"כ הלל הנאמר כרשות ולא כחובה, עיי"ש כל הענין.

**ובר** מן דין כד נעיין בלשונות הרמב"ם כיצד הביא דין זה דאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ, יתבאר לך שהלל עניינו נאמר בשמחה ממש, והוא מעיקר צורת ההלל, דז"ל בהל' חנוכה פ"ג ה"ו - "אבל בר"ה ויה"כ אין בהם הלל לפי שהם ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה", וזה אע"פ שבפסוק מבואר שעזרא אמר להם בר"ה "ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" (ומזה הכריע הרא"ש דלא כהגאונים שהתירו להתענות בר"ה, והגר"א והמ"ב בסי' תקצ"ז פסקו דיש בו מצות שמחה מדין "ושמחת בחגך" דנקרא חג - "בכסא ליום חגיגו" ואכמ"ל) מ"מ אינם ימי שמחה יתירה, ובפיה"מ בר"ה פ"ד כתב הרמב"ם וז"ל - "לפי שלא היו קורים הלל לא בר"ה ולא ביוה"כ, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מה' ויראה ממנו ומברכת ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים ובקשה כפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחוק והשמחה" עכ"ל, וכן מתבאר מדברי המהרש"א שם בערכין שהקשה מאז ישיר, וכתב וז"ל - "היינו שירת הלל, אבל שירת אז ישיר אומרים בר"ה וביוה"כ, דאינו אלא סיפור דברים, שירה שאמרו משה וישראל, וכה"ג כתבו התוס' די"לבר"ה ויוה"כ והחיות ישוררו וכו', דאינו אלא סיפור דברים מה שהחיות אומרים, וק"ל" עכ"ל, ומבואר דפשיטא לרבינו מהרש"א, דהלל דמועדים אינו נאמר בתורת קריאה בעלמא, כהבנה

מגמ' הנ"ל, וכתב לבאר שנקרא שירה, אבל נאמר רק בתורת קורין, אך מסיים בה שצ"ע לאיזה דין נקרא שירה, והביא קצת ליישב ממסכת סופרים לגדר כתיבתו, ולענ"ד קשה לומר כן, דאם לא היה בעצם תקנת קריאת ההלל גדר של שירה, מאיזה טעם כינו חכמי הגמ' להלל בשם שירה, פעם אחר פעם בסוגי' די"ח ימים שגומרים את ההלל, אם אין בדין אמירתו עצמה דין שירה כלל.

**ובביאור** דברי רב האי גאון באופן אחר, הארכתי בקונטרס נדבות פי (שהו"ל בס"ד בשנת תש"ע) בגדר הלל דליל פסחים, ושם הוכחתי מלשונות הראשונים כהר"י מיגש בתשו' סי' מ"ד ובה"ג בהל' לולב (כפי שלמד הגרי"ז שם את דברי הבה"ג) שאין הכוונה שהלל של כל המועדים נאמר רק בתורת קורין ולא בתורת שירה, כדמוכח בגמ' כנ"ל, אלא שהלל של לילי פסחים יש בו ענין מיוחד שנאמר רק בתורת שירה מעצמינו, כביכול לא בתורת חובה, דהוא מדין חייב לראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, וניצל מצרה כעת, ולכן לא שייך בתורת חיוב לברך עליו וצונו, שזהו נדון הר"ן שם וכל הראשונים אם מברכים עליו או לאו, והראיתי שם שהדברים מפורשים ממש במהר"ל בגבורות ה' סוף פרק ס"ב, שהביא דברי רב האי גאון אלו, והבינם באופן הזה, וקרוי בעיני שגם הגרי"ז לא נתכוון לומר אחרת, אלא לדון בסוגי' זו מצד אחר (והרבה מצטטים את דברי הגרי"ז בזה, ולא נכנסו ליישב הקו' הנ"ל שהקשה הטייפלר מגמ' מפורשות) דגם הוא ידע כמוכן מכל גמ' אלו, וכמו שהקשה גם הסטייפלר כנ"ל (ותי' הסטייפלר דחוק לכאור' כנ"ל, כמו שנראה גם מלשונו להדיא דלא היה מוכרע אצלו ענין זה, וכתבה כמסתפק בדבר) ותדע לך שכן הוא, שהביא שם מדברי

הלבוש שלא רצה להאריך בטעמים אחרים כי זהו הטעם הפשוט ביותר בעיניו, ודו"ק.

### ו' - יסוד הדין דפרסומא ניסא שיש באמירת ההלל

הנה נודע לכל בר ישראל, ענין הפרסומי ניסא שיש בהדלקת נר חנוכה, וברחמי ה' נשתיירה בדינו מצוה זו, להאיר חשכת הגלות (כהמשך למנורת ביהמ"ק כידוע מהרמב"ן פרשת בהעלותך) וכל יראי ה' מדקדקים בה בכל כוחם בכל אתר ואתר, לפרסם הנס שנעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, ולהניחה במקום ההיכר הגדול ביותר, שמפרסם הנס באופן הנעלה ע"פ ההלכה, איש איש לפי מנהגו והוראת רבותיו, אמנם מה שפחות ידוע, כי בג' דברים נוספים אמרו חז"ל שיש בהם מעלת פרסומי ניסא, השני (אחר נרות חנוכה) הידוע ביותר הוא קריאת המגילה בפורים, כידוע מהרבה סוגיות בגמ' מגילה, והרבה הלכות שנאמרו מחמת זה, השלישי הוא ארבע כוסות בליל פסח, דאמרינן בפסחים דף קי"ב ע"א דאפי' לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, משום פרסומי ניסא מודה דיקח מן התמחוי לארבע כוסות, והרביעי הוא אמירת הלל, דמבואר בגמ' ברכות דף י"ד ע"א דנסתפקה הגמ' אם פוסק בהלל ובמגילה מפני הכבוד והיראה כבק"ש, והספק הוא אם אמרינן ק"ו מק"ש דאורייתא להלל דרבנן דמותר לפסוק, או דלמא משום פרסומי ניסא עדיף, ואינו פוסק, ומכריעה הגמ' דפוסק ואין בכך כלום (ועיי"ש למעשה ההבדל בין ימים שגומרים את ההלל לימים שאין גומרים, ובין אמצע הפרק לבין הפרקים).

ונתבוננתי דלא דמיא לכא' פרסומי ניסא שיש בנרות חנוכה שעיקרו הוא לראים שבחוק, לשאר פרסומי ניסא

הפשוטה בדברי רב האי גאון, אלא בתורת שירה ממש.

ומעתה, הגע בעצמך אם לא היה מצורת ההלל הפשוטה, שמחה יתירה, שבה ושירה, האם היה כלל מקום להגיד שאין לאומרו בר"ה ויו"כ כי אינם ימי שמחה יתירה, ומאי שייך לכאן כלל שמחה יתירה, וחזינן כמה אנו רחוקים מצורת התקנה המקורית של הלל שאמירתה בשמחה ממש, ולא בפחד ואימה בר"ה ויה"כ שלהיפך זה הטעם שאין אומרים הלל אז, וצריך לאומרו בשמחה ממש כשמשבח ומודה לקב"ה המושיעו מכל צרותיו, וזו הצורה המקורית שנתפרשה בגמ' וברמב"ם, כדנתבאר.

ולומר ההלל בנעימה, אמנם בשו"ע כתב כן באמת רק על הלל דליל פסח, עיין בסי' תפ"ז סעיף ד', אמנם במסכת סופרים פ"כ ה"ט משמע כן על כל ימי חנוכה, דצריך לקרות ההלל בנעימה, ואפי' על כל הי"ח ימים שגומרים את ההלל, מיהו בסוף הלכה זו נראה באמת דנאמר רק על ליל פסח, עיי"ש היטב וצ"ע, ועכ"פ מצינו לשון אחר בחז"ל במדרש שיר השירים רבה, פרשה ב' פיסקא ל"א בסופה - "הראינו את מראיך אלו עולי רגלים שנא' וכו' יראה כל זכורך, השמיעני את קולך - זה קריאת ההלל בנועם, בשעה שישראל קורין את ההלל קולם עולה למרום" ע"כ, ועיין בלבוש בסי' תכ"ב ס"ג שכתב על הפסוקים שכופלים אותם, דתליא במנהגא כמבואר במשנה בסוכה, וכתב עלה הלבוש - "ועיקר טעמא הוא לייפות הקריאה, ולהגדיל שבה ה' יתברך, ולהודו בשירה על רוב חסדיו, אשר עשה ועושה עימנו, לכן לא אאריך בטעמים", עכ"ל, והאמת שהדברים מתחייבים מהשכל הישר ג"כ שזו מטרת ההלל, והאריכות בראיות לכך, יש בה קצת נותן טעם לפגם, ואולי זה כלול ג"כ בכוונת

מ"מ זו לא שמענו שצריך לעשותה בפרסום כלפי חוץ. אלא בפרסום במעמד עשרה, שע"י כך מתפרסם ניסא, כדמשמע שם בגמ' ורש"י.

**ובארבע** כוסות יתר על זה, אע"פ שנאמר בהם פרסומי ניסא כנ"ל, ונפק"מ לענין לקחת מן התמחוי אפי' לר"ע, מ"מ לא שמענו שבענין לעשותם בפרסום כלפי חוץ, ואף שאפשר לבאר בפשיטות לכאן, שכיון שכל עניינו של לילה קדוש זה, הוא והגדת לבנד, היינו העברת מסורת האמונה מאב לבנים ע"י ספור יציא"מ, וארבע כוסות הוא חלק מספור יציא"מ, ושייך לד' גאולות (ויש בזה אריכות אם נתקנו על הברכות או איפכא, ואכ"מ, ועכ"פ מישך שייכי להדי הדדי) א"כ ממילא יש בשתיית ארבע כוסות פרסום גדול של הנס, אך מ"מ זו לא שמענו שיצטרך לפרסם ניסא בליל הסדר כלפי חוץ (לבד מהכרזת כל דכפין ייתי וייכול) אף שלהדיא מדמים הפוסקים דין פרסומי ניסא דחנוכה לד' כוסות, כדמתבאר ברמב"ם פ"ד מחנוכה ה"ב דאפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל ומוכר כסותו לקיים הדלקת נרות חנוכה, וכתב שם הרב המגיד שלמד כן מדין ד' כוסות שהטעם הוא משום פרסומי ניסא, וה"נ בנר חנוכה.

**ויתירה** על כל הני, סוגי' דידן דאמירת הלל, דודאי גם יחיד קורא הלל בימים שגומרים את ההלל, ורק בר"ח שההלל רק ממנהגא, יש דעה בכמה ראשונים, שאין לברך עליו כיון שאין מברכין על מנהג, עיין תוס' בברכות י"ד ורמב"ם הל' חנוכה ונו"כ, וידוע שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א סי' תכ"ב, אבל כל זה לגבי הלל דר"ח, אבל בהלל הנאמר ב"ח ימים שתקנוהו, לא שמענו שמדין פרסומי ניסא לא יברך היחיד, ובודאי שאין צריך לפרסמו כלפי חוץ.

שבמגילה, ד' כוסות והלל, ובכל מקום חזינו דבנר חנוכה עיקר הפרסום הוא כלפי חוץ, כמש"כ רש"י בשבת דף כ"א ע"ב על הא שצריך להניחה על פתח ביתו מבחוץ - "משום פרסומי ניסא", ושם דף כ"ב ע"א על למעלה מעשרים אמה דפסולה, ברש"י - "דלא שלטא ביה עינא וכו' וליכא פרסומי ניסא", ולמה לא סגי במי שמדליק הנר בעצמו, ושם ע"ב - "היה תפוס נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום, הרואה אומר לצרכו הוא דנקיט לה" וברש"י - "וליכא היכר ניסא", ומאי אכפת לן הרואה, ולא די במדליק עצמו שיודע כוונתו, ולא כתוב שצריך להראותו בפני עשרה, אלא כלפי הרואים בחוץ, וכן כה"ג בעוד מקומות בסוגי' שם בגמ' וראשונים, שעיקר הפרסום הוא כלפי אחרים הרואים הנס, ובזמן שמדליקין בפנים כבשעת הסכנה, מבואר בפוסקים שההיכר הוא לבני הבית, עיין מ"ב סי' תרע"ב סק"ט, וכן מבואר שם במ"ב סק"א בשם מג"א ודה"ח וחיי"א דאם בני ביתו ישנים כולם, לא ידליק בברכה דליכא פרסומי ניסא אם לא יקיצם, אמנם בשער הציון שם סק"ז בשם חמד משה מפפק בזה, שגם כך ידליק בברכה, גם כשהוא לבדו (ועיי"ש במהדורת דרשו שכן הכרעת פוסקי זמנינו כהאג"מ והגר"ש ווונאר ועוד, שידליק בברכה גם כשהוא לבדו) ועכ"פ לכתחילה ודאי הוא כן, ועיקר הדין הפרסומי ניסא בנר חנוכה הוא לאחרים, כדהראינו בלשונות הגמ' ורש"י בסוגי' בשבת.

**והנה** במגילה הגם דהדין הוא לכתחילה בשביל פרסומי ניסא לקוראה בעשרה כדאיתא בגמ' מגילה דף ה' ע"א, אבל בדיעבד ביחיד גם קוראים אותה, בפרט בזמנה, עיין שם בסוגי' ובשו"ע סי' תר"צ, סעיף י"ח, ומ"ב שם, הפרטים בזה להלכה,



ונראה מכל זה, שאע"פ ששם "פרסומי ניסא" חד הוא בד' מצוות הללו, ואף מצינו שדימו הפוסקים להלכה ענין שואל ומוכר כסותו, מד' כוסות לחנוכה, כנ"ל מהרמב"ם ומ"מ הל' חנוכה, מ"מ אין דינם שוה, ומסתבר שעצם המושג פרסום הנס יסוד אחד הוא, וכך היא פשטות הדברים, אף שבפועל רק בנר חנוכה נצטוינו ע"פ חכמינו לפרסמו בחוץ, ורבים הביאורים בזה, ע"פ הדרוש, שרצו חכמים להאיר החושך בעולם, ע"י קדושת הנרות, או אור התורה, ופרסום האמונה, וכנגד חשכת יון, והחיצוניות של יון, וכדו' דרושים רבים ומפוארים במהותו של יום, אבל הצד השוה שבהם, שלא נתחדש בהדלקת נר דחנוכה מצוה שיש בה פרסום הנס, אלא שפרסום הנס צריך להיות כלפי חוץ, אף שבשאר מצוות שנאמר בהם פרסומי ניסא אין דין כזה, ומ"מ שם פרסומי ניסא אחד להם.

### ז' - דוגמא לדבר מהלכות קידוש השם וביאור בעל האיילת השחר

וכשדברתי בסוגי' זה עם הרב אברהם לב שליט"א (ממהדירי תורת המהר"ל, מפה ק"ק אופקים) האיר את עיני בדוגמא נפלאה לזה מהל' קידוש השם, ששם מתבאר כיסוד זה ששם קידוש השם אחד הוא בינו לבין עצמו, אבל בפני אחרים הוא גדר אחר דקידוש השם, ונביא כאן מדברי הרמב"ם הל' יסודי התורה פרק ה', ששם מתבאר המשל בזה הנוגע לסוגי' דידן, דבראש הפרק כתב הרמב"ם וז"ל - "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה, שנא' ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנא' ולא תחללו את שם קדשי, כיצד" וכו', וכאן מאריך הרמב"ם לבאר מתי חייבים למסור הנפש כשאנסו גוי לעבור על מצוות התורה, בג' עבירות, ע"ז גילוי עריות

ושפ"ד, ובשאר מצוות אם אנסו לעבור בפני עשרה מישראל, או בשעת השמד, ואח"כ כותב הרמב"ם בהלכה ד' - "וכל מי שנאמ' בו יהרג ואל יעבור, ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה וכו' עקיבא וחביריו, ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם, ועליהם נא' אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח", ומבואר להדיא שקידוש השם במסירת נפשו כשמחוייב בכך ע"פ דין (להרמב"ם שם באותה הלכה, אם לא היה מחוייב ע"פ דין, אסור לו למסור נפש, גם בשביל מצוה, וחלקו עליו רבים בזה, עיי"ש בכ"מ ובפוסקים ביו"ד סי' קנ"ז) מיקרי קידוש השם, בכך שנהרג על קיום מצוות השם, גם כשהיה בינו לבין עצמו, רק כשהיה בפרהסיא, היינו בפני עשרה מישראל, נקרא מקדש את ה' ברבים, ומעלתו גדולה ביותר, ובסוף הפרק שם בהלכה י' מתבאר עוד בדבריו שלא רק מסירות נפש למות בגלל מצות ה' נחשב קידוש השם, אלא גם קיום המצוות רק מפני רצון ה' חשיב קדוש השם, וז"ל - "וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם, לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו, הרי זה מקדש את השם" עכ"ל, וכן כתב שם להיפך על חלול שם שמים על עובר עבירה בשאט נפש להכעיס, ובפשטות למד כן מהא דבשבועת שקר נאמ' "וחללת את שם אלוקיך", עיי"ש שהביא מקרא זה, ועכ"פ מבואר שבינו לבין עצמו, ובעצם בינו לבין קונו, באין רואה כלל, הוי קדוש השם, ודבריו קילורין לעינים בדרכי עבודת הבורא, וגם המקור בהלכה, למושג "לחיות על קדוש השם", שהוא יותר שכיח בדר"כ ממסירות נפש למות על קיום המצוות, ורק אח"כ בסוף הפרק בהלכה י"א

הוציא ממש לעת זקנותו בשנת תשע"ב, המאיר באור יקרות כמעט כל מילה בסידור התפילה לשבת וחול מתחילה ועד סוף, וכפי המסופר הגראי"ל זצ"ל שמח מאוד בהוצאתו לאור באופן מיוחד) ושם לפני ההלל, מביא רבינו את הגמ' בברכות דף י"ד שהזכרנו, שהלל יש בו פרסומא ניסא, ועומד על ההערה שהזכרנו כאן, כשהוא פותח בשאלה אחרת, ובתו"ד כותב ביאור בענין הפרסומי ניסא של הלל, ונעתיק כאן את דבריו הקדושים - "וצ"ב מה הספק, דהא מאחר דבק"ש מותר להפסיק אע"פ שזה מדאורייתא, א"כ הלל דרבנן לכאור' פשוט שמפסיק ולמה מפני שזה פרסומא ניסא יהא סיבה דמשו"ה לא יפסיק" ע"כ הקו'.

**וממשיך ומבאר - "ובאמת מהו הפרסומי ניסא בהלל, דהא אין זה כהדלקת נרות שמפרסמים לרבים, והלל אפשר אפי' לומר ביחיד, והוא עצמו הרי יודע הנס, וי"ל דפרסומי ניסא אינו דווקא לאחרים אלא ג"כ לעצמו דבאמת מה נוגע לאדם הנס שהיה לפני הרבה שנים, דעכשו הוא לא רואה כלום, אבל ע"י שעושה פעולה הוא מתרגש ומרגיש שהיה איזה דבר מיוחד, ולולא זה אע"פ שיודע את הנס אם אינו עושה פעולה לחזור ע"ז אין אצלו רושם חזק, והיה צד לגמ' שלא יפסיק כיון שאדם העושה דבר אז בכדי להשיג התועלת הדרוש, אם הוא יפסיק באמצע זה יכול להפריע את ההשפעה, דהאומר ברצף רואה את הדבר מתחילה ועד סוף, זה יכול לעשות עליו השפעה עצומה, אבל כשמפסיק באמצע זה יכול לקלקל את ההשפעה שצריך להיות כתוצאה מהנס, שירגיש שהכל מהקב"ה ואין שום דבר מבלעדו ית', והגמ' אומרת שלמעשה יכול לפסוק ואין בכך כלום" עכ"ל.**

מביא את הדין המפורסם יותר בעולם כחילול השם ע"פ הגמ' בסוף יומא ד"היכי דמי חלול השם, כגון אנא דשקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר" ומגדיר זאת שם הרמב"ם - "ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם, והוא שיעשה אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננות אחריו בשבילים, ואע"פ שאינם עבירות" וכו', עיי"ש במתק לשונו באורך, ולמדנו בדבריו שהמושג קידוש השם כלל לא מחייב שיהיה בפני אחרים, והוא בינו לבין קונו, בין במסירות נפשו למות בשביל מצוות ה', ובין בקיום המצוות לשם שמים, וכן להיפך בחילול השם, ורק אם מסר נפשו בפני עשרה מישראל חשיב מקדש את ה' ברבים שמעלתו גדולה מאוד כמו שכתב, וכן אם התנהג בפני אחרים כפי גדלו בתורה כראוי, כמו שמתאר שם בסוף הפרק, הרי זה מקדש את השם ומפאר שמו (ובגדרים אלו יש אריכות גם ברבינו יונה בשע"ת, וכן במס"י כתב מזה).

**ולפי דרכינו למדנו לענין פרסומי ניסא ג"כ, שבעצם אין עניינו דווקא בפני אחרים, עכ"פ בד' כוסות והלל, ובמגילה מבואר יותר החיוב בפני עשרה, וגם אינו לעיכובא, משא"כ בנר חנוכה, שהפרסומי ניסא שלו, הוא בעיקר כלפי אחרים בחוץ (איך שלא נבארו בפנימיות ענין המועד וע"ד הדרוש, אבל כך עכ"פ עולה מסוגיות הש"ס והפוסקים) אע"פ שיסוד פרסומי ניסא אחד הוא.**

**וחפשתי מי שמעיר ענין זה גבי הלל, שאין פרסומי ניסא שלו כלל לגבי אחרים בדווקא, ומהו תוכן עניינו, ומצאתי את שאהבה נפשי בספרו של רבינו בעל האיילת השחר המכונה "ימלא פי תהלתך", על סידור התפילה (ספר נפלא מאוד שרבינו**

נסים ומכחיש רצון הבורא ב"עולם כמנהגו נוהג" כדביאר מו"ר הגרמ"ש מהקדמונים (ובמשך חכמה הנ"ל גם כתוב כן).

**עיקר** תקנת הלל ע"פ חז"ל ורבותינו היתה לאומרה בדרך שירה ושמחה ונעימה, כמו שהראינו בפנים אות ה', והעלינו שם דגם רב האי גאון שכתב דהלל דמועדים נאמר בתורת קורין, לא חלק על זה, עיין בפנים הטעם וההוכחות לכך, ובפשטות גם לטעם הנ"ל, ענין השירה והנעימה, הוא לפתוח הלב בהודאה לה' כאשר ניכר במציאות למי שרוצה בכך, שהשיר והזמרה והנעימה משפיעים מאוד לעורר הלבבות, וכך משמעות לשון הלבוש שהבאנו בפנים אות ה' בסופו על כפילות הפסוקים - "לייפות הקריאה, ולהגדיל שבח ה' יתברך על רוב חסדיו שעשה ועושה עימנו".

**ויש** רק להעיר למעשה, כי ידעתי שיש לפלפל במציאות מה נקרא נעימה, ומה נקרא שירה, ואם סגי בניגון הרגיל שאומרים ההלל כל קהילה לפי מנהגה, או דבעינן גם מיני נגונים נוספים, והאם בישיבות נהגו בכך או לאו, ועוד מיני טענות כאלו, אבל כל מודה על האמת יודה שיש ודאי צורות אמירה להלל, שאינם תואמות לכל ההגדרות האלו גם יחדיו, לכל הדעות, והוא מהדברים הטעונים חיזוק.

**וידעתי** שיש הרבה שיאמרו שאין זמן די לזה, בפרט בראשי חדשים, וחנוכה, בימים שעדיין יוצא אדם לפועלו ולעבודתו עדי ערב, אבל שני תשובות יש לי להשיב בדבר (והסכימו עימי בזה כמה אברכים יקרים) - האחת - שהמציאות מוכיחה שמה שחשוב לאדם מוצא זמן לעשותו, וצריך רק לברר לעצמו כמה הדבר חשוב לו, ולפתור את בעיית הזמן, באיזה דרך, בלי שיפסיד

ולמדנו מדבריו ענין הפרסומי ניסא שיש בהלל גם לעצמו, לפתח בקרבו רגשות קודש מהתבוננות בנס, להכיר שהכל מה' יתברך, עד שהיה הו"א שהפסק קל של שאילת שלום, יכול לגרום להשפעה פחותה בהתבוננות זו, ויש להוסיף על זה כיהודה ועוד לקרא, דלפי דרכינו לעיל אות בו' וג' ובעיקר באות ד', עיקר המטרה אמנם להתעורר מהרגשה זו לפרסם הנס שהיה פעם אצל האדם, כדי להכיר בחסדי ה' וכמו שכתב הגראי"ל, אבל מזה יבא ג"כ להתבוננות והכרה מרובה בחסדי ה' העושה עימו כעת, בכל רגע (עיין לשון הלבוש שהובא למעלה סוף אות ה') בנסים הנסתרים והגלויים, ומכך יקח גם חיזוק והתבוננות לכל השנה להתבונן בנפלאות ה' בדרכי הטבע שנעשה בחכמה אין סופית, ומסודר הפלא ופלא, וכמו שהראינו למעלה שם שכך מתבאר מדבריו רבינו המשך חכמה.

## ח' - תמצית הדברים העולה מכל הנ"ל בס"ד

**תקנת** הלל במועדים, עיקרה נועדה להלל ולשבח להשם על הנסים שנעשו לאבותינו ולעורר הלבבות להתבונן ע"י כך בחסדי ה', ושהוא לבדו עושה הכל בחפצו, וזהו ענין הפרסומי ניסא גם כשהוא בינו לבין עצמו, וכביאור בעל האיילת השחר, והתעוררות זו תביאו לשבח הבורא כל השנה, בתפילות שתקנו לשבח הבורא על העניינים הטבעיים שברא בעולמו, כפסוקי דזמרה עליהם אמרו חכמים "יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום", וכברכת יוצר אור שנתקן על סדור המאורות הטבעיים, וכמו שהראינו בדברי בעל המשך חכמה, ולכן האומר הלל של המועדים כל השנה הרי"ז מחרף ומגדף, דמראה כאילו משבח רק על

מדברים אחרים החשובים לו, והשניה - כי  
אין שום הכרח כי שירה ונעימה יקחו הרבה  
יותר זמן מלומר הלל ביובש כקורא אגרת,  
ואפשר באופנים מסויימים לקיים שניהם, רק  
אם יגש לעמוד, ש"ץ היודע להנעים בקול,  
ומרוצה לקהל גם באורך הזמן, ודי למבין.  
ה' יזכינו להודות ולהלל לפניו כראוי  
בשמחה ובטוב לבב על גודל חסדיו  
עימנו בחנוכה בשאר המועדים ובכל השנה



הרב 'צחק ירחי

## כלי שמלאכתו להיתר

הכי כשנמנעו מלהקל בהלכות שבת התירו וחזרו והתירו, ומפרשין בגמ' התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו ולא מחמה לצל וחזרו והתירו מחמה לצל, ומדלא קאמר 'וחזרו והתירו לגמרי' משמע דשלא לצורך כלל אסור, שכיון שמתחלה נאסרו כולן בכל ענין חוץ מג' כלים הללו אין לנו אלא מה שהתירו חכמים בהם, וכל המתיר יותר מכן עליו להביא הראיה, ועוד יש בזה הוכחה אחרת בגמ' וכתבתיה בחדושי עכ"ל.

ובן העלה מרן להלכה בשלחנו הטהור (סי' ש"ח ס"ד) וז"ל, כלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטלו אפי' אינו אלא לצורך הכלי שמא ישבר או יגנב, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלו. וכתבי הקודש ואוכלין, מותר לטלטלם אפי' שלא לצורך כלל עכ"ל.

[ב] ומעתה פש גבן לברר מהו טלטול 'שלא לצורך כלל' שאסור, וראיתי שעמד בזה בספר 'ערוך השלחן' (או' טו) וז"ל שם: והנה במלאכתו להיתר נתבאר דמותר גם מחמה לצל וכדי שלא יגנב, וכתב רבינו הב"י [בסעי' ד'] דשלא לצורך כלל אסור לטלטלו, ורק כתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלן אף שלא לצורך כלל ע"ש. ואינו מובן הא כיון שמטלטלן וודאי יש לו איזה כונה בזה? וצ"ל כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא ואין לו שום כונה בטלטולו, אך אם יש לו תענוג במה שמטלטלו, נהי דבמלאכתו לאיסור לא נחשוב זה צורך הגוף, מ"מ במלאכתו להיתר ודאי דמותר [ובעיקר דין זה יש חולקין כמ"ש המ"מ שם וכו', ומ"ש

[א] כתב הרמב"ם (שבת פכ"ה ה"ג) וז"ל, כל כלי שמלאכתו להיתר בין היה של עץ או של חרס או של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת, בין בשביל עצמו של כלי בין לצורך מקומו בין לצורך גופו.

וכתב עליו ה"ה (שם) וז"ל: ודע שמדברי רבינו נראה שאין לטלטל שום כלי שלא לצורך כלל, ואף הרשב"א ז"ל כן העלה פ' כירה שיש להחמיר שלא ליטול כלי ללא צורך, וכן בדין שהרי בגמרא נחלקו אביי ורבה על רבא ואמרו דאפי' כלי שמלאכתו להיתר אינו מותר בשביל עצמו של כלי דהיינו מחמה לצל, ופירשו שלא לצורך דמשנתנו לצורך מקומו ורבא בא והתיר ופי' דלא לצורך אפי' מחמה לצל, ואם דעת רבא היא להתיר אפי' שלא לצורך כלל לא היה לו להזכיר מחמה לצל אלא היה לומר שלא לצורך דמשנתנו דהיינו שלא לצורך כלל. וכן הדברים מוכרעים שם לפי דעתי, ויש מפרשים מתירין כלי שמלאכתו להיתר אפי' שלא לצורך כלל ואין להם על מה שיסמוכו, עכ"ל.

וכדבריו כתב ג"כ הר"ן בפרק כל הכלים (מח.) וז"ל: ואיכא מ"ד דנהי שמלאכתו להיתר מחמה לצל שרי אפ"ה שלא לצורך כלל אסור, וראיה לדבר מדתניא בגמ' בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלין בשבת מקצוע של דבילה וזוהמא ליסתרין של קדרה וסכין קטנה שע"ג שולחן, כלומר דבימי נחמיה בן חכליה מתוך שהיו פרוצין בהלכות שבת לא התירו להם לטלטל אלא ג' כלים הללו שהן צריכין ביותר, וקתני בתר

המ"מ דל"ל לרבא לומר מחמה לצל לימא שלא לצורך כלל, לא אבין דאטו בשופטני עסקינן, וגם בחול כשאדם מטלטל דבר הוא לאיזה כונה וכו', אלא מי יבא להקל בדבר שהב"י פסק ואין מי שחולק עליו ודו"ק] עכ"ל ע"ש. הרי שבא לפרש ונמצא סתום מרובה על המפורש, דלא ביאר לן מה נקרא כמתעסק בעלמא, ומסוף דבריו שתמה על דברי ה"ה דלאו בשופטני עסקינן, סגר הדלת בעדנו דאין לך טלטול שלא לצורך כלל, וא"כ במאי מיירי השו"ע והפוסקים.

**וראיתי** להגרש"ד פינקוס בספרו תפארת תורה (סי' ח) שעמד ג"כ על מדוכה זו, וכתב לדבר פשוט שאם אדם מדבר עם חבריו, ובתוך כדי דיבור מעסיק ידיו בסכין או מזלג וכיו"ב, נקרא טלטול לצורך, דמי יקבע לו לאדם מה יקרא צורך, כיון רוצה להעסיק ידיו זהו צורכו כעת ע"ש, והוא כסברת הערוה"ש ולא זכר שר מדברי הגאונים הנז'. ומדיליה כתב דכשעושה לאיזה מטרה שיכול להשיגה לולי כלי זה, זהו שלא לצורך כלל, ולמד כן ממה שאמרו בגמ' [פרק כל הכלים הנ"ל] גבי מקלות דלאחר היתר כלים נשנו, ואעפ"כ אסור לטלטלם כיון שאפשר כדר' אליעזר ע"ש.

**והדברים** מתמיהים לענ"ד דלפי מ"ש דמשום ידיים עסקניות חשיב

צורך, א"כ כ"ש בזה דנצרך לכלי עצמו, וכי מי יקבע לאדם דרך אכילתו. ומה דיליף לה ממקלות דחשיב להו כלי שמלאכתו להיתר, איברא דכן כתב המ"ב בשעה"צ (או' י"ג) וז"ל: הרי דאף שמוכנין היו לזה מערב שבת, דדקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא "זכור", ע"ש. מיהו לפי קוצר דעתי לא זכיתי להבין, דהא עשוין להפשט העור שהיא מלאכה דאורייתא, וא"כ הוה כלי שמלאכתו לאיסור, וגם הר"ן הרשב"א והריטב"א לא נקטו לכלי שמלאכתו להיתר אלא קנים. וגם מדמתרץ הש"ס לגבי מקלות אפשר כדר' אליעזר, ולגבי קנים בהאי פורתא לא מיעפש דהיינו שאין בהם צורך כלל, משמע דבמקלות יש בהם צורך אלא דלא חשיבי כצורך גופו כיון שאפשר בלא זה, וא"כ אדרבא מהאי סוגיא מוכח איפכא דכה"ג מקרי צורך, ומה בכך שאפשר להשיג המטרה בלא זה, מ"מ כיון שרוצה בדרך זה לא גרע מטלטול מחמה לצל וצ"ע.

**ג]** ולענ"ד נראה דממקומו הוא מוכרע, דילפינן מקנים דלחם הפנים שאינם דוחין את השבת, אע"פ שיש בהם צורך קצת, דהא הרשב"א חשיב לזה כמחמה לצל, ואעפ"כ קרינן לה לסברת האוסרים טלטול שלא לצורך כלל, וצ"ל דכל שאין בו מהצורך שדברו בו חכמים, דהיינו או צורך גופו או

א. ובעיקר מאי דמשמע משעה"צ לאסור הטלטול בכלי שמלאכתו להיתר אם אפשר בלעדיו [כמ"ש הגרש"ד], העיר בספר חוט השני דזה לא יתכן דא"כ אמאי לא כתב כן במ"ב להדיא, וביאר כוונתו להוכיח עפ"י מ"ש הרשב"א דסוגיא זו אליבא דרבא דס"ל לאסור מחמה לצל, וא"כ לדידן ילפינן עכ"פ לכלי שמלאכתו לאיסור ע"ש. ולענ"ד לשון שכתב 'וכל שכן בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור' לא משמע כדבריו, ועוד דהרשב"א כתב כן על קנים דמלאכתן להיתר, משא"כ מקלות הוי מלאכתן לאיסור וכקושיין. ולולי דברות קדשו דהמ"ב הוא אמינא ראייה לדבריו ממקלות בפשיטות, דכיון שאפשר בלא זה לא מיקרי צורך גופו, וא"כ ה"ה היכא שיש לו כלי היתר שאין להשתמש בכלי איסור, ואולי לזה נתכוין אלא שנשתבש בדפוס וצ"ע. ודע דלפי זה יסורו תלויות האחרונים על ראייתו, דמנ"ל למילף מלאכתו לאיסור ממלאכתו להיתר, נימא דכשהותר לצורך גופו ומקומו הוי היתר גמור [כן תמהו בספר תפארת תורה הנ"ל, וגם בספר חוט השני ע"ש], ולפי זה ניחא דילפינן לה מכלי שמלאכתו לאיסור גופא ודו"ק.

על השלחן שעליו קערות וכוסות וסכין ומזלג, אסור לטלטל אחד מכלים אלו מכאן לכאן, אם אין לו צורך בטלטול זה כלל כי אם רק ידיו עסקניות הם בעסק שלא לצורך, כיון דאין לו הפרש בין אם קערה זו מונחת בצד זה או בצד אחר, אבל אם יש לו צורך בכך שבזה יהיה סידור השלחן יפה יותר, חשיב זה לצורך. וכן אדם יושב בחדר זה ושלח את המשרת להביא לו כלי מחדר השני, ואחר כך נמלך ורצה שיביאו לו כלי אחר, או כגון שטעה השליח ולא הביא לו אותו הכלי ושלחו עוד הפעם, אסור לטלטל כלי הראשון להחזירו לחדר הראשון, אם אין לו צורך בזה כלל משום שמירת הכלי, דאין לו הפרש בין אם ישאר הכלי מונח כאן היום, בין אם יחזירוהו היום לחדר ראשון, וכן כל כיוצא בזה ע"ש. וזה מבואר כדברינו דאע"פ שיש לו צורך בטלטול זה, מ"מ כיון שאינו צורך השבת חשיב שלא לצורך כלל.

**וממה שכתב 'אם אין לו צורך בטלטול זה כלל כי אם רק ידיו עסקניות הם בעסק שלא לצורך' נראה דלא ס"ל כהערה"ש הנ"ל, ולכאורה צודק הערה"ש**

מקומו דהוא צורך האדם, או מחמה לצל שהוא צורך הכלי, שלא לצורך כלל מיקרי<sup>ב</sup>. והכי דייק לשון הרמב"ם בפה"מ (פי"ז מ"ד) דז"ל שם, ואמרו לצורך ושלא לצורך, ר"ל בין לצורך גופן ובין לצורך מקומן, ואפילו מחמה לצל ע"ש. ר"ל דשלא לצורך שהתירו היינו שאין בו צורך האדם עצמו ומ"מ יש בו צורך הכלי, ומינה דכשאין בו גם צורך הכלי הוי שלא לצורך כלל.

**ובסברא י"ל עפ"י מ"ש בעל ההשלמה, דלא הותר לטלטל בשבת כלים אלא לצורך השבת, ומהאי טעמא לא שרינן כלי שמלאכתו לאיסור אלא לצורך גו"מ, דלשמרו סתמו הוי הטלטול לצורך חול, משא"כ כלי שמלאכתו להיתר סתמו לצורך השבת אפי' מחמה לצל ע"ש, וא"כ בכה"ג שאין בו אחד מאלו הוי לצורך חול ואסור, וזהו שאמרו 'בהאי פורתא לא מיעפש' ר"ל דאין בזה 'יצורך השבת ודו"ק.**

**וכיו"ב כתב הגרי"ח זיע"א בספרו 'בן איש חי' (פר' מקץ או' א) וז"ל, אבל שלא לצורך כלל, אסור לטלטל שום כלי אף על פי שמלאכתו להיתר וכו', ולכן אדם היושב**

**ב. אחר כתבי כ"ז ראיתי דברי הרמב"ן במלחמות פרק מי שהחשיך (סו:):** אהא דאיתא התם שלא התירו ליתן כלים תחת חתיכות וזכויות שאינם כלים שלא ישברו כשפורקן מעל הבהמה, ואמרו שם הטעם דלהפסד מועט לא חששו, וכתב הרמב"ן שם וז"ל: הטעם ברור שאין כלי ניטל אלא, או לצורך גופו ולצורך מקומו או משום הפסד מחמה לצל ולהצלה דאחר שלא יגנב, אבל לענין שמעתין הכל שוין בנטילת כלים לדבר שאינו צריך דאסור עכ"ל ע"ש, והנאני שכוונתי לדבריו.

**ג. ובהכי נלע"ד לבאר המעשה דאיתא בפרק כל הכלים (קכד:):** רב מרי בר רחל הוה ליה ההיא בי סדיותא בשמשא, אתא לקמיה דרבא א"ל מהו לטלטלינהו א"ל שרי, אית לי אחרינא חזו לאורחין, אית לי נמי לאורחים א"ל גלית אדעתך דכרבה סבירא לך, לכולי עלמא שרי לדידך אסיר. ופרש"י אמר ליה שרי, רבא לטעמיה דאמר דבר שמלאכתו להיתר אף מחמה לצל מותר. אית לי אחריני, איני צריך לגופו, ע"ש. ולכאורה קשה דכשאמר לו אית לי אחרינא, אמאי השיב לו חזו לאורחין, הו"ל למימר ליה מיד גלית אדעתך דכרבה סבירא לך וכו'. והשתא ניחא סדיותא לא הוו מתקלקלים בחמה בזמן קצר עד מו"ש, ומשו"ה הבין רבא שכוונתו לשאול אי שרי לטלטלינהו או דאסיר כמו דאסרינן לגבי קנים דלחם הפנים, והשיב לו דשרי ולא דמי לקנים דלא חזו כלל בשבת, משא"כ בזה דחזו להתכסות בהם חשיב טלטול לצורך, וכשהשיב אית לי אחרינא הבין רבא שחשב ההיתר לצורך גופו, וע"כ פ"י לו טעמו כיון דחזו לאורחין שרינן מחמה לצל, ושוב א"ל אית לי נמי לאורחין, בזה הבין רבא דכרבה ס"ל ודו"ק.

בטעמו כיון שיש לו איזה תענוג מזה למה לא יקרא זה צורך, וכמ"ש הגרש"ד בספר תפארת תורה דלעיל בפשיטות דהוי צורך הגוף, וגם הרב באר משה (ח"א סי' כג) כתב כעין דברי הערוה"ש. ואפשר דגם הרב בא"ח מחלק כמ"ש הערוה"ש הנ"ל 'כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא ואין לו שום כונה בטלולו, אך אם יש לו תענוג במה שמטלטלו' וכו', מיהו כל כה"ג הו"ל לפרש ולא לסתום, דהא סתם ידים עסקניות יש לו איזה תענוג כל שהו מזה. ונראה דסברת הבא"ח דלא נחשב צורך אלא היכא שנצרך

לכלי זה למטרתו, משא"כ בכה"ג ידיים עסקניות אין קשר בין הצורך לכלי, דיכול להעסיק ידיו גם בפירות וכיו"ב שלא נאסרו כלל, אלא דבמקרה נזדמן לו כלי זה, כה"ג לא מיקרי צורך אע"פ שיש לו הנאה כנלע"ד.

**ולענין דינא הורה זקן,** מרן מלכא הגרע"י זצ"ל בספרו הבהיר חזון עובדיה (ח"ג עמ' ז), דיש לסמוך להקל בזה כדברי ה'ערוך השלחן' ודעימיה, כיון דיש פוסקים המתירים בכלי סעודה שלא לצורך כלל, א"כ הוי כעין ספק ספיקא ע"ש.





הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין אימתי מתחלת האבילות בנפטר שבאי כוחו מסרו דינם לערכאות האם לקוברו או לשורפו

ממון, ולא נתפייסו עד שנתייאו מלקברו, מאימתי חל אבילות משעת שמועה או משעת יאוש, ויש מי שהורה שישלים אבילותו משעת שמועה, ולבי מהסס בדבר, כי לא נתייאו מלקוברו עד סוף שלשה ימים. וכתב הרא"ש להשיב: דע כי אבילות קודם קבורה או קודם יאוש לאו אבילות הוא כלל, כי לא נתחייב עדיין להתאבל, והו"ל כשמע על החולה שמת, והתחיל להתאבל עליו, ואחר כך אמרו לו חי הוה והשתא הוא דמת, שצריך עתה להתחיל שבעה ימי אבילות, כן הדבר הזה, עכ"ל. וכן פסק השו"ע (יו"ד סימן שע"ה סעיף ו') מי שהודיעוהו שצלבו עובדי כוכבים קרובו בעיר אחרת, ונהג אבילות מיד, ואח"כ נודע לו שעדיין עומד בצליבה, אותו אבילות לא עלה לו, וחוזר ומונה משיקבר, או משנתייאו מלקברו, עיי"ש.

ג) והקשה מרן ה"חזון עובדיה" זצוק"ל מהא דאיתא בגמ' במו"ק (כב.) דאמר להו רבא לבני מחוזא, אתון דלא אזליתו בתר ערסא - מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא אתחילו מנו, [ופירש"י שם, דמאן דאזיל בתר ערסא לא חיילא עליה אבילות עד שנסתם הגולל, כשמוליכין המטה מבבל לארץ ישראל לקבור, ואין כל הקרובים כולם יכולין לעלות עד ארץ ישראל, ומלווין המת פרסה או מיל וחוזרים, מכי אהדריתו אפייכו מבבא דאבולא משער החיצון של העיר ומגרשיה, דאתיתו לביתא אתחילו מנו ימי אבילות, אף על גב דלא נקבר המת עד ימים רבים, ואף על גב

ענף א' - בענין אימתי הוי חלה האבילות באדם המקבל מברק מחו"ל שמת קרובו, ורק בעוד ג' ימים תהא הקבורה

א) הנה היה מעשה באיסרו חג של סוכות השנה (שנת התשפ"א) באדם שנפטר לבית עולמו, ונתעצמו אשתו בזיוו"ש ובניו מזיוו"ר מה יעשו בגופת המנוח, שאשתו רוצה לשרוף גופתו רחמנא ליצלן כמנהג העכו"ם, ובניו רוצים להביאו לקבר ישראל, ופנו לערכאות, ובינתיים היה המנוח מוטל כמה ימים כאבן דומם, ושאלו בני המנוח אימתי צריכין להתחיל ליישב שבעה, האם יש להן ליישב שבעה מיד - עוד קודם שנודע להן מה יעשו בו עפ"י הערכאות, או דלמא יש להן ליישב שבעה רק אחר קבורה או שריפה רח"ל.

ב) ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "חזון עובדיה" (אבילות חלק ב' עמ' ק') וכתב לדון באדם שקיבל מברק מחו"ל שמת קרובו, ורק בעוד שלשה ימים תהא הקבורה, האם הוי חל דין אבילות מיד, או שמא רק בעוד ג' ימים אחר הקבורה. תשובה: הנה מצינו בתשובת הרא"ש (כלל כ"ז סימן ח') דנשאל בצלוב שצלבוהו עכו"ם, ובאו והודיעו את אחיו שהיה בעיר אחרת, ונהג אבילות מיד, ולאחר שלשה ימים הודיעוהו שעומד עדיין בצליבתו עד שיתנו ממון רב, והלכו זקני העיר ההיא ופייסום במקצת

דאבילות אינו חל עד שיסתום הגולל לדידכו, דלא מיחזי חזרתכם כנסתם הגולל, עכ"ל, עיי"ש. וכתב ה"אור זרוע" (חלק ב' סימן תכ"ד) דמכאן למדנו שאדם המשלח את מתו ממקום למקום, כיון שיצא המת חוץ לשער העיר, וזה חזר לביתו, הוי חלה עליו אבילות מיד אע"פ שלא יקבר עד ששה או שבעה ימים, אבל מי שהוא עם המת בעירו אין אבילות חלה עליו עד שיסתם הגולל, עכ"ל. וכן הוא בשו"ע (שם סעיף ב') דפסק דמי שדרכם לשלוח המת למדינה אחרת לקבורו, ואינם יודעים מתי יקבר, מעת שיחזירו פניהם מללוות מתחילין למנות שבעה ושלשים ומתחילין להתאבל, וההולכים עמו מונים משיקבר, עכ"ל. והרי מבואר דאם המת בעיר אחרת לא בעינן סתימת הגולל, ומיד חלה עליו אבילות, וא"כ בנידונו של הרא"ש הו"ל למימר דיצא ידי חובת אבילות.

(ד) וראיתי בשו"ת משיב דבר (יו"ד סימן ע"ב) דכתב ליישב דשאני ההיא דמו"ק דמירי במי שמתו מוטל לפניו והתעסק עמו עד שמסרו לקבורו, שהדין שנפטר ממנו ע"י מסירתו, והוי חלה עליו אבילות, מה שא"כ בגוונא דהמת בעיר אחרת, ולא נתעסק עמו, אינו נוהג אבילות עד שיסתם הגולל, וכמו דמסיק בתשובת הרא"ש דידן, וכן הוא בשו"ע (יו"ד סימן שע"ה סעיף ו') דפסק דמי שהודיעוהו שצלבו עובדי כוכבים קרובו בעיר אחרת ונהג אבילות מיד, ואחר כך נודע לו שעדיין עומד בצליבה, אותו אבילות לא עלה לו, וחזור ומונה משיקבר, או משנתיאשו מלקברו, עכ"ד. ועפ"י העלה הלכה למעשה דמי שנודע לו ע"י מברק שמת לן מת בעיר אחרת, דאין מתחיל אבילות רק אחר זמן הקבורה, עיי"ש.

(ה) ואולם מאידך מצינו ב"שדי חמד" (פאד שדך - אבילות סימן י"ד) דכתב לאתויי

תשובת הגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל דנחלק על חמיו בעל ה"משיב דבר" דמי שנודע ע"י מברק שקרובו נפטר בעיר אחרת, דהדין דמשעה ששמע הו"ל כנסתם הגולל, והוי חלה עליו האבילות מיד, וכהיא דמו"ק (כב.) דאמרינן דכי מהדריתו אפי"כו אתחילו מנו, ואין להקשות מתשובת הרא"ש דנפסקה בשו"ע (שם) במי שהודיעוהו שצלבו את קרובו בעיר אחרת וכו', דיש לחלק דשאני התם שלא ניתן לקבורה, ולא נתיאשו מלקבורו, לפיכך לא חלה אבילות, אבל שניתן לקבורה אלא שנמצא בעיר אחרת, ואין בדעתו לילך למקום הקבורה, הו"ל לדידה כנסתם הגולל, וחל עליו אבילות מיד, עכ"ד. וכן הוא בשו"ת שבט הלוי (חלק ג' - יו"ד סימן קס"ח) דכתב דנראה שיתאבל מיד, אע"פ שידוע שהקבורה תהא רק למחרת, עכ"ל. ועוד הוסיף בשו"ת שבט הלוי (חלק ז' סימן ק"צ - קצ"א) דאע"פ שידעתי שרבים וגדולים לא ס"ל הכי, מכל מקום בהלכות שמחות שומעין להקל, ושוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד סימן רנ"ג) דפסק נמי כן, עיי"ש.

(ו) ולמעשה מסיק לדינא מרן ה"חזון עובדיה זצ"ל (שם עמ' ק"י) דלכתחילה אין מורין לו להתאבל מיד, ורק בדיעבד אם התאבל ונודע בבירור שהיה קודם הקבורה, אין לו להשלים את ימי האבילות שכבר התאבל קודם הקבורה, דהא קיי"ל דהלכה כדברי המיקל באבילות, ומכל שכן שעשה כן עפ"י הוראת חכם, אע"פ שלא כיוון להלכה כל כך, וכן נראה ממאי דכתב בגוף ההלכה (סעיף ח') דמי שקיבל מברק שמת אחיו במדינה אחרת, והתחיל להתאבל מיד, ולבסוף נודע לו שלא נקבר אחיו רק אחר שלשה ימים מקבלת המברק, אינו צריך להשלים שלשה ימים בסוף ימי אבלו, כי יש

הערכאות, ונראה לבאר בשורש הספק האם כיון דהערכאות דרכן לפסוק כנגד דין תורה, וא"כ מסתבר דיכריעו דיש לשורפו רח"ל, [וכן הוה שבתחילה הורו הערכאות לשורפו רח"ל, ולא היה נחשב בעיניהם הצד להביאו לקבר ישראל כלל ועיקר, וכמובא בדברינו לקמן], ואי הכי כבר מהשתא הו"ל כנתייאשו מלקוברו, ואף דפנו לערכאות, ואי הכי נימא דגילו דעתן שאינם מתייאשין מלקוברו, מכל מקום אפשר דהו"ל כמי שצוות על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים, ואי הכי הוי חלה האבילות מיד, או דלמא כיון דפנו לערכאות הוי חשיב כלא נתיאשו מלקוברו, ואי"ז כצוות על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים, ואין האבילות חלה מיד.

**(ב)** והנה מתחילה נראה להקדים דהא ודאי דאין לומר דעל הצד שישפרוהו את הנפטר לבסוף אין ליישב עליו שבעה, [וממילא נמצא דאף יתחילו ליישב באבילות קודם שידעו מה יעשה בו, מכל מקום כל שנשרף באמצע אבילותו, הרי הם צריכין לקום מאבילותו], והוא למאי דמצינו בשו"ת "חזון עובדיה" (חלק א' עמ' תקל"ט - תק"מ) דפסק דאין יושבין שבעה על מי שציווה לשורפו בשעת מותו. מכל מקום שאני הכא דלא ציווה לשורפו אלא אשתו רוצה לשורפו, וא"כ ודאי דצריך להתאבל עליו, שהרי כבר כתב בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ב' סימן ל"ד) שהחטאים האלה בנפשותם שציוו לשרוף את גופם, הם בודאי בכלל הפורשים מן הציבור, וכופרים בתחיית המתים, ואין אוננים ולא מתאבלים עליהם וכו', עכ"ל. והרי מבואר דכל הטעם דאין ליישב עליו שבעה, כיון דהוי בכלל הפורשים מן הציבור, ולפי"ז נראה בנידון דידן דהנפטר לא ציווה לשורפו קודם מותו, א"כ שפיר יש ליישב עליו שבעה, ואף דהוי מחלל שבת

אומרים שאף לכתחילה יש להורות לו להתאבל מיד, ועל כל פנים בדיעבד אין לו להשלים האבילות, [ואולם קצת צל"ע למאי דמצינו לעיל (עמ' ק"ט) בדברי מרן הגר"ע זצ"ל דהביא דבספר "אבן יעקב" (סימן מ') כתב הגר"י ולדינברג זצ"ל לדינא דכיון שהרבה אחרונים סברי שאין להתאבל רק לאחר קבורה, אם יש הפסד ממון לאבלים אם יתחילו להתאבל מיד, כגון שיש להם לסדר חנות או לגמור איזה מסחר וכיוצא בזה, שפיר יש להקל להן דאין האבילות חלה מיד, ויתחילו למנות רק משעת קבורה, עכ"ד. וע"ז כתב מרן הגר"ע זצ"ל דנראה כדבריו לדינא, דהא קי"ל דהלכה כדברי המיקל באבילות, ואפילו ביום ראשון דהוי דאורייתא לכמה פוסקים, דהא איסור מלאכה מיהא באבל הוי מדרבנן, ועכ"פ נראה לדינא דאף אם אין סיבה מיוחדת של הפסד וכיוצא בזה, נכון להורות לכתחילה כדברי רוב האחרונים להתחיל האבילות מיד, עיי"ש].

## ענף ב' - האם כיון שרגילות הערכאות לפסוק נגד דיני התורה חשיב בכלל דנתיאשו מלקוברו דהוי האבילות מתחלת מיד

**(א)** והשתא למאי דנתבאר בדעת השו"ע דלעולם אין אבילות מתחלת רק משעת קבורה או משעה שנתיאשו הקרובים מלקוברו, ועד לא נחלקו רבותינו האחרונים ז"ל בנודע לו על מתו בעיר אחרת, ואין בדעתו לילך למקום הקבורה, האם האבילות מתחלת מיד, או דלמא רק לאחר קבורה, א"כ לפי"ז יש לדון בבני משפחה דנפלה בניהן מחלוקת האם לקבור את הנפטר או לשורפו רחמנא ליצלק, ומסרו משפטן לערכאות להכריע בדבר, האם יש להן ליישב באבילות מיד, או שמא יש להן להמתין עד הכרעת

גמור, מכל מקום אמרינן שמא עשה תשובה קודם פטירתו, וכן מצינו בשו"ת שרידי אש (חלק ב' סימן קכ"ד) דכתב שהמצווין לשרוף את גופתם, הם בכלל האנשים שפרקו עול המצוות מעליהם, ואין להתעסק בטהרת גופם קודם שריפתן, כי הרי עיקר הטהרה כדי לחזק האמונה בתחיית המתים, והללו שציוו לשרוף את גופם הרי הם מכחישים באמונת תחיית המתים, ואין שום סברא לעסוק בטהרת גופם, ואע"פ שבמחללי שבתות ושאר עבריינים נהגו להקל, היינו משום דיש לומר שמא עשו תשובה קודם פטירתם, עכ"ל. וא"כ הוא הדין בנידון דידן דאית לן למימר שמא עשה תשובה קודם פטירתו, ושפיר יש ליישב עליו שבעה אף על הצד שישרפוהו לבסוף עפ"י הוראת הערכאות.

ג) והשתא נבוא לגוף הנידון אימתי הוי חלה אבילות על קרובי הנפטר, ומתחילה היה נראה לצדד דאפילו אי נימא דהו"ל כנתייאשו מלקבורו, מכל מקום אין האבילות חלה מיד, כיון דכל מאי דאמרינן דהוי חלה האבילות מיד מיירי שאין יודעים מקום המצאות הגופה, ואי נמי דאין העכו"ם מוכנים ליתנה לקבורה רק בעבור סכום גדול מאד, ונתייאשו צאצאיו מלקבורו, מה שאי"כ הכא דהנידון האם הערכאות יתנו לקבורו או לשורפו, וא"כ אפשר דאף שריפה הוי חשיב בכלל סתימת הגולל, למימרא דממה נפשך הוי חלה האבילות בקבורה או בסתימת הגולל, ואין להן ליישב שבעה עד שיעשה בו מעשה של קבורה או שריפה, ודו"ק.

ד) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דראיתי בספר חזון עובדיה (אבילות חלק א' עמ' שצ"ט) דכתב דמצינו בשו"ת תעלומות לב (חלק ד' סימן ל"ג) דערך קובץ מיוחד באדם שציווה לשרוף את גופתו, וקיימו את בקשתו, ורוצים בניו להביא את

אפרו לבית הקברות של ישראל, וכתב בשם גאוני הדור שכולן כאחד אוסרין לקבור את אפרו בקבר ישראל, והטעם כדי לעשות סייג לתורה שלא יבואו אחרים לעשות כמעשה החטאים האלה בנפשותם, ויחשבו שכבר התירו פרושים את הדבר, וכן לא יעשה בישראל, [ואף דמאידיך מצינו ב"חזון עובדיה" (שם עמ' ש"צ) דכתב בענין אפר הנשרפים שנרצחו ע"י הגרמנים ימ"ש, דנראה דאף דהרמב"ם (פרק ג' מהלכות טומאת מת הלכה י') פסק דאפר השרופים טהור, מכל מקום נראה דיש לקבור את האפר, והטעם משום תקלה שלא יבוא ליהנות ממנו, עיי"ש], עכ"ל. וכן הוא בשו"ת אחיעזר (חלק ג' סימן ע"ב אות ד') דהעלה לדינא דאסור לקבור את אפרו בקבר ישראל, שראוי לנו לגדור גדר שלא יתפשט מנהג מושחת זה אצל עם ישראל, שהרי זוהי עקירת מצות קבורה, ועקירת יסודות התורה המקובלים אצלנו, עיי"ש.

ה) ועפ"י יש לומר דהוא הדין בנידון דידן, דאם יהא הדין דהאבילות חלה אחר שריפת הגופה, א"כ יאמרו המון העם התירו פרושים את הדבר, והיינו דשריפה הוי שווה לקבורה לענין תחילת האבילות, והא בשלמא דאין לומר דאף אין ליישב עליו שבעה מחמת שיאמרו התירו פרושים את הדבר, שהרי כיון דהתפרסם בקרב מכיריו שהקבורה מתעכבת מחמת מחלוקת שנפלה בין אלמנתו לילדיה, וא"כ כולן יודעים שהנפטר עצמו לא ציווה לשרוף את גופתו לאחר מותו, וא"כ אף דאין ליישב שבעה על אדם שציווה לשרוף גופתו אחר מותו, מכל מקום שאני האי גברא דלא ציווה לשרוף את עצמו, ואפילו הכי אין לקבוע זמן האבילות אחר השריפה משום דהוי חשיב לדידיה כסתימת הגולל, משום דאין ליתן גושפנקא לשריפה

ומצוות, ואף המצוות החמורות בקרב ישראל כיום הכיפורים הוי קלות בעיניהן רח"ל - ובכללן בני הנפטר שרצו לקבורו ולא לשורפו, ואע"פ כן התעורר בהן הניצוץ היהודי להביאו בקבר ישראל, וסיפר בן הנפטר שעמד בחזית המאבק להביא את אביו לקבר ישראל, שהיה המום בדיון של הערכאות היאך היו נוטין בצורה בולטת לצד אשתו של הנפטר המבקשת לשורפו, ולא היה נחשב בעיניהם הצד להביאו לקבר ישראל אפילו כקליפת השום, וטעם התמיה בעיניו מחמת שהיה סבור שבערכאות יושבין אנשים רמי מעלה השופטים בצדק בלא נגיעה כלל ועיקר, ואולם לאחר מכן הגישו הבנים ערעור על החלטת בית המשפט, ובדיון נוסף שישב שופט אחר, ובצירוף עורך דין של ארגון זק"א שרגיל ובקי במשפטים הללו, הגיעו לפשרה שלא לשורפו אלא להביאו לקבורה, ומאידך לא לקבורו בבית קברות שנוהגין בו כדת משה אלא כמנהגי העכו"ם, ומוכח דאף שמתחילה פסקו בערכאות לשורפו רח"ל, מכל מקום ניתן לשנות את ההחלטה, וא"כ לא חשיב מצבים הללו בכלל 'נתיאשו הקרובים מלקבורו', ולפיכך יש להן ליישב באבילות רק אחר הקבורה, ודו"ק היטב.

דהו"ל כקבורה, ורק בגוונא שהבנים לא נתיאשו מלהביאו לקבר ישראל, [אלא דהיא גופא יש להסתפק האם חשיב נתיאשו מלקבורו או לאו, וכדלעיל], א"כ להן ליישב שבעה רק עד אחר קביעת הערכאות בלבד, והיינו דאם יקבעו דיש לקבורו, אין להן ליישב שבעה רק אחר הקבורה, ואם יקבעו דיש לשורפו רחמנא ליצלן, א"כ הו"ל בכלל נתיאשו מלקבורו דצריכין ליישב שבעה מיד, ואין להן להמתין עד השריפה בפועל כלל ועיקר.

(ו) ועוד נראה לצדד שאם ירצו הבנים להביא את עפרו לקבר ישראל, אפשר דשרי להביאו לקבר ישראל, דעד כאן לא כתבו גאוני הדור דאין להביא עפרו לקבר ישראל, רק מחמת שלא יאמרו התיירו פרושים את הדבר, אבל הכא דכולי עלמא יודעין שלא היה על דעתו של הנפטר, א"כ שפיר מותר לקבור את עפרו בבית קברות של ישראל.

(ז) ונראה לצדד דבנידון דידן ובמקרים דומים דיש להכריע הלכה למעשה - והוא בהקדם הא דבעובדא דידן שנפלה מחלוקת במשפחת הנפטר האם לקבורו או לשורפו, מיירי ביישוב הרחוקים מאד משמירת תורה



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בדין ברכת הסופגניה לירא שמים

**וכן** מבואר באבן העזר שם שכתב, דבפת הבאה בכסנין אין שעת הלישה קובע, אלא "שעה שראוי לאכילה", אם אז רגילין לקבוע עליו תקנו המוציא, ואם לאו תקנו לברך מזונות. וא"כ בסופגניות דראויות לאכילה אף קודם הריכה, נקבע עליהן שם פת מיד אחרי הטיגון, וא"כ אכתי תלי בפלוגתא דסעיף י"ג.

**ג** אכן מדברי הט"ז שם ס"ק י"ט משמע לכאורה דאף אחר אפייה יכול להשתנות שמו, דהנה שם הט"ז ס"ל דהטיגון בשמן, או דבש דמי לנילוש במי פירות ודינו כפת הבאה בכסנין, ולא פליגי ב' הדעות בשו"ע אלא לעניין אם קבע עליהם סעודתו אי מברך ברכת המזון או על המחיה, אבל לעניין ברכה ראשונה לכו"ע ברכתו מזונות, ונימק זאת הט"ז וז"ל דהא בתר אפיה אזלינן, ובאותה שעה נטגנה בדבש, וגדולה מזה כתב המרדכי, הבאתיו בסמוך ס"ק י"ג, דפת המתלבן ע"י מים יצא מתורת לחם, ודמיא לכסנין, מכ"ש כאן דלא תלוי בתואר לחם בכיסנין דהוי כסנין ע"י טיגון בדבש, עכ"ל. הנה משטחיות לשונו בתחילת דבריו הרי מבואר להדיא דכתב "דהא בתר אפיה אזלינן", הא אחר שנאפית לא מהני מידי וכדברי הגר"ז הנ"ל. אבל אי נימא הכי לא מובן כלל מה שהביא ראיה מהמרדכי, דאדרבא ראיה לסתור, דפת המתלבן השנוי נעשה אחר אפיה. וע"ש בפמ"ג שתמה על עצם הראיה דהתם הנידון כל ביטול תוריתא דנהמא, משא"כ כאן הנידון על שם פת

**א** הנה דרך עשיית הסופגניה, לוקחים בצק רגיל כשל לחם, מטגנים בשמן עמוק ואח"כ מזריקים ריבה ומפזרים מלמעלה אבקת סוכר, ולכאורה דינו פשוט ומבואר בשו"ע בסימן קס"ח סעיף י"ג וז"ל אפילו דבר שבליטתו עבה, אם בשלה או טגנה אין מברך עליה המוציא, אפילו שיש עליה תוריתא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפייה, ויש חולקין ואומרים דכל שתחילת העיסה עבה, אפילו ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טגנה בשמן, מברך עליהם המוציא (ונהגו להקל), וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י לה שיברך על לחם אחר תחלה, עכ"ל. וא"כ דינו ברור דמצד דינא ברכתו מזונות וירא שמים לא יאכלם אלא בתוך הסעודה, וצ"ע דלא ראינו ולא שמענו מי שיחמיר בזה.

**וראיתי** בספר ברכת ה' (להרה"ג ר"מ לוי זצ"ל) כתב דכיון שממלאין אותה בריבה דינו כפת הבאה בכיסנין שאחד מתנאיה שאם ממולאת ברכתה מזונות וכמבואר בסעיף ז', ונראה דיש לדון בזה טובא.

## ענף א'

**ב** הנה ז"ל הגר"ז (שם) פת הבאה בכיסנין יש מפרשים שהיא פת עשויה כמין כיס שממלאין אותה "קודם אפייתה" בדבש או בצוק"ר, עכ"ל. הרי מבואר דדין ממלוא לא הוי אלא דוקא קודם אפייתה, וא"כ לא יהני מידי מה שממלאים אח"כ בריבה.

מה תיקנו, וממילא לכל שיטה באופנים האחרים ברכתה מזונו, או דילמא דחז"ל רק אמרו דפת שאין דרך בני אדם לקבוע עליה סעודה ברכתה מזונו, והיינו פת הבאה בכיסנין, ופליגי רק בפרוש מה שהתכנו חז"ל כיסנין, אבל לכו"ע גם באופנים אחרים שמחמת צורת הפת או העיסה אין דרך לקבוע עליו סעודה ברכתה מזונו, וא"כ נמצא דהני שיטות לא פליגי לדינא.

**ונראה** דמהב"י מוכח דנחלקו הני שיטות, וכן מוכח בדרכ"מ בדגול מרבבה ברעק"א ועוד אחרונים. אכן דייק הערוך השלחן מהלבוש דלא פליגי הני שיטות, וכ"כ להדיא הביאה"ל (ד"ה והלכה) בשם המאמר מרדכי. וגם נראה כן מדברי הדרך החיים שכתב דהכל לפי ראות עיני המורה, (וכן ראיתי שהובא בשם בעל הנתיבות בספרו מעשה נסים על הגדה של פסח) והיינו דיכולים להיות עוד אופנים נוספים שאף לא כתובים בשו"ע שלפי המציאות מחמתם אין דרך לקבוע עליהם סעודה שפיר דמי לברך עליהם מזונו. וע"ע בשו"ת הריב"ש סי' כ"ח דכתב דטעמא דכניבל"א ש מברך מזונו, אף שהוא פת גמור, (עשוי ממים וקמח), מ"מ כיון שבפועל מחמת צורתו אין דרך הני אדם לקבוע עליהם סעודתם, ברכתו מזונו.

**וא"כ** י"ל דבזה תלוי הנידון אם מהני למלות אחרי האפיה, דאי נימא דאיכא תקנת חכמים מה מוגדר פת הבאה בכיסנין, שפיר י"ל דהמודד זה שעת האפיה שאז נקבע ע"ז שם פת ותו אינו יכול לפקוע, (אא"כ יאבד תוריתא דנהמא), ולכן לא אכפ"ל מה שבמציאות אין דרך לקבוע ע"ז סעודה. אבל אי נימא דמילוי זה רק היכי תימצי לאין דרך לקבוע סעודה, א"כ אף אחר האפיה, אם דרך למלאת ומחמת כן אין דרך לקבוע סעודה,

הבאה בכסנין. והמבואר בכ"ז, דעיקר כונת הט"ז לאפוקי דלא נימא דהקובע הוא צורת העיסה, אלא הקובע הוא איך שזה נראה בפועל לבא לאוכלו, ומש"כ בתר אפיה אזלינן היינו לאפוקי מהרמ"א דמשמע שנקבע לפי צורת העיסה, ולזה הביא ראייה מהמרדכי דחזינן דשמו יכול להשתנות גם אחר אפיה, אלמא דהכל תלוי לפי איך שזה נראה בפועל, וא"כ כ"ש הכא דבשעת נטיגון נעשה פת הבכ"ס, וא"כ ה"נ לעניין פהב"כ הקובע איך שזה נראה בפועל, ולפ"ז ברור שלדעת הט"ז אם מילאו את הבצק בריבה אחר אפיה שפיר שם פת הבאה בכיסנין וברכתו מזונו.

**נמצא** שהנידון הנ"ל אי מלוי הריבה בסופגניה עונה על תנאי דממולא, תלי בפלוגתת האחרונים הנ"ל.

**ד**] והנה בשו"ע שם ס"ז כתב פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים, פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוקר ואגוזים ושקדים ותבלין, והם הנקראים רישקולא"ש ריאלחש"ו, וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה. וי"מ שהוא פת, בין מתובלת בין שאינה מתובלת, שעושים אותם כעבים יבשים וכוססין אותם, והם הנקראים בישקוני"ש, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין.

**ויש** לחקור אי פליגי הני דעות, או דילמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהיינו דודאי לכו"ע טעם הדין דתקנו לברך על פהב"כ מזונו, משום דאין דרך בני אדם לקבוע סעודתם עליהם, אך י"ל דפליגי הני דעות אי תקנו חכמים כדבר מוגדר מה נכלל בהגדרת פת הב"כ, ופליגי הני ג' דעות על

שפיר דינו כפת הבכ"ס וברכתו מזונות, ולפ"ז אפשר דאף אם אין ממלאין בריבה, אלא מפזרים ע"ז הרבה אבקת סוכר ומחמת כן נעשית כל הסופגניה מתוקה, וכן בספינג', שדרך לשפוך עליו סירופ סוכר, שפיר ברכתו מזונות לכו"ע.

**ואף** דהדבר פשוט דבפרוסת לחם שמרח עליה שוקולד או ריבה אין ברכתו המוציא, שאני התם דאכתי דרך בני אדם לקבוע סעודתם עליו, משא"כ בסופגניה צורתה עומדת לכך שאין קובעין עליה סעודה, וכמש"כ כמה מפוסקי דורינו שבוופלה מתקיים התנאי של ממולא, ופשיטא דלא דמי למריחת שוקלד על פרוסת לחם, וכנ"ל.

**ה]** אלא דהדבר נסתר מדברי הט"ז בסק"כ, דשם כתב השו"ע בסעיף י"ז פשטיד"א הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה, מברך עליה המוציא ובה"מ. וכתב הט"ז וקשה לי, הא מסיק בש"ע לעיל ס"ז דאם יש מילוי בעיסה הוה פת כסנין ואין לך מילוי גדול יותר מפשטי"ד. ובס' עמק ברכה ראיתי שמחלק בין מילוי בשמים למילוי בשר ודגים, מטעם דבשר ודגים באים ללפת הפת וע"כ הוה טפל לפת משא"כ בפירות. ולא כוון אל נכון וכו' אלא ברור דאין חילוק דכמו שבשר ודגים באים ללפת הפת, כן באים פירות ללפת את הפת, כדאי' בס"י קע"ז בפירות שאוכל עם הפת, וכאן ודאי הוה פת בכיסנין וכו' רש"י דנקט מילוי צוק"ר ובשמים אורחיה דמלתא נקט, עכ"ל

בקיצור (וביאר דקמ"ל השו"ע דברכתו המוציא אם קבע סעודתו עליו). אבל המגן אברהם (ס"ק מ"ד) כתב כהעמק ברכה דדוקא בפירות דהוי קינוח.

**הרי** מבואר דלא אכפ"ל לט"ז מה שבממולא בשר ודגים דרך לקבוע סעודה, אלא דתק"ח דכל פת ממולא חשיב פת הבאה בכיסנין, ולא תלוי במציאות, משא"כ המג"א ס"ל דהכל תלוי במציאות, הלכך אפי' שממולא אם אינו נאכל בדרך קינוח ברכתו המוציא.

**מיהו** היה אפשר לדחוק, דלעולם המג"א ס"ל דאיכא תק"ח מה נקרא פת הבאה בכיסנין, והיינו דוקא ממולא, אבל עיקר התקנה הייתה דוקא בממולא מיני מתיקה וכמש"כ רש"י.

**אלא** דמדברי המג"א בס"ק כ"ב מוכח דליכא תק"ח, והג' דעות בשו"ע לא פליגי, דכתב שם המג"א כל מיני פת הנזכרים בס"ז טעונים ברכה תוך הסעודה כשאוכלין לקינוח. ותמה הדגול מרבבה, דאכתי איכא סב"ל, דשמא ברכתן המוציא כיון דאיכא ג' דעות בשו"ע, ושמא נפטרו בברכת הפת. והמבואר מזה דס"ל כדעת המאמ"ר הנ"ל דלא פליגי ולכו"ע אינם נפטרים בברכת הפת, וא"כ מוכח כדכתיבנא לעיל דטעמו דבממולא בבשר ברכתו המוציא כיון שבפועל אין דרך לאכלם לקינוח. ואם כנים אנו בדברינו דלעיל ארוחנא שגם לדעת המג"א מהני מילוי אחר האפיה בדבר שדרכו בכך\*.

א. אולם בדעת הגר"ז הרב צ"ע, דלעיל הבאנו דכתב דבעינן דוקא שנתמלא קודם האפיה, וכמו כן כתב דירא שמים לא יאכל פת הבכ"ס אלא בתוך הסעודה, (אא"כ ממולא ונילוש), ולשיטתיה אזיל דפליגי, אך מאידך פסק כדעת המג"א דבממולא בשר לית ביה דין הבא בכסנין, הרי דתלי במה שבפועל אין דרך לקבוע עליו סעודה, וי"ל.



כתב הפרמ"ג (מש"ז סק"ז) דפשיטא דפת שלשין עם מעט צימוקין ל"ח פת הבאה בכסנין. ובמשנ"ב (ס"ק כ"ח) כתב וכן בצירור הראשון שכתב השו"ע שממלאין מהם בעינן ג"כ שיהיה המילוי הרבה כ"כ עד שע"ז יהיה נרגש הטעם הרבה מאד. וא"כ בשלמא היכא שממלאים הסופגניות בהרבה ריבה אפשר דאולי חשיב נרגש הרבה טעם המילוי בעיסה, אבל בסתם סופגניות הנמכרות בשוקים דאין שמים אלא מעט ריבה, אינו ניכר בעיסה וא"כ אינו בכלל פת הבאה בכיסנין. מיהו אפשר דאם מפזרים הרבה אבקת סוכר או סירופ סוכר ומחמת כן ניכר הטעם בכל העיסה, אי נימא דמהני אף אחר אפיה, ה"נ דינה כפהב"כ.

[ז] ובעיקר דברי המשנ"ב הנ"ל, הנה המעיין היטב בדבריו יראה דכונתו, דכמו דלשיטה דתלוי בנילוש במי פירות לדעת הרמ"א בעינן שיהיה ניכר מאד הטעם בעיסה, ה"נ לשיטה דתלוי במילוי בעינן ג"כ שיהיה נירגש מאד טעם המילוי בעיסה עצמה. ובשעה"צ (ס"ק כ"ח) כתב דכ"מ בב"ח ופשוט.

**ולכאורה** הדבר אינו פשוט כ"כ, דהא לשיטה השלישית בשו"ע דתלוי בנכסס, מיירי שאין הטעם שונה מפת רגילה, אלא מחמת צורתה אין עליה שם פת, וא"כ מנ"ל דהסוברים דתלוי במילוי, ודאי שמצרכים שיהיה בפועל שינוי בעיסה עצמה כמו אילו נילוש, ואמאי לא נימא כמו לטעם נכסס דהצורה מפקיעה שם פת, ה"נ מילוי מחמת צורתה זו סיבה בפנ"ע שאין עליה שם פת. ובשלמא המג"א שהצריך שיהיה מולייתא עיקר, י"ל דס"ל דאי לאו הכי מה בכך שממולא, שהרי מיירי בבצק גמור כשל לחם והמילוי רק מטעימו קצת, ולכך הוכרח לומר דמיירי שהמולייתא עיקר.

**ועכ"פ** בדעת הט"ז, צ"ל דאף דס"ל דאיכא תקנ"ח מוגדרת ואינו תלוי במציאות, מ"מ ס"ל דלא תלי דוקא בשעת הלישה או האפייה, אלא אף אח"כ יכול להשתנות שמו אם מציאותו שוה לנילוש במי פירות.

**ונמצא** דלדעת האבן העזר והגר"ז לא מהני מידי מה שממלאים אח"כ בריבה לאשווי לה דין פת הב"כ, ולדעת הט"ז והמג"א שפיר מהני. ועכ"פ יש לצרף שיטתם למה שנקטינן לעיקר כדעה קמייתא שדין עיסה המבושלת ברכתה מזונו, והכא ליכא אפי' דין ירא שמים.

**ושו"ר** בספר ליכון הברכה (לבעמח"ס וזאת הברכה) דדן בנד"ד אי שייך להחיל שם פת הבאה בכסנין לאחר אפיה, וכתב בשם ספר מקור הברכה (סי' ס"ט) דתלי בפלוגתא הפוסקים בדין פת שאופין אותו ומצטנן ושוב מכניסין אותו ליבוש בתנור אי דינו כדין פת הבאה בכיסנין (מטעם כוסס), דלדעת הבית דוד (או"ח אות ע') והתורת חיים (פעסט סי' קנ"ח ג') כיון שזו דרך אפייתו נחשב הכל כאפייה אחת וברכתה מזונו. אבל דעת המור וקציעה (סי' קנ"ח) דכבר הוקבע ע"ז שם פת גמור ותו לא פקע. ועיקר הכרעת הפוסקים בזה דברכתה מזונו.

### ענף ב'

[ו] כתב המג"א (ס"ק ט"ו) יש מפרשים פת שעשו כמין כיסים כו' - ואף ע"ג דמולייתא עיקר ואין מכוונין לאכול העיסה, מ"מ מין דגן חשוב ולכן מברך במ"מ כמ"ש סימן ר"ח ס"ג (של"ה), עכ"ל. הרי מבואר דלא חשיב פת הבאה בכיסנין אלא אם כן ממלאים אותה בהרבה דבש ומיני מתיקה דאז הוי מולייתא עיקר, הא בלא"ה ברכתה המוציא, וכ"כ בערה"ש (ס"כ וס"נ), וכע"ז

## ענף ג'

[ח] ועוד יש לצרף את דברי הט"ז הנ"ל דס"ל דאם מטוגן בשמן או בדבש דינו כנילוש בהם, וא"כ לדעתו ברכת הסופגניה מזונות לכו"ע. מיהו יל"ע לדעת הרמ"א דבעינן שיהיה ניכר מאד הטעם בעיסה, לא נראה כ"כ שניכר מאד טעם השמן, מיהו תלוי הדבר בסוגים שונים של סופגניות, (וראיתי שכתבו שבקונדטוריות מוסיפים אלכוהול בעיסה כדי שלא יספוג שמן).

[ט] אלא שבביאור הלכה ד"ה וכו' וכו' כתב, דדברי הט"ז תלויים בפלוגתא דהר"ש ור"ת, (היינו ב' הדעות שהובאו בשו"ע), בדין פת גמור שנתבשל, דר"ת דס"ל דחייב בחלה וברכתו המוציא ס"ל דהכל נקבע מעיקרא לפי העיסה ולא אכפ"ל מה נעשה אח"כ, והר"ש דס"ל דאזלינן בתר האפיה וכיון דטיגנה אין ע"ז שם פת ס"ל דאזלינן בתר לבסוף, וא"כ נמצא דמש"כ הט"ז דזה שמתוגן בשמן או דבש מחשיבו כפת הבאה בכיסנין לא מהני אלא לדעת הר"ש שבלא"ה לשיטתו ברכתה מזונות, אבל לר"ת דס"ל דאזלינן בתר מעיקרא ולא אכפ"ל מה נעשה בסופו, ה"נ לא אכפ"ל במה שלבסוף נספג בו טעם של מי פירות. ונמצא דלא הועיל הט"ז כלום, דאכתי תלי בפלוגתא.

ול"ז להבין דבריו, דמה עניין פלוגתא דהר"ש ור"ת לעניין פת הבאה בכסנין, דפת הבאה בכסנין דין פת גמור עליה וחייבת בחלה אפי' נילושה ברבוי מי פירות, (זולתי לדעת הרא"ש דנילוש במי פירות פטור מחלה, ולא קי"ל הכי), אלא דמ"מ אין מברכין עליה המוציא כיון שאין דרך לקבוע עליה סעודה, ועל זה קאמר הט"ז דמה לי שעת לישא מה לי שעת טיגון, משא"כ בפלוגתא דהר"ש ור"ת מיירי לעניין עיקר שם פת. והגע בעצמך דלר"ת דאזלינן בתר לישא,

אחרי שלש עיסה בקמח ומים בלבד, דנתחייבה כבר בחלה, אם אח"כ הוסיף לה הרבה תבלין ומיני מתיקה, וכי ס"ד דאכתי ברכתה המוציא כיון דאזלינן בתר מעיקרא וכבר נקבע עליה שם פת. ועוד דהא למפרשים דפת הבאה בכסנין תלי בממולא, הרי דלשין העיסה כשל פת גמור ורק א"כ ממלאים אותה, אלמא דלגבי פת הבאה בכסנין לכל הפחות אזלינן אף בתר אפיה, וכן למפרשים דתלי בכוסס מוכח נמי דאזלינן אף בתר אפיה. ואף אי נימא דס"ל לר"ת דהקובע בפת זה נילוש, הרי לא מסתבר דאם אחר שנילוש הוסיף תבלין ברכתו המוציא כדכתבנא לעיל.

ושו"ר באבן העזר (שם) דכתב בפשיטות דאין שייכות בין שיטת ר"ת לדין פת הבאה בכסנין, והוכיח כן מדס"ל לר"ת דפת הבאה בכסנין תלי בממולא, וע"כ מוכח דמודה ר"ת לעניין פת הבאה בכסנין.

והדרינן למש"כ לעיל דכיון דכדברי הט"ז כ"כ עוד אחרונים, הובאו שם ביאה"ל דהכי ס"ל, (אבן העזר, בבית מאיר והגר"ז), שפיר יש לצרף סברתו לנוד"ד.

[י] ועוד יש לצרף דעת המג"א (ס"ק ל"ו) דס"ל דלא נחלקו ר"ת והר"ש אלא בטיגון במחבת, אבל אם בשלו בקדירה פשיטא דלא הוי תואר לחם. ולפ"ז בסופגניות שרגילים לטגנם בשמן עמוק ברכתו בורא מיני מזונות לכו"ע.

## ענף ד'

[יא] הנה בעיקר מש"כ השו"ע ויר"ש יצא ידי שניהם ולא יאכלם אלא בתוך הסעודה, תמהו האחרונים דמ"ש מסעיף ז' גבי פלוגתא דתנאי פת הבאה בכסנין דלא כתב השו"ע דיר"ש יאכלם בסעודה.

אותן שבלילתן עבה שקורין אובליא"ש, לחם גמור הוא ומברך עליו המוציא ובהמ"ז, ואותן שבלילתן רכה ודקים מאוד שקורין ניבלא"ש, מברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ואם קבע סעודתו עליהם, מברך המוציא וברכת המזון, ואי אכיל להו בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם. וכתב המג"א (ס"ק כ"א), שלא מחמת הסעודה - פ"י שאין אוכלים לשובע אלא לתענוג להקל מכובד המאכל. ודייק מזה השעה"צ ס"ק ל"ט דאם אכלן להשביע רעבוננו אף בתוך הסעודה א"צ לברך. ולפ"ז שפיר משכח"ל שיאכל הסופגניות בתוך הסעודה. וי"ל דכיון דסתמא עומד לקינוח א"א להצריכו שלא יאכלם אלא מתי שהוא רעב.

**נמצא** דהעולה לדינא לעניין יר"ש, דיש דאף יר"ש יכול לאכלם לכתחילה שלא בתוך הסעודה. דיש לנו לצרף כמה ספיקות:

(א) שמא חשיב פהב"כ מחמת הריבה והאבקת סוכר.

(ב) שמא כהט"ז שטיגון בשמן דמי לנילוש.

(ג) שמא כהמג"א שטיגון בשמן עמוק לכו"ע מזונות.

(ד) שמא לא נאמר דין יר"ש בכה"ג, מכמה טעמים שהזכרנו.

**המאמ"ר** כתב לשיטתו דבאמת לא פליגי הדעות בס"ז וכמש"כ לעיל באריכות. ולטעם זה כבר ביארנו דפשוט שברכת הסופגניה מזונות כיון שאין דרך לקבוע ע"ז סעודה.

**ועוד** תירץ דבפת הבאה בכסנין קשה להזהר בזה כיון שעיקרו נועד לתת לפני האורחים וכיו"ב ולכך לא החמיר בזה, משא"כ בס"ג מיירי בבצק מבושל שעומד לאכילת קביעות סעודה שיכול בנקל לאכלם בסעודה דוקא. וא"כ גם לטעם זה א"צ להחמיר בסופגניות כיון שאין דרך לאכלם בסעודה לשבוע וניתנים לפני האורחים לא אטרחואו.

**ועוד** היה נראה לתרץ, דהנה המג"א בס"ק ל"ה הביא דנתקשה השל"ה איך כתב השו"ע דיאכלם בתוך הסעודה, דבשלמא לר"ת הוי פת גמור ונפטר בבכת המוציא, אבל לר"ש דברכתו מזונות איך יפטר בברכת הפת. ותירץ המג"א דמיירי בפשטידא וכיו"ב דהוי דברים הבאים מחמת הסעודה ונפטרים בברכת הפת. נמצא דלפי דבריו רק על פשטידא וכיו"ב כתב השו"ע דיר"ש יאכלם בסעודה. ולפ"ז ניחא דלא כתב השו"ע גבי פת הבאה בכסנין שיאכלם בתוך הסעודה, כיון שהפת אינו פוטרם, ועל זה לא נאמר דין יר"ש. ולפ"ז פשוט דה"נ בסופגניה דאינה נפטרת בברכת המוציא, דאין לאכלה בתוך הסעודה.

**מיהו** בשו"ע שם סעיף ח' כתב לחמניות,



## הרב אביחיל לוי

ראש רשת הכוללים 'ליבו חפץ'

## ביאור דין חיוב אכסנאי בנר חנוכה

בעה"ב, ובית זה שמתארח בו מקיימים בו מצות נר חנוכה, וא"כ יוצא הוא ידי חובה בזה, קמ"ל דכיון שאורח הוא, אינו יוצא ידי חובה בזה, רק על ידי פרוטה שמשותף בפרוטה.

**אולם** צ"ב בזה, שאיך מה שמשותף בפרוטה מועיל לו לצאת ידי חובה, שהרי אין שווי בפרוטה כדי שיעזר הדלקה.

**ונראה** לבאר בזה דכיון שהוא אכסנאי ומתארח אצל בעה"ב הצריכו רבנן פרוטה זו שעל ידה הוא כחלק מבני הבית הסמוכים על שולחנו שיוצאים בהדלקת בעל הבית.

**ונראה** עוד לבאר בזה שהצריכו רבנן פרוטה זו שעל ידה נעשה שותף לבעה"ב בכל השמן שמדליק, וכך יוצא ידי חובה.

**ובזה** מבואר החידוש בדברי רב ששת שאכסנאי אע"ג שמתארח ולן אצל בעה"ב, אפ"ה אינו יוצא ידי חובה בהדלקת בעה"ב, שהרי אינו מבני ביתו ואינו סמוך על שולחנו.

**ויש** בזה עוד חידוש שדיו בפרוטה שנותן לבעה"ב ועל ידה יצא ידי חובה בהדלקת בעה"ב.

**ובר"ן** כתב אמר רב ששת אכסנאי אורח אע"פ שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדן מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה, וא"כ לשיטת הר"ן החידוש בדין

**איתא** בשבת כג. אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי.

**ולכאוי** צ"ב מה עיקר החידוש באכסנאי שחייב בנר חנוכה.

**ועוד** צ"ב דחזינן בגמ' שמה שאכסנאי חייב בנר חנוכה מיירי כשלא מדליקין עליו בביתו. וא"כ צ"ב במה שחידש רב ששת שאכסנאי חייב בנר חנוכה, דלכאוי פשיטא היא שצריך לקיים המצוה.

**ועוד** צ"ב איך מועיל השתתפות בפרוטה לקיים המצוה.

**ועוד** צ"ב אם בכה"ג שמשותף האכסנאי עם הבעה"ב בפרוטה אם צריך הבעה"ב להוסיף שמן בנרות או שאינו צריך.

**ועוד** צ"ב אם צריך להשתתף רק בשמן או גם בפתילות.

**ועוד** צ"ב אם יש חילוק כשלאכסנאי יש דלת בפני עצמו, או שאין חילוק.

**וברא"ש** כתב אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בנרו של בעל הבית, דלא הוי בכלל איש וביתו.

**חזינן** ברא"ש שהחידוש בדין אכסנאי הוא שהיה הו"א כיון שמתארח אצל

אכסנאי שאע"פ שאין לו בית חייב הוא במצות חנוכה, שהיה הו"א שדומה לדין מזוזה שהיא חובת הדר, קמ"ל שאע"פ שאין לו בית חייב במצות חנוכה.

**ויש** לחקור בשיטת הר"ן מה הדין באדם שאין לו בית כלל ואינו מתארח בבית, אם חייב בנר חנוכה שהיא חובת גברא, ורק שהמצוה היא בביתו, או דפטור, די"ל שעיקר חיוב מצות נר חנוכה הוא בביתו של האדם, וכשאין לו בית פטור.

**ופשטות** דברי הר"ן שכתב דלא תימא דין חנוכה כדין מזוזה, שכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה, משמע שמצות נר חנוכה היא חובת גברא ולא חובת הבית. ומאידך יש לדחות שהר"ן כתב את דבריו על אכסנאי דהשתא מיהת נמצא הוא בבית, ומשא"כ מי שאין לו בית ואינו נמצא בבית אפשר דפטור.

**ובגמ'** (כג.) איתא אמר ר' חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר הוואה נר חנוכה צריך לברך. ופירש"י הוואה העובר בשוק ורואה באחד החצירות דולק.

**ומצאתי** בשם רבינו יצחק בן יהודה שאר משם רבינו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה.

**ולכאז'** צ"ב במש"כ ליושב בספינה, דאמאי לא נימא שידליק שם.

**אלא** חזינן שמי שאין לו בית ולא נמצא בבית שפטור ולא מברך על הראיה.

**ויש** לדחות הראיה דמיירי שאין לו אפשרות להדליק בספינה. שאין בידו נר או שתכבנו הרוח, אולם חיובא אגברא קאי.

**וכשהאכסנאי** נותן פרוטה לבעל הבית האם צריך בעה"ב להוסיף שמן בנר, או שאינו.

**אשכחן** בזה פלוגתא שבב"ח או"ח (תרעז) הביא מהאגודה שכתב שמעתי מי ששיתף עם חבריו לנר חנוכה צריך להוסיף מה שיתן לו חבריו. וכתב הב"ח על דבריו וטעמו שאם לא ניכר שהוסיף בשביל חבריו איכא חדשא לומר שלא נשתתף.

**ולפי"ז** אפילו לא הוסיף כל מה שהיה רגיל, אלא מקצת נמי סגי, דניכר שנשתתף במה שהוסיף על מה שהיה רגיל.

**אולם** באליה רבא חולק על הב"ח בשיטת האגודה שכתב שמשמע מדבריו שמוסיף כולן, ולכן כתב נראה לי טעמא שהמדליק מחוייב ליתן כשיעור חצי שעה מממונו, לכן צריך להוסיף כולו, דאם לא כן, נתן הוא כדי חיובו.

**ובפרי** חדש חולק בזה על האגודה שכתב (תרעז, א) שהמשתתף עם חבריו אין צריך להוסיף בנר מה שנתן לו או מקצת.

**וא"כ** חזינן שלוש שיטות בדבר. שיטת האגודה להב"ח שצריך להוסיף הבעה"ב מעט שמן כנגד האכסנאי. שיטת האליה רבא לאגודה שצריך להוסיף שמן כשיעור חצי שעה כנגד האכסנאי. ושיטת הפרי חדש שאין צריך כלל להוסיף כנגד האכסנאי. ולשיטת הב"ח אתי שפיר מה שמשתתף בפרוטה שהוא כנגד מעט שמן שמוסיף בעה"ב בשבילו.

**אולם** לשיטת האליה רבא צ"ב שהרי האכסנאי נותן פרוטה לבעה"ב, ואין יתן לו בעה"ב בעבור זה שמן לחצי שעה.

**וצריך** לומר לשיטתו דמיירי שבעה"ב רוצה בכך, אולם כשאנו רוצה כגון

אכסנאי שמשלם עבור לינתו לבעה"ב יצטרך לשלם אף יותר מפרוטה לבעה"ב.

**ואפשר** דלשיטתו מה שאמר בגמ' משתתפנא בפריטי, לאו היינו פרוטה אחת אלא פרוטות הרבה כשיעור חצי שעה.

**ואפשר** שלמד זה מדקאמר רב הונא משתתפנא בפריטי, ולא אמר משתתפנא בפרוטה.

**ולשיטת** האליה רבא יצא חידוש גדול שבעה"ב שמארח אכסנאים רבים יצטרך להדליק שמן בכמות גדולה ביותר שיהיה בו חצי שעה לכל אחד ואחד.

**ויש** לחקור לפי"ז אם אחר חצי שעה יוכל לכבות את הנר, שהרי כבר נשלם זמן ההדלקה, או שיצטרך לדלוק הנר שעות רבות כמנין האכסנאים שמתאכסנים אצלו, שהרי צריך שיעור חצי שעה לכל אחד, ומאידך יש לומר שהחויב הוא שבעת ההדלקה יהיה בו שיעור חצי שעה לכל אחד, ומזה ידלוק, ואחר חצי שעה יוכל לכבותו, ולשיטת הפרי חדש שאין צריך כלל להוסיף בשביל האכסנאי אתי שפיר מה שלא הוזכר כלל בגמ' שצריך להוסיף בשביל האכסנאי.

**ולכאוי' צ"ב** בשורש מחלוקתם דהב"ח האליה רבא והפרי חדש.

**ונראה** לבאר דתלוי בטעם שאכסנאי צריך שישתתף בפרוטה, שאם הטעם הוא כדי שבזה הוא כבני הבית, והצריכוהו לזה רבנן שעי"ז הוא כאחד מבני ביתו ויוצא בהדלקתו.

**וא"כ** לפי"ז לא צריך כלל להוסיף שמן בנר וכדעת הפרי חדש.

**אולם** אם הטעם שבפרוטה שנותן הוא

שעי"ז הוא שותף בשמן, א"כ צריך להשים בו שיעור חצי שעה בהדלקה, וכדעת האליה רבא.

**ולשיטת** הב"ח די בכל שהוא שהוא כשותף בכל השמן.

**ובזה** יש לתלות נמי הא דאשכחן פלוגתא דקמאי שברמב"ם בה' חנוכה (ד, יא) כתב אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו. אין לו בית להדליק עליו בו, צריך להדליק במקום שנתארח בו ומשתתף עמהם בשמן. ואם היה לו בית בפני עצמו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו, מפני העוברין.

**וחזינן** שכתב ומשתתף עמהם בשמן.

**אולם** ברשב"א בתשובות (תקמב) כתב שאכסנאי צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות, ומשא"כ ברמב"ם לא הזכיר שצריך שיקנה לו ג"כ חלק בפתילות.

**ולכאוי' צ"ב** במאי פליגי.

**ונראה** לבאר שתלוי בדברים אלו שאם השתתפות האכסנאי היא בשביל שעי"ז יהיה כחלק מבני הבית לצאת ידי חובת בעה"ב, בזה די להשתתף בשמן, אולם אם השתתפות האכסנאי היא שהוא כשותף לבעה"ב בשמן, א"כ צריך שיהיה שותף גם בפתילות שהם ג"כ חלק ממצות ההדלקה.

**וחזינן** ברשב"א שלא חייב האכסנאי ליתן פרוטה, אלא יכול הבעה"ב להקנות לו חלק מהשמן ופתילות.

**ולכאוי' צ"ב** בזה שר' זירא השתתף בפרוטה עם בעה"ב ולא עשה המהדרין מן המהדרין להדליק בעצמו הנרות.

## מנורה איסור עשיית מלאכה בחנוכה בדרום צה

**ונראה** מזה ראייה לשיטת התוס' (כא: ד"ה והמהדרין, דס"ל שמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו, ולא על המהדרין. והיינו שהמהדרין מן המהדרין בעל הבית מדליק בשביל כל בני הבית נר אחד מוסיף והולך, ולכן רב הונא על ידי שהשתתף בפרוטה, קיים נמי בזה המהדרין מן המהדרין של בעל הבית.

**אולם** לשיטת הרמב"ם דס"ל שהמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין שצריך כמנין בני הבית מוסיף והולך, אמאי לא קיים רב הונא הידור זה.

**ונראה** לבאר דהיא גופא כשהשתתף עם בעה"ב בפריטי הוסיף בעה"ב גם עליו נרות כשאר בני ביתו.

**ונראה** עוד לבאר דכיון שכל חיובו של האכסנאי הוא משום בעה"ב שהרי אין לו בית משלו להתחייב בזה הוא משתתף עם הבעה"ב עצמו, ולא צריך להוסיף נרות גם בשבילו.

**ובשו"ע** או"ח (תרעז, א) כתב אכסנאי שאין

מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה. ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו, אע"פ שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה, והוא אוכל על שולחן בעה"ב. וה"ה לבן האוכל אצל אביו.

**ופשטות** לשונו שלא חילק, ומשמע כהפרי חדש שמשותף בפרוטה אע"פ שלא מוסיף בעה"ב שמן בשבילו כלל, וכהפרי חדש. וכן משמעות לשון הרמב"ם הרי"ף והרא"ש הטור והמאירי שלא הזכירו מזה כלל. שאם סבירא להו הכי, הוי לאשמועינן חידש זה.

**ונראה** לבאר בשיטתם דלא סבירא להו שצריך להוסיף, כיון שהוספה זו תהיה לאחר זמן שיעור חיוב ההדלקה, וא"כ לא מהני הוספה זו, והאגודה ס"ל דאפ"ה צריך משום החשד. וכמש"כ הב"ח והאליה רבא.

**אולם** במגן אברהם כתב כשיטת הב"ח שצריך בעה"ב להוסיף מעט שמן בשבילו.

## בביאור המנהג לאסור עשיית מלאכה בחנוכה

**ועוד** צ"ב אם נהגו גם האנשים אם אסורים גם הם כנשים, או שאינו כלל מנהג ומותרים.

**ועוד** צ"ב באיזה מלאכה אסורים.

**ובבית** יוסף כתב בטעם המנהג שלא לעשות מלאכה בזמן שהנרות דולקים טעמן כדי שיהא היכרא שאסור להשתמש לאורן.

**וצ"ב** לטעם זה איזה מלאכות בכלל האיסור, שבפשטות היינו כל מלאכה שצריכה להיות לאור הנר שבה שייך הטעם שיהיה היכר שלא יבואו להשתמש לאורה.

**בטור** או"ח (תר"ע) כתב שימי חנוכה מותרין הן בעשיית מלאכה ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות ואין להקל להן. וגם אם יש מקומות שנוהגין איסור בכל היום אין להקל להן משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם וקראום חנוכה חנו בכ"ה.

**ולכאז'** צ"ב בטעם המנהג שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות.

**ובלבוש** אחר שהביא טעם הבית יוסף כתב עוד טעם כדי שלא להסיח דעתן מזכר הנס, עושין לפחות אותה שעה כמו יום טוב.

**וא"כ** לטעם זה המלאכות שנאסרו לנשים כל זמן שהנרות דולקות הם כהלכות יום טוב.

**ובאליה** רבא ובערוך השולחן כתבו שטעם מנהג הנשים הוא, משום שהנס נעשה ע"י אשה.

**ובבית** יוסף כתב על דברי הטור שאם יש מקומות שנוהגות הנשים איסור בכל היום, אין להקל להן משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם. שסובר רבינו, שאף בדבר שאין בעניינו שום צד איסור לומר דגזרו הא אטו הא, שייך דין זה דדברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, וכדאיתא בפסחים (נ:). ומפני כך כתב שבחנוכה אע"פ שאין שום זמן ממנה, אסור בעשיית מלאכה לא ביום ולא בלילה, אם היו נוהגים בהם איסור כל היום אין להקל עליהם. ואינו מוכרח, דאיכא למימר דכיון שאין בו צד סרך איסור לית לן בה.

**וחזינן** בשיטת הבית יוסף שלגבי המנהג שלא לעשות מלאכה כשהנרות דולקות שם הביא שהוא סרך איסור, שהרי כתב בטעם המנהג שיהיה היכר שאסור להשתמש לאורן.

**אולם** לגבי המנהג לאסור מלאכה כל היום כתב שאינו מוכרח שיהיה אסור, משום שאין מנהג לזה כלל סרך איסור.

**ובב"ח** הקשה על הב"י שכתב ולפע"ד נראה דדמיא להא דפוסק מהר"ם בתענית

דלפני ראש השנה ויום הכיפורים ושל לאכול בשר משבעה עשר בתמוז שצריך התרה. ואע"ג דליכא התם גם כן סרך איסור מדין התלמוד, והיינו טעמא דכיון דקיבל עליו תעניות אלו לשם תשובה ושווייה עילוייה חתיכא דאיסורא, אסור להקל בהו. והכי נמי גבי חנוכה כיון שנעשה הנס על ידי אשה וקיבלו עליהן איסור מלאכה כדין יום טוב, שווייה עלייהו חתיכא דאיסורא ואין להקל להן. וכן כתב בספר צידה לדרך.

**ודברי** המהר"ם שהביא הב"ח הובא בהגהות מיימוניות בה' שבועות (יב, ג), וכן בבית יוסף (יו"ד ריד).

**אולם** שם איתא במי שרגיל להתענות תענית שלפני ראש השנה בכל שנה, ושבין ר"ה ליום הכיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר מראש חודש אב או מ"ז בתמוז ורצה לחזור בו שאינו בריא.

**ונראה** בזה ליישב שיטת הבית יוסף מקושיית הב"ח דיעו' בתוס' בפסחים (נא). בדין זה דדברים המותרים, שהקשו תימה א"כ היאך התיר רבי בית שאן בחולין (ו:).

**ותירץ** רבינו ניסים במגילת סתרים דדין דדברים המותרים היינו שיודעים שהם מותרים והם רוצים להחמיר על עצמם. וכן משמע לישנא דברים המותרים, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם.

**והאריך** בזה בבית יוסף (יו"ד רי"ד) שכתב נמצא שדברים המותרים ואחרים יודעים שהם מותרים, ואעפ"כ נהגו בהם איסור משום סייג ופרישות אי אתה רשאי להתירם אם לא שיבואו וישאלו על נדרם כדין התרת שאר נדרים, ואם הם נוהגים בהם איסור מחמת טעות שהם סבורים שמן הדין



**וחזינן** בשיטת המהרי"ל שגם אנשים בכלל מנהג זה שלא לעשות מלאכה כשהנרות דולקות, וכן שאוסר במלאכה אף לאנשים ביום ראשון ואחרון של חנוכה.

**וכתב** עוד הב"ח ונראה קצת ראייה מדקראו להו חנוכה לומר חנו בכ"ה דאי אין איסור כלל במלאכה מאי חנייה שייך כאן, דדוחק לומר שרצה לומר חנייה ממלחמה.

**וחזינן** חידוש בדברי ב"ח שלמד מקריאת שם חנוכה שחננו היינו מהמלחמה.

**אולם** יעו' בפרי חדש (תרע, א) שכתב חנוכה נקרא כך שחננו מהמלאכה.

**וכתב** עוד הב"ח ועוד דרשה לרז"ל במדרש שחנוכת הנשיאים היתה צריכה להיות בחנוכה, והקב"ה שילם להם שכרם בימי מתתיהו הנה כשם שהנשיאים כל אחד עשה ביומו יום טוב גם בחנוכה יש להם לעשות יום טוב בענין ביטול מלאכה.

**ולכאו'** צ"ב לשיטת הב"ח אמאי לא אסרו לכולם מלאכה בכל שמונת ימי חנוכה.

**ונראה** ליישב שלא רצו להטריח הרבה על הציבור.

**ובבאר** היטב הובא דברי המהרי"ל שכתב קבלה בידינו שאין לאדם לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות.

**ופירש** במעגלי צדק כל זמן שנרות בית הכנסת דולקות והוא עד חצות.

**ובשו"ע** (תרע) כתב בכ"ה בכסלו שמונת ימי חנוכה ואסורים בהספד ותענית. אבל מותרים בעשיית מלאכה. ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות. ויש מי שאומר שאין להקל להם.

הוא אסור אתה רשאי להתירם להם בלא שום התרת נדר, אלא לומר להם טועים אתם בדין ומותרים אתם.

**ונראה** עוד לבאר בזה דאיתא בנדרים (פא:) דתניא דברים המותרים נהגו ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, משום שנאמר לא יחל דברו.

**חזינן** שהוא כדין נדר שנלמד מלא יחל דברו, ולכן אם יחיד קיבל על עצמו דבר אף שאין בו סרך איסור יכול לקבלו, ואם קבלתו היתה בטעות שרי.

**ובזה** מבואר שיטת הבית יוסף דמיירי ברבים שנוהגות הנשים כל היום שלא לעשות מלאכה בחנוכה, וכיון שאין בזה סרך איסור, א"כ הוא מנהג טעות, וא"כ אתה רשאי להתירם בפניהם, ואין זה דומה ליחיד שיכול לקבל עליו בנדר כרצונו אף במה שודאי מותר, ומשא"כ שנוהגות הנשים ולא מידיעה שהוא מותר, ואפ"ה אוסרות על עצמם, אלא שהוא מנהג בטעות שאין סרך איסור, ס"ל שמותר אף להתירם בפניהם.

**ונראה** לבאר בזה שהב"ח לשיטתו שבהגותיו בגמ' נדרים (פא:) מחק תיבות אלו שדין דדברים המותרים שאי אפשר להתירם הוא משום לא יחל דברו.

**ואפשר** דס"ל שהוא דין בפני עצמו, ואף במה שאין בו סרך איסור כלל אי אפשר להתירו.

**והביא** עוד הב"ח דברי המהרי"ל שכתב קבלה בידינו שאין לאדם לעשות מלאכה בשעה שנרות דולקים בחנוכה, ויש אומרים גם ביום ראשון וביום אחרון מנהג רבותינו נוחי נפש לאסור מלאכה.

ולא הביא כלל המנהג שהובא בטור שיש נוהגות שלא לעשות מלאכה כל היום, דלשיטתו אזיל שכל היום לאו מנהג הוא כלל שאין בו סרך איסור.

**אולם** צ"ב בשיטתו שהרי בתחילה סתם שמותרין בעשיית מלאכה, ואח"כ כתב ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות. ויש מי שאומר שאין להקל להן להם שיש מקום לומר שבסתם שכתב מותרין בעשיית מלאכה, היינו ואף לנשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה אפשר להקל להם שלא נאסרו כלל ימים אלו בעשיית מלאכה, ויש מי שאומר שאין להקל להם, אולם אין זו שיטתו, או שיש לומר שמה שסתם הוא על כל היום ועל האנשים, ומשא"כ בנשים ס"ל נמי שאין להקל להם שיש בזה סרך איסור, וכמש"כ בב"י.

**ונראה** לבאר עוד בזה ע"פ הא דאיתא במגילת חשמונאים, אך חשמונאי ובניו ואחיהם לא גזרו בהם לבטל עבודת מלאכה, וא"כ חזינן שבעיקר תקנת ימי החנוכה לא גזרו כלל לאסור במלאכה, ולכן שיטת הבית יוסף שהמנהג לאסור במלאכה כל היום ליכא בזה כלל סרך איסור.

**ויעו'** בספר חסידים (קכא) שכתב שנו חכמים בפסחים (נ:) העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב בחנוכה ובפורים ובר"ח ובכל מקום שיש נדנוד עבירה להביא תענית ציבור, אינם רואים סימן ברכה לעולם. ולגירסא דידן בפסחים (נ:) ליתא לגירסא זו דלא גרסינן חנוכה ופורים.

**ואפשר** דס"ל כעין מה שהובא בב"ח שיש בזה נדנוד עבירה, או שהוא מילתא דחסידותא.

**אולם** לשיטת הבית יוסף ליכא בזה שום סרך איסור.

**ובמשנ"ב** (תרע, ה) הביא מה שכתב בשלטי גיבורים וכן הסכים בתשובת חכם צבי שבמקום שנהגו איסור מלעשות מלאכה כל היום יש למחות בידם, כי הבטלה עבירה היא ומביאה לידי שעמום.

**וחזינן** שלא חילק בין ראשון ושמיני לשאר ימים כמו שהביא בב"ח מהמהרי"ל, וכן דלא ס"ל כספר חסידים, אלא שאפ' חסידות ליכא בזה, וכשיטת הבית יוסף דליכא בזה שום סרך איסור.



הרב יאיר מיינקוס

## דין מי שאין לו נר חנוכה וגם אינו רואה נ"ח

שמענו בשורה טובה על יהודי שהיה בבית האסורים כשלושים שנה, בתנאי בידוד, ולאחרונה השתחרר בס"ד מכלאו. ונתעוררה השאלה כיצד יש לאדם לנהוג בכה"ג, שאין לו נרות חנוכה, וגם אינו יכול לראות נרות חנוכה של אחרים, אי יכול לברך גם בלא נרות כלל.

**ופשוט** שברכת "להדליק נר של חנוכה", אינו יכול לברך, שהרי אינו מדליק, ואף הרואה אינו מברך, וא"כ כ"ש דבכה"ג אין לו לברך ברכה זו.

**אלא** יש לדון אי יברך ברכת שהחיינו ביום הראשון [ושעשה ניסים בכל הלילות] כמו הרואה שמברך, אף שאין לו מעשה מצוה.

### חקירה בגדר ברכת שהחיינו דחנוכה

**ויש** להוסיף לחקור בגדר ברכת שהחיינו דחנוכה, אי קאי על עצם המצוה דהדלקת נר חנוכה, או דילמא דקאי על עצם היום דחנוכה, וכמו כל יו"ט שמברך שהחיינו על עצם היום, אלא דתיקנו רבנן לכתחילה להסמיכו אכוס דקידוש, וא"כ אף הכא גבי חנוכה נימא הכי, דשהחיינו קאי על היום, אלא דלכתחילה תיקנו להסמיכו אנר, וכשאינו לו נר, מברך אף בלא נר.

**[ואיכא עוד ז' נפק"מ בדבר, ואינם למעשה, ולכן לא נאריך בהם.]**

**א.** המברך שהחיינו בראיה בלא שהדליק, ואח"כ נזדמן לו נר, אי יחזור לברך שהחיינו או לא, דאי הוא מצד היום, כבר יצא ידי חובה, משא"כ אי הוא מצד המצוה,

**איתא** בגמ' (שבת דף כ"ג ע"א וסוכה דף מ"ו ע"א) "א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך ב' ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת".

**וב"כ** בטור (סי' תרע"ו) "המדליק בלילה ראשון מברך שלש ברכות, ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, ושעשה ניסים, ושהחיינו, ומליל ראשון ואילך מברך שתיים, להדליק ושעשה ניסים.

**והרואה** את הנרות, מברך בלילה ראשון שתיים, שעשה ניסים ושהחיינו, מכאן ואילך אינו מברך אלא שעשה ניסים לבד, ודוקא שאינו עתיד להדליק, ואין מדליקין עליו, כגון שהולך בדרך, ורואה הנרות בעיר, אבל בענין אחר, אין צריך להדליק". וכ"כ בשו"ע (שם סעיף א'-ג').

**מבואר** דבלילות של חנוכה, מברכין ב' ברכות בהדלקת הנרות, להדליק נר של חנוכה, ושעשה ניסים, ובלילה הראשון מוסיף לברך שהחיינו. וכן מי שאין לו נר חנוכה מברך ע"י ראיית נרות של אחר, מברך שעשה ניסים וביום הראשון מוסיף שהחיינו.

ודאי דיש לו לחזור ולברך שהחיינו, דהרי בהדלקה מקיים המצוה.

ב. שכת לברך שהחיינו בהדלקה, ואחר זמן רב [יותר מחצי שעה] נזכר, אי יכול לברך אז שהחיינו או לא, דאי הוא מצד היום, א"כ אף אח"כ צריך לברך, משא"כ אי הוא מצד המצוה לא יכול לברך עכשיו, שהרי כבר קיים המצוה.

ג. הפסיק בין הברכות למעשה ההדלקה, אי יחזור לברך שהחיינו או לא, דאי הוא מצד היום, אינו חוזר לברך, שהרי כבר בירך וחל על היום, משא"כ אי הוא מצד המצוה, מאחר ולא חל על המצוה שהרי הפסיק, יצטרך לחזור ולברך שהחיינו.

ד. היכא שלא היה בבית, ואשתו הדליקה וברכה, אי יחזור ויברך שהחיינו כשחוזר לביתו או לא, דאי הוא מצד היום צריך לברך, דהרי לא יצא בזה שבירכה היא, משא"כ אי הוא מצד המצוה, אינו חוזר ומברך, שהרי כבר יצא כשהדליקה ובירכה.

ה. היכא ששליח שאינו מבני ביתו, מדליק בבית חבירו אחר שהדליק בביתו, אי יברך שהחיינו שוב או לא, דאי הוא מצד היום אינו מברך, שהרי כבר בירך בעצמו, משא"כ אי הוא מצד המצוה, אפשר שיברך מצד המצוה הנוספת.

ו. גבי מי שהדליק נרות בביהכנ"ס, ואח"כ בא לביתו, ואין לו ב"ב, אי חוזר ומברך שהחיינו או לא, דאי הוא מצד היום, אינו מברך שוב, שהרי כבר יצא כשהחיינו שכבר בירך, משא"כ אי הוא מצד המצוה יחזור לברך שהחיינו, שהרי אין יוצאין י"ח בהדלקה דביהכנ"ס.

ז. גבי מי שהדליק בביתו, ואח"כ כיבדוהו להדליק בביהכנ"ס, אי יחזור ויברך

שהחיינו בהדלקה דביהכנ"ס או לא, דאי הוא מצד היום, אינו חוזר ומברך שהחיינו, שהרי כבר יצא בהדלקה דביתו, משא"כ אי הוא מצד המצוה, חוזר ומברך, משום שההדלקה דביהכנ"ס הוא מצוה בפנ"ע.

ונפק"מ אלו למעשה, ולכן לא נדון בהם בעת הזאת, אלא רק גבי מי שאין לו נר כלל, אי יברך שהחיינו מצד היום או לא.

ובמושכל ראשון היה נראה טפי, דשהחיינו קאי על עצם המצוה דהדלקת נ"ח, כמו כל המצוות הבאות מזמן לזמן.

וכך משמע מדברי הרמב"ם (פי"א הלכ' ברכות ה"ט) וז"ל "כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה וכו', מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו וקיימנו", עכ"ל.

דמהא דכלל לנ"ח יחד עם שאר מצות הבאות מזמן לזמן גבי ברכת שהחיינו, משמע דס"ל דברכת שהחיינו על נ"ח, הוא על המצוה עצמה, וכך כ' באמת ליעקב (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה ועיין ברמב"ם פי"א). וכע"ז כ' בשלטי גיבורים (מסכת שבת דף י' ע"א מדפי הרי"ף אות כ') בשם הרא"ז "ומי שלא בירך ביום הראשון מברך שהחיינו ביום ב', או בשאר ימים, כל שעה שהוא מדליק תחילה או שהוא רואה תחילה, שכל מצוה הבאה עליו משנה לשנה, צריך לברך עליה שהחיינו בתחילת עשייתה".

דמבואר דמה שמברך שהחיינו על נ"ח הוא מצד המצוה דוקא.

וכ"כ להדיא בפרי חדש (סי' תרע"ו סק"א) "דהאך שהחיינו לא נתקן אלא על ההדלקה או על הראיה הא לאו הכי לא יברך, והא דאמר' זמן אומר' אפי' בשוק,

**וב"כ** בביאור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה שהחיינו) דמבואר מהמאירי, דזמן דחנוכה קאי על היום עצמו, וא"כ כ' דכן הוא נמי גבי קריאת המגילה דפורים, דהשהחיינו הוא על עצם היום.

### הוכחה דשהחיינו דנ"ח הוא על היום

**ובך** לכאור' אפשר להוכיח מדברי הגמ' (שבת דף כ"ג ע"א) "רבי ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך ב', ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת, מאי ממעט ממעט זמן.

**דמבואר** דאף על ראיית נר חנוכה בלא הדלקת הנרות, אפשר לברך "שעשה ניסים" וביום הראשון מברך "שהחיינו".

**יוצא** דאף בלא עשיית המצוה דהדלקת נ"ח מברך שהחיינו, וא"כ צ"ל דהשהחיינו אינו מצד המצוה, אלא מצד עצם היום.

**וב"כ** להדיא במהר"ם רוטנבורג (שו"ת ח"ג מהדורת פראג סי' נ"ז) "גבי הרואה שבירך זמן בלילה ראשונה של חנוכה, דכשבא להדליק לא יברך שוב זמן, כיון דזמן אפי' אמר בשוק יצא, דלא גרע מי שבירך על הראיה ממי שבירך בשוק, דאינו חוזר ואומר על הכוס ביו"ט". והביאו בב"י (סי' תרע"ו סק"ג) ובב"ח (שם סק"א), וכך פסק בשו"ע (שם סעיף ג').

**מבואר** דדימו את דינא דהרואה דמברך שהחיינו, לדינא דשהחיינו ביו"ט, דאי בירך בשוק יוצא ידי חובה, וכך גם גבי נר חנוכה אי בירך שהחיינו אראיה אינו חוזר ומברך על נר, וא"כ משמע דס"ל דשהחיינו דנר חנוכה אינו מצד המצוה, אלא על עצם היום, דהרי אי השהחיינו הוא מצד המצוה, א"כ בכה"ג שבירך אראיה, וא"כ נזדמן לו

ההיא בזמן דרגל". והביאו הכף החיים (שם ס"ק י"ד).

**וב"כ** בפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ב) "דברכות הללו לא נתקנו כ"א בהדלקה, ולא דמי לזמן דרגל שאומרו אפי' בשוק".

**וב"כ** באגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ).

**אבל** המאירי (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה מי) כ' וז"ל "מי שאין לו [נר] להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראין".

**דמבואר** מדבריו דמי שלא מדליק בעצמו נ"ח ואף לא יראה נ"ח, בכאור' פ' יברך ביום הראשון שהחיינו, וא"כ צ"ל דאין השהחיינו מצד מצות נ"ח, דהרי אינו מקיים את המצוה, אלא ע"כ הוא מצד היום עצמו, וכמו שמברך שהחיינו על כל הרגלים, מצד עצמו של יום.

**ובפתחי** עולם (סי' תרע"ו סק"ט) הביא את המאירי, וכ' דכן קיי"ל דזמן אומרו אף בשוק.

**דמבואר** דס"ל למאירי דלא כהרמב"ם דהשהחיינו קאי על מצות נ"ח, אלא על היום עצמו, וכמו כל י"ט דאומרו אף בשוק.

**וב"כ** להדיא בשער הציון (שם אות ג') דמדברי המאירי נראה "דשהחיינו בחנוכה הוא כמו כל רגל, דקיימא לן דאומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היו"ט, ואפשר דה"ה בחנוכה יהא על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא לכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה".

נר להדליק בו, דכמו שמברך אקב"ו להדליק נר של חנוכה" [ולכאור' ברכת שעשה ניסים], ולא סגי בראיה, משום דלא יצא י"ח במצות נ"ח בראיה גרידא, כך הוה ליה לחזור ולברך שהחיינו בהדלקה. דבזה יצא ידי חובת המצוה, ומזה דסברו דאינו חוזר ומברך זמן בהדלקה משמע דסברו דהשהחיינו הוא על היום, ולכן סגי במה שבירך אראיה, ולא גרע ממי שבירך שהחיינו ביום טוב בשוק דאינו חוזר ומברך שהחיינו.

**והוסיף** הב"ח (שם) לבאר דקיימא לן זמן אומרו אפילו בשוק, ואין צריך לחזור ולאומרו על הכוס, ושכן אי בירך כבר כשראה את הנרות, אינו חוזר לברך.

**וב'** עוד דהוא כמו פרי חדש, דאי בירך אראיתו אין צריך לברך בשעת אכילה, אלא שנהגו להמתין עד שעת אכילה.

**[וסיים]** דלכן מי שביום הראשון הדליקה לו אשתו, והוא לא היה שם, כלילה השני ידליק ויברך שהחיינו, דלא יצא במה שהדליקה אשתו].

**דמבואר** ממש, דס"ל דשהחיינו הוא על היום ולכן לא יצא בברכת אשתו, שהרי לא שמע את הברכה, והוי כמו מי שרוצה לצאת ידי קידוש מאחר, והוא לא נמצא שם, אבל אי היה השהחיינו מצד המצוה, ודאי דהיה יוצא בהדלקתה, כמו שיוצא ידי עיקר המצוה, וברכת המצוה הזה.

**וב"כ** בהדיא במשנה שכיר (או"ח סי' פ' אות ב') דהשהחיינו דחנוכה, קאי על עצם היום.

**ובך** כ' בזרע אמת (או"ח סי' צ"ו, הלכ' חנוכה סי' תרע"א) גבי חזן שהדליק ובירך בבית הכנסת, דאינו חוזר לברך שהחיינו בהדלקה דביתו, אי אין לו ב"ב,

משום שכבר בירך זמן פעם אחת, ותו לא צריך, דקיימא לן בעלמא, זמן אומרו אפילו בשוק. [והביאו במחזיק ברכה (סי' תרע"א סק"ח) ובשערי תשובה (שם ס"ק י"א), ובמ"ב (שם ס"ק מ"ה)].

**ובך** לכאורה אפשר לבאר ב"א דהביא המאירי, "דמי שאין לו נרות ואינו במקום שיראה נרות, דיברך לעצמו שהחיינו כלילה הראשונה", דמקורם הוא מדינא דהרואה, דאי רואה מברך שהחיינו אף שלא מדליק בעצמו, וא"כ מה שמברך שהחיינו מצד עצם היום, וככל יו"ט.

### ביאור גדר דין הרואה

**ולשיטת** הסוברים דהשהחיינו בחנוכה, הוא על המצוה, צריך לבאר וליישב מדינא דהרואה דמשמע דהשהחיינו אינו מצד המצוה, אלא מצד היום, דבכה"ג שאין לו נרות להדליק, מברך ביום הראשון כשרואה את הנרות של אחרים, ברכת "שעשה ניסים", וביום הראשון אף ברכת "שהחיינו", והרי הרואה אינו מקיים מצוה, ולכן אינו מברך ברכת המצות ע"ז, וא"כ מאחר דמברך שהחיינו בכה"ג, איך אפשר לומר דהוא על המצוה, ורק אי נימא דהשהחיינו קאי על היום א"ש?

**ולכן** צ"ל דאף הרואה נעשה חלק מהמצוה דנ"ח, דע"י שרואה מתפרסם הנס, ומסייע למדליק הנרות לקיים מצוותו, דהרי במקום שאין רואים כלל, אף לא בביתו, אינו מברך על הדלקתו, כמו שכ' בהדיא במ"ב (סי' תרע"ב ס"ק י"א) גבי מי שבא לביתו אחר שתכלה רגל מן השוק, דאינו יכול לברך, אלא אם יש לו בני בית שיוכלו לראות, וא"כ הרואה הוא ממש חלק מן המצוה, שע"י ראייתו יכול המדליק לברך, ואף דאין הרואה מברך ברכת המצות, הוא

**דמבואר** דס"ל דבנר חנוכה איכא חביבות הנס, ולכאור' הוא פרסומי ניסא, ומשום זה אף הרואה מברך, וא"כ שמא אפ"ל כמו דביארנו, דמשום הפרסומי ניסא, אף הרואה חשיב חלק מהמצוה, ולכן מברך, משא"כ בשאר מצות דאין דינא דפרסומי ניסא.

**ובנר** איש וביתו (מהדורה תשע"ט סי' כ' הערה ו') כ' דמדברי תוס' משמע לא כהגר"ש כהן, דהרי אי נימא דהרואה הוא חלק מהמצוה, ליכא אקשווי מ"ש נר חנוכה משאר מצות, דהרי בנר חנוכה הוא חלק מהמצוה, משא"כ שאר מצוות.

**אולם** לענ"ד נראה דהא גופא קשיא להו, דאמאי לא נימא דגם בשאר מצוות, יחשב הרואה לחלק מהמצוה כמו בנר חנוכה, וע"ז תי' דבנר חנוכה איכא מעלה מיוחדת דפרסומי ניסא, דזה לא שייך בלולב וסוכה ושאר מצוות, ולכן שפיר אפ"ל דמודה לסברת הגר"ש כהן, דרק בנר חנוכה דמשום הפרסומי ניסא אף הרואה חשיב חלק מהמצוה.

**וכך** מצאתי שכ' בהדיא בשלמי תודה (חנוכה סי' כ"א סעיף ב').

### ביאור שיטת תוס'

**ובעיקר** התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) דכ' "בשאר מצוות כגון אלולב וסוכה, לא תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בבית, ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניהא דלא תיקשי ליה ממזוזה, ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן ברכה, שאין העושה מברך".

**יש** שדנו אי ס"ל דהשהחיינו דחנוכה הוא מצד היום או מצד המצוה.

משום דס"ס דלא עשה מעשה הדלקה, אבל לענין ברכת "שעשה ניסים", ושהחיינו ביום הראשון, סגי במה שרואה.

**ולכן** שפיר שייך לומר דשהחיינו הוא מצד המצוה, ובכאור' פ' רואה מברך, דע"י ראייתו נעשה חלק מהמצוה.

**וכך** מצאתי בשדי חמד (ח"ט מערכת חנוכה אסיפת דינים, סי' ט' אות ג') שהביא מהגאון ר' שלמה כהן מו"ץ דוילנא שכ' בהדיא "דהא דמברך על הראיה, היינו משום דעיקר מצות נר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא, ולפיכך צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ, כדי שיהיה הכל רואין ומשבחין להקב"ה, וכיון שהוא ג"כ מן הרואין, יש לו חלק במצוה, ולפיכך שפיר מברך שעשה ניסים ושהחיינו".

**דמבואר** בהדיא דאף הרואה, יש לו חלק במצות נר חנוכה. וכך הביא בנר איש וביתו (מהדורה תשע"ט, סי' ב' הערה ו') ליישב את שיטה זו.

**ובעי"ז** כ' באמת ליעקב (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה ועיין רמב"ם פ"א) לבאר את שיטת הרמב"ם, דשהחיינו בחנוכה הוא על המצוה, והא דרואה מברך ג"כ, הוא משום דגם הרואה מקיים מצות פרסומי ניסא, דמי שאינו מדליק מצווה לראותן.

**[והוסיף]** לבאר לפי"ז לשון הנוסחא "ואין לנו רשות להשתמש בהן, אלא לראותן בלבד". דהיינו הוא חלק מהמצוה לראות את הנרות.

**וחשבתי** דאפשר לומר זוהי ג"כ כוונת התוס' (מסכ' סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה). דהקשו מ"ש שאר מצות כגון אלולב וסוכה, דלא תיקנו לברך לרואה, ותי' דגבי נר חנוכה משום חביבות הנס".

ומעכב דבר זה, ואינו ככוס דיו"ט, דגם בלא כוס מברך בשוק.

### פלפול בדברי הגמ'

**להסוברים** דברכת שהחיינו בחנוכה, הוא על עצם מצות ההדלקה, חשבתי דאפשר להוכיח מדברי הגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א) דמיירי גבי עשיית לולב וסוכה, וקאמר בגמ' דמברך שהחיינו אעשייתם, וא"כ מאחר ובגמ' שם הביאה ג"כ "דהמדליק נר של חנוכה צריך לברך וכו' מאי מברך אמר רב יהודה יום ראשון המדליק מברך שלוש", דהיינו "להדליק נר של חנוכה", "שעשה ניסים", ו"שהחיינו". דמשמע דנר חנוכה דמי למצות לולב וסוכה, וכמו דבולוב וסוכה מברך שהחיינו בעשייתם, כך גם בנר חנוכה מברך שהחיינו בעשייתו, וא"כ משמע דהשהחיינו דנ"ח, הוא ג"כ על המצוה.

**אולם** אחר עיון בסוגיא אפשר לדרחות הוכחה זו, דהרי אין כוונת הגמ' להביא דין דחנוכה כדי לומר דדמי ללולב וסוכה שמברכין שהחיינו על עשייתן, אלא להוכיח דבר צדדי, דאף על דין דרבנן מברכין, וכן יש לברך אלולב כל שבעה, אף דחיובו מדרבנן, ולכן אינו שייך כלל לעצם הדין דמברכין שהחיינו אנר חנוכה, ואין להוכיח מזה דהשהחיינו קאי על עצם המצוה.

### קושיות האג"מ

**ובאגרות** משה (או"ח ח"א סי' ק"צ) כ' דהשהחיינו דחנוכה הוא על ההדלקת נ"ח, וכ' להוכיח מדברי הגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א, הובא קודם) דלא הוזכר לברך שהחיינו בשוק, אלא רק המדליק אי הוואה, ולכן משמע דבלא זה או זה לא מברך כלום.

**והקשה** עוד דאף אי נימא שנתקן זמן גם בשביל היום, מ"מ גם בשביל

**ובשלמי** תודה (חנוכה סי' כ"ה סעיף ב' ד"ה ומדברי, ובסי' כ"ב סעיף ג' ד"ה אולם) כ' דמשמע מדברי התוס' דסברו, דשהחיינו קאי על המצוה דהדלקת נ"ח, ולא על היום, דאל"כ לא דמי לשאר מצות.

**וכך** רצה להוכיח ממה שתירצו, שתיקנו ברכת הראייה, משום בני אדם שאין להם בבית, ואין בידם לקיים המצוה, דמשמע דבלאו תקנתא דראייה לא היו מברכין כלל.

**אולם** לא זכיתי להבין דבריו דהרי כל מה שהקשו התוס' מ"ש נר חנוכה משאר מצוות, אינו דוקא מצד ברכת שהחיינו אלא על עצם הדין שרואה מצטרף למצוה, ויכול לברך עליו, דמ"ש נ"ח משאר מצוות, ואף דהרואה מברך ביום הראשון שהחיינו, אין הדמיון מצד זה, אלא בעיקר הדין, דחשיב חלק מהמצוה, ואחר שיש אופן למי שאין לו נרות, להצטרף לנרות ע"י ראייה, ודאי דעדיף טפי, שיברך שהחיינו בראייה זו, אבל בכה"ג דאין לו נרות, וגם לא יראה נרות, ודאי דאפשר דיסברו דיברך שהחיינו מצד עצם היום, ככל יו"ט, וא"כ לכאור' אי"ז הוכחה דיסברו שהשהחיינו הוא מצד המצוה.

**וכן** מה שכ' בשלמי תודה להוכיח מהתי' השני, שתיקנו למי שאין לו בית, שיברך כשרואה כיון שאין בידו לקיים המצוה, ובלא ראייה אין מברך כלל.

**אפשר** לומר דאדרבה, אפשר לדייק מדבריהם, שהמברך מדין רואה אינו מקיים המצוה, וא"כ איך שייך לומר דברכת שהחיינו הוא מצד המצוה, כשאינו מקיימה.

**ואף** דאפשר דאה"נ אין מברך שהחיינו בלא ראייה, אפשר לבאר כמו שנבאר [בהמשך בעז"ה] דאף להסוברין דהשהחיינו הוא מצד היום, בכאור' פ' צריך להסמיכו אנר,



אלא נפטר בשהחיינו דקידוש, ורק אי אינו בסוכה בשעת האכילה, מברך שהחיינו שוב, כשיכנס לסוכה, משום דבעת שבירך היה מופקע ממצות ישיבה בסוכה.

**ולפי"ז** א"ש דה"ה בחנוכה אחר שבירך שהחיינו מצד היום, אינו חוזר ומברך שהחיינו על ההדלקה בפנ"ע.

**[ואף** אי בירך יום אחד על היום, אין לחזור ולברך שהחיינו יום אחר על ההדלקה אף דלילות מחולקים, כיון דאיכא לדמויי לעשיית סוכה, דאף אי בירך קודם הרגל ס"ל לתוס' הרא"ש והר"ן הכל בו ואורחות חיים [מובא בביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה לעצמו)], דאינו חוזר לברך שהחיינו בקידוש דרגל, וא"כ כך אפ"ל גם גבי חנוכה, דמאחר ובירך שהחיינו יום אחד, אף דהוי בלא נר, מ"מ יוצא בברכה זו לכל חנוכה.

### סתירה בדברי המאירי

**הובא** לעיל דברי המאירי (מסכ' שבת דף כ"ג ע"א) דכ' "מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים, ושהחיינו בלילה ראשונה, ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראין". דמשמע דס"ל דמברכין שהחיינו בחנוכה, מצד היום ככל יו"ט, ולא מצד המצוה, שהרי אף בכה"ג שאין מקיים מצוה כלל, בכאו"פ מברך שהחיינו, וכך ביארו בפתחי עולם (סי' תרע"ו סק"ט) ובשער הציון (שם אות ג') ובביאור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה ושהחיינו).

**וקשה** ממה שכ' במסכ' מגילה (דף ד' ע"א ד"ה חייב) וז"ל "כל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיביני זה מיום הכיפורים, שקדושתו יתירה דלא נפקע כוסו, אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה

המצוה צריך לברך זמן, כמו בשופר וסוכה אי לא ישב בסוכה בליל יו"ט כשבירך שהחיינו, דחוזר ומברך שהחיינו על הסוכה כשישב שם, וא"כ אף הכא אם כשבירך זמן שלא בשעת ההדלקה יצא זמן דיום, מ"מ זמן ההדלקה לא יצא?

### ישוב קושיות האג"מ

**ובעצם** הוכחתו מדברי הגמ' האלו, דלא הוזכר דין דזמן אומרו אף בשוק, אפשר לומר בקל, דלא צריך להזכיר דין זה כל מקום שמוזכר שהחיינו [כמו דגבי פסח שבועות לא מוזכר דין זה, ופשיטא דאף בהם אומר זמן בשוק]. ואין לומר דאין בחנוכה דין יו"ט דהרי אומרים בימים אלו הלל, ואסורים בהספד ותענית, ואף דאין לו איסור מלאכה, ואין בו חיוב סעודה, מ"מ אכתי חלק דיני יו"ט אית בהו, וודאי דמקרי דימים מיוחדים, דאפשר לומר בהם שהחיינו.

**וביותר,** ביארנו לעיל דאי איכא לדיוקי מדברי הגמ', אדרבה איפכא איכא לדיוקי, דאי הוואה מברך שהחיינו אף שלא עשה מעשה כלל, נראה טפי כהסוברים דהשהחיינו הוא מצד היום, ולכן אף בלא מעשה מברך, והא דצריך לראות נרות הוא כדי שירגיש בזה את עצם היום, כיון דבלא זה לא ניכר כלל, דהרי אין בו איסור מלאכה.

**ועל** מה שהקשה דאמאי לא יסברו דיברך זמן גם מצד המצוה, אפשר ליישב דאחרי שבירך זמן על היום טוב, גם המצוות דיום נפטרות בזה, וכמו דאין מברכין שהחיינו על מצה, על מרור, ועל סיפור יציאת מצרים, כיון דנפטרים בשהחיינו דקידוש. וכן הוא גבי מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים וסעודה, דאין מברך שהחיינו, כיון שנפטר בשהחיינו דמגילה, וכך הוא גבי מצות סוכה דאינו מברך בפנ"ע,

[קריאת המגילה] דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה, ולא על היום".

**דמבואר** להדיא דס"ל דאין השהחינו בחנוכה מצד היום, כיון שאין בו כוס, וכל השהחינו הוא על ההדלקה, א"כ דבריו ממש סתרי להדדי, דהאם השהחינו הוא מצד היום או מצד המצוה?

**וכך** הקשה בבירור הלכה (סי' תרע"ו ד"ה שעה"צ סק"ג) דכ' דנעלם ממרן המ"ב, מאירי זה דמגילה, וסיים דאולי יש טעות סופר במאירי דשבת, וצ"ל "ואין הדברים נראים", דהיינו דלא כה"א שם. דסברו דשהחינו הוא מצד היום, ובאמת ס"ל כמו שכ' במסכת מגילה דשהחינו הוא מצד ההדלקה דוקא.

**אבל** זהו דוחק לומר דהוא ט"ס, ורק כשאין לנו להשיב, אולי יש לומר כן.

### ישוב א' בדברי המאירי

**והנה** בשבט הלוי (ח"ג או"ח סי' צ') כ' ליישב דברי המאירי, דס"ל כמו שכ' במס' מגילה, דאין השהחינו מצד היום, אלא מצד ההדלקה, ומה דס"ל ל"א שהביא במאירי במסכ' שבת, הוא דאין התקנה לברך ע"י ראית הנר דוקא, אלא היתה התקנה לברך על הנס, בין מדליק בין ראה, ואפילו אין בידו אחד מהם, מכ"מ תקנו לברך כל יום על הנס להודות ולהלל.

**והוסיף** דמה דס"ל דמברך כל יום "שעשה ניסים" אף בלא ראית נר, הוא ראיה שאין ברכת הזמן על היום, שהרי אפילו ביו"ט גמורים אינו מברך, אלא פעם אחת, וכאן גבי חנוכה ס"ל דמברך כל יום ויום, ולכן מוכח דאינו מצד היום, אלא על הודאת הנס.

**וסיים** דלדינא אין לברך לא בחנוכה בלא נר, ולא בפורים בלא מגילה, וכע"ז כ' בהלכ' חג בחג (חלק נר ישראל סוף סי' ט"ז).

**מבואר** דסברו דס"ל ל"א, דאין השהחינו על עצם היום, וכן לא על ההדלקה דוקא, אלא על עצם הנס, וכמו דמברכין "שעשה ניסים" כל הימים, אף בלא נר כלל, כך מברכין "שהחינו" ביום הראשון בלא נר כלל.

**אולם** לא זכיתי להבין דבריו, דאף אי נימא דברכת "שעשה ניסים" אפשר לברך רק על עצם הנס, ובלא הדלקה או ראיה, מהיכי תיתי דה"ה גבי ברכת "שהחינו", דהרי ברכת השהחינו תלויה בהרגשה אישית, שיש לו שמחה בחפץ שקונה, או בזמן מיוחד, דהיינו יו"ט שמגיע אליו, או אף במצוה שמגיעה מזמן לזמן, וא"כ בלא הדלקת נר, או ראיית נר, איך שייך לומר שמרגיש שמחה, כדי לברך, ורק אי נימא דהוא מצד היום, אפ"ל דהוא ככל יו"ט, דעצם היום עושה לו שמחה לברך. ומה שכ' להוכיח מברכת "שעשה ניסים" שמברך כל יום ויום, דמוכח דאינו על עצם היום, לכאור' אפשר להוכיח אפיכא, דהרי גם השהחינו בחנוכה אינו מברך כל יום, וא"כ לא דמי ברכת השהחינו לשעשה ניסים, ואף דברכת שעשה הניסים מברך כל יום, אינו שייך לברכת "שהחינו".

### ישוב ב' בדברי המאירי

**ולכן** נראה לענ"ד לבאר את דברי המאירי באופן אחר, דודאי דס"ל ל"א דברכת השהחינו בחנוכה, הוא על עצם היום, וככל יו"ט, ולכן כמו דביו"ט אומרו אף בשוק, ה"ה בחנוכה דאומרו אף בלא נר כלל, וע"ז כ' המאירי ד"הדברים נראים", ומה שכ'

דהשהחיינו הוא על עצם היום, אלא דכיון דלא ניכר בו קדושתו, אין לאומרו בלא נר, וא"כ יוצא דס"ל דשהחיינו בחנוכה הוא על היום, אבל בלא הדלקה [או ראיה] אין לברך שהחיינו.

**ובך** משמע מהשער הציון (סי' תרע"ו אות ג') שהבין כן במאירי, דכ' "אפשר דכמו בעלמא קיימא לן דזמן אומרו אפילו בשוק, דהוא קאי על עצם היום טוב, אפשר דה"ה בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה, וסיים דכעין סברתי נמצא במאירי" (שבת).

**וכשהרציתי** את הדברים קמיה תלמידי חכמים דבבית הכנסת קיויתי ה' באופקים, הסכימו לזה.

### בדין שהחיינו דפורים

**השתא** דאתית להכי, יש לעיין גבי פורים כשאין לו מגילה, אי יברך שהחיינו על היום, או לא, דלכאוי' יש לחקור כי הכא אי ברכת שהחיינו דמגילה קאי על עצם מצות מגילה או דילמא דקאי על עצם היום דפורים, וכמו כל יו"ט, אלא דסמכוהו רבנן אמגילה.

**ולכאוי'** בפשטות נראה דהסוכרים גבי נ"ח, דלא יברך בלא נר, כיון דהשהחיינו קאי על מצות ההדלקה, כך יסברו גם גבי פורים, דהשהחיינו קאי על מצות מגילה, ובלא זה אין לברך שהחיינו, והחולקים דס"ל דאף בלא נר חנוכה אפשר לברך מצד היום, כך גם בפורים יסברו דאף בלא מגילה, אפשר לברך מצד היום.

**ובאמת** בבאיור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה שהחיינו) הביא מהמאירי (שבת דף כ"ג ע"א, הובא לעיל) דיש אומרים דבחנוכה,

במסכ' מגילה, דאין לומר שהחיינו בלא נר, הוא משום דלמעשה ס"ל דלא דמי לגמרי לרגלים משום דלא ניכר בו קדושת היום, ולכן ס"ל למעשה דרק ברגלים דאית בהו כוס, וממילא ניכר בו קדושתו, מברך זמן אף בשוק, משא"כ בחנוכה דליכא כוס, לא ניכר עצם היום טוב שבו, ולכן מברך רק כשיש לו נר שמדליק, או אפילו שרואה שעי"ז ניכר היום טוב, אבל ודאי דהשהחיינו הוא מצד היום.

**ובעי"ז** מצאתי בעמק שאלה (שאלתא וישלח סי' כ"ו אות י') שכ' דמצד הסברה היה ראוי לברך שהחיינו [ושעשה ניסים] ביום הראשון, בלא נרות כלל, אלא שא"א לברך בלא דבר המסוים, והא דקיי"ל דבחג אומרים זמן אפי' בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום, דאסור במלאכה וכדו' משא"כ בחנוכה, דאין בו איסור מלאכה ולכן לא ניכר בו קדושת היום, ולכן אין לאומרו בלא נרות. [וסיים דגם ברכת שעשה ניסים הוא מצד עצם היום, ולפי"ד ודאי דקשיא דברי השבט הלוי]. וכ"כ בשדי חמד (מערכת חנוכה אסיפת דינים, סי' ט' אות ג').

**ובך** אפשר לדייק גופא מדברי המאירי במגילה דכ' "כל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיביני מיוה"כ, שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו, אלא מצד איסור שתיה שבו", דמשמע מדבריו שאין הכוס הגורם לזה שיהא זמן על עצם היום אלא הקדושה שבו, ולכן ביוה"כ דודאי דאית ביה קדושה, אומרים בו זמן על עצם היום, וא"כ מודה לזה דהגדר אי אומרים זמן על עצם היום הוא, אי ניכר בו הקדושה, ולכן בחנוכה דלא ניכר הקדושה, אין אומרים בו זמן אלא בנר.

**והשתא** א"ש דברי המאירי, ולא סתרי להדדי, דודאי דס"ל כהי"א

אף באין לו נרות להדליק או לראות, מברך שהחיינו ושעשה ניסים ביום הראשון, דמשמע דס"ל דמברך שהחיינו על היום, וכ' דגם בפורים יצא, דאפשר לברך שהחיינו גם בלא מגילה, על עצם היום. וכ"כ במשנה שכיר (א"ח סי' פ' אות ב').

**אולם** במאירי (מגילה דף ד' ע"א ד"ה חייב, הובא לעיל) כ' י"ש מגלגלים חיוב זמן ביום [פורים] מצד אחר, והוא מפני יו"ט וכו', ומ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיביני מיום הכיפורים שקדושתו יתירה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום".

**דמבואר** דדימה פורים לחנוכה, ובשניהם אין לברך שהחיינו בלא מגילה או נר.

**ואף** דביארנו (לעיל) דשמא מודה המאירי דשהחיינו בחנוכה, הוא על עצם היום, אלא דסבר דכיון דלא ניכר בו קדושתו, אין לברך למעשה בלא נר, וא"כ ה"ה בפורים, אף דאפשר דמודה דהשהחיינו הוא על עצם היום, אלא דס"ל דאין לברך בלא מגילה, כיון דגם בפורים לא ניכר בו קדושתו.

**ובשאר** ראשונים ואחרונים, לא מצאתי מי שדימה את פורים לחנוכה.

**ואף** מדברי הרמב"ם והריא"ז דמשמע מדבריהם דשהחיינו דחנוכה, הוא על המצוה, אין להוכיח כן גבי פורים.

**וכן** הפר"ח והפרמ"ג (דלעיל) דכ' גבי חנוכה "דהך שהחיינו לא נתקן אלא על ההדלקה או הראיה, לא כ' מאומה בפורים.

**בכא"פ** בנמוקי יוסף (שיצא זה עתה, עמ"ס מגילה דף ד' ע"א) הביא מהמאורות דכ' "דמי שאין לו מגילה לקרות מברך שהחיינו, כדמברכין ביום הכיפורים [ויש מי שכ' שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים]". דמשמע דסבר דשהחיינו דפורים קאי על עצם היום, ושכן אף בלא מגילה מברך, וכך הביאו מהרשב"ץ (ח"ב סי' ר"ב) שכ' דמטעם זה, יכול לברך שהחיינו אף אחר קריאת המגילה.

**וא"כ** אפשר לומר, דכך ס"ל גם כן גבי חנוכה, דהשהחיינו קאי על עצם היום, ושמא אפשר לברך אף בלא נרות כלל.

**ובמור** וקציעה (סי' תרצ"ב ד"ה בטור) כ' להדיא "דראוי לברך זמן על היום [פורים] ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק בשל תורה ויותר ביחד מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קא אתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן, וזמן לא בעי כוס, דהיכלתא בא אומרו אפילו בשוק, ויוהכ"פ שאין בו אכילה ושתייה אלא שביתה ומנוחה, אפע"כ מברכין אותו, הילכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמוך זמן אכוס דסעודה, למאן דליתא למיפק ידי חובתו".

**מבואר** להדיא דמי שאין לו מגילה יכול לברך שהחיינו מצד עצם היום, אלא דלכתחילה יסמיכו אכוס דסעודה".

**וא"כ** היה נראה דכך יסבור גם כן גבי חנוכה, דהאך שהחיינו הוא מצד היום.

**אולם** כשעיינתי בדבריו (סי' תרע"ו ד"ה שבו) כ' על דברי המהר"ם מרוטנבורג, גבי מי שהדליק כשראה נ"ח, ואח"כ נזדמן לו נר לעצמו, דאינו חוזר לברך שהחיינו, כיון דיצא בשהחיינו, דבירך קודם,

ברכה, אין לברך שהחיינו על עצמו של יום (וכ"ש בחנוכה שלא מצינו בראשונים).

\* \* \*

### הלכה למעשה גבי חנוכה בלא נר

**ולמעשה** מאחר והרבה שיטות ס"ל דשהחיינו בחנוכה, הוא על עצם היום, היכא שאין נר להדליק או לראות נר של אחר, ובפרט כשנמצא ביום השמיני של חנוכה, ולא בירך שהחיינו עדיין, דכיון דכבר לא יוכל לסמוך אנר עוד, דיברך שהחיינו על עצם היום, וכ"כ בהדיא במשנה שכיר (אור"ח סי' פ') ובשער הציון (סי' תרע"ו אות ג') גם נטה כך.

**אולם** לבסוף סיים בצ"ע, וכ"כ בשלמי תודה (חנוכה סי' כ"ה סעיף ג' ד"ה מיהו) דצ"ע למעשה. ובמקראי קודש (חנוכה סי' כ"ז) הביא משו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (סי' מ"ח) שהעלה, שאין לומר זמן בחנוכה בלא נר.

**ובך** פסק בשבט הלוי (אור"ח ח"ג סוף סי' צ'). ובבירורי הלכה (סי' תרע"ו סוף ד"ה שעה"צ). וכ"כ בנר איש וביתו (מהדורה תשס"א סי' ב' ה') מי שאין לו נרות להדליק, ואינו במקום שיוכל לראות נרות חנוכה, אין לו לברך ברכת שעשה ניסים, ושהחיינו על מהות היום.

**ובעי"ז** כ' בילקוט יוסף (מועדים הלכ' סדר הברכות והדלקה סעיף ו') גבי מי ששכח לברך שהחיינו בכל שמונת הלילות חנוכה, שאין לו לברך שהחיינו ביום השמיני, וכ"כ בימי חנוכה בהלכה ובאגדה (סדר ההדלקה עמ' 82).

**ובך** כ' בס' הלכ' חג בחג (פ"י סעיף ב') דכ' דהוא מחלו', ספק ברכות להקל,

וכ' המור וקציעה, שיש לי הרהור בזה לחלק דאין שהחיינו בנר חנוכה משום היום, ולכן ליצטרך לחזור ולברך שהחיינו בכה"ג.

**אולם** בסידורו (סדר הברכות וההדלקה סעיף ו') כ' דבכה"ג אינו חוזר ומברך שהחיינו, וא"כ אפשר דחזר בו ממש שכ' (בסי' תרע"ו), וס"ל דבין בפורים ובין בחנוכה, השהחיינו קאי על עצם היום.

**ובך** נקט בביאור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה ושהחיינו) דסבר המור וקציעה דשהחיינו דפורים הוא על עצם היום.

### הלכה למעשה גבי פורים בלא מגילה

**ולמעשה** כ' במשנה שכיר (סי' פ' סעיף ב') דפסק המור וקציעה בסידורו, דיש לברך שהחיינו אף בלא מגילה ובברכי יוסף (שם סעיף א') הביא מהר"ר יעקב מולכו, דכ' כן דאם אין לו מגילה, יברך שהחיינו.

**וב'** דהאחרונים כתבו דלא יברך שהחיינו [והביא בכף החיים (שם סק"ג)]. והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה ושהחיינו) וכ' לא אדע באיזה אחרונים מצא דבר זה, וסיים דצ"ע למעשה.

**והביאום** בבאר משה (על הנימוק"י מגילה דף ד' ע"א הערה 54), וכ' דמ"מ נראה לענ"ד השתא דנתגלה כ"י רבינו [הנימוק"י] הלכה כמותו, דהא קיימא לן, דהלכה כהראשונים במקום שלא ראו אחרונים דברי הראשון.

**אולם** בהקדמה לבאר משה, הביא מהחזו"א דשיטות אחרות בהלכה המתגלות בכתבי יד שאין עליהם מסורת מדברי הדורות, אין לפסוק על פיהם הלכה למעשה.

**ובן** בביאור הלכה (סי' תרע"ו סוף ד"ה שע"צ) כ' דלמעשה כיון דהוא ספק

[ומוטב שיפטור את עצמו בברכת שהחיינו  
על פרי או בגד חדש].

**ונסיים** במעשה שכ' האשל אברהם (לר'  
אברהם דוד מבוטשאטש, סי'  
תרע"ט) "נתאחרתי בבואי מהמקוה בליל  
עש"ק ליל א' דחנוכה הלזה ולא הדלקתי הנר  
חנוכה שכבר ראו כוכב א' וכו', אך מ"מ  
אמרתי שידליק תינוק גם שכבר הגיע לחינוך  
כי מ"מ הו"ל שבות דשבות, ספק חשיכה,  
ושבות של קטן, ושבות דשבות התירו חז"ל

במקום מצוה דרבנן וכו', מ"מ הייתי מסופק  
אם לברך "שעשה ניסים ושהחיינו" על  
הנרות, שהדליק קטן בן י"ב, שי"א שאין  
יוצאין ידי חובה ע"י קטן, וספק ברכות  
להקל, והרהרתי הברכות שלשתן, ואמרתי  
התיבות בלא שם הק"ו וכו'.

**וב'** המקראי קודש (חנוכה סי' כ' כ"ז)  
דיש כאן מעשה רב שבלא הדלקה  
ובלא ראייה, אין לברך שהחיינו [ולא  
שעשה ניסים].



הרב און אברהם הכהן סקלי

## ברכת הגלידה בסעודה

נשאלתי מאחד מידידי אם יש לברך על גלידה בסעודה, שיש בהלכה זו בלבול גדול - בעיקר בצבור הספרדי, ואענה תשובתי בעז"ה.

**ומבואר** דהפת פוטרת כל השייך לסעודה, ומהסיפא משמע גם שפוטרת המשקין שבסעודה, אלא דיין יש בו דין מיוחד שמפני שגורם ברכה לעצמו (עי' פרש"י) אינו נפטר.

**וב"כ** שם תוס' (ד"ה אי הכי) בשם ר"ת, ותוס' ר' יהודה ובשם ר"י, וכ"ד הרשב"א שם (מב.), ובס' ברכות מהר"ם (סי' טו), והרא"ש (סי' כה), ותר"י (כט:), והמרדכי (סי' קלו), וסמ"ג (מ"ע כז), וסמ"ק (סי' קנא), וריא"ז (סי' ז), וספר הביתם בהל' ברכות (ש"ד סי' יד), וס' מצוות זמניות (ברכות ש"ז), וס' השלחן (ש"ג), והטור (סי' קעד), וס' הפרנס (סי' שפח). וכ"נ דעת האו"ז (סי' קנא).

**ומאידך** גיסא מצינו לכמה מרבתינו הראשונים שהצריכו לברך על המשקין בסעודה, דכן דעת בה"ג (פ"ו), וכ"כ במחז"ו, וכ"ד הראב"ד (הובא ברשב"א שם), ורי"ד בפסקיו שם, ובשבה"ל (סי' קמג) ובשם אחיו הר"ר בנימין, וכ"נ דעת הרא"ה שם, והמיוחס לריטב"א שם, וכ"כ בהדיא הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ג ה"ח). והאו"ז (סי' קנא) כתב שכן דעת הר"ר אליעזר מביה"ם ושכן מנהג העולם.

**ונחלקה** הכת האחרונה בהסבר דברי הגמ', דהראב"ד [ורוב הראשונים הנ"ל] הסביר דמאי דאתמר בגמ' "אי הכי יין נמי

**הנה** בדין זה יש כמה נידונים: אם הגלידה נחשבת כמשקה וא"כ נפטרת בברכת הפת כשאר משקים בסעודה שאין מברכים עליהם, וכן בשבת, אם נפטרת בברכת היין של הקידוש, או דילמא אינה נחשבת כמשקה. וכן יש להסתפק אף אי חשיבא כמשקה אם יש לברך עליה בסעודה.

## אם יש לברך על הגלידה בסעודה שלא שותה בה יין

**תחלה** נדון אם יש לברך על הגלידה בסעודה כשלא בירך על היין, ואף אי נימא דנחשבת כמשקה ודאי.

**וייש** להקדים בקצרה אם יש לברך על המשקים בסעודה:

**דאיתא** בברכות (מא:) "א"ר פפא, הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, לאחר סעודה טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם. שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם? אמר להם: הואיל ופת פוטרתן. אי הכי, יין נמי נפטריה פת, שאני יין דגורם ברכה לעצמו".

נפטריה פת", יין לאו דוקא, אלא הכוונה לכל המשקים, ושאלת הגמ' שמשקים גם יפטרו בברכת הפת, ותי' בן זומא "שאני יין דגורם ברכה לעצמו", היינו שאני משקים שהם ענין אחר מאכילה וגורמים ברכה לעצמם (עי' בב"י).

**ולדעת** ה"ר יו"ט שהביא הרא"ש [המובא בב"י], דוקא ביין שיין להקשות שיפטר בברכת הפת כיון דזיין, אך מים דלא זייני בודאי לא נפטרים.

**והנה** האנשים הובאו ביתה יוסף (סי' קעד), ופסק מרן בש"ע (סע"ז) "אם אין לו יין ושותה מים או שאר משקה, אין לברך עליהם דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה, ואף יין לא היה צריך ברכה לפניו, אלא מפני שהוא חשוב קובע ברכה לעצמו, אבל מים או שאר משקים לא חשיבי וכו' וי"א לברך על המים שבסעודה וכו' והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשנות בתוך סעודתו".

**היינו** דנראה דדעתו כדעה ראשונה שהביאה בסתם (וכתב הרמ"א שכן המנהג), ומהיות טוב יש לחוש לדעה השניה ולברך 'שהכל' לפני הסעודה.

**אמנם** דבר ברור הוא דאף לדעת הראשונים הסוברים שברכת הפת פוטרת את המשקים, ליכא כללא סתם שמשקים נפטרים בברכת הפת, אלא דוקא משום שהם טפלים לפת, אך בגוונא דאינם טפלים לפת ברור שיש לברך עליהם. שהרי בכל הראשונים הוזכרה הסיבה שברכת הפת פוטרת את המשקין - משום שהם באים לשרות את המאכל (היינו, שהצמאון שלו נגרם לו מחמת אכילתו), וכמ"ש התוס' שם וז"ל "דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים

דאי לאו הסעודה לא ישתה". והרשב"א וז"ל "מים שאדם שותה בתוך הסעודה אינן טעונין ברכה דאף הן מחמת סעודה הן באין לשרות המאכל". והרא"ש שם (סי' כט) "אי הכי יין נמי נפטריה פת שהוא כדבר הבא מחמת הסעודה בתוך הסעודה לפי שא"א באכילה בלא שתייה", ועוד הרבה ראשונים.

**ואדרבא**, אם כבר היתה סברא לומר דגריעי משקים מאוכלים, כי אכילה לחוד ושתייה לחוד, וכדעת הראב"ד, ואף דאנן פסקינן כמאן דפליגי עליה, מ"מ אין לעשות בזה מחלוקת קיצונית בסברא בין הראשונים, דלחד, משקים אינם קשורים כלל לפת עד שאינם נפטרים בברכתה, ולאידך, משקים עדיפי מאוכלים.

**ולחדד** הענין, יש להעיר דנראה שהפשט הפשוט בגמ' הוא כדעת הראשונים דס"ל דהפת פוטרת את המשקין, כברור לכל בר בי רב דחד יומא שלומד דברי הגמ', ומאידך שיטת הראשונים הסוברים שאינה פוטרת את המשקין קשה מאוד בלשון הגמ', וע"כ לומר שעיקר מה שהביא את בעלי שיטה זו לדעתם אינו לשון הגמ', אלא הדבר היה פשוט להם מסברא שמשקין גריעי מאוכלים לענין זה, ונדחקו בלשון הגמ', והלכך דחוק מאוד לומר שמה שהיה פשוט מאוד בסברא לבעלי דעה אחת, בעלי הדעה השניה יסברו בדיוק ההפך, וזה פשוט.

**והיינו**, דלמעשה אין הבדל באמת בין משקין הבאים בסעודה לבין אוכלין הבאים בסעודה, אלא כל שבא מחמת הפת נפטר בברכתו - כמיני אוכלים הבאים להשביע, ומיני משקים הבאים לשרות המאכל. וכל שאינו בא מחמת הפת טעון ברכה - כמיני אוכלים הבאים לקינוח סעודה (כפירות ושאר פרפראות), וכמיני משקים שאינם באים לשרות המאכל (כמו שיתבאר).



החיי אדם (כלל מג סעי"א) וז"ל "כל דבר שאוכל או שותה לעכל המזון, צריך לברך, ולכן אם שותה יין שרף לאחר האכילה, ידוע שכוונתו רק לעכל ולכן צריך לברך עליו, דדוקא שאר מיני משקה נעשה טפל לפת, מה שאין כן אלו שאין באין אלא לעכל (מג"א). ונראה לי שהוא הדין כששותה קאווע [קפה], דעתו לעכל".

**אמנם** המג"א שם (ס"ק י"א) האריך להוכיח דעל משקים הבאים לגרור תאות המאכל אין לברך עליהם, הלכך על שכובר קודם האכילה או באמצע האכילה אין לברך, כיון שבא לגרור תאות המאכל, ורק על שכובר הבא אחר הסעודה לעכל המזון שבמעיו, יש לברך. וכע"ז כ' בסידור בית מנוחה (דינים השייכים לברכת היין בסעודה, סעי' טו), וגם בס' מגן גיבורים (אה"מ ס"ק טו) נראה דמסכים עכ"פ בשכובר הבא אחר המזון שבא לעכל. ובס' קמח סולת הביא משם הרב בתי כהונה (ח"ב סי' א) דיש לברך על הקפה אחר הסעודה. וכ"כ בפשיטות רב"צ ליכטמן בס' בני-ציון (ס"ק יא) דיש לברך על שכובר הבא אחר הסעודה. וע"ע במאמ"ר בס' קעד.

**וכן** פסק הרב משנ"ב בס' קעד (ס"ק לט), דאמנם על שכובר הבא באמצע הסעודה אין לברך משום סב"ל, ד"א שמאחר שבא לגרור תאוות המאכל חשיב כטפל לסעודתו [כמ"ש בשם במג"א], אך אם בא בסוף סעודתו שכוונתו רק כדי לעכל המזון, לכ"ע יש לברך עליו. ורק בקפה הבא בסוף הסעודה פסק שם דסב"ל משום דלא ברירא ליה אי בא רק לעכל, או שמא גם לשרות המזון, ע"ש.

**ואף** הרב בן איש חי (ש"א נשא אות ו) כתב דשכובר הבא בסעודה, אם כוונתו לגרור תאוות המאכל אינו טעון ברכה, אך אם בא

**וכדמוכח** נמי מדברי הר"י שהביא מרן בב"י שם, וז"ל "וכתב ה"ר יונה (שם ד"ה ומכאן) ואפילו היה צמא מתחלה, לא נאמר כיון שמתחלה היה צמא ולא באו בסיבת הפת מברך עליו עכשיו, אלא כיון שלא רצה לשתות מתחלה כדי שלא יזיקו לו המים נמצא כי שתיית המים בסיבת הפת היא ואין צריך לברך עליהם דפת פוטרתן". היינו שבלא טעם זה שלא יזיקו לו המים ששותה אליבא ריקנא, היה צריך לברך כעת על המים, כיון שצמאוננו אינו מחמת אכילתו [ואכן, במקרה שהיה צמא קודם סעודתו, והמתין מלשתות עד תוך סעודתו רק מחמת נוחות וכיו"ב, שבוודאי אין שייכות השתיה לסעודה, משמע לכאורה מדבריו שיש לברך על המים בסעודה].

**ואכן**, מצינו כן מפורש לרבים מרבתינו האחרונים, שהצריכו לברך בסעודה על משקין שלא באו מחמת הפת, דז"ל הלבוש בס' קעז (סוסק"ב) "נראה לי שאותן השותין יין שרוף אחר ברכת המוציא קודם שאכלו, צריך לברך לפניו ואין ברכת המוציא פוטר, שאין יין שרוף בכלל משקין, שאין שותין אותו לשרות המאכל. ואף אם שותהו כדי לעורר תאות המאכל לא עדיף מפירות שכבר נתבאר שצריך לברך לפנייהם, וכל שכן השותין אותן באמצע הסעודה או אחר הסעודה קודם ברכת המזון שצריכין לברך לפניו, שאינו בא לשרות אלא לחמם האצטומכא שיוכל לעכל, ואין זה נקרא מחמת הסעודה כי מלתא אחרייתא הוא".

**והסכים** לדבריו הא"ר שם (סקי"א), וכתב עוד שכן פסק במט"מ (סי' שסג) בשם מהרש"ל, והרב לחם חמודות (סי' פו) [והביא דבריהם גם בשכנה"ג]. וכ"פ גם הרב עז"ת בס' קעד (סק"ו), ובספר לחם רב בס' קעז (סק"ב), והט"ז בס' קעד (סק"י). וכ"כ

הדבר, ועכ"פ בודאי דגלידה לא דמיא להא, שהרי רק בסעודות שבת ויו"ט ובאירועים מיוחדים מוגשת בקינוח סעודה, וגם אז אינו מצוי בכל המקומות ובכל הזמנים, וא"א לומר שיש רגילות לאוכלה כחלק מהסעודה, ובודאי שאינה נאכלת לשובע].

**ובאמור** בדברי האחרונים, ה"ה לשותים בסוף סעודתם מיני שכר [כ'ערק' ו'ויסקי' וכיו"ב] - דבודאי טעונים ברכה, כיון שלא באים לשרות המאכל [אמנם שכר שעורים הנקרא 'בירה', יתכן ומובא אף לשרות המאכל כאשר החוש מעיד כיון שהוא משקה חלש יותר בעל אחוז אלקהוול נמוך, אך משקים חזקים יותר הנזכרים לעיל בודאי לא נשתים להרוות הצמאון], ומה גם דהחוש מעיד שבימינו אף לא באים לעכל את המאכל, אלא מובאים לתענוג בעלמא וכדי להרבות שמחה וחדותא דליבא בסעודות מצוה. וכ"פ בס' הלכה ברורה סי' קעד [סע' יח].

**ומכל הנ"ל** יש לתמוה הרבה עמ"ש הגר"י יוסף שליט"א בס' ילקוט יוסף הל' ברכות סי' קעד [והניף ידו שנית בזה בס' שלחן המערכת, ערך 'גלידה'], דאין לברך על הגלידה בסעודה משום דחשיבא כמשקה, אך לפי מה שנתבאר, פשוט וברור דאף על משקין מברכים בסעודה כשאינם באים מחמת הסעודה, ולית מאן דפליג אהא.

**ודע**, דאמנם כתב שם הגר"י יוסף שאביי הגדול, מרן הגרע"י זצ"ל הסכים עמו בזה, אך באמת כבר מצינו בזה עדות הפוכה משם הגרע"י, דבספר הלכה ברורה לאחיו, בס' קעז [ביורר הלכה ס"ק טז] כתב "ושאלתי את פי אממור" מרן הראש"ל שליט"א בזה, ואמר לי שכן נכון להורות לברך על הגלידה בתוך הסעודה, 'ושכן הוא נוהג בעצמו להלכה ולמעשה',

לעכל טעון ברכה, ולמעשה פסק שלא יברך עליו משום סב"ל, כתב שם דזה דוקא משום דקשיא למיקם עליה דמילתא אי בא לגרור או לעכל, והרבה פעמים בא לשתי הכוונות, לכן אין לברך עליו, אך נראה דבגוונא דבודאי לא בא לגרור, כגון ששותהו בסוף סעודתו אחר שגמר לאכול מכל וכל, איהו נמי יודה דיש לברך עליו.

**הרי** שנמצא שדעת כל רבותינו האחרונים, שמשקה הבא בסעודה ואין לו כל קשר לפת, שאינו בא לשרות המאכל, וכן לא בא לגרור תאוות המאכל, פשוט וברור שטעון ברכה [ולדעת רוב הפוסקים גם משקה הבא לגרור תאוות המאכל טעון ברכה], ולית מאן דפליג אהא.

**ולפ"ז**, כ"ש באוכל גלידה אחר סעודתו, שאף אי נימא שדינה כמשקה, מ"מ בודאי לא באה לשרות המאכל [שלא שמענו על אדם צמא שאוכל גלידה כדי להפיג צמאונו], וכן לא באה לגרור תאוות המאכל - שהרי נאכלת בסוף הסעודה, ובאמת שאף לא באה לעכל המאכל, **אלא לתענוג בעלמא**, וא"כ אין שום צד שלא לברך עליה בסעודה, והוא הדין ל'ארטיק'.

**ונפק** לן מכל הנ"ל דברור שאף האוכל דבש בכפית בסוף סעודתו לתענוג בעלמא (כאשר במשך כל הסעודה לא ליפת בו פיתו כלל), אף דלכ"ע מיקרי משקה לענין טומאה וטהרה - מ"מ בודאי טעון ברכה, דהרי אין לו כל קשר לסעודה וכנ"ל, וה"ה גם במעדן חלב הנאכל בקינוח סעודתו שטעון ברכה אף אי נימא דדינו כמשקה, שהרי אין לו קשר לסעודה וכנ"ל [אלא דשמעתי שיש שמחשיבים כיום מעדן חלב כחלק מסעודתו ממש, כיון שרגילים הרבה לאוכלו בסעודת שחרית, ובין השאר נאכל לשובע ולא לתענוג בעלמא, והלכך נפטר בברכת הפת, ויתכן

**ועב"פ** איך שיהיה, לענ"ד הדבר ברור מאוד שיש לברך על הגלידה בסעודה, וכמו שנתבאר לעיל. וכ"פ בפשיטות בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' רה). וכאמור לעיל כ"פ בס' הלכה ברורה סי' קעז [סע' יב] ובשם מרן הגרע"י זצ"ל והגר"ש כהן שליט"א.

### ברכה על הגלידה בסעודה כשבירך על היין

**והנה** אחר שהוכחנו שיש לברך על הגלידה בסעודה, יש לברר איך יהיה הדין כאשר בירך לפני כן על היין, כמצוי לדוגמא בסעודות שבת שמובאת גלידה בקינוח סעודה אחר שקידש תחלה, אם ברכת היין תפטור את הגלידה.

**והנה** נידון זה לכאורה תלוי אם נחשבת הגלידה למשקה, דאז תפטור בברכת היין כשאר משקים, ואי נחשבת כאוכל לא תפטור בברכת היין.

**דאמרינן** בגמ' שם (מא:) "איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, א"ר הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, וכן א"ר נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם וכו', ופליגא דרבי חייא, דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. א"ר פפא, הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר סעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם".

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 הקידוש פוטר משקין שבסעודה, ובזה אם תמצא לומר שהגלידה נחשבת למשקה כבר נפטרה בברכת היין, ומחמת ספק זה בשבת עדיף להניחה לאחר ברכת המזון, וכן שמעתי מפי הגאון רבי שלום כהן שליט"א ראש ישיבת פורת יוסף, שהדבר פשוט שיש לברך על הגלידה בסעודה".

**וראיתי** למרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל בס' אור לציון ח"ב (פי"ב סי' יב), שחילק בזה - דאם הגלידה עשויה מחלב אז אינה חשיבא כמשקה בעודה קפואה ויש לברך עליה בסעודה [וראיתו מדיני טומאה וטהרה כפי שיתבאר], אך בגלידה פרווה אין לברך עליה בסעודה כי חשיבא כמשקה. וצ"ע טובא בזה, שרק האריך שם להוכיח שגלידה חשיבא משקה, וכלל לא התייחס שם מדוע אף בהיותה משקה אין לברך עליה מאחר ולא באה מחמת הסעודה.

**ושאלתי** בענין זה את נכדו, הרה"ג בן ציון אבא שאול שליט"א, ואמר לי שאכן אביו הרה"ג אליהו אבא שאול שליט"א ועוד כמה חכמים תמחו על פסק זה, והקשו לגרב"צ זצ"ל כעין דברינו לעיל<sup>א</sup>, אמנם הוא ז"ל עמד בדעתו בזה ולא חזר בו. ומ"מ הודה לדברינו הרב"צ שליט"א דלכאורה היה נראה העיקר להלכה כדברינו [ולא למעשה כמובן, אחר שהורה זקן], ושאכן אף שיש להדחק, אינו יודע דרך מספקת ליישב את דעת זקנו זצ"ל. והוא נוהג לפטור הגלידה בברכת שהכל על משהו אחר.

א. ואמר לי שכתב ע"ז בספרו אור ההלכה ח"ד (עמ' רפח), ואינו תח"י.

הרגישו בזה האחרונים ובראשם מרן הב"י. שוב מצאתי בערוה"ש כאן שהעיר מזה, ע"י בדבריו.

### אם גלידה נחשבת למשקה

הנה בשו"ת אור לציון ח"ב (פי"ב סי' יב בביאורים) כתב "ונראה שגלידה חלבית דינה כאוכל, וכיון שבאה לקינוח מברכים עליה, אבל שאר גלידות שעשויות ממשקין אחרים, דינם כמשקה ואין מברכין עליהם, שיש ללמוד דין זה מדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' טומאת אוכלין ה"א, השמן או הדבש שנטמאו ואח"כ קרשו ואח"כ נימוחו, הרי הן ראשון לטומאה לעולם, מפני שהן כמשקין, ואעפ"י שקפאו אחר שנטמאו. וכתב עוד בה"ב, הרוטב והגריסין והחלב שקרשו, הרי הן כאוכלין וצריכין מחשבה. מוכח שחלב שקרש דינו כאוכל, ושאר משקין כמו שמן ודבש שקרשו דינם כמשקין, וע"ש בכס"מ שכתב שדינם כמשקין אפילו בשעה שקפואים, ושכן מפורש בפירוש המשנה להרמב"ם, ומטעם שהקפאתם אינה הקפאה, לפי שלא יקפאו באמת, ומשקה יחשב, ואפילו בעת ההקפאה, ע"ש, וראה עוד בשו"ת מטה יוסף ח"ב סימן י"ח, ע"ש, ויש ללמוד מדין טומאת אוכלין אף לענין ברכות שדינם כמשקין, וראה במג"א בסימן קנ"ח ס"ק ז' שלמד כן גם לענין טיבולו במשקה, ע"ש, ולכן אין לברך בתוך הסעודה אלא על גלידה חלבית בלבד."

והנה, ע"ד הרמב"ם שם, ציין המשנה למלך "ציין לעיל פ"א דין י"ט". היינו דשם כתב הרמב"ם "השמן הקרוש אינו אוכל ולא משקה, חשב עליו כשהוא קרוש בין לאוכלין בין למשקין בטלה דעתו".

הרי דמוכח דשמן אחר שנקרש, אף אם חישוב עליו למשקין, אינו נחשב

הרי דלדעת ר' חייא, המברך על היין פוטר כל המשקים.

**אמנם** כתבו שם תוס' (ד"ה ה"ג ויין) "ולית הלכתא כוותיה, שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה". [ועי' בתוס' שם ד"ה אי הכי דנראה דסותרים עצמם, ועי' בזה במהרש"א ובצל"ח].

ועי' בפני יהושע דתמה על התוס', אמאי לא פסקינן כותיה דר' חייא בין, דאף שנדחה בפת, מ"מ ביין לא מצינו חולק, ועי' שם שיישב בדוחק.

ולי העני נראים דברי תוס' ברורים ופשוטים, ואדרבא, נלענ"ד דהיא הסברה הפשוטה, דהרי לדעת ר' חייא שהאוכל שהוא הראש לאוכלים [פת] פוטר כל האוכלים, ועל אותו המשקל המשקה שהוא ראש למשקים [יין] פוטר כל המשקים, ומדחזינן דליכא האי כללא באוכלים, ה"ה דליכא להאי כללא במשקים, דעל אותו העיקרון בנוים שני הכללים.

**אמנם** דעת רוב רבותינו הראשונים שהיין אכן פוטר שאר משקים, וכו' חייא, וכמ"ש מרן בב"י (סו"ס קעד), דכן דעת הרא"ש (סי' כו), והר"י (כט.), והרשב"א שם. ויש להוסיף דכן דעת הרא"ה שם, והריטב"א בהלכותיו (פ"ג ה"ח), ורי"ד בפסקיו שם, והמאירי שם, והרשב"ץ שם, וכ"נ דעת ר"ח המובא בתוס' ר"י שירליאון, ועוד ראשונים.

**אלא** דלא מצאתי דין זה ברמב"ם, ומדהשמיטו בודאי לא ס"ל הכי, שהרי היא גמ' מפורשת ולא איזה דקדוק, וא"כ ע"כ לומר דס"ל כהתוס' המובאים לעיל וכפי שהסברנו בס"ד. וקצ"ע שלא

קנח לענין דין טיבולו במשקה שחלב שקרש אין דינו כמשקה, אין כל ראייה לדיני ברכות [עכ"פ יותר מסתם דברי התוספתא או הרמב"ם לענין טו"ט], דהרי התם כל ענין נטילת ידים לטיבולו במשקה נתקנה משום דמשקים עלולין לטמא, וכל דיניה מושתתים על דיני טומאה וטהרה, וא"כ יש לחלק בין דיני נטילת ידים לבין דיני ברכות. והסכים עמי בהערה זו הרב"צ שליט"א הנזכר לעיל.

**ומלבד** זה, בעיקר הנחתנו דכל שנחשב משקה בדיני טומאה וטהרה הוא נפטר בברכת היין, ואשר אינו נחשב משקה אינו נפטר, חזינא בה תיוהא, דהרי פסק הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין (פ"א ה"א) "אין שם משקה שמקבל טומאה אלא שבעת המשקין שמנינו בלבד אבל שאר מי פירות בדרך שאין מכשירין כד אין מקבלין טומאה כלל".

הרי דמי פירות אין דינם כמשקין כלל [אמנם הראב"ד שם חולק, וס"ל דמקבלי טומאה כאוכלים, אך כאמור דעת הרמב"ם שאינם משקין כלל]. וכעת, וכי יעלה על הדעת דמיצי פירות, כגון מיצי תפוזים ותפוחים<sup>2</sup> וכיו"ב, שנשתים הרבה, לא יפטרו בברכת היין בגלל שאינם נחשבים משקים לדיני טומאה וטהרה? וא"כ ע"כ לומר דאין לקבוע בזה מסמרות דוקא ע"פ דיני טומאה וטהרה.<sup>3</sup>

משקה. והחילוק בין הא דהכא, לבין הא דפ"ט, דהתם דוקא כשנטמאו מתחלה, אז לא פוקעת מהן הטומאה אף בהיותם קרושים, אך כשמעולם לא נטמאו לא חשיבי משקין בזמן קרישתם [וכן חילק באור שמח שם בפ"א]. ולפ"ז, אף דאיכא לאיתויי ראייה דחלב שקפא חשיב אוכל, דהרי אף שהיה טמא מתחלה, כאשר קפא חשיב אוכל לענין טומאה, אך מ"מ נראה לכאורה דאין ראייה דשאר משקין בהיותם קרושים חשיבי משקין, ודוק.

**אמנם**, אכן פסק שם (פ"א) הרמב"ם בהל' כב, וז"ל "השלג אינו אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין בטלה דעתו, למשקין מתטמא טומאת משקין". הרי דחזינן דשלג ודאי אין דינו כאוכל, רק כמשקה, ולכאורה יש להביא מכאן ראייה דגלידה העשויה ממים קפואים ללא חלב, וה"ה ארטיק, חשיבי כמשקים ולא כאוכלים.

**אלא** דנראה לכאורה, דמאי דאמרינן "חשב עליו לאוכלין בטלה דעתו", היינו משום שאין דרך לאכול שלג, אך מאחר וגלידה, או ארטיק וכיו"ב, יש ויש דרך לאכלם כך בהיותם קפואים, ונמכרים לאלפים ולרבבות, לכאורה לא תבטל דעתו, ויחשבו כאוכלים.

**ועוד** יש קצת להעיר, דלכאורה מה שציין הרב אורל"צ, למה שפסק המג"א בסי'

ב. כמובן, דוקא ברובו מי פירות, דאי רק מיעוטו מי פירות (כרוב המיצים הנמכרים היום), מסתברא דדינו כמים. ג. והסכים עמי הרב"צ שליט"א הנ"ל שהיא ראייה נאה, אך העיר דלכאורה אינה מוכרחת, דאיכא למימר דאכן אף מה שעפ"י דיני התורה אינו משקה לענין טו"ט, מ"מ מאחר ומציאותית הוא משקה, שפיר יפטר בברכת היין, אך מה שלמד הרב אורל"צ זה דוקא ששאר משקים (מלבד חלב) עפ"י דיני התורה אף בזמן קפיאתם נקראים נוזלים, וזה שפיר אפשר ללמוד. אמנם לענ"ד אני הכותב, נראה דאף זה אינו מוכרח, דכיון שברור הרבה שמבחינה מציאותית גלידה אינה נחשבת משקה אלא מאכל [כאשר כל אחד יכול לצאת ולבדוק ולשאול אנשים, וברור שכולם פה אחד יאמרו שהיא מאכל], א"כ שוב מה שנלמד שהיא נקראת נוזל, היינו רק מבחינה דינית עפ"י דיני טו"ט, אך לא מציאותית וכאשר החוש מעיד, וא"כ שוב שייך לאקשווי כקושייתנו. כנלענ"ד.

**ואכן** הנלענ'ד מסברא, דכוונת הגמ' במ"ש "יין פוטר כל מיני משקים", אין הכונה למה שנקרא 'משקה' עפ"י דיני טו"ט וכנ"ל, אלא מה שבמציאות מתייחסים אליו כשתיה, וע"כ מיצי פירות בודאי יחשבו כ'משקים' ויפטרו בברכת היין, אך גלידה [פרווה], אף אי נחשיבה כמשקה לענין טו"ט, מ"מ בנידון דידן לא תחשב משקה, ולא תפטר בברכת היין.

**וקצת** ראייה יש להביא לזה, ממ"ש המדרכי בפ"ו דברכות (סי' קלו), וז"ל "יין פוטר כל שאר מיני משקה לפי שבעיקר המשקה ישתה יין, והוא ראש לכל שאר משקין, לכך הוא עיקר לענין ברכה והם טפלים לו". הרי משמע מדבריו שטפילות שאר משקים ליין משום שהוא עיקר שתייתו בסעודה, ושאר המשקים שאינם עיקר שתייתו טפלים לו, וקצת משמע דעכ"פ בעינן שיהיה הדבר דרך שתיה כ"יין, אך בגלידה וכיו"ב, אף אי נימא דדינה כמשקים לענייני טו"ט, מ"מ מאחר ולא באה בדרך שתיה לא תפטר. וכנלענ'ד להלכה, בעיקר מסברא.

**ובדרך** צירוף בעלמא, אף דבודאי הלכה קבועה שהיין פוטר כל מיני משקים כמ"ש מרן בש"ע, מ"מ הרי הוכחנו לעיל דכפי הנראה דעת הרמב"ם שאין היין פוטר שאר משקים, ואף תוס' בברכות שם כתבו כן, וא"כ עכ"פ בנידון דידן יש לצרף דעתם.

**ומלבד** זה, יש להוסיף דפסק הט"ז בסי' קעד (סק"ב) עפ"י המדרכי, דיין פוטר דוקא משקים שלפניו, אך משקים שאינם לפניו אינם נפטרים, והביאו המשנ"ב

**ומסתברא** דאם יכוון כשמברך על היין, שלא לפטור הגלידה מברכה, מהני בזה לכ"ע שלא לפוטרה. וע"כ נראה לי למעשה, דהמברך על היין, כגון בקידוש וכיו"ב, יכוון בהדיא שלא לפטור את הגלידה מברכתה, ויכול לברך עליה בסוף הסעודה.

**ויש** לציין, דאף בלא גלידה, תמיד טוב לברך 'שהכל' קודם הסעודה כדי לפור המשקים שישתה בסעודה, כמו שפסק מרן בש"ע סי' קעד (סע"ז), וכן נהג האר"י ז"ל כעדות מהרח"ו השער המצוות.

**העולה** לדינא, דפשוט מאוד שיש לברך על הגלידה כשאוכלה בסוף הסעודה, בין גלידה פרווה ובין גלידה חלבית, ואין צורך להחמיר בזה להניחה לאחר ברהמ"ז או לפוטרה מברכה במשהו אחר. אמנם בסעודה שמברך בה על היין, כסעודות שבת שקידש קודם לכן, יכוון בברכת היין שלא לפטור הגלידה, ויברך עליה בסוף הסעודה, ואם ירצה יניחה לאחר ברכת המזון. ובשום אופן אין לאכול גלידה בתוך הסעודה בלא ברכה.



הרב אליעזר פלקוביץ

## חיוב טבילת כלים ב'טרמוס'

ישנם צדדים לכאן ולכאן האם הכלי המכונה "טרמוס" המיועד לשמור את חום המים, חייב טבילה בברכה או שמא יש לטבול בלי ברכה. וכיון שסוגיא זה לא ברורה כל הצורך. אפשר הצדדים והבוחר יבחר איזו דרך ישכון אור.

להכריע לטבול כלי איחסון בברכה. דכבר מפורש בראשון לפסוק שחייבים\*. רק ברעק"א שם מבואר שסוגיא זה עדיין לא הוכרעה, דלענין כלי שאין חובת טבילה שלו חמורה מחמת החומר ממנו עשוי הכלי, מצדד שאפשר שלא חייב להטבילו אם הוא כלי איחסון. ואם לגמרי הבין בשיטת או"ה שברור שחייבין בטבילה, לא מובן המקום לחלק! (או שיש לרעק"א צד שבצירוף אפשר לפסוק נגד או"ה).

ולענין מעשה יש בזה מנהגים שונים, הבן איש חי פרשת מטות שנה שניה (א), (ח) מביא מחלוקת בענין כלי איחסון וכתב שמנהגם לטובלם בברכה. אבל הקיצור שולחן ערוך (סי' לז א, ח) הביא שתי דעות בזה, והכריע לטבול בלי ברכה. וכן הערוך השולחן העיד שהמנהג לא לטבול בכלל כלי איחסון גדולים אפי' של מתכת, ורק קטנים הנמצאים במטבח נהגו לטבול (סי' קכ א, לט).

טרמוס גדול לשמירת חום המים החמים שלא מביאים אותו לשולחן, יש לעי' אם תוארו ההלכתי הנכון הוא "כלי סעודה", או שמא הוי "כלי איחסון".

ותחילה נבאר מה הדין של חובת טבילה בכלי איחסון.

רעק"א בהגה"ה בשו"ע יו"ד (סי' קכ בהתחלה) מביא נידון אם חביות ששומרים בהן יין חייבין בטבילה, וז"ל "... מהר"י מליביא זצ"ל דלו נראה דא"צ טבילה דדוקא כלי סעודה בעי טבילה. ואילו חביות אינן רק להכניס בהם היין לקיום. והסכים עמו רבו אבל באו"ה מצאתי כלים גדולים של מתכות ששומרים בו יין צריכין טבילה....".

ולפי זה הדבר שנוי במחלוקת לפי מהר"י מ' ורבו אין כלי איחסון חייבים טבילה.

ולפי או"ה (מזמן התרומת הדשן) הם חייבים! ולפי זה בפשיטות יש

א. לענין ההכרעה של ראשון נגד פסק האחרונים עיין בביאור הלכה (ס' תלו, א ד"ה ולא יברך) – שם הביא מחלוקת האחרונים אם לברך על בדיקת חמץ קודם ליל י"ד, ואח"כ מצא בראשונים מפורש לברך, ועי"ש שסיים בצ"ע למעשה. ובספר אבן ישראל (הרב ישראל יעקב פישר) מביא שהוא פסק לברך כיון שאין לנו אלא דברי הראשונים, ועי' בש"ך קיצור הנהגות או"ה (סוף סימן רמב) ביו"ד (א, ח) שתלוי אם היה ידוע להאחרונים פסק הראשון ע"ש היטב דלא ברור דבר זה. ולענין לברך על סמך ראשון נגד אחרונים אפשר דחמיר טפי. עי' פרי מגדים יו"ד סי' יט (משב"ז א, ט).

**ובסוף** ספר טבילת כלים (שנת תשע"ט, הרב פיליפס) יש עיונים של הרב הגאון י. מ. רובין שליט"א ושם בסימן ד' מאריך הרבה בסוגיא של כלי איחסון ודעתו שרק כלי שמאחסן בו אוכלים ומשקים במחסן וכדומה. ואינו משתמש כגשר לשלב השימוש המיידי של האכילה, ויש מקום לפטור מטבילה [או לא לברך על טבילתן]. אבל כל סוגי הכלי איחסון הנמצאים יום יום במטבח, חייב ודאי בטבילה בברכה.

ולי יש מקום עיון בזה, ונראה שתי דרכים באחרונים בפטור כלים אלו. - הערוך השולחן מסביר שאינם כלי סעודה בגלל שהם "גדולים" ואין נמצאים במטבח ע"י התנור וכדומה. וזה לשונו "גם כאן אינה נקראת כלי סעודה, הוא כלי אוצר ולא כלי סעודה, ולכן לא ראינו מעולם שיטבלו חביות גדולות של מתכת האצורים בהם מים או משקין, דכיון שהיא גדולה מדאי אינה... דכלי סעודה הוי מה שמשתמשין בהן אצל התנור ובבית המבשלות ובשולחן". ולפי הגדר שהעמיד, אה"נ נראה שאין לומר שטרמוס הוא כלי איחסון.

**אבל** יותר נראה שרוב האחרונים רצו לפטור כלי איחסון, מצד שתשמיש כזה אינו תשמיש סעודה, וע"כ אין זה כלי סעודה! דברור דבשמירת האוכל אינו מכשיר ולא מקרב האוכל לאכילה, וכלי סעודה הוא דוקא המכשיר אוכלין או מסייע באכילתן. כן נראה בלשון הכנסת הגדולה, וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (נביא דבריו בהמשך) וכן נראה בקיצור שולחן ערוך הנ"ל. ולפי הצד הזה יותר מסתבר שטרמוס הוא כלי איחסון, שמירה "לשמה", לשם שמירה.

**רק** יש לומר שכלי זה הוא לא מיועד לשמירת אוכלין, מקילקול וכדומה, אלא

יעודו הוא "הכשר אוכלין לאכילה", לשמור על חמימות המשקין שיהיו טוב למאכל, כלומר המשך של הרתחת המים! ולפי זה מאי שנא כלי זה מכל כלי במטבח שעוזר בהכנת האוכלין.

**אלא** שחידש רבינו הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל חידוש עצום בסוגיא של טבילת כלים, שלא כל דבר שמוסיף תיקון או הכשר לאוכלין חייב בטבילה, אלא דוקא כלי שמוסיף תיקון חשוב לאוכל, עי' שו"ת אג"מ יו"ד (ח"ג, סי' כד) שפותר כלי טוסטר [היינו 'מצנן'] מטבילה, שכיון שכל מטרתו הוא לייבש לחם שכבר ראוי לאכילה, אין תיקון כזה מספיק להחשיב ה"טוסטר" כלי סעודה. וחיילו מהברייתא סוף מסכת ע"ז ".... כגון יורות קומקומוסין ומחמי חמין מעגילין ומטבילין והן טהורים", ומדייק האג"מ מדוע נצרכה הברייתא להוסיף "מחמי חמין", והוא מסביר שקמ"ל שגם כלי שמלאכתו רק להרתיח בו מים הוי כלי סעודה, דזו פעולה חשובה, דיש צורך לרובא דאינשי במים חמים, וזה אכן חייב בטבילה, אבל כלי שרק עושה תיקון פחות חשוב מ"מחמי חמין" באמת אין בו חיוב טבילה. זאת אומרת מחמי המים הוא הגבלה של הכשרה מספקת למאכל שעדיין מחייבת טבילה! ומוסיף שיש לסמוך על הנ"ל אפי' שלא בשעת הדחק. ואין להקשות על החידוש הנ"ל מהרמ"א שפסק שחייבים לטבול משפכות, ושם הכלי לא מתקן כלל את האוכל, דשם תכלית הכלי להיעזר בהגשת האוכלין כמו שפשוט שמזלג חייב בטבילה אע"פ שלא מתקן האוכל.

**ואגב** מזה ק"ל על הערת ר' י. מ. רובין בספר "טבילת כלים כהלכתה" (פ"ד הערה כה) בסופו, שיש לחייב לטבול טרמוס בברכה, ואין לפטור מדין "כלי איחסון" כי כיון ששופכים טרמוס לכלי שתיה לא גרע



קצת שנכנס בגלל השפע בדורינו, אבל לאמיתו של דבר אין כאן "הכשר ותיקון חשוב לאוכלין".

[ובספר מנשים באהל, כתב ר' עזריאל אורבעאך שקבל מחמיו הגריש"א זצ"ל, לטבול טוסטר דלא כפסק האג"מ! (עמ' רכ, יו"ד פסק לז).

רק לעומק הענין נראה שאפי' לפי ר' משה פיינשטיין טרמוס נחשב כלי סעודה. חדא, בסוף התשובה שם שאל הגאון על עצמו מ"ש מכלי איחסון שחייבים בטבילה לפי האו"ה, והסביר שמשקין תמיד מוכרחים להיות נשמרים בכלי, ובלי זה נפסדים מיד, ויש לזה חשיבות. ובגלל כן חייב האו"ה חביות יין הגדולים בטבילה, וא"כ גם כאן צ"ל כן [זהו רק להאו"ה, ולא לחולקים].

ויותר נראה דבאמת שמירת חום מים, מרק וקפה וכיו"ב, פשוט דהוי צורך עיקרי לאכילתן, ולא חשש טפל ובדוי, וכלי שמסייע שלא יתקרר בין חימום המשקין לאכילתן בפועל הוי יעוד גמור של "כלי סעודה".

ובגוף התשובה עצמו הסביר ר' משה ש"מחמי חמין" חשובים כי רוצים הכל במים חמים, ונראה דאין כאן רק שימוש של "מברית ארי" שהאוכל לא יפסד כמו איחסון אלא צורך להמשיך המצב של בישול או הרתחת המים עד זמן האכילה. וכלי שעושה זאת הוא כלי סעודה!

ממשפכות שחייבם הרמ"א. דלפי החילוק הנ"ל אין כל הכרח, כי 'משפכות' הוא כלי שתשמישו חשוב, ויש לו ייעוד שנצרך מאד בהגשת משקין, דא"א לשפוך יין מחבית לכוס וע"י משפך נעשה בקלות, אבל לא כל כלי ששופכים ממנו יש חיוב טבילה בגלל זה, אם עיקר הייעוד שלו הוא למטרה שאינה בגדר כלי סעודה אין לחייבו משום ששופכים ממנו, הלא לשם כך נעשה הכלי הזה וצריך לדון אם מטרתו העיקרית מחייבת!

רק יש להעיר קצת על עיקר דיוק של הגאון בעל האג"מ, דיש לומר שהברייתא נקט מחמי מים לחדש שגם הם חייב בהגעלה כשנקנים מעכו"ם אע"פ שהחשש שהשתמשו בהן למאכל אסור מאד רחוק, דהוא מיועד רק לחמם מים.

גם יש להעיר קצת דהרמ"א פטר "ברזלים שמתקנים בהן המצות" מטבילה, והסבירו כל האחרונים כי הוא נוגע באוכלין רק בשלב שאינו ראוי לאכילה, ואף פוסק לא הסביר לפטור בגלל שאין כ"כ חשיבות להכשר אכילה ע"י ברזלים אלו שרק מחררים את המצות. אולם בפשטות אין כאן הערה כ"כ, דצ"ל דהטעם היותר ברור ופשוט נקטו<sup>2</sup>.

רק מסברא מאד קשה להגדיר בדיוק מהו "תשמיש חשוב" ומה לא נחשב כ"כ תיקון באוכלים, דהלא מוכרים אלפי מצנמים, ויש שוק רב של קונים<sup>3</sup>. וצ"ל שזה שיגעון

ב. אח"כ מצאתי שבשו"ת בית דוד (יו"ד ס' סב) הקשה כעין קושיא זו על השיטות שפוטרים כלי איחסון מטבילה. וע"ש שהרבה ראיות שיש חיוב לטבילת כלים גם לכלים שלא מכשרים האוכלים, רק נראה ברור שבזה גופא נחלקו האחרונים העומדים בשיטה זו לפטור, דיש להם גדר אחר איזה תיקון יש בו חשיבות. ג. וכעין זה העיר ר' משה שטרנבוך על פסקו של האג"מ תשובות והנהגות (ח"א סי' תנ) ופסק נגד האג"מ וחייב לטבול טוסטר. רק המעיין שם יראה שלא ראה כל התשובה בפנים רק פסק התשובה שהובאה בקובץ תורני!

**לסיכום,** יש פנים לכאן ולכאן אם טרמוס חייב בטבילה - א. יש בית אב גדול שכל כלי איחסון חייבים בטבילה. ב. לא ברור שטרמוס הוא כלי איחסון. ג. באמת נראה יותר הוי כלי שימושי. ד. אף שהאג"מ חידש שלא כל שימוש חשוב "כלי סעודה", מכ"מ כלי זה נראה יותר דאפי' להאגרות משה יש להגדירו ככלי סעודה. ה. כיון שכל הנ"ל ניתן לשיקול הדעת ויש צד לכאן ולכאן, יש מקום להדר ולברך על כלי אחר ולפטור טרמוס! ומי שמברך על טבילת

טרמוס לא אישתבש, וגם המונע מלברך יש צדדים (נכונים) לחשוש להם.

**ובל** הנ"ל הוא שכל הטרמוס עשוי מנירוסטה או זכוכית, אבל אם האיטום או כיסוי טרמוס מפלסטיק יש שאלה גדולה של מעמיד של כלי ממין הפטור בטבילה. ובספר "טבילת כלים כהלכתה" מצדד יותר לא לברך בכה"ג ע"ש (פ"ד א' יח - כא), וגם שם לא מכריע אם לברך על טרמוס בגוונא שלא שותים ממנו ולא מביאים אותו לשולחן.



הרב יובל קורסיה

## לימוד תורה בחזרת הש"ץ

עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא ש"ץ מוציא אותנו וראוי שנספק בעצמנו בבלתי בקיאים שאם לא כיוננו כל הצורך נכוין לצאת בשעה שש"ץ יורד ועם זה אנו נכנסים לספק אמן יתומה, ומה טוב שלא לעסוק בדברים אחרים ולכוין ולענות אמן. עכ"ל. מוכח מדבריו שלכתחילה אין ללמוד באמצע החזרה. אך הלומדים הנח להם. אמנם הוסיף שכל דבריו הוא משום שאנו מחזיקים עצמנו בקיאים בתפלה ולכן הש"ץ לא מוציא את אותם הבקיאים. וע"ע להלן מדברי האליה רבה. וכן פסקו כמה אחרונים. העולת תמיד (ס"ק ה) כתב ונראה הוא הדין שאין לקרות בתורה ולכוין ולענות אמן, מיהא אי עביד כן לא נקרא חוטא כיון שעסק בתורה. ועיין בתשובות מה"ר מנחם עזריה מפאנו בסימן ק"ב. עכ"ל. והכנסת הגדולה (שירי כנה"ג הגה' ב"י אות ד) וכן המקור חיים לבעל החוות יאיר (ס"ק ז) הסכימו להרמ"ע שאין למחות בידם. ובמגן גבורים (אלף המגן ס"ק ט) הביא בשם הווי העמודים\* (בן השל"ה עמוד התורה פרק ה) שאין ללמוד בעת חזרת הש"ץ התפלה ואין לומר תחנונים, ומ"מ אין למחות בידם כל שמכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי, כן נראה להסכים ושגם הרמ"ע מפאנו סי' ק"ב

א) הנה הרמ"ע מפאנו נשאל (ס' קב) במי שהוא בקי בתפלה והתפלל בלחש עם הצבור מהו שיעסוק בתורה בשעה ששליח צבור יורד להוציא את שאינו בקי ובלבד שיענה אמן, ואף על פי שלפעמים לא ידע על איזו ברכה הוא עונה שמהנפת סודרים של אלכסנדריא תוכיח. תשובה, רוב העולם אינם נזהרים וקורין בסדר קרבנות וכיוצא בשעה שש"ץ יורד אף על גב דלא יאות עבדין ובכל כי האי גוונא איכא משום הנח להם. וכיון דגלו דעתייהו שאינן מכוונים לצאת אף על פי שיענו לפעמים ואינם יודעים על איזו ברכה אין כאן אמן יתומה כמפורש בירושלמי הביאו הרב בפרק שלשה שאכלו, ולא עוד אלא שהם פטורים מן הדין מעניית אמן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם ענו מצוה קעבדי ובכלל מצווה ועושה נינהו דהא מצווים הם בכך אלא שדבר אחר גורם להם ליפטור לפי שעה והמה מ"מ חוטפים את המצוה ובידם שתים כאבזה של רבי יוסי בן החוטף אפרתי שנזכר במשנה דכלאים בסוף פרק ג' הנקרא כן על שם שהיה חוטף מצות מן השוק ומזכירין אותו לשבח. אבל באלכסנדריא של מצרים יודעים היו על ידי הנפת סודרין אם היא ברכה ראשונה שנייה או שלישית. ואנו מחזיקים

א. וז"ל הרב ווי העמודים שם, ולפעמים קורא הפרק בשעת התפלה, עינו אחת במשניות ועינו אחת משוטט במחשבתו על ענין הלימוד, להתחבר התפלה והלימוד, ובאמת לא צדקו שניהם יחדיו, ולא קרב זה אל זה. וכמה פעמים הייתי גוער להולכים בדרך הזה, כי זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד (שבת י א). ולכן, מן הראוי למחות ולגזור באלה אנשים העושים כן, כי הלימוד זה הוא שלא לשמה, רק יקרא הפרק בביתו או קודם התפלה, ובוז תהיה התורה והתפלה מקושרת ומאוחדת, כשלהבת קשורה בגחלת.

מודה לווי העמודים רק שאין למחות בידם, אבל החרדים לדבר ה' יש להם להיות הסידור פחות לפנייהם בעת חזרת התפלה ולכוין בכל מלה כמ"ש השל"ה, ונכון הדבר מאד למען יוכלו להזכיר הש"ץ מיד לפעמים אם יטעה וגם שיכלו לעבור תחתיו שטוב להיות מכוין עם הש"ץ בכל התפלה כמבואר סי' קכ"ו [עיי' שם במשנ"ב ס"ק ח] וע"כ גם בר"ה ויה"כ אין לומר תפלות ותחנונים בעת חזרת הש"ץ התפלה כמו שנהגו ההמון כעת כי הוא בלבול גדול וטוב יותר לכוין בתפלה הש"ץ. עכ"ל.

### הסכמת רוב האחרונים לאסור

(ב) אמנם רוב האחרונים הסכימו לבעל ווי העמודים שאין ללמוד באמצע חזרת הש"ץ. המג"א (ס"ק ח) הביא דברי הרמ"ע ושהווי העמודים קרא תגר עליהם. והוסיף המג"א, שכן משמע ממ"ש בס' צ' ס"ח. ופירש המחצית השקל שכוונתו למש"כ שם הרמ"א ש"א שמי שתורתו אומנותו מותר להתפלל בבית המדרש אף בלא עשרה, ואפ"ה לא ירגיל עצמו כדי שלא ילמדו ממנו. ע"ש. ולכן ה"ה כאן דחיישינן שמא ילמדו אחרים ממנו, ולא יטו און לתפלה אפילו לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים. אמנם הפמ"ג פירש שבהג"ה שם פסק שלא יעסוק בתורה בשעה שהציבור אומרים סליחות, כל שכן שצריך לשמוע כל התפלה מש"ץ ולא יעסוק בשום דבר. וכן האליה רבה (אות יב) כתב, שיש לזוהר בזה, דהא כתב הרב מנחם עזריה הטעם דאנו מחזיקים עצמנו בקיאים, וסיים וראוי שנחזיק בעצמינו כבלתי בקיאים שאם לא כיוונו כל הצורך נכון לצאת בשעה שש"ץ יורד ע"כ. וכבר נתבאר בר"ס ק"א דמחזיקין עצמינו האידנא למתפללין שלא בכוונה, וכן לעיל סי' א' (ס"ק ו בשם פסקי התוס') כתבתי שאין לומר תפלות ותחנונים בשעה

שש"ץ חוזר התפלה. עכ"ל. ונראה לענ"ד שכן דעת מהר"א אזולאי בהגה' על הלבוש (אות ג) דלא ברירא ליה דברי הרמ"ע מפאנו, שאחר שהביא כל דברי הרמ"ע, הוסיף שבספר חרדים (מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות באוון פ"ג, ב) כתב שצריך להטות און לחזרה שאם אינו מרגיש ויודע על איזו ברכה עונה אמן, הרי זה אמן יתומה. ע"ש. והשל"ה (מסכת תמיד נר מצוה אות פ ומהדורת עוז והדר אות נד) כתב וז"ל, ראה ראיתי מהחרדים את דבר ה', שמשמין סידור פתוח לפנייהם בשעת חזרת שליח צבור התפילה, ויהיה עיניהם ולבם שם, ולא יראו חוצה, ואז מכוונים על כל מלה ומלה, ועונים קדושה ואמן ומודים בשבח ותהלה, היא העולה למעלה עד רום מעלה, ופותח המקור העליון ומקשר את השתלשלות של העולמות כולה. ומי שמכוין לכל ברכה וברכה היוצאת מפי המברך ועונה אמן בכוונה וכדינו, גורם למעלה קדושה הרבה מאד, ושפע רב טוב לכל העולמות, כי הוא פותח המקור העליון מקור מים חיים, כמו שפותח המעיין להשקות לכל הצריכות השקאה, והקול יורד בשמים ממעל, ומודיע שכל זו הטובה והשמחה, גרם פלוני זה עבד המלך הקדוש. עכ"ל. וכן הראשית חכמה (שער הקדושה פרק יד והביאו הסולת כלולה אות ו) כתב שלא לדבר בעוד ששליח צבור חוזר התפלה ואפילו בדברי תורה, אלא יכוין לענות אמן על כל ברכה וברכה, ויהיו אזניו למה ששליח צבור מוציא מפיו, ויתן עיניו למטה ולבו למעלה כמו בתפלתו בלחש ממש. והאריך להוכיח שע"פ הזוהר הלחש והחזרה הם שני יחודים ועוד שחזרת התפלה הוא יחוד יותר משובח. ואם מדבר בחזרת הש"ץ הרי הוא מפריד היחוד. והוסיף, ונראה לי שעל זה כיון רבי יהודה (ברכות יז) אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, שיהיה עמלו

(סעיף ט.)<sup>1</sup> והחיי אדם (ח"א כלל כט, א). וחסד לאלפים (קכד, ו). סדור בית עובד (דיני חזרת הש"ץ עמ' צא). שתילי זיתים (אות יא). כה"ח פלאגי (ס' טו, נב) - שבזמן החזרה לא יביט בחידושי דינים שיש בתוך הסידור ומכל שכן לראות בספרים אחרים אפילו בעיון בעלמא דרך העברה. אלא יתן דעתו לשמע כל ברכות י"ח מפי ש"ץ מתחילתן ועד סופן ומכל שכן שלא ישיח שיחה כלל אפילו לצורך גדול. וכן העלה בספרו רוח חיים (ס' צ אות ד) שכ"כ רבני האחרונים. ובקיצור שולחן ערוך (כ, א) כתב, שאפילו ללמוד אסור בשעה השליח צבור חוזר התפלה. וכן הערוך השלחן (סעיף ט) פסק שאין ללמוד או לומר תהלים בעת חזרת הש"ץ אף אם עונה אמן בסוף כל ברכה ומי שעושה כן יש לגעור בו. ומהר"א מני בשיח יצחק (ד' קלו אות ט). וראיתי בספר ספר הפנים (הנדפס יחד עם ספר מורא מקדש בעמ' טז: אות לג) שהביא מסדור נהורא וז"ל - וכתבו הספרים, צריך להזהיר להמוני עם שלא יאמרו תהלים ומעמדות או שאר תחנונים בעת החזרת הש"ץ תפלת י"ח, כי בוודאי א"א לכוין באמן ועונין אמן קטופה חטופה יתומה. וביותר נמצאו זאת לפני כותל מערבי מהמוני עם שפורקים מעליהם בשעה

בתורה נחת רוח ליוצרו, לאפוקי אם עוסק בתורה בשעה שאין חפץ לקב"ה בתורתו, ומוטב לו שלא יעסוק בתורה. עכת"ד. וכ"כ השלמי צבור (דיני חזרת התפלה עמ' קלז) שכבר צווחו קמאי על תשובת הרמ"ע ושראוי לגעור בהם שאין לערב תיקון בתיקון שזמן תורה<sup>2</sup> לחוד וזמן תפלה לחוד. ועל זה אמרו אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, מכלל שיש תורה שאינה נחת רוח ליוצר ברוך הוא. והוסיף שלפי סודן של דברים חזרת הש"ץ הוא יחוד משובח מהקודם ואין להפריד ב' יחודים אלו בשום דבור אחר כי אם בעניית אמן. ולכן כל האנשים הנגשים אל ה' נהגו כמנהג החסידים הראשונים להיות נוהגים בחזרת התפלה כמו בתפילתם בלחש להיות הסידור פתוח לפניהם ולכוין בכל מלה ומלה וברכה וברכה. עכ"ל. והביאו השערי תשובה (ס"ק ז). וכ"פ הגר"א (מעשה רב אות מג) שיש לשמוע תפלת י"ח מפי הש"ץ ומתוך הסדור. וכן פסק הגר"ז (סעיף ו) שיש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה [ע' ס' קכד במשנ"ב ס"ק לג]. ולא יפה הם עושים. ע"ש. וכן פסק החיד"א בקשר גדול

ב. ראה במגיד מישרים (שמות דף מז:): שאמר המגיד למרן הבית יוסף שאל יצטער על שנצרך לטפל בצרכי צבור וע"י זה מתבטל מתורה, שאחזו בזה ובזה כי שניהם כאחד טובים, וע"י הכל אדם זוכה לחלוקא דרבנן וכו'. שעסק התורה לחוד, ותפלה לחוד, וצרכי צבור. מכלהו מתעבידי הנהו לבושין לאתלבשא בהוא בר נש כד נפיק מהאי עלמא לכן התעסק בכולהו.

ג. ועוד הביא הכה"ח (קנא, ח) בשם החיד"א (פתח עינים אך לא מצאתיו וכן כל הספרים שראיתי לא ציינו מקור לדברי החיד"א) וז"ל - המדבר שיחת חולין בבית הכנסת טוב לו שלא יבוא כל עיקר, כי הוא חוטא ומחטיא, והשטן מקטרג ואומר היום קצר לו לדבר עד שממתין שעת התפלה, ובכלל זה לומדי התורה המפללים בשעת התפלה, ומבלבלים את הקהל בצעקתם, דלא יאות עבדי, אף על פי דתלמוד תורה כנגד כולם, אמרו חכמים ז"ל זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. ועוד, דעמי ארצות יקחו קל וחומר בעצמם לזלזל בדבר זה, ולא יחושו גם הם לשמוע את התפלה מהשליח צבור. עכ"ל. וי"ל דה"ק שלא רק בגלל שהם מבלבלים את הקהל, אלא אף בלחש אסור, כיון שיבואו עמי ארצות ללמוד מהם. ואף בלמוד נאמר שמוטב שלא יבוא.

שהקהל משבחים ומפארים או בחזרת הש"צ השמו"ע הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב והולך בלי מורא ופחד כמו בבתי משתאות, ועליהם נאמר מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי, ולמה יקצוף ה' על קולך, כי הוא חוטא ומחטיא את הרבים כירבעם, והחטא הזה לבד די להאריך גלויותינו. ובעוה"ר איסור זה נעשה להם ממש כהיתר. לכן מי שיש בידו למחות מוטל עליו הדבר ויהיה שכרו גדול לעוה"ב. עכ"ל. וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק יז) שיש לזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה כמו שיתבאר ג"כ לא יפה הם עושים שאם הלומדים יפנו ללימודם עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה ח"ו נמצאו מחטיאין את הרבים. וכ"פ בבא"ח (תרומה, י). ובכה"ח סופר (ס"ק טז) כתב שכן הוא לפי דעת רבינו האר"י (שער הכוונות דף ד' ע"א) שהיה עוצם את עיניו ושומע ומתכוין לדברי הש"ץ. [וכ"כ בספר אור צדיקים (ס' יב, ט) שמנהג נכון שיהיה לאדם סידור התפילה פחות לפניו כדי שיוכל לשמוע הברכות מפי הש"ץ מלה במלה ויכול לידע באיזה הברכה הש"ץ עומד לענות אמן על חזרת הש"ץ י"ח ברכות. וכתב ביפה ללב (קכד, ח) שמי שנוהג להתפלל בלחש מתוך הסידור גם החזרה יקשיב מתוך הסידור. והאר"י כיון שהיה מתפלל בלחש בעצימת עיניים גם החזרה הקשיב כשעצם את עיניו]. וכן ראיתי שהסכים לזה בשו"ת איש מצליח (ח"א יא אות ג). ובשו"ת יפה שעה (ס' ו). ושם דחה דברי מי שרצה להתיר ע"פ המשנ"ב (קד, ב) בשם החיי אדם, שאין משם ראיה והם דברים בטלים ותפלים. ע"ש.

ג) בשו"ת באגרות משה (ח"ד, יט) כתב שכל דברי הרמ"ע הם רק כשיש ט' שמקשיבים

לחזרה ועונים אמן, סובר הרמ"ע שאין למחות בידם אף שאין עושין כהוגן דהא כל אדם צריך לעשות עצמו כאילו אין ט' זולתו, ובמג"א מסיק בשם ווי העמודים דגם צריך למחות מטעם שילמדו ממנו, אבל כשליכא ט' אסור מדינא אף שיכול לכוין לסוף הברכה ולענות אמן, ויקרא בשם ועוזבי ה', ולכן אסור ללמוד בשעת חזרת הש"ץ בכל אופן יש מדינא ויש מטעם המג"א. עכ"ל. אמנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס' קו) כתב לחדש להיפך, שאם יש ט' שומעים ומכוונים לחזרה יש לזה דין תפלת הצבור, וחייב כל אחד להשתתף ולא להסיח דעת ללמוד. אך אם אין ט' ששומעים וכה"ג הש"ץ חוזר רק בגדר פורס על שמע, אבל אין זה נקרא תפלת הצבור, לכן אין חיוב מדינא לשמוע כל מילה ורק משום חילול ה' אסור. ע"ש. וכ"פ שאין ללמוד בחזרה בקצות השלחן (ח"א פרק כב, ג). וע"ע ברבבות אפרים (ח"ד, קטז) ששמע שהגר"ח מבריסק העיר למי שלמד בחזרה ששאלו האם ההתמדה שלך כל כך גדולה, אפשר למצוא זמן ללמוד אח"כ ויש לשמוע חזרת הש"ץ. ובחלק ה' (ס' סא) הביא עדות מנכד הגר"ר איסור זלמן מלצר זצ"ל שהרב היה מחזיק הסידור לפניו בעת חזרת הש"ץ ולא עיין בזמן התפלה בספר אחר. וכתב שכן היה נוהג הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל שעמד ביראה ושמע כל מלה בחזרת הש"ץ ותענוג היה לראותו אז. והאריך להוכיח שיש בזה 'איסור' ואין צד להתיר ואין ללמוד ממעשה רב (מרב הלומד בחזרה). ובסוף התשובה הביא בשם הגר"ר שריה דבליצקי זצ"ל שאלו שלא ילמדו בחזרה אני מבטיח להם שיעלו ויגדלו בתורה ויראה ולתפארת ויהיה שמם כשם הגדולים בארץ. ע"ש. (גם בספר דרך ישרה, הנהגות של הגר"ש דבליצקי (עמ' רו) כתוב שהרב זצ"ל לא היה מעיין בספר בשעת החזרה). ובח"ז (ס' כו

(בלק עמ' קמ' ד"ה בבמדב"ר) הביא מדרש שבלעם ואחיתופל חטפו תורה מהקב"ה. ושאל איך אפשר לחטוף תורה מה'. ותירץ שי"ל שכבר הבטיחו חז"ל (מגילה ו) יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, ולכך כל המתיגע בתורה זכותו שידע ויחכם, אבל אם אין לומד בדרך שהקב"ה רוצה כגון הלומד בט"ב ובימי אבלות או בליל שבת לאור הנר או לאור שנעשה באיסור ע"י ישראל, או שלומדים ומהרהרים במקומות האסורים בהרהור, או באמצע התפלה וחזרת הש"ץ וקדיש שכ"ז אסור ע"פ דין וכה"ג, כ"ז נקרא שחטפו החכמה לעצמן ולא מהקב"ה ולכך חכמה כזו לא תצלת. עכ"ל. ובספר דעת נוטה (עמ' שזו תשובה רפט) כתבו בשמו שבמשנ"ב משמע שאף להסתכל בספר אסור. ובתשובה רצ כתבו שמה שאומרים שהרב לומד בחזרה זהו שקר וכזב, אדרבה אני נזהר על זה. אך אאמו"ר (הג"ר יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל שהיה כבד שמיעה) כיון שבלא"ה לא שמע חזרת הש"ץ היה אומר תהילים. ואולי מזה בא הטעות. ועוד שאלוהו (תשובה רצא) למה הרב כתב שאסור הרי המשנ"ב אסר רק משום עמי הארץ שלא ילמדו ממנו והרמ"ע התיר. ענה הרב, כיון שנפסק הלכה שלא יעשו כן (ולפעמים גורם לברכות לבטלה) חס ושלום לעשות כן. ע"כ. ולענ"ד השואל טעה בשני דברים. א, שהמשנ"ב כתב בתחילת דבריו 'שיש ליהזר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה'. הרי להדיא שכתב שאין ללמוד.

אות ד) כתב שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל לא עיין בספרים בחזרת הש"ץ אלא שמע כל מלה מהש"ץ אף שכל רגע היה יקר בעיניו. ע"ש. ובח"ג (עמ' כב) כתב שהגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל בשעת התפלה מעולם לא ראוהו מסתכל בספר כלשהו אף לא בחזרת הש"ץ. כי אם עיניו ואצבעו בסידור. ע"ש. ובח"ו (ס' תלא עמ' תפו אות יא) כתב מעשה נורא וז"ל, איחרתי פעם לתפילה וכיון שכן התפללתי עם הש"ץ מילה במילה והש"ץ תוך כדי תפילתו התפלל "ותחזירנו בתשובה שלימה לפניך ברוך אתה ד' חנון המרבה לסלוח ראה בענינו" וכו', ואף אחד מן הציבור לא שם לב לדבריו ולטעותו שדילג ברכה שלימה וסיים במה שלא פתח וכל ברכותיו היו לבטלה ה' ירחם, והיו שם למעלה ממאה מתפללים "בני תורה" ואף אחד לא ראה ולא ידע. ולעומת זה התפללתי כמה פעמים במנין בו התפלל הגרש"ז אויערבך ותיקן כמה פעמים לבעל תפילה בכמה מיני טעויות. ע"ש. וכן ראיתי שהגר"ח קנייבסקי בספרו ארחות יושר (עמ' קד) כתב שהלומד או קורא הפרשה בשעת חזרת הש"ץ וקדיש לא די שלא יקבל שכר רק יקבל עונש ע"כ, וע"ז נאמר הוי מושכי העון בחבלי השוא (עי' ברכות כד:). ותורה כזו לא תצליח כמש"כ במד"ר פ' מטות, ואפשר דאפי' דיעבד לא יצא ידי שנים מקרא דהוי מצוה הבאה בעבירה, (עי' שד"ח אות מ' כלל ע"ז סק"ג ד"ה ואהיה גי' שבלי הלקט ועי' ספר חסידים סי' תשע"ב ובהגהות הרחיד"א שם). וגם אסור להפסיק בין שמ"ע לתחנון כמבואר בשו"ע. עכ"ל. ובספרו טעמא דקרא

ד. וכ"כ בספר אשכנזיה דרבי הספדים על מרן הסטייפלר זצ"ל (עמ' יב) בהספרו של הרה"ג אברהם הורביץ, שהרב זצ"ל הקפיד שלא ילמדו בשעת התפלה וישמעו החזרה מתחילה ועד סוף. ואמר שאין ללמוד ממנו כיון שאינו שומע ולכן אומר תהילים בחזרת הש"ץ.

וא"א לומר שהמשנ"ב יעזוב כל האחרונים הנ"ל ויתיר זאת. [ולשון ליזהר לא מחייב שפירושו רק זהירות בעלמא. ע' בילקו"י (שבת ח"א כרך ב' ס' רסג עמ' סז ומהדורת תשע"ג עמ' עג) שיש פעמים שלשון ליזהר הוא איסור לעיכובא ולא חשש בעלמא]. ועוד שהרמ"ע לא התיר לכתחילה, אלא רק הנוהגים כן הנח להם.

(ד) ומכל הנ"ל נוכל ללמוד שכל הפוסקים שווים בזה שיש 'איסור' ללמוד החזרה דלא כהרמ"ע, ולכן חלקם כתבו שיש לגעור בהם, שלשון זה כתב הש"ע על המשיחים באמצע החזרה דשם אסור לכ"ע, א"כ ה"ה כאן. ולא כמו שראיתי למי שכתב שהאחרונים לא כתבו שזה אסור. ולהאמור ליתא. וכ"פ בישכיל עבדי (ח"ה, כ). והביא עוד מספר הגן שכתב להזהיר ההמון שלא ילמדו בחזרה שודאי א"א לכוין כראוי ועונין אמר קטופה. וע"ע בדבריו על המדברים בחזרה ובבית הכנסת, בדברים חוצבי לב. ע"ש. גם בשו"ת באר שרים (ח"ג ס' נז) האריך בזה וכתב באות א' שגם הסתכלות בספר מבלי להוציא בפיו אסורה, ששני הטעמים שייכים כאן, משום שמא לא יספיק לענות אמר ותהיה אמר יתומה, והן משום שע"כ יגרום לאחרים ללמוד ממנו לעסוק בדברי חול. ובאות ד' כתב שמה שרואים ת"ח לומדים בחזרת הש"ץ יש להם על מה לסמוך בדוחק על תשובת הרמ"ע. ע"ש. אך לענ"ד מדברי כל הפוסקים הנ"ל מוכח שאין לסמוך על ההיתר של הרמ"ע, כש"כ הגר"ח ק. ובאז נדברו (ח' יד ס' יד אות ד) כתב שחלילה ללמוד בזמן חזרת הש"ץ אפילו יש עשרה בלאו הוא. וכן ראיתי שהגאון הצדיק הרב ברוך רפאל טולידאנו זצ"ל (קצוש"ע ח"א הלכות תפלה דיני

החזרה הלכה כט) התמרמר על תופסי התורה שלומדים ומדברים בשעת החזרה וקדיש ואינם שמים לב על הברכות והאמנים והקדישים. והביא דברי מרן הב"י בסימן נו שכתוב במדרש כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ואמרים אמר יהא ש"ר בקול רם מבטלים גזירות קשות. ועוד הביא מרן מהזהור ובסוף דבריו כתב, ומכאן יש להתבונן כמה יש לכוין בקדיש וכמה יש להשתדל לענות אותו. ועוד הביא מרן מדרש שיש עונש חמור למי שמדבר בין קדיש לברכו, בין אמר יש"ר ליתברך. ע"ש. ועוד הביא הרב טולידאנו המעשה שהיה עם בעל הלבוש ומהר"י אבוהב. ע"ש. וסיים, ישמע חכם ויוסף לקח כמה גדולה מעלת עניית אמר ומי יודע אולי בעון זה רבו הצרות. ועל כן אני מבקש מראשי הישיבות שידרשו לתלמידיהם ע"ז וכבר מילתייהו אמורה זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד. וישלחו התלמידים לבתי כנסיות לדרוש ברבים ע"ז אולי יש תקוה. ומכאן ואילך חושבנא טבא ויתנו לבם בשעת החזרה ובשעת קדיש לענות אמר כהלכתן ובשכר זאת לא תאונה אליהם רעה ויזכו להאריך ימים ושנים על התורה ועל העבודה גם עד זקנה ושיבה הם ובניהם ובני בניהם עד אכ"ר. עכ"ל. וכ"פ בהליכות עולם (ח"א פרשת תרומה, ח). ובארחות מרן (פ"ט, ב) כתב שהרב זצ"ל היה מקפיד להקשיב היטב לחזרת הש"ץ והיה מקפיד שלא לעסוק בתורה או לעיין בספר. והגרש"ז אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה פ"ט, ג) פסק שגם מי שסיים תפלת שמו"ע לאחר ששליח צבור התחיל החזרה, חובה עליו לשמוע כל שאר תפלת הש"ץ ולכוין לברכותיו, כי היא חובת הצבור וגם הוא חלק מהצבור. ובהערה 11 כתבו בשמו ששאלוהו התלמידים אם מותר להם לעיין בספר בשעת החזרה



פשתה מספחת השיחה בביכ"נ ויש מקומות שנעשה להם הדבר כהיתר ולא יתבוששו ולא יחושו על כבוד ה' וכבוד מקדש מעט, בודאי דיש לחוש לזה לכל הדעות. עכ"ד.

(ח) הנה הרב ישכיל עבדי שם הביא ראיה מהאבודרהם בתחילת ספרו (תיקון התפלות וענייניהם) המובא בב"י (קכד, ו) שכתב וז"ל, ראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובקר וצהרים ביחיד כיצד תפילתו בלחש י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה. וכו'. עכ"ל. הרי שכתב שיש חיוב לא לדבר אלא לשמוע הברכות מהש"ץ. וראה לשון הכל בו (ס' יא) - ואמרו ז"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך ופותחין לו שערי גן עדן שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי אמונים אלא אמנים, ומאותה שעה זוכין התינוקות לחיי העולם הבא, ואם כן אוי להם למדברים דברים בטלים או שחוק בשעת התפלה ומונעין בניהם מחיי העולם הבא, כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמנו מן הגויים, שאומנתם שקרה ועומדים בבית תרפות נאלמים, כל שכן אנו שעומדין לפני מ"ה הקדוש ב"ה, כי ראינו בעווננו כמה בתי כנסיות שנחרבו על שנהגו בהם קלות ראש ונהפכו להיות בתי ע"ז ועליהם אמר הנביא (ירמיה ז, יא) המערת פריצים היה הבית הזה, על כן כל אחד ואחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד מפני בוראו, ולא ידבר בשעה שהחזן מתפלל שמנה עשרה. עכ"ל. כלומר מחמת שעניית אמן כל כך גדולה לכן כל אחד יתן אל לבו לענות אמן ולא ידבר בשעת החזרה כי אם ידבר ימנע מלענות אמן. ואפשר לומר

כשבודאי יש עשרה עונים בלבדו, היה עונה בתוכחת מגולה, וכי הינו מתמיד בלמודו כל היום כולו עד כדי כך שחסר לו הלימוד בזמן חזרת הש"ץ. ובפרק ח הערה 16 כתבו שפעם התבטא באזני מקורבו, שאחד הדברים הקשים עליו הוא הזהירות מלהרהר בדברי תורה בעת חזרת הש"ץ. וכן העלה הגרש"מ עמאר בשו"ת שמע שלמה (ח"ב, ט) שגם הרמ"ע לא התיר רק כתב שאין למחות בידם, וגם זאת רק בתנאי שהם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כמבואר בדבריו שם וכן בדברי המשנה ברורה הנ"ל, ובודאי שגם הרא"ש בא"ח הנז' מיירי בכה"ג דוקא, הא לאו הכי יש למחות בהם. ובדורנו שהמוחות נתמעטו והתלאות רבו כמו רבו בעוה"ר מי יוכל לומר על עצמו שיכול גם לעיין וגם לכוין בסופי כל הברכות ולענות אמן. ולואי ויכונו כשאין עוסקים בשום דבר אחר. ואין כוונת הפוסקים שרק אם נמצאים עמי הארץ אסור הא לאו הכי מותר, אלא האיסור החמור הזה שוה בכל מקום. ויש בו עוד טעמים רבים וחשובים. ועוד דאם נתיר ללמוד בחזרה נמצא שבמקרים רבים לא יהיו תשעה עונים שכל אחד יעסוק בלימודו דסומך על האחרים שהם ישמעו ויכונו והוי כקדרה דבי שותפי דלא קריא ולא חמימא. וכתבו הטעם ההוא ללמד על חומרת האיסור הזה שיש בו גם משום מחטיא את הרבים רח"ל. ועוד שגם בישיבה שייך טעם זה שלפעמים נכנסים עמי הארץ לתפילה בישיבה ויראו את זה שעוסק בלמודו ולא שת לבו לחזרה, וממנו ילמדו לדבר דברים הדברים תוך חזרת הש"ץ. וגם שיש קלי דעת בכל מקום, כי לא יחדל וגו', וכשיראו לעובדי ה' שהוגים בתורתם ילמדו להחזיק בשיחתם החשובה בעיניהם ולא יחושו לחזרת הש"ץ ונמצא הוא מכשילים ח"ו. ובפרט בימינו שבעוה"ר

סק"ג) ובמשנ"ב שם (ס"ק יב) כי מבלבלים הציבור וצריך לשמוע להש"ץ. ועוד הזהירו שלא לומר עם הש"ץ מילות הברכות, ואף אם לא יאמר תחילה וסוף הברכה שאין חשש ברכה לבטלה, מ"מ אסור. ואחד הטעמים כתב הב"ח בס' קכד (והביאו הכה"ח ס"ק טו) דחייב כל אחד לשתוק ולכוין לברכת השליח ציבור ולומר אמן ועכשיו שאומרים עם השליח ציבור תפילת י"ח אינן מכוונים לשליח ציבור ואין עונין אמן אחריו. עכ"ל. ומכל הפוסקים מוכח שכל דבר המסיח ומבלבל דעתו מלהקשיב לחזרה אין לעשותו בשעת חזרת הש"ץ.

### ביאור דברי הרא"ש בארחות חיים

(ז) אמנם רבינו הרא"ש בספרו ארחות חיים (יום ראשון, יד) כתב וז"ל, שלא יספר משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים תפלת לחש ולא בעוד שש"ץ חוזר ומתפלל התפלה אא"כ בד"ת או בדבר מצוה או לתת שלום ולהחזיר שלום. ע"כ. והוא פלא שהרי בתשובת הרא"ש המובא בטור מבואר שיש לקהל לשתוק ולכוין לברכת החזן לומר אמן וכשאינן ט' בבית הכנסת המכוונים בברכת ש"צ קרוב להיות ברכת ש"צ ברכה לבטלה. ולכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן. עכ"ל הטור. והיאך כתב שבחזרה מותר לדבר בדברי תורה או דברי מצוה או שלום? [אמנם עיין בחוברת צפונות תשרי תשנ"א שנה ג גליין א עמ' יד בעניין יחוסו של הספר ארחות חיים להרא"ש]. ובשו"ת משנה הלכות (חלק טו) ס' נב ד"ה שנית) כתב שמש"כ בתשובה היינו כשאין ט' עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכשיש יותר מעשרה נראה דס"ל לדבר מצוה מותר לדבר. ע"ש. אך עדיין נשאלת השאלה הרי הרא"ש סיכם דבריו

דה"ה גם הלומד שבנקל לא יענה אמן או יענה אמן יתומה או קטופה כמש"כ האחרונים הנ"ל והישיכיל עבדי. ובסידור רש"י (ס' נא) כתוב, ומאן דקאים בבי כנישתא אחורי דשליחא דציבורא, מיחייב לכווני דעתיה, ובתר דקא חתים שליחא דציבורא על כל ברכה וברכה ליהוי עונה אמן. וכן הוא בסדר הסדרים לרש"י (ס' לו). ומחזור ויטרי (ס' לז). וצ"ע מדוע כתבו דוקא מי שעומד 'אחורי' הש"ץ. אך מ"מ שמעין מינה שיש חיוב להקשיב לחזן ולענות אמן. ובאמת כן נראה מהרמב"ם (תפילה פ"ט, ג) שפסק והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה, בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן. וכן הוא בהגהות מיימוניות שם שכתב שם בשם רב שרירא ורב האי שצריך לכוין לכל מה שאומר ש"ץ מראש עד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ואין מפסיקין ולא משיחין. וכ"פ הטור והש"ע בסעיף ד בשם תשובת הרא"ש. מכל זה מוכח שאין לעסוק בשום דבר בשעת החזרה אלא להקשיב לחזן ולענות ב"ה וב"ש ואמן בלבד.

(ז) ולא רק שיחה בטלה או לימוד ותחינות אסרו באמצע חזרת הש"ץ. דמצינו גם בפוסקים שכתבו לאסור להניח תפילין דר"ת באמצע חזרת הש"ץ. כש"כ הפרי מגדים (משבצות זהב ס' לד ססק"ב) - חדשים מקרוב חולצים תפילין לרש"י לאחר קדושה של י"ח, ובאמת מלבד שעושים שלא כדין המבואר בסימן כה סעיף י"ג גם צריך לכוין בתפלת י"ח לש"ץ, לא לעסוק בדבר אחר, ולא רציתי לשאול כלל אותם ולא רוצה אני בתירוץ. עכ"ל. והביאו המשנ"ב בסימן לד ס"ק יד. וכן אסרו לאסוף צדקה בחזרת ש"ץ התפלה, כש"כ הפמ"ג בס' תקסו (מש"ז

## האם צריך לגעור ממש במשיח שיחת חולין

(ח) פש גבן לדון על מה שפסק מרן בשלחנו הטהור (קכד, ז) לא ישיח שיחת חולין בשעה שש"צ חוזר התפלה, ואם שח הוא חוטא, וגדול עונו מנשוא, וגוערים בו. האם יש לגעור בו ברבים או הני מילי למימרינהו בניחותא. הנה ראיתי בספר עלינו לשבח להגר"י זלברשטיין (ויקרא עמ' תשכח) שפסק שיש להוכיח את המדבר בחזרת הש"ץ אף בגערה. שכן לשון הש"ע 'גוערים בו'. ויתכן שהטעם הוא שיש בעוון זה חילול ה'. ולכן חייבים למחות על כבוד שמים. ולכן צריך להזהר בזה מאוד שלא יגרם חילול ה' בפרט שאם הרחוקים מהתורה יראו כך יגרם להם להתרחק יותר. והמסייע לשמור על קדושת המקום ועל תפלה בכוונה אין קץ למתן שכרו ולסיעתא דשמיא המובטחת לו ומצדיקי הרבים יזהירו ככוכבים. עכת"ד. אמנם בליקוט יוסף שם הביא מספר שי למורא דכתב שיש פוסקים שכתבו שאם אפשר יש להוכיחו בסתר שלא לביישו. אך האליה רבה כתב בשם הווי עמודים דמן הראוי שכל קהלה וקהלה יעמידו אנשים שישגיחו בקביעות שהצבור לא ידברו, וכל מי שידבר יענישו אותו ויביישו אותו ברבים. ע"ש. ותיירץ בשי למורא שם, דמי שמדבר בבית הכנסת בשעת התפלה, מכניס את הצבור בסכנת נפשות, ולכן הותר לנו לביישו ברבים כדי להציל את הצבור מסכנה זו. אי נמי, דמי שמדבר בבית הכנסת באמצע החזרה, גורם לחילול ה', שהגויים אינם מדברים כך באמצע תפלתם בבית תפלתם, ועל כן לטובתו ולכפרת עונו היתיר לביישו ברבים, כדי לכפר על עון חילול ה' שגרם. אך בליקו"י שם פסק שלא לביישו אלא להוכיחו אחר התפלה והסביר שאין זה מוכרח לגעור

ואמר שלכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו. ובספרו דרך ישרה על ארחות חיים (אות יח) כתב שמה שהתיר בד"ת היינו דוקא כשכבר התפלל ונמצא בבית הכנסת, אלא כיון שהוא בבהכ"נ כשהצבור מתפלל אסור לו לדבר אא"כ מדבר בד"ת או מצוה. ע"ש. וכ"כ הגר"ח קנייבסקי בשיח השדה (ח"א קונטרס ארחות חיים אות כד). וגם זה הוא חידוש גדול דלא משמע כך מלשון הרא"ש שהרי כתב בתחילה שאין להפסיק בדיבור מהשתחיל ברוך שאמר. משמע שהוא מתפלל בפועל. אך כנראה הוצרכו לכך כדי ליישב הסתירה. והגר"מ שטרנבוך בביאורו לארחות חיים (אות יד) פירש דמיירי כשמסתפק בשאלה בדברי תורה אם אסור וכדומה ונוגע לעכשיו. וכן בדבר מצוה היינו שעלול להפסיד אם לא ידבר עכשיו כלומר במצוה עוברת. ע"ש. וסעד לדבריו מדברי השלמת חיים (ס' צה ובמהדורה החדשה ס' קכח) דמה שפסק המשנ"ב (ס"ס קכה) שמהרי"ל לא היה מדבר מתחילת הקדושה עד אחר אמן ד'האל הקדוש'. היינו שגם לדבר שהותר לדבר והיה צריך לו ובמקום שהיה מאריך בניגון וכדומה, בכל זאת המהרי"ל לא רצה להפסיק מתחילת הקדושה עד לבסוף שאמר אמן. ע"ש. והגר"ע יוסף בתשובה המובאת הילקוט יוסף (קכד הערה יד) הביא דברי הרא"ש הנ"ל וכתב וז"ל, אולם בזמן הזה שקשה מאד לעסוק בדברי תורה ולכוין היטב לסוף ברכות השליח צבור, בודאי שראוי מאד להחמיר בזה, וכמו שכתב הרא"ש עצמו בתשובה, והובאה בטור ובשלחן ערוך (סימן קכד סעיף ד') שקרוב להיות ברכותיו ברכות לבטלה אם לא יכוונו. ולכן אין לזוז מדברי האחרונים להחמיר בזה. והמקילים בזה שלא ברצון חכמים עושים, ואם אפשר להוכיחם בלשון רכה תבוא עליהם ברכה. עכ"ל.

והכל לפי ראות חכם וירא שמים, וע"ע פרטים באו"ח סי' תר"ח ובפוסקים. (ע"ע בשה"ל ח"ט, ל).

### האם מותר להוסיף בקשות בסוף תפלת הלחש באמצע החזרה

(ט) ויש לדון עוד במי שרוצה להוסיף בקשות אך אינו רוצה להפסיד קדושה ואמנים של החזרה האם יכול לומר יהיו לרצון האחרון ולהמשיך להוסיף בקשות ולענות אמן. הנה לעיל הבאנו מהפוסקים שכתבו שאין לומר בקשות ותחנונים באמצע החזרה והם המגן גבורים באלף המגן (ס"ק ט), אליה רבה (קכד ס"ק יב). ש"ע הגר"ז (סעיף ו) שיש לגזור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי שלא תהיה אמן יתומה. משנ"ב (ס"ק יז). וכ"כ בסידור נהורא ע"ש. ויסוד דבריהם הוא ע"פ הש"ע שיש להקשיב לש"ץ כשחוזר התפלה וליזהר לענות אמן בסוף כל ברכה. א"כ כיון שהלכה היא שאחר שאדם אמר יהיו לרצון האחרון דינו כסיים תפלתו אע"פ שעדיין לא פסע לאחוריו [כדמוכח מהש"ע ס' קיז, ה וכמש"כ שם המשנ"ב ס"ק יח ובביאור הלכה שם. וכן העלה בכה"ח ס"ק מ ובבא"ח בשלח הלכה יח, והגר"ע יוסף בתשובה שהובאה בילקו"י ס' קיז הערה ו]. נראה שאין לו היתר להוסיף בקשות בשעת החזרה ולא מועיל שיאזין לסוף הברכה ויענה אמן כמו שכתבו כל הפוסקים שהבאנו שם בס"ד שיש חשש לאמן יתומה ועוד שאינו מקיים הדין להקשיב לחזרה. אמנם ראיתי בספר לקט הקמח החדש (קכד, ח) שכתב במי שרגיל לומר תפילות בסוף תפלת הלחש, שיכול לומר יהיו לרצון האחרון ויקפיד לשמוע ולכוין לתחילת וסוף כל ברכה שיוצא בזה אפילו לתפלה בשעת הדחק כבס' קי,

בו ברבים, נוז"ל בהלכה שם ובכל אופן יש להזהר שלא להעליב ברבים אדם מסויים המדבר באמצע החזרה. אלא יש להשתיק את המדברים באופן כללי. דיש לומר דגוערין בו אחר התפלה, בינו לבין עצמו, ולא ברבים, כדי שלהבא יחדל מלדבר באמצע החזרה. אבל אין לביישו ברבים. ובליקו"י על הלכות כיבוד אב ואם כרך א' (עמוד תקלב) האריך בענין מה שאמרו חז"ל, נוח לו לאדם שיפיל עצמו ככבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, אם הוא בדוקא שיהרג ואל יעבור, משום דהלבנת פנים היא אביזרייהו דשפיכות דמים, והרי שפיכות דמים היא מג' עבירות שנאמר עליהם יהרג ואל יעבור. או דילמא דנקט לשון זה דנוח לו לאדם וכו' לרווחא דמילתא דרך צחות. ובאמת שבמאירי מבואר שהוא דרך צחות, ומשמע שאינו למעשה שיהרג ואל ילבין. ועל כל פנים לד' רוב הראשונים דהוי בכלל יהרג ואל יעבור, אם כן היאך ילבין פני חבירו ברבים לגעור בו על מה שמדבר באמצע החזרה. ע"ש. וכ"פ בשבט הלוי (ח"י ס' יג) שאין בידינו לחדש דבר בדבר שנפסק להלכה בשו"ע, ומקורו באו"ח בשם רבנו יונה, ואם בעו"ה נפרץ הדבר ולפעמים אין כחנו למחות בעוברי עבירה בזה אין הדין משתנה ממשמעותו הפשוט דגוערים בו בנזיפה. אבל י"ל דלא גרע משאר עבירות דאורייתא ודרבנן, שכ' הרמב"ם פ"ו מדעות ה"ז שצריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה אבל בדברי שמים אם לא חזר בו מכלימין אותו ברבים, ומחרפין וכו'. וכן בנ"ד, בודאי הדרך לעשות כן אלא אם לא מקבל בשום פנים אז גוערים בו, ובודאי ישנם מקרים שא"א להעמיד דת על תלה כעין נ"ד וכל ערום יעשה בחכמה, ואם ראה שגורם עי"ז פגיעה בדרכי התורה, ולא יכול לעשות כהלכה בשום פנים יקבל שכר על הפרישה,

שמבואר בגמרא סוף ברכות שיש חשיבות לפתרון החלום ויש פעמים שמותר להתענות אף בשבת בשביל חלום לא טוב. כך נראה לקענ"ד ולא להורות באתי. שוב העירו לי מדברי הט"ז בס' קכב (סק"א) והובא במשנ"ב שם סק"א דמי שאומר תחנונים לפרקים אחר פסוק יהיו לרצון מפסיק לכל דברי קדושה כמו שירצה. ע"ש. הא קמן שאף שסיים יהיו לרצון ונחשב שסיים תפלתו, מ"מ הותר לו לומר תחנונים. וכן משמע במשנ"ב ס' סו ס"ק כב. ואולי יש לחלק בין סוף התפלה לפני אומרו עושה שלום דמותר, לבין אחר אומרו עושה שלום. וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.

**נאה** ויאה לסיים בדבריו הנפלאים של הגאון ציץ אליעזר (בשו"ת חלק יא ס' י. וכן בהסכמה לשו"ת יפה שעה) וז"ל שם- ונזכר אנכי גם זאת מה שראיתי מכבר בס' פתח הדביר על או"ח ח"ב סי' רל"ו אות ה' שמעתיק שם תשובה אחת מהראשל"צ הרב חיים נסים אבולעפיא ז"ל שהשיב וכתב לחכם מופלג אחד ששאל אותו לפשר כמה מהנהגותיו, ואחרי שהשיב לו על ראשון ראשון, הוסיף לבסוף ברוב חסידותו לשאול להחכם השואל לאמור- אולם אני תמהתי למה זה לא הקפיד עלי על מה שאני לומד חק לישראל אחר תפלה בלחש ביני ביני שגומרים המכוונים ויש ימים שמשתרבב עמי עד גמר ברכת אבות בחזרה, ולא טוב אני עושה להפריד בין שני היחודים כידוע כמ"ש בשלמי צבור. ובראותי דבריו הנעימים פשפשתי במעשי וראיתי שהיסורים הבאים אולי הם מעון זה וכמאמרם ז"ל פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שהייתי חייב לבטל הלימוד הזה בעת החזרה עכ"ל. מה מפליא הוא ווידויו של גברא רבא זה בהשתפכות נפש כבן המתחטא לפני אביו, הלא משמשים

ויענה ב"ה וב"ש ואמן על כל ברכה. מותר לעשות כן כדי שלא ידלג תפלות אלו שרגיל בהם תמיד. ע"ש. לענ"ד מכל הפוסקים דלעיל מוכח להדיא דלאו שפיר עבד, משום שיש חשש לאמן יתומה ויש דין לשמוע החזרה. שהרי כל הפוסקים כתבו שלא יועיל לשמוע סוף הברכה ולענות אמן ע"ע. ואף איהו לא התיר אלא למי שרגיל תמיד לומר בקשות מסוימות כמבואר שם. ועוד שפתרון זה מאוד קשה לעשותו ולכאורה הפסיד שני הדברים כי גם לא מבקש בקשותיו כדבעי שכל כמה רגעים יצטרך לעצור ותמיד לשים לב מתי מגיע החזן לסוף הברכה. ועוד שלא מקשיב לחזרה. כך נלענ"ד. ויש להוסיף שאף שמצינו בשלחן ערוך סימן קל שמי שחלם חלום ואינו יודע אם רע או טוב יכול לומר בקשה הכתובה שם בשעה שהכהנים מברכים, שבקשה זו היא כמו הטבת חלום. ע"ש. הנה לכאורה מותר לומר בקשות בחזרת הש"ץ. י"ל שברכת כהנים אינה נחשבת כחזרה ממש אלא מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר שבב"י הביא מתרומת הדשן (ס' כז) ומשו"ת מהרי"ל (ס' קמח) ששאלו איך מותר לומר בקשה זו הרי כתוב בגמרא (סוטה מ) כלום יש עבד שמברכין אותו ואין מסביר פנים (וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך ס' קכח, כו שבשעת ברכת כהנים אין לומר שום פסוק). והתרומת הדשן כתב שחכמים התירו לומר בקשה זו דרבון העולמים. והוסיף שיש לדקדק שיאמר ממש בשעה שמאריכים בכ"ף של וישמרך ויחנך. והמהרי"ל כתב תרוצים אחרים. הא קמן שאין בזה האיסור של בקשה בשעת החזרה. ואע"פ שהרמ"א פסק שבמדינותיהם לא אומרים ברכת כהנים כל יום יכולים לומר הבקשה בשעה שהחזן אומר שים שלום. צ"ל שיש בזה היתר מיוחד בשביל החלום שראה

המה דברי תוכחה נמרצים כלפי אותם הלומדים, לדעת ולהבין דמודים דרבנן היינו שבחייהו, ואדרכא הקפידא צריכה למצוא מקום לנוח אצלם על הרואים ויודעים ואינם מעירים את אזנם לתוכחה. ועוד זאת, השמיענו שגם ביני ביני דלחש והתחלת החזרה גם כן אין להפסיק בלימוד, ומה מחריד הדבר שתלה היסורים שבאו עליו דוקא בחטא זה ובהכניסו זאת בכוונת מאמרם ז"ל פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. דר"ל, דיתלה על שהיה חייב לבטל הלימוד בעת החזרה ולא ביטל. ואגב,

בפירוש זה תתורץ הקושיא שמקשים על הגמ' דהרי פשפש ולא מצא, ואם כן בודאי לא מצא בידו גם חטא של ביטול תורה שזהו החטא היותר חמור, ומה זה איפוא שאומרים דמכיון שלא מצא יתלה בביטול תורה, וכמה תירוצים נאמרו בזה, אבל לפי פירושו של הרב חנ"א ז"ל הנ"ל מתיישב בפשוטו, והיינו, דנהי שאין בידו גם חטא של ביטול תורה, אבל יש לו מכל מקום לתלות בהצד השני דאולי עסק בד"ת גם בזמנים שהיה כן צריך לבטל, וכגון בחזרת הש"ץ, והוא מתוק מדבש. עכ"ל. ושפתים ישק.



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## בענין מצות ג' סעודות שבת

משמע דפת עדיף דמה שאמרו (שבת כג:)  
דקידוש היום נ"ח עדיף היינו דוקא משום  
דאפשר לקדש על פת, אך אם גם פת אין לו  
אז פת עדיף שצריך לקדש עליו מה"ת. וכ'  
הט"ז שמהרמב"ם לכאן משמע דאפי' אם  
אין לו פת נ"ח עדיף, דכ' דנ"ח עדיף  
מקידוש היום משום דשניהם מד"ס ובנ"ח יש  
פרסום הנס, והרמב"ם לא הזכיר שהוא משום  
שאפשר לקדש על הפת. אך דחה הט"ז  
דלכו"ע הפת קודמת לנ"ח דהא לחם משנה  
ושלש סעודות הן חיוב מדאורייתא ופת  
בעינן, וא"כ ודאי דחיוב דאורייתא קודם  
לנ"ח שאינו אלא מדרבנן, וכ"כ הט"ז  
במקו"א (רצז, ח) והלבוש (רצא, א) שג'  
סעודות הוי חיוב מה"ת, וכן ביאר הביאור"ל  
(רסג, ב ד"ה אין לו) בדעת הדעה"ח.

**ומאידך** מצינו בכמה פוסקים דס"ל שמצות  
ג' סעודות בשבת הוא מדרבנן וקרא  
אסמכתא בעלמא הוא, דכן מצינו בקרית ספר  
(פכ"ט משבת הי"א) ובכל בו (סי' נח), וכן  
נקטו הא"ר (קסז, כח) והפמ"ג (רצא, א  
במשב"ז), ועוד כ' הפמ"ג (תרעח, א  
במשב"ז) דדין הט"ז שפת קודמת לנ"ח נכון  
גם להנך פוסקים הסוברים דאין חיוב בפת  
מדאורייתא, דכיון דיש לזה אסמכתא בקרא  
חמיר טפי מסתם דרבנן, וכן נקט המשנ"ב  
(תרעח, ד ובביאור"ל רסג, ב) [נקצת ילה"ע  
דכנגד המעליותא של האסמכתא יש  
מעליותא בנ"ח דיש בו פרסומי ניסא].

**וכן** מבואר מהמג"א (סי' רצ) שהעתיק  
מהרוקח דאין להניח הדרשה עבור

**שבת** קיז: "אמר ר' אבא בשבת חייב  
אדם לבצוע על ב' ככרות דכתיב  
"לחם משנה" כו'. רבי חידקא אומר ארבע,  
א"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו  
"ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום  
לה' היום לא תמצאוהו בשדה", רבי  
חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא  
ורבנן סברי בהדי דאורתא".

**יש** לברר בסוגיא זו כמה ענינים: א. האם דין  
ג' סעודות [ודין לחם משנה] דילפי'  
מקרא הוא חיוב מה"ת, או"ד שהוא חיוב  
מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא נינהו. ב.  
האם צריך שהסעודה תהא דוקא על פת או  
לא ומ"ט. ג. מהו גדר וטעם המצוה של  
סעודות שבת. ד. יש לברר עפ"ז גם מה הדין  
ביו"ט. ה. האם נשים ג"כ מחויבות במצוה  
זו - בשבת וביו"ט. ו. יל"ד מ"ט לא מצינו  
שנתקנה ברכה מיוחדת על מצות אכילת  
סעודה בשבת.

## השיטות אם ג' סעודות הוי מצוה מה"ת או מדרבנן

א. הראשונים והפוסקים נחלקו מצות ג'  
סעודות בשבת היא מה"ת או מדרבנן,  
דהיראים (סי' צב) מנה במנין המצוות "צוה  
יוצרנו בפרשת ויהי בשלח שיאכלו בני  
ישראל ג' סעודות בשבת דכתיב אכלוהו  
היום", וכ"מ בחרדים (פי"ד ג' מ"ע התלויות  
בושט), וכן מצינו בט"ז (תרעח, ב) שדן במי  
שאין ידו משגת ויש לו לקנות או פת או נר  
חנוכה מה עדיף, והביא שמהר"ן והב"י

[ומידי עוסקי בסוגיא זו ראיתי קצת בלבול בנקודה זו שיש שחיברו ב' הנידונים יחד].

### בהא דהיכא שיש לו צער מהאכילה לא יאכל ג' סעודות

ג. והנה לפי הסוברים דעיקר ג' סעודות בשבת הוא מה"ת כדילפי' מקרא א"כ עיקר הדין הוא לאכול בדוקא ג' סעודות, וא"כ ילה"ק טובא מהדין שנפסק בשו"ע (רפח, ב) ומקורו מהאגור בשם שבלי הלקט ע"פ המדרש שאדם שמזיק לו האכילה שאז הוא עונג לו שלא יאכל דלא יאכל. ועוד פסק השו"ע שאדם המתענה בכל יום והאכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת י"א שמותר להתענות כדי שלא יצטער. וכן מבואר בטור (שם) דזהו טעם ההיתר של הדינא דגמ' (ברכות לא: ושבת יא.) דמותר להתענות תענית חלום בשבת מפני שהתענוג הוא עונג עבדו יותר מאכילתו, וכ"ז צ"ב איך דין עונג שבת דוחה החיוב דאורייתא של ג' סעודות בשבת.

וצ"ל דאזלינן בתר טעמא דקרא, דהטעם שחייבה תורה בג' סעודות הוא משום עונג שבת וכאשר יש עונג כשאינו אוכל לא שייך בכה"ג החיוב דאורייתא [וצל"ע דקיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא].

### בשיטת השבלי הלקט

ד. וחפשתי בשבלי הלקט (סי' צג) שהוא מקור דברי השו"ע, ומצאתי שהדין שהמצטער פטור מלאכול ג' סעודות הביא רק בשם "יש מוכיחין", ואיהו גופיה פליג ע"ז, והוכיח מהגמ' בסוכה (כז.) דאע"פ שמזקת לו האכילה צריך להמשיך סעודה א' לכבוד קונו, ואם אינו יכול לאכול אכילה

סעודה ג' כדאי' במדרש משלי בפ' אשת חיל שמתו בניו של ר"מ מאותו החטא [אך עי' בשעה"צ (אות ה) שביאר דהחטא היה במה שהיה להם להקדים הסעודה או לאחרה], ואם דין ג' סעודות היה מה"ת ודאי שלא היה נדחה מפני הדרשה (כדמוכח בביצה טו:). וכן מוכח ממש"כ תוס' בבכורות (ב:) שלא היו נזהרים בג' סעודות כדמשמע בגמ' (שבת קיח:) דאמר רב נחמן תיתי לי דקיימת ג' סעודות, ומשמע שכולם לא היו נזהרים בהן, ואם היה זה חיוב מה"ת ודאי שהיו נזהרים בזה.

ובן יש שדייקו מהרמב"ם שלא מנה מצוה זו ממנין המצוות, ובפרט שהרמב"ם כ' (רפ"ל משבת) שדין עונג שבת הוא מדברי קבלה [אך החת"ס (קיא.) למד בשי' הרמב"ם שהוא דין דאורייתא מהלל"מ ואסמכוה אדברי קבלה].

### מחלוקת נוספת אם דין לחם משנה הוא מה"ת או מדרבנן

ב. וצריך להבחין שיש בענין ב' נידונים שהם לכאור' נפרדים, דנידון א' הוא הנידון הנ"ל אם ג' סעודות הוי חיוב דאורייתא או דרבנן, אך יש נידון נוסף בפוסקים אם דין לחם משנה הוא מדאורייתא או דרבנן, [דשי' הט"ז (תרעח, ב הנ"ל) שהוא מה"ת, וכן הסכים החת"ס (או"ח סי' מו), אמנם המג"א (רנד, כג) כ' דדין זה אינו חובה כ"כ, וכן נקט השעה"צ (רעא, יא) ע"פ התוספת שבת והפמ"ג]. ואמנם הסוברים דלחם משנה הוי חיוב דאורייתא ודאי דס"ל דעיקר דין הסעודה הוא מדאורייתא, אך לדעת הסוברים דלחם משנה הוא מדרבנן אפ"ל דאין הכרח שייסברו שגם עיקר דין ג' סעודות הוא מדרבנן, אלא י"ל דעיקר דין הסעודה הוא מה"ת אלא שאפשר לקיימו בכל גווני.



שלא חלקו על השו"ע שפסק שא"צ לאכול כשמצטער ואעפ"כ נקטו דהוי מצוה מה"ת, ולשיטתם עכצ"ל כמשכ"ל דכיון דטעמא דקרא הוא משום עונג שבת היכא דאין בזה עונג אינו מחוייב.

### השבה"ל אויל לשיטתו בביאור דין תענית חלום בשבת

ה. אמנם אכתי צ"ע על משנ"ת בדעת השבה"ל, דהא זה דינא בגמ' דמותר להתענות בשבת תענית חלום ואיך הותר איסור דאורייתא.

**ומצאתי** בס"ד בשבה"ל במקו"א שנראה דאזיל לשיטתו, שכ' (בענין תענית סי' רעח) "יש תימה למה דחקו להתענות בשבת ע"י חלום, מה אכפת ליה בהקדמת יום א' והרי הוא יכול להתענות למחר, וכתב אחי ר' בנימין זצ"ל לפי מה שאמרו רבותינו ז"ל חלום א' מס' בנבואה ולפי שהקב"ה חס על בריותיו מראה להם מה עתיד לבא עליהם כדי שיכנעו ליבם, ודבר זה מפורש כו' [ע"ש], הא למדת שתיכף לחתימה מראה להם בחלום הראוי לבא עליהם לכך ראוי להתענות, וכן מה שאמרו רבותינו (בברכות לא:): כל היושב בתענית בשבת קורעים לו גזר דין של שבעים שנה, כתב עלה רבינו יצחק פאסי זצ"ל מפרשי לה רבנן בתענית חלום והא דאמרין (פסחים סח:): מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולא שתא לבר מיומא דעצרתא ויומא דפוריא ומעלי יומא דכיפורי, פ"י הרב אליעזר הלוי זצ"ל שאם היה מזדמן לו תענית חלום בכל ימות השנה היה מתענה זולתי אלו, אבל בלא חלום לא היה מתענה בשבתות וימים טובים", עכ"ל.

**ומשמע** מהשבה"ל שבאמת פ"י דטעם ההיתר בתענית חלום הוא דלא כמש"כ הטור (וכ"כ הרשב"א בברכות לא:

מרובה מפני שמזקת לו יאכל אכילה מועטת ולא יבטל מג' סעודות.

**[וממש"כ** דסגי בסעודה א' משמע שלמד דעיקר הדין הוא לענג את השבת בסעודה, וג' פעמים הוא רק 'שיעור' של עונג ומי שאין לו עונג בג' פעמים יכול לקים את עיקר המצות סעודה אף בסעודה א', אמנם מהשו"ע (רצא, ג) נראה דג' סעודות אינו גדר של שיעור בעונג, אלא הוא דין בפנ"ע שיש לאכול ג' סעודות, דכ' שאם נמשכה סעודת הבוקר עד שהגיע זמן המנחה, יפסיק הסעודה ויברך ברהמ"ז ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד, והרי בכה"ג מה שמחלק את הסעודות אי"ז מוסיף בעונג].

**ונראה** דהשבה"ל ס"ל הכי משום דנקט דדין ג' סעודות הוא מה"ת, וכדמוכח מהמשך דבריו שם שהוכיח מכתובות (סד:): דנשים חייבות בג' סעודות, והק' שהרי זה מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, ותי' השבה"ל "ונראה בעיני שעל כולם הוא אומר אכלוהו היום כי שבת היום וגו', ובין אנשים ובין נשים התרבו באכילה זו", ומשמע דס"ל דהילפותא היא ילפותא גמורה (וע"ע במש"כ בענין זה לקמן אות ט).

**ובן** לעיל מיניה כ' השבה"ל (בשם אחיו ר' בנימין) דבסעודה ג' ליכא קפידא לבצוע על ב' ככרות, דמהיכא ילפינן לה מדכתיב "לקטו לחם משנה שני העומר לאחד", כיון שאכלו אכילת שחרית לא היה להם בצוהרים לחם משנה. ומשמע גם מזה שלמד דהילפותות על דיני הסעודות אינם אסמכתא בעלמא.

**ועכ"פ** נת' בדעת השבה"ל דכיון דס"ל שמצות ג' סעודות היא מה"ת, משו"ה ס"ל שאף המצטער באכילה צריך לאכול. אמנם אכתי קשיא על דעת הפוסקים

כדפי' ר"ת, וכתבו דבכתובות (סד:) משמע דבעי' פת, ועוד כיון דילפי' ממין אלמא דשוות הן [וגם מכאן קצת משמע שנקטו דהילפותא ממין היא לא סתם אסמכתא].

**ותוס'** לא ביארו הצד דא"צ פת בסעודה שלישית, ובביאורו"ל (קפח, ח ד"ה בשבת) ביאר דחייב לאכול ב' סעודות ע"פ דברי הרשב"א (ברכות מט:) דחייב אכילת פת בשבת הוא משום עונג, ואין עונג בלא אכילת פת. ומשמע דר"ל דבאמת אין עצם דין הסעודה מחייב פת, אלא הדין עונג שבת מצריך פת ולזה סגי שיאכל בלילה וביום, ואמנם י"ל דגם עצם הסעודה הוא מטעם עונג אך א"צ לזה דוקא פת אלא סגי לענג גם בשאר מיני תענוגים.

**ולכאור'** תוס' היו יכולים להסביר בצד שנסתפקו דבעינן פת גם בסעודה ג' דכיון שאין עונג בלא פת ממילא גם בסעודה ג' צריך פת, אך תוס' לא כ' כן וצ"ב.

**ב.** תוס' ביומא (עט:) נקטו לעיקר כצד דא"א להשלים סעודה ג' במיני תרגימא, דילפינן ממין דכתיב תלתא זימנין "היום" והמין הוא במקום פת.

**ג.** תוס' בפסחים (קא.) כ' דל"מ מיני תרגימא אלא רק בסעודה שלישית, אך ביארו הטעם באופ"א - "אבל לא בסעודת ערבית ושחרית שהם עיקר כבוד שבת", ומבואר מזה לכאור' שיטה חדשה דדין פת הוא מדין 'כבוד שבת' [וצ"ע אם אפשר לדחוק דכוונתם לדין 'עונג שבת'].

**ד.** הרבינו יונה (ברכות מט:) ג"כ נקט כשי' זו דצריך פת רק בב' סעודות ולא בסעודה שלישית, אך ביאר הטעם באופ"א, דדוקא כשמחוייב לקדש צריך שיאכל פת כדי שיהא הקידוש במקום סעודה, אך בסעודה ג' שאינו מחוייב לקדש אם ירצה לפטור עצמו במיני

ועוד ראשונים) שהוא משום דהתענית מבטלת את צערו מהחלום וזה גופא העונג שלו, אלא הוא משום שהוא כעין היתירה של דפיקוח נפש, וכן מצאתי בראבי"ה (סי' תתס וסי' תתעה) שפי' דההיתר הוא משום הצלת נפשות, אלא שכ' בשם הר"ר קלונימוס דהנ"מ בזמן הגמ' שהיו בקיאים בחלומות אך בזה"ז שאין בקיאים אסור. ושור"ר שכ"כ הב"ח (סי' רפח, ד).

**אך** אכתי צ"ב בכוונת השבה"ל דממנ"פ אם באמת יש בזה משום פיקו"נ א"כ יהיה מותר להתענות אפי' ביומא דפוריא ומעלי יומא דכיפורי וצ"ע.

**ואמנם** לענין עיוה"כ י"ל ע"פ הט"ז (תרד, ב) דכיון שהתורה החשיבה את האכילה ביום זה לתענית א"כ נחשב כאילו התענה לחלום, אך לענין פורים צ"ע. ואמנם במשנ"ב (תרד, ב תרצה, ו) כ' שגם בעיוה"כ ופורים יתענה עד לאחר מנחה ויאכל פעם א' קודם השקיעה, וצ"ל דהתענית הזו מועילה נגד הפיקו"נ.

## שיטות הראשונים אם יש דין פת בג' הסעודות, ובגדר מצות הסעודה

**ו.** והנה מצינו בראשונים כמה שיטות וביאורים בענין חיוב אכילת פת בסעודות שבת ובסעודה שלישית:

**א.** תוס' בברכות (מט:) כ' דיש חיוב לאכול פת בשבת ויו"ט [ומשמע מתוס' שהוא מה"ת, שדנו מאי נפק"מ אם צריך לאכול משום יו"ט או בשביל הסוכה, ותי' דנפק"מ בירדו גשמים, ומשמע דכשם שבסוכה הוי חיוב מה"ת כדילפי' ט"ו ט"ו מחג המצות, ה"נ משום יו"ט הוי חיוב מה"ת], אך כ' תוס' שבסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא

(תענית ל.) על לשון הרמ"א (רצ, ב) דהחליף בשיגרת לישנא בין שמחה לעונג.

### במחלוקת הראשונים אם צריך ג' סעודות ביו"ט

ז. וע"פ כל הנ"ל יל"ד אם גם ביו"ט בעינן ג' סעודות ופת:

**הנה** בטור (ר"ס תקכט) כ' דיו"ט צריך לכבדו כדרך שמכבד ומענג את השבת, וי"א שצריך לעשות בו ג' סעודות וכ"כ הרמב"ם ז"ל, ואדוני אבי הרא"ש לא נהג כן. ובשו"ע (שם) נפסק דלא נהגו לעשות ביו"ט סעודה שלישית. וכ' הב"י דמש"כ הטור בשם הרמב"ם דצריך לעשות בו סעודה ג' אי"ז מוכרח בדבריו.

**וביאור** הדברים, דהרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הט"ז) כ' "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כן כל ימים טובים שנא' לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת".

**ובהל' שבת** (פ"ל ה"ז ואילך) מבאר הרמב"ם דיני עונג שבת, ושם כ' (ה"ט) גם את הדין דחייב לאכול ג' סעודות, ומכאן דייק הטור דאף ביו"ט בעינן ג' סעודות מדין עונג. ועויל"פ בכוונת הטור דדייק זאת ממה שהרמב"ם שם בסוף ההלכה מסיים "וכן בימים טובים".

**ובביאור** כוונת הב"י שכ' דאין הכרח מהרמב"ם יל"פ לפי ב' הביאורים, דלפי הביאור הא' י"ל דאמנם עצם דין הסעודה הוא מדין עונג, אך מה שצריך ג' סעודות זה ילפי' מהמן דכתיב ג"פ "היום" וזה שייך רק בשבת. ואמנם זה לכאו' תלוי בב' התירוצים ומחלוקת המדרשים שהו' בתוס' בביצה (ב:) אם היה יורד מן

פרות הרשות בידו [הר"ן כ' מיני פרות, ובנקודה זו הראשונים חולקים דמהני דוקא מיני תרגימא אך אכמ"ל בזה]. וזה ביאור חדש דהפת אינה נצרכת משום דילפי' ממן ולא מדין עונג ולא מדין כבוד אלא מדינא דקידוש במקום סעודה. וכ' המג"א (קפח, ט) דמבואר מרבינו יונה ב' חידושים, א' דדין פת אינו מה"ת אלא מדרבנן, דהא דין קידוש במקום סעודה הוא מדרבנן [אך אכתי י"ל דדין סעודה הוא מה"ת]. ב' דלדין קידוש במקום סעודה בעינן דוקא פת, ודלא כמו שנפסק בשו"ע (רעג, ה) דסגי בכל דבר מועט ואפי' כוס יין.

ה. הרמב"ן הרשב"א והר"ן (קיו): מביאים שי' י"א דבכל הג' סעודות א"צ פת אלא סגי במיני תרגימא [והא דמשמע בכתובות דבעינן פת היינו רק משום שכ"ה אורחה דמילתא אך אי"ז חיוב ע"פ הדין], וכן הובאה שי' זו במ"מ (פ"ל משבת ה"ט) [ועי' בשעה"מ (פ"ו מסוכה סוף ה"ז) במה שדן בשיטה זו].

**הנה** נתבאר עד כה בגדר הדין דבעינן פת בסעודות שבת ד' מהלכים. א. דילפי' ממין דהוי לחם. ב. מדין עונג שבת. ג. מדין כבוד שבת. ד. מדין קידוש במקום סעודה. ויש לציין לדברי הלבוש (קפח, ז) שנקט לכאו' מהלך חמישי, שכ' דבשבת יו"ט חייב לאכול פת שאין שמחה בלא פת, ומבואר שזה מדין 'שמחה', וזה כבר נכנס לנידון גדול אם יש דין שמחה בשבת [ומורינו הגר"י טשזר שליט"א כ' ע"ז לפני כמה חודשים בהלכות הנחוצות, והעלה דלעיקר נקטינן דאין נוהגין דיני שמחה כיו"ט שצריך לאכול בשר ויין וכדו', אך יש דין שמחת הנפש והיינו שמחה רוחנית] ואף בדברי הלבוש אפ"ל שנקט שמחה בשביל יו"ט ולא נתכוין גם על שבת [וכע"ז כ' התבו"ש

פת ביו"ט, ונפק"מ בטעה ולא הזכיר יו"ט בברהמ"ז האם חוזר דאי בעי לא אכיל.

**ויש** לברר במה נידון זה תלוי, והנה הרא"ש (ברכות פ"ז ס"י כג) כ' "הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם, והא דאמרי' בסוכה (כז.) מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל, ה"ק רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו"ט". וביאר המעדני יו"ט בכוננת הרא"ש דעיקר שמחה היא בבשר אבל ודאי דפת בעי בהדיה דעיקר אכילה הוא לחם.

**ולפי"ז** נמצא שדין אכילת פת ביו"ט חלוק ביסוד דינו משבת, דביו"ט הוא מדין שמחה משא"כ בשבת נת"ל מהלכים אחרים [חוץ מהלבוש שהזכיר לשון שמחה גם על

ביו"ט, וממילא תליא בזה אם הילפו דמן קאי גם על יו"ט או רק על שבת.

**ולפי** הביאור הב' שדיוק הטור הוא מלשון הרמב"ם בסוף ההלכה, יש לדחות דמש"כ הרמב"ם "וכן בימים טובים" לא קאי על מש"כ בריש ההלכה שחייב לאכול ג' סעודות בשבת, אלא רק על מש"כ בסוף ההלכה שצריך לקבוע כל סעודה על היין"א ולבצוע על ב' ככרות.

### במחלוקת הראשונים אם יש דין פת ביו"ט

ח. ועתה נבא לדון אם יש דין פת בסעודת יו"ט:

**בתוס'** בברכות (מט:) מבואר שיש חיוב לאכול פת ביו"ט, אך בתוס' בסוכה (כז.) וברשב"א (בברכות שם) חלקו דא"צ

א. בשיטת הרמב"ם שיש לקבוע את ג' הסעודות על היין:

ובגוף דברי הרמב"ם בסוף ההלכה הנ"ל שכ' בזה"ל "וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין", מצינו ב' ביאורים, דברבינו יונה (ברכות מט:) ובטור (סי' רצא) מבואר שלמדו בכוננתו דצריך לעשות קידוש גם בסעודה שלישית, ולכן חלקו עליו שלא מצינו שצריך לקדש אלא רק פ"א ביום ובילה. אך הב"י והב"ח בשם שו"ת מהר"ם אלשקר כתבו דאין כוננת הרמב"ם שצריך לעשות קידוש ממש, אלא שיש לשתות יין בתוך הסעודה, והיינו שהוא מדיני עונג שבת. ולמעשה כ' הב"י דהמקדש לא הפסיד כיון שאפשר לפרש כוננת הרמב"ם כמו שפי' הר"י ובטור, וממילא יכול לומר שנוהג כהרמב"ם כיון שגם לשאר הפוסקים אין איסור בדבר.

[ויל"ע] קצת קצת למה לפי החולקים אין בזה איסור והרי זה ברכה שאינה צריכה כשמברך על היין לפני הסעודה, וצ"ל דכיון שלפי הרמב"ם ע"פ הר"י והטור יש דין לקדש, ממילא אף לפי החולקים על הרמב"ם אי"ז נחשב ברכה שאי"צ, דהא היא צריכה לקיים דעת הרמב"ם, ואכמ"ל בנושא זה של ברכה שאינה צריכה].

**ויש** נפק"מ גדולה אם הוא מדין קידוש הוא מדין עונג, דאם הוא מדין קידוש סגי שהמקדש יוציא את כולם יד"ח וכן צריך לשתות מלא לוגמיו, אך אם הוא מדין עונג צריך שכ"א ישתה מעט וא"צ מלא לוגמיו.

**עוד** מצינו בענין בענין זה במג"א (רצא, ט) שהביא דבתיקוני שבת כתב לברך על היין, ושם כ' בזה"ל (הועתק בס' פסקי תשובות) "ואע"פ שלא מחוייב לנהוג לקדש על היין, לפי חכמת האמת יודע ח"ן צריך ג"כ לקדש בסעודה זו ואומר על הכוס אתקינו וכו' וכו', על כן בירך וכו' ומברך על היין ומשלים סעודתו", ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' יז) כ' ויש מאנשי מעשה מדקדקין לברך על הכוס גם בסעודה ג' משום תוספת קדושה". עוד ראיתי מעתיקים מס' ליקוטי מהרי"ח שהביא בשם סידור השל"ה שכ' דטעם הענין לשתות יין בסעודה ג' הוא משום דבזמן מנחה של שבת נסתלקו משה יוסף ודוד כדאי' בזה"ק, וזהו ע"ד מה שנאמר "ויין למרי נפש".

והנה במשנ"ב (שם ס"ק כא) כ' בזה"ל "וטוב להדר ולברך על היין בתוך הסעודה", וצ"ע על מנהג רוב העולם המדקדקין בהידורי המצוות שכמדור' הידר זה שה' במשנ"ב אינם מקיימים וצ"ע.

שבת, וכבר כתבנו דלכאור' לאו דוקא נקט].  
**אמנם** בשו"ת רעק"א (מהדו"ק בהוספה לסי' א) הכריח דחייב פת ביו"ט אינו מדין שמחה [והרעק"א לא הזכיר כלל את דברי הרא"ש שמבואר להדיא שזה מדין שמחה, ובהערות על הרעק"א ציינו להרבה אחרונים שעמדו על כך דאשתמיטתיה לרעק"א דברי הרא"ש], דהא קיי"ל (ברמב"ם פ"ב מברכות הי"ג ושו"ע קפח, ז) שאין חיוב לאכול פת בחוה"מ ומשו"ה אם טעה ולא הזכיר יעלה ויבא אינו חוזר, ואע"ג שיש דין שמחה בחוה"מ כמש"כ הרמב"ם (פ"ו מיו"ט הי"ז), וע"כ כ' הרעק"א שיסוד דין אכילת פת ביו"ט הוא מדין כבוד ועונג, וזה שייך רק ביו"ט ולא בחוה"מ. והעיר הרעק"א דברמב"ם (רפ"ז מיו"ט) כ' דחולו של מועד אע"ג שלא נאמר בו שבתון מ"מ נקרא מקרא קודש, וא"כ יהא החיוב של כבוד ועונג גם בחוה"מ כמו ביו"ט, שכ' הרמב"ם (פ"ו הט"ז) שחייב בכבוד ועונג בימים טובים שנא' בהם מקרא קודש. וכ' הרעק"א דיש ליישב ולא ביאר.

**ויל"ב** ע"פ מה שהוכיח השעה"צ (תקל, ד) שבחוה"מ אע"פ ששייך בהן ענין מקרא קודש וכבוד ועונג, מ"מ אי"ז כמו ביו"ט אלא שצריך להיות יותר מחול, ובזה ביאר השעה"צ דא"צ ללבוש בגדי שבת ויו"ט בחוה"מ אלא סגי שיהיו חשובים במעט משל חול, ולפי"ז מיושבת קר' הרעק"א.

**אלא** דלכאור' דברי השעה"צ שם צ"ב, דהא בדין מלבושי יו"ט מבואר בשו"ע (סי' תקכט) דצריכים שיהיו יותר טובים משל שבת, וביאר המשנ"ב (סקי"ב) דהטעם הוא משום דביו"ט חייב בשמחה משא"כ בשבת, וא"כ אכתי ילה"ק מ"ט לא יהיה חייב בחוה"מ במלבושי יו"ט עכ"פ מדין השמחה ששייכת אף בחוה"מ כמש"כ הרמב"ם, ואלא

ע"כ צ"ל בזה דכשם שנת' דלענין כבוד ועונג דין חוה"מ קיל טפי מדין יו"ט, א"כ אף לענין דין שמחה י"ל הכי דאע"פ שגם בחוה"מ בעי' שמחה מ"מ חוה"מ קיל טפי מיו"ט. ולפי"ז נדחה גם הכרח הרעק"א דאין החיוב פת מדין שמחה מהא דאין צריך לאכול פת בחוה"מ, דלעולם י"ל דהוא מדין שמחה אלא דבחוה"מ כיון דדין השמחה קיל טפי אינו חייב באכילת פת, וצ"ע.

**והנה** לפמשנת"ל בשי' תוס' בברכות ובפסחים והשבלי לקט דהילפותא ממזן הוי ילפותא גמורה דבעינן פת, א"כ י"ל דזה תליא בכ' התי' בתוס' בבב"ב ומחלוקת המדרשים אם לא ירד מן ביו"ט כמו בשבת וממילא גם על יו"ט קאי הילפותא, או שירד מן ביו"ט וממילא אין מקום לחייב פת, וכמשכ"ל.

**ולפי** שי' הרבינו יונה שטעם הדין שצריך פת הוא משום דבעינן קידוש במקום סעודה, א"כ לכאור' אין חילוק בין שבת ליו"ט.

### ביאורי הראשונים מ"ט נשים מחויבות בג' סעודות

**ט.** והנה הובא לעיל (אות ד) מש"כ השבלי הלקט דנשים מחויבות בג' סעודות אע"ג הוי מ"ע שהז"ג, משום שמקור המצוה היא מהילפותא של המזן ובין אנשים ובין נשים התרבו באכילה זו, ומשמע שנקט שהוא חיוב מה"ת.

**אמנם** בס' הישר (לר"ת חלק השו"ת סי' ע' אות ד) כ' "ונשים אם חייבות, נראה דאף הם היו באותו הנס דמן לחם היה לכולם, וכן חייבות לבצוע על ב' ככרות, ועוד דמ"ע דרבנן שוות בכל", ומבואר דס"ל לר"ת לפי ב' הביאורים דהוי דין דרבנן,

במקום סעודה, וזה תלוי בנידון אם נשים חייבות בקידוש ביו"ט [ע"י בהערות על שו"ת הרעק"א מ"מ ע"ז].

### כמה ביאורים למה לא תקנו ברכה על מצות סעודת שבת

**יא.** והנה יל"ע מ"ט לא מצינו ברכה מיוחדת "אקב"ו לאכול סעודות שבת" [וזה ק' בין אם זה חיוב מה"ת ובין אם זה חיוב מדרבנן] [וכע"ז ילה"ק למה לא נתקנה ברכה על מצות לחם משנה].

**ולפי** הצד שנת"ל דשורש המצוה היא מדין עונג שבת והיא שיש לו יותר עונג לאכול הרי זה גופא קיום העונג, א"כ י"ל דלא שייך ע"ז ברכה, דברכה שייכת דוקא על קיום מצוה בקום ועשה, אך מצות עונג שבת להנ"ל ביסודה היא 'לא להתענות' בשוא"ת, וכל מצוה שאפשר לקיימה בשוא"ת לא נתקנה ברכה.

**ועד"ז** מצינו באו"ז (הל' ברכת המוציא סי' קמ) שביאר דכיון שיש פעמים שאינו חייב לאכול כגון שהיה שבע או אדם שאינו רגיל לאכול כי אם פעם א' ביום, לא ניתן לתקן ברכה רק לאותו אדם שיכול לקיים מצות ג' סעודות ומי שאינו יכול לקיים הג' סעודות לא יברך, אלא לא חלקו חז"ל שתורה א' נתנה לכל ישראל.

**וצ"ב** דלכא"ו מי שאינו יכול לאכול הרי הוא אנוס שאינו יכול לקיים המצוה, ומאי שנא מכל המצוות שלא אומרים שלא מתקנים ברכה שגלל שאי"ז שייך במי שאנוס ואינו יכול לקיים המצוה. וצ"ל דהכא מי שאינו יכול לאכול אינו מוגדר לאנוס דרחמנא פטריה, אלא דעליו לא קאי החיוב כלל, דגדר החיוב הוא רק על מי שיש לו עונג באכילה שצריך לאכול, ועל

דהטעם דאף הן היו באותו הנס הוא טעם רק בדרבנן ולא בדאורייתא (כמש"כ בפסחים קח: ומגילה ד.). ולפי טעם הב' הרי מפורש שזה דין דרבנן [ומש"כ דבמצוות דרבנן אין פטור של מ"ע שהז"ג, כ"ה שי' רש"י בברכות (כ:) ותוס' שם פליג עליה.

**והרמב"ן** והר"ן (ק"ז:) כ' ע"ד ר"ת דא"צ לזה, אלא בכל מעשה שבת הושוו איש ואשה כדילפי' בברכות (כ:): משמור וזכור את שישנו בשמירה ושנו בזכירה, ובכלל זה הוו כל חיובי שבת. וכנראה דר"ת למד דהזכור ושמור מגלה רק לענין דינים דאורייתא ולא לדינים דרבנן, א"נ י"ל דזה גילוי רק על דיני זכירה כקידוש ולא על כל הדינים.

### במחלוקת האחרונים אם יש לנשים דין פת ביו"ט

**י.** והנה הרעק"א (הנ"ל) כ' דנשים פטורות מחיוב אכילת פת ביו"ט אע"ג שבשבת חייבות, משום שדוקא בשבת נת"ל מהרמב"ן והר"ן שנשים חייבות בכל דיני שבת דאיתקיש זכור לשמור, אך ביו"ט הדר הפטור של מ"ע שהז"ג.

**אמנם** הפמ"ג (שכה, יא בא"א) כ' שנשים חייבות בפת גם ביו"ט, ויל"פ בכמה אנפי: **א'** ע"פ מש"כ ר"ת ושבלי הלקט שהמקור שנשים חייבות בפת הוא ממן, וי"ל דזה שייך גם ביו"ט [וכנ"ל דתלוי בתוס' בביצה]. **ב'** לפי הטעם הב' של ר"ת שבדינים דרבנן אין פטור של מ"ע שהז"ג [אמנם לא קיי"ל להלכה כהאי כללא]. **ג'** לפי מש"כ הרא"ש שדין פת ביו"ט הוא מדין שמחה הרי כ' בשאג"א (סי' סו) שנשים חייבות מה"ת בשמחת יו"ט. **ד'** עי"ל ע"פ הרבינו יונה שטעם דין פת הוא משום דבעינן קידוש

סעודת לילה ושניה כאילו עשאו לכבוד שבת דוקא, אך אם יתירשל לקיים סעודה ג' הרי הוא מודה שהב' סעודות לא עשאו לכבוד שבת אלא דכן דרכם של בנ"א לסעוד ביום ובלילה, ע"ש]. אך י"ל ע"פ משנ"ת דג' סעודות יחד הוו מצוה א' וכיון שעל תחילת המצוה אי אפשר לברך אף על סופה לא מברך. אך זה לכאור' צ"ב שהרי בעלמא כשאדם התחיל לקיים מצוה ולא בירך יכול לברך גם באמצע וא"כ מ"ט הכא לא יברך בסעודה שלישית, ואולי יש לחלק דרבנן לא תקנו לברך לכתחילה באמצע קיום מצוה.

**ועי"ל** דאף מה שאוכל סעודה שלישית אי"ז נחשב מספיק ניכר שאוכל לשם מצוה דיכול להיות שאוכל מחמת רעב.

**עוד** מצאתי בספר תורת שבת (רסג, ז -נמצא בתוכנת אוצה"ח מדפוס ישן וכמדוד' שאין הספר מצוי היום) שהקשה קו' זו מ"ט אין ברכה על מצות אכילה בשבת, ותירץ דכיון שאינו מסוים במה יתענג לכן אין לברך. ולכאור' זה רק לפי השי' בראשונים שאפשר לקיים מצות הסעודה בכל דבר, אך לראשונים הסוברים דבעינן דוקא פת הרי איכא דבר המסויים.

**ועוד** תי' שם דכל תענוגי שבת מצוה חדא היא, וא"כ בברכת להדליק נר של שבת יוצאין בו על כל תענוגי שבת. אך ק' ע"ז דלפי"ז יהיו מחוייבים כל בני הבית לעמוד בשעת ברכת הדלקת הנר ויכונו לצאת בכך על תענוגי שבת, ולא מצינו רמז לזה בשום פוסק.

**ומרן** שר התורה שליט"א תירץ (בקונטרס 'עיון הפרשה' על עניני שבת) "מצות ג' סעודות הוא פרט ממצות כבוד ועונג שבת וכלול בברכת התפילה והנחילנו כו' וינוחו בה כו'. ולכאור' צ"ע דאם לא מכיון לצאת

כזו סוג מצוה שאינה שייכת אצל כולם לא נתקנה ברכה.

**עוד** ביארו הראשונים (האו"ז שם, האבודרהם ריש סדר הגדש"פ והרוקח סי' רפג) דאין מברכין אלא על מצוה שמתקיימת בבת א' בלי הפסק, וממילא אף בג' סעודות לא שייך לתקן ברכה כיון שאין המצוה מתקיימת אלא בצירוף ג' הסעודות יחד, ומבואר מדבריהם שלמדו דג' הסעודות יחד הוו מצוה א' ולא ג' מצוות. [ומעיקר יסוד דבריהם יש להוכיח לענין הנידון הידוע בספירת העומר אי הוי מצוה א' ארוכה או כל יום ויום הוי מצוה א' בפנ"ע, דלדבריהם בע"כ צ"ל דהוי כל יום מצוה בפנ"ע דרק אז שייך לברך, ואכמ"ל].

**עוד** תי' השדי חמד (ח"ט מערכת יוה"כ סי' א אות ג) ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' רז) ע"פ מש"כ המג"א (שכג, יג) בשם התשב"ץ והערן שולחן (חו"מ תכז, י) דלא נתקנה ברכה על דבר שנוהגים לעשותו גם בלא המצוה ואין ניכר ממעשהו שעושה זאת לשם מצוה [ומשו"ה אין מברכים על הטבלת כלי כאשר מערים בשבת ומטבילו תוך כדי שממלא המים, ומה"ט אין מברכים על מצות פריעת בע"ח ופעולת שכר שכיר וכדו'], וה"נ בסעודות שבת כיון דמעיקר הדין סגי באכילת הפת ואין ניכר בזה המצוה לכן לא שייך בזה ברכה.

**ואמנם** יש מקום לדון שהרי בסעודה שלישית יש היכר שעושהו לכבוד שבת כיון שבכל יום [בזמננו] היו אוכלים רק בערב [וכ"כ הברכ"י (במחזיק ברכה רצא, א)] על לשון הטור שיהא אדם זהיר מאד לקיים סעודה שלישית, דהכוונה בזה דרק בסעודה שלישית ניכר כבוד השבת שעושה סעודה מחודשת, והזהיר לקיימה הנה שכרו גם

יד"ח הברכה על מצות עונג שבת לא מהני שיחול ע"ז הברכה.

**ובעי"ז** מובא בס' פסקי תשובות (ריש הלכות שבת הערה 29) בשם אביו האדמו"ר מביאלה זצ"ל שהיה מכין בזמר כל מקדש שביעי בפיקסא "ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל" לצאת בזה כברכה על מצות עונג וכבוד ומנוחה בשבת, והיה מוסיף במחשבתו תיבות 'אלוקינו מלך העולם'.

**עוד** הביא שם משו"ת קרן לדוד (סי' סא) שיוצאים יד"ח בברכת מקדש השבת שבקידוש, שהכבוד ועונג נלמד ממקרא קודש.

**עוד** תי' בספר תורת שבת שאין מברכין ברכת המצוות על שום תענוג כדרך שאין מברכין על הביאה.

**ועוד** תי' שזה כלול בכלל הברכה שמברכין על הלחם, וכדרך שאין מברכין על סעודת מצוה ברכה פרטית [ולכאז' צריך להוסיף על דבריו (-על ב' התירוצים הנ"ל)] דמה שמצינו ברכה על מצה וקדשים היינו משום דהוה חפצא ומעשה דמצוה ואין המצוה בתענוג שבאכילה].

### לאסוקי שמעתתא!

• הראשונים והפוסקים נחלקו האם מצות ג' סעודות בשבת הוא מה"ת או מדרבנן:

**הסוברים** הוא מה"ת - כ"מ מתוס' בברכות וביומא, וכ"מ מהשבלי לקט בד' מקומות, וכ"כ להדיא היראים והחרדים וכ"כ הט"ז והלבוש וכ"כ הביאוה"ל בדעת הדה"ח.

**הסוברים** שהוא מדרבנן - כן מבואר מר"ת בס' הישר, וכ"מ מהרמב"ם ומתוס' בבכורות, וכ"כ להדיא הכל בו והקרית ספר הא"ר והפמ"ג וכ"מ מהמג"א בשם

הרוקח, וכשיטה זו נקט המשנ"ב להלכה.

**[ויש** מחלוקת נוספת האם דין לחם משנה הוא מה"ת (-ט"ז וחת"ס) או מדרבנן (מג"א תוס' פמ"ג וכן נקט השעה"צ)].

• נחלקו הראשונים האם בענין פת בג' הסעודות ובסעודה שלישית, ובטעם הדין:

**א.** תוס' בברכות וביומא צידדו שצריך לאכול פת בכל הג' סעודות, משום דילפי' מדכתיב ג"פ "היום" במן דהוי במקום פת. [וילה"ע דאפ"ל עוד שדין הג' סעודות הוא מדין עונג שבת וזה שייך בכל הג' סעודות].

**ב.** תוס' בפסחים נקטו כצד שצריך לאכול פת רק בב' הסעודות הראשונות אך בסעודה שלישית מהני גם מיני תרגימא. ומבואר בלשונם שדיו פת הוא מדין 'כבוד שבת'. [וצ"ל לדיון הכבוד סגי בפ"א בלילה וביום].

**ג.** וכן היא שי' הרשב"א, אך כ' שדין פת הוא מדין 'עונג שבת' [וצ"ל כנ"ל].

**ד.** וכן היא שי' הרבינו יונה, אך ביאר הטעם באופ"א שכל דין פת הוא רק משום דבעינן קידוש במקום סעודה, ובסעודה שלישית שא"צ לקדש א"צ פת.

**ה.** הראשונים מביאים שי' י"א שבכל ג' הסעודות לא בעינן פת.

**ונמצא** ע"פ הנ"ל ד' טעמים לדין פת: **א.** דומיא דמן. **ב.** עונג שבת ג' כבוד שבת. **ד.** מדין קידוש במקום סעודה.

**ובלבוש** כ' לכאז' טעם חמישי שהוא מדין שמחה.

• עוד נחלקו הראשונים אם גם ביו"ט בעינן פת [ויל"ד ע"פ הטעמים הנ"ל]:

**א.** הרא"ש כ' שצריך מדין שמחת יו"ט.



## מנורה בענין מצות ג' סעודות שבת בדרום קמה

- ב. הרעק"א כ' שאי"ז מדין שמחה אלא מדין  
'כבוד ועונג'.
- ג. ולכא' יל"פ עוד לפי הטעם דילפי' ממן  
דזה תלוי אם לא ירד מן גם ביו"ט.
- ד. ועוד יל"פ לפי טעם הרבינו יונה דגם  
ביו"ט בעינן קידוש במקום סעודה.
- הראשונים כ' שגם נשים חייבות בג'  
סעודות ובשבת ואע"ג דהוי מ"ע שהז"ג,  
וביארם בכמה אופנים:
- א. ר"ת בס' הישר כ' דאף הן היו באותו הנס  
של ירידת המן [וזה טעם במצוות דרבנן].
- ב. ועוד כ' דבמצוות דרבנן אין פטור של  
מ"ע שהז"ג.
- ג. השבלי לקט כ' שהילפותא ממן דכתיב  
"אכלוהו היום" וגו' קאי בין על אנשים  
בין על נשים.
- ד. הרמב"ן והר"ן כ' דבכל חיובי השבת  
הושוו איש ואישה כדילפי' מזכור ושמור.
- ונחלקו האחרונים אם נשים חייבות בפת  
ביו"ט, דהרעק"א כ' שפטורות, והפמ"ג כ'  
שחייבות, ונתבאר שיל"ד בזה ע"פ משנת"ל.
- הראשונים והאחרונים דנו מ"ט אין ברכה  
על מצות ג' סעודות בשבת, ומצינו  
כו"כ תירוצים:
- א. דכיון ששורש המצוה היא מדין עונג
- שבת, ויסוד דין עונג הוא לא  
להתענות בשוא"ת.
- ב. דלא תקנו ברכה למצוה שאינה שייכת  
אצל כולם - וגם כאן מי ששבע וכדו' אינו  
מחוייב (או"ז).
- ג. דהמצוה נעשית לא בבת א' אלא בג'  
סעודות (או"ז, אבודרהם ורוקח).
- ד. שאין ניכר מהסעודה שזה לשם מצוה  
(שד"ח, וערוגת הבושם).
- ה. דכיון שאינו מסויים במה יתענג לא תקנו  
ברכה (תורת שבת).
- ו. דהברכה על הדלקת הנר פוטרת כל עניני  
העונג שבת (שם).
- ז. דיוצא יד"ח בברכת התפילה "והנחילנו כו'  
וינוחו בה כו'" (מרן הגר"ח ק שליט"א).
- ח. דיוצא יד"ח בברכת הקידוש (שו"ת  
קרן לדוד).
- ט. אפשר לצאת יד"ח בזמירות שבת כ"כ ברוך  
ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל"  
(האדמו"ר מביאלה זצ"ל).
- י. שיוצאים יד"ח בברכת הפת (תורת שבת).
- יא. שאין מברכים ברכת המצוות על תענוג  
גשמי (תורת שבת).



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס גם אני אודך וש"ס

## מצא בשר בין השינים בתוך השש שעות

משום הבשר בין השינים, ואין לסמוך על ניקור, ורק לאחר שש שעות א"צ ניקור ע"ש ומש"כ בזה עוד בדעת הרמב"ם בביאור ספק הגמ' מהו בשר בין השינים, בס' לב אריה חולין ק"ה שם, ובתפארת יעקב שם ובמהר"ם שם יעו"ש, ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ב ס' כ"ז ובס' גדולת מרדכי להג"ר מרדכי קורקוס [אב"ד מרקש] יו"ד ס' פ"ט ס"א ובס' הדר השלחן להג"ר פינחס סאמעט בו"ח בחלק הסימנים ס"ג, ובס' עטרת תפארת ס' נ"ז ענף ד'.

**ולבאו** יש לתלות אם צריך להמתין ו' שעות שוב אחר שבלע בשר בין השינים בתוך שש שעות, בתרי טעמי שצריך להמתין בין בשר לחלב, דלמש"כ רש"י הנ"ל שזהו משום שהבשר מוציא שומן, והוא נדבק בטעמו, א"כ כל שאכל הבשר שבין השינים יהא צריך להמתין שוב ו' שעות, שבשר זה מושך טעם ונדבק בטעמו, ואולם למש"כ הרמב"ם דטעם המתנת ו' שעות בין בשר לחלב, זהו משום הבשר שבין השינים ולא משום שהבשר עצמו מאריך בטעמו ונדבק בפה, י"ל כיון שכבר בלע הבשר שבין השינים א"צ להמתין שוב שש שעות, דתו ליכא למיחש לבשר שבין השינים אחר שבלעו.

**ומצאתי** בשו"ת מעין גנים להג"ר מרדכי עבאדי זצ"ל או"ח ס' י"ב אות ס"א, דכתב להסתפק באכל בשר ולבסוף מצא בשר בין השינים אחר ב' שעות ובלעו אם שרי לאכול אחר ד' שעות, או"ד חשיב

**הסתפקתי** אם מצא בשר בין השינים, בתוך שש שעות, האם צריך להמתין שש שעות שוב.

**והגאון** הנפלא רבי מתתיהו גבאי שליט"א כתב לי באריכות, ואלו דבריו היקרים:

**בחולין** ק"ה ע"א, בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן, כמה ישהה בין בשר לגבינה א"ל ולא כלום, איני והא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א"ל ולא כלום, גופא א"ר חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא, בשר שבין השינים מהו, קרי ליה הבשר עודנו בין שיניהם, והנה בהא דאכל בשר אסור לאכול גבינה פרש"י משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו עי"ש, ואולם הרמב"ם פ"ט ממאכלות אסורות הכ"ח, כתב בטעם שצריך להמתין אחר אכילת בשר, זהו משום הבשר שבין השינים שאינו סר בקינוח, ועפ"ז כתב הב"ח יו"ד ס' פ"ט, הא דמיבע"ל בגמ' בשר בין השינים מהו, והים של שלמה חולין שם ס"ט, תמה ע"ד הרמב"ם מאי מיבע"ל בשר בין השינים, הא להרמב"ם טעם להמתין ו' שעות, זהו משום בשר בין השינים, וכתב הב"ח דלהרמב"ם מיבע"ל בגמ', אם יש לסמוך על ניקור הבשר שבין השינים שלא יהא צריך להמתין שש שעות, וע"ז אמרי' הבשר עודנו בין שיניהם, דאף לאחר הניקור עודנו הבשר בין השינים, ומזה הוכיח הרמב"ם, שבעי להמתין ו' שעות

להחמיר כטעם רש"י שה"ז מושך טעם ויהא בעי להמתין שוב שש שעות, ואף שלהרמב"ם הנ"ל אין לחוש משום בשר שבין השינים שכבר בלעו, וכ"כ להחמיר להמתין ו' שעות אחר שבלע הבשר שבין שיניו באמצע שש שעות שצריך להמתין שוב ו' שעות בס' בדי השלחן בו"ח ס' פ"ט ס"ק י"ג, ולכא' למש"כ הטור לחוש לשני הטעמים להמתין בין בשר לחלב שפיר יש להחמיר גם במצא בשר בין השינים, וכמו שפסק השו"ע להחמיר להמתין בלועס לתינוק, ואולם ראיתי בס' שיעורי נתיבות אדם בו"ח שיעור י"א או"ג די"ל אף בלועס לתינוק יש להמתין לטעמא דהבשר מושך בטעמו, ואף בלעס ולא בלע איכא דיבוק בשינים וממילא מושך טעם עי"ש, ועפ"ז י"ל דמש"כ השו"ע דלועס לתינוק צריך להמתין זהו משום שיש לחוש דאף בלעיסת בשר ה"ז מושך טעם. וראיתי בקונ' בית רחמים [חדוק] ח"ב ס"ב שכתב להוכיח מהטור, דכתב אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, ולא כתבו להסירו או לבולעו, ומשום שאם יבלע יתחדש שוב הטעם דמושך טעם ויצטרך להמתין ו' שעות עי"ש.

**ובתשו'** דברי שלום למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל יו"ד ס' כ"ג מסיק להחמיר להמתין ו' שעות נוספות כשבלע בשר בין השינים, עפ"י דהפלאה הנ"ל עי"ש, ואולם בשו"ת שערי יושר להגה"ח רבי אשר חנניה זצ"ל ח"ג יו"ד ס"ב אות ב' כתב לחלוק ע"ד הדברי שלום, ומסיק שא"צ להמתין ו' שעות כשמצא בשר בין השינים עי"ש, וכ"כ בשו"ת הרי יהודה ח"א יו"ד ס"י עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת תורת מאיר ח"א לירידי הרה"ג רבי מאיר פנחסי יו"ד ס"ו עי"ש ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק א' סימן כ"ו, עי"ש, וכן

ליה מעת שאכל הבשר בין שיניו וצריך להמתין ו' שעות אח"כ, וכתב להוכיח מדברי הר"ן חולין ל"ז ע"ב, אם מצא בשר בין שיניו ונטלו דחשבינן ליה ו' שעות מעת אכילה ראשונה, ומשמע שאם אכלו צריך ו' שעות מעת שאכלו, וכתב המעין גנים, שיש צד להקל לפי טעם הרמב"ם שהשהיה משום בשר בין השינים, א"כ הכא ליכא למיחש שהרי הוציא ובלעו, וכתב דאף לטעם האומרים שמושך טעם אפשר שהוא דבר מועט כזה אין מושך, ועוד שקצת נתעכל בין השינים עי"ש, הרי שכתב דלהרמב"ם דטעם המתנת ו' שעות משום בשר בין השינים משום בשר שבין השנים כשבלע הבשר שבין השינים אין לחוש שהרי בלעו, ואף לרש"י בטעם המתנה בין בשר לחלב משום שהבשר מושך טעם, בדבר מועט כזה אין מושך, עי"ש. וכן הסתפק בזה ההפלאה בשו"ע יו"ד ס' פ"ט אם בלע בשר בין השינים אם צריך להמתין לטעמא דהבשר מושך טעם, ומש"כ בס' שלחן הלוי ח"א פכ"ב עמ' קל"ד, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ד ס' פ"ג.

**והנה** הטור יו"ד ס' פ"ט כתב נפק"מ בין הך תרי טעמי דהמתנת ו' שעות בין בשר לחלב כשלועס בשר לתינוק, למש"כ הרמב"ם שצריך להמתין ו' שעות משום הבשר שבין השינים צריך להמתין גם שלעס לתינוק משום הבשר שבין השינים, ולטעם שהבשר מושך טעם, אם לא אכלו אלא שלעס א"צ להמתין, וכתב הטור שם, דטוב להחמיר ולאחזו בחומרת שני הטעמים עי"ש, ואכן בשו"ע יו"ד ס' פ"ט ס"א דהלועס לתינוק צריך להמתין עי"ש, הרי דחיישינן להלכה להך תרי טעמי בהמתנת בשר לחלב ואף כשלועס לתינוק די"ל דאין הבשר נמשך בטעמו צריך להמתין ו' שעות, וא"כ י"ל אף כשאכל בשר בין השינים בתוך ו' שעות יש

ראיתי בס' הכשרות פ"י ס"ק ע"ח בשם בעל דברי משה הגר"מ הלברשטאם זצ"ל, שא"צ להמתין אחר שאכל בשר בין השינים עפ"י הט"ז שם שאין לבשר זה ממשות עי"ש, וכן השיב הגר"א נבנצאל בספר גם אני אודך ענינים שונים, חלק ב' סימן ס"ב אות ה' שאין צריך להמתין בין בשר שבין השינים, כי זה חלק מהמתנת ו' שעות, עיין שם. והיינו לטעם הרמב"ם הנ"ל שטעם המתנה משום בשר שבין השינים, וא"כ יל"ד לטעם רש"י שהבשר מושך טעם בעי להמתין, וכ"כ לתלות בס' היכל הוראה ח"ד ס' פ"ד, והביא בשם אביו בעל הנה בושם זצ"ל שא"צ להמתין שלא תיקנו שש שעות אלא משעת אכילה ואין בכחנו לחדש דבר עי"ש, וכן מבואר בבן איש חי ש"ש פר' שלח לך ס"ח שאם יש לו בשר בין השינים ולא הסירו תכף אחר אכילה אלא אחר שתים ושלש שעות א"צ לחשב השש שעות אלא מעת שגמר אכילתו עי"ש, ובשור"ת מחקרי ארץ לידידי הגרמ"ר שעיו ח"ג יו"ד ס"ב בתשובה למע"כ, כתב לתלות אם צריך להמתין ו' שעות אחר שאכל בשר בין השינים בהנך תרי טעמי הנ"ל, ולטעם שמושך טעם ה"ז גם כשאכל בשר בין השינים, ולדינא שיש לחוש לשני הטעמים ה"ה שיש להחמיר גם כשאכל בשר בין השינים, יעו"ש ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק א' סימן ק"ו, עיין שם. ומש"כ בס' פסקי בא"ח שערי שלום בור"ח ס' פ"ט ס"א, וב' עטרת תפארת ס' נ"ז ענף ב' ר"ל בדעת רש"י, בבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה זהו גם משום בשר בין השינים ומש"ה כתב רש"י נדבק בפה וס"ל כתרי טעמי עי"ש.

להמתין ו' שעות כשבלוע בשר בין השינים, במח' אם לעוס כבלוע אם לאו, דאם נימא שהלועס הוא כבלוע א"צ להמתין שוב על בשר הלועס שנידון כמי שכבר בלוע, ע"כ אין לזה עתה שם בשר וא"צ להמתין על בליעתו שכבר בלוע, אבל אם נימא דלעוס לאו כבלוע א"כ יש לזה אכילה גמורה, ושפיר צריך להמתין שוב ו' שעות, ותלה בזה עוד הרבה נפק"מ בזה עי"ש,

**ועפ"ז י"ל** הא דפסק השו"ע דהלועס לתינוק צריך להמתין ו' שעות דס"ל שהלעיסה כתחילת האכילה, ופליגי בהכי המג"א או"ח ס' קס"ז ס"ק ט"ז אם הלעיסה נחשבת כתחילת האכילה אם לאו עי"ש, ומש"כ ע"ז בס' מקראי קודש פסח ח"א ס' מ"ה והאריך בזה בקונ' עטרת כהנים ס' ט"ז עי"ש, ואולם י"ל הא בלעיסה כתחילת האכילה כ"ז כשכוונתו לאכול ולא כשכוונתו רק ללעוס אי"ז כאכילה ומה"ט בלועס לתינוק א"צ לברך, וכ"כ לחלק הבגדי ישע או"ח ס' קס"ז עי"ש, [ובעיקר חקירה זו אם הלעיסה כתחילת האכילה יש לתלות בדיון הסיבה באכילת מצה אם זה כשאוכל דווקא או גם שלועס ובמועדי הגר"ח ח"א תשו' קכ"ג השיב ע"ז כשאוכל, ואולם בס' דולה ומשקה עמ' קפ"ב שהסיבה בבליעה עי"ש, והסתפק בזה בס' חוט שני פסח פ"ז עי"ש, ולכאור' ה"ז אם הלעיסה כתחילת אכילה], ובס' דולה ומשקה עמ' רנ"ז נשאל מרן אם צריך להמתין ו' שעות מהלעיסה והאכילה או מהבליעה, והשיב מהבליעה עי"ש.

**ובמועדי** הגר"ח ח"ב תשו' רל"ד השיב מרן בבלע בשר שבין השינים אם צריך להמתין ו' שעות, והשיב כן, וכן השיב הגר"ח קניבסקי בתשו' ליד"נ הגר"י סקוצילס והו"ד בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ח' עמוד ק"מ, שצריך להמתין עוד ו' שעות

**והלום** ראיתי בקונ' עטרת כהנים לידידי הגר"ר אליהו כהן בעל מעשה חמד, עמ' צ"ג, שכתב לתלות הך פלוגתא אם צריך

אני אורך תשובות הגר"מ חליוה, חלק ט' סימן כ"ט, ובשו"ת בירורי חיים לידדי הגר"ח ש סגל ח"ח ס' ל"ה, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"ח ש סגל, חלק ב' סימן נ"ג, עיין שם, וכן מסיק בשו"ת דברי דוד ח"ו יו"ד ס"ג, שא"צ להמתין ו' שעות נוספות כשאכל בשר בין השיניים יעו"ש, וכן בשו"ת תורת אבי ח"א עמ' ק"י ובס' אשמרה לפי ח"א ס' פ"ט ובשו"ת אשר חנן ח"ג ס' ל"ד אות י"א, ובספר דור המלקטים איסור והיתר סימן פ"ט סעיף א' ס"ק ו', מה שכתב הגאון רבי גמליאל רבינוביץ עיין שם, ובס' פסקי הוראה בור"ח ס' פ"ט שם. וכתב לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דבלע בשר בין השיניים, אין צריך להמתין ו' שעות, ע"פ ההפלאה הנ"ל.

ושו"מ בשו"ת אורחותיך למדני ח"ד ס' פ"ג, בנידון זה באכל בשר בין השיניים אם צריך להמתין שוב ו' שעות, וכתב לחלק בין אכילה ובין בליעה, די"ל שרק בשעת אכילה שהוא לועס הבשר ונסחט השומן מהבשר בזה נשאר השומן בחיכו ויש טעם בשר בפיו אבל כשהוא בלוע בלי לעיסה אין חשש שנסחט השומן מן הבשר כלל, לכן י"ל כיון שהבשר בין השיניים הוא דבר מועט ואין דרכו של אדם ללעוס אותו כיון שהוא כבר דק מאוד אלא הוא בולעו מיד ממילא שאין לחוש לשומן בפה בבליעה קלה כזו עי"ש, ואולם יש להעיר ע"ד ממש"כ הפרמ"ג יו"ד ס' פ"ט מ"ז סק"א, דאף בלועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן דלכאו' לכל הפירושים א"צ להמתין במושך טעם ליכא כיון דלא אכל ובין השיניים ליכא, מ"מ יש להחמיר להמתין שש שעות משום לא פלוג יעו"ש, הרי אף אם אין לחוש לשומן בפה ולבשר בין השיניים י"ל לא פלוג וצריך להמתין שש שעות כשלעס לתינוק תבשיל שיש בו שומן,

מאכילת הבשר שבין השיניים עי"ש, ואולם בס' אגדלך בשלחן עמ' כ"ט בשם הגריש"א זצ"ל שא"צ להמתין שוב שש שעות עי"ש, ובס' אשרי האיש יו"ד פ"ה ס' י"ז יעו"ש, וכן מסיק בשו"ת מעדני מלכים להגר"ר לוי רבינוביץ זצ"ל ח"א ס' צ"ב, דאף לרש"י בטעם המתנת בור"ח משום שמושך טעם, א"צ להמתין עוד שש שעות אחר אכילת בשר בין השיניים, ובס' ריח הבושם פ"ג הערה ז' בשם בעל באר משה זצ"ל שא"צ להמתין אחר בליעת בשר בין השיניים, וכ"כ בשו"ת חיי הלוי ח"ה יו"ד ס' אות ה' בשם בעל באר משה, ולתרי טעמי בהמתנת בור"ח, א"צ להמתין, ורק שייך סברת לא פלוג, וי"ל דלא גזרו רק כשאוכל דרך אכילה עי"ש, ובשו"ת חוקי חיים [בלייער] ח"א ס' ל' אור"ג, כתב לתלות בתרי טעמי בבור"ח אם צריך להמתין אחר אכילת בשר בין השיניים וכנ"ל, וכן כתב בספר גם אני אורך תשובות הגר"ר יקותיאל ליברמן, סימן קכ"ב, ומסיק שאין צריך להמתין שוב, עיין שם, ומש"כ בזה בשו"ת דברי שיר ח"א ס' י"ז באכילת בשר בין השיניים אם אמרי' לא פלוג וצריך להמתין עי"ש ובס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס בור"ח ס' פ"ט ס"ט מה שהביא בזה, ובשו"ת באר שרים ח"ז ס' י"ח אור"ד בתשובה למע"כ ר"ל דאמרי' לא פלוג וצריך להמתין שוב ו' שעות עי"ש, ומש"כ בשו"ת עמק התשובה ח"ו ס' ש"י ובשו"ת דברי בניהו חט"ו ס' כ"א, ובס' הדר השלחן בור"ח פ"ב ס"ו, ובס' זר השלחן בור"ח ס' פ"ט סק"י שא"צ להמתין שוב, וכ"כ בס' מרא דשמעתתא אות שפ"ט, דא"צ להמתין אלא משעת אכילה ולא כשאכל בשר בין השיניים עי"ש, ובס' נר ציון חג השבועות פ"ה ס"י, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד יו"ד ס"ב להקל בזה שא"צ שוב ו' שעות עי"ש, ובס' הוראה ברורה בור"ח ס' פ"ט ס"א עי"ש ובספר גם

וכ"כ להחמיר בבשר בין השינים להמתין עוד ו' שעות משום לא פלוג בשו"ת באר שרים ח"ז ס' י"ח או"ד בתשובה למע"כ עי"ש ובשו"ת דברי שיר ח"א ס' י"ז, וע"ע בשו"ת עמק התשובה ח"ו ס' ש"י ובס' כתב משה ח"א ס"מ, ועיקר סברת לא פלוג מוכחת אף להרמב"ם בטעם המתנת בור"ח משום בשר בין השינים דאטו אם יאכל קציצות בשר טחונות י"ל שא"צ להמתין ו' שעות דליכא בשר בין השינים וע"כ דלא פלוג וכ"כ בס' עטרת תפארת ס' נ"ז.

**ובמו"ב** י"ל במי שיש לו שינים תותבות ואוכל בהם בשר, אם יורידם אח"כ, וכי יוכל לשתות חלב דאין לו בשר בין השינים, וע"כ דלא פלוג, ועמש"כ בזה במי שיש לו שינים תותבות בשו"ת דברי בניהו חט"ו ס' כ"א ובס' הדר השלחן בור"ח פ"ג ס"א ובשו"ת חוקי חיים [בלייער] ח"א ס' ל' אות ה'. ואולם צ"ע בזה ממשי"כ הטור הנ"ל דבלועס לתינוק, לטעם דמושך טעם א"צ להמתין ו' שעות, וע"כ לא ס"ל סברת לא פלוג דא"כ אף לרש"י בעי להמתין וצ"ע.

### אכל בשר והקיא אם צריך להמתין מזמן ההקאה

**ב'** ובס' דרכי תשובה יו"ד ס' פ"ט סק"ט, הביא מס' תוספת ירושלים, שחקר אם הקיא הבשר שבמעיו עד שלא נשאר כלום אם מותר לאכול גבינה, כיון דל"ש מושך טעם, ואפשר עוד דבעינן המתנת שש שעות מזמן הקאה דהוי כאכילה וכמש"כ המג"א או"ח ס' תר"ח עי"ש, הרי שנסתפק באכל בשר והקיא אם צריך להמתין ו' שעות מזמן ההקאה דהוי כאכילה, ובשו"ת דברי אור ח"ד ס' ס"א בתשובה למע"כ, כתב ע"ד הדרכ"ת, שהוכיח מהל' יוה"כ, דיש לחלק, ובשלמא גבי יוה"כ כיון דראוי לאכילה אף

שהוא מאוס נחשב אכילה, אבל בהקיא בשר, אף דשש שעות חשבינן מגמר אכילת הבשר בסעודה, כיון שכבר בשר זה היה במעים אין לו טעם שומן שיהא מושך הטעם, יעו"ש. ולכאור' למש"כ הפרמ"ג הנ"ל בלועס שומן לתינוק דבעי להמתין משום לא פלוג ה"ה באכל בשר והקיא אף די"ל דאין מושך טעם, מ"מ בעי להמתין משום לא פלוג, ובספר גם אני אורך ענינים שונים, חלק ב' סימן ס"ב אות י', השיב הגר"א נבנצאל, דבעי להמתין כשאכל בשר והקיא, משום בשר שבין השינים, ונשאר בחיך עיין שם, ואולם י"ל דלמאי דהשיב הגר"א נבנצאל, שם באכל בשר בין השינים אין צריך להמתין שוב שש שעות, הוא הדין בהקיא בשר, אין צריך להמתין שוב ו' שעות, ואולם בס' נועם הלכה בור"ח ס"ב ס"ד באכל בשר והקיא צריך להמתין שוב ו' שעות עי"ש, ובשו"ת חוקי חיים [בלייער] ח"א ס' ל' או"ד, באכל בשר והקיא א"צ להמתין מזמן ההקאה עי"ש, ובשו"ת שערי יושר להגה"ח רבי אשר חנניה זצ"ל בתשובה למע"כ בח"ג יו"ד ס"ב אות ו' מש"כ בזה, וכן בשו"ת מבית ישראל ח"ב ס' י"ד ובשו"ת דבריו יאיר ח"ג יו"ד ס' כ"ז בתשובה למע"כ, ומש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ח ס' של"ו ובס' אהל יעקב ליד"ג הגר"י סקוצילס בור"ח ס' פ"ט ס' כ"ז הערה מ"א עי"ש.

**ושו"ר** בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א ס' צ"ט, בתשובה למע"כ, באכל בשר והקיא אם צריך להמתין שש שעות, וכתב דלהרמב"ם בטעם המתנת בין בור"ח משום בשר בין השינים, ה"ה בהקיא צריך להמתין ו' שעות, וכמש"כ הטור דלהרמב"ם בלועס לתינוק בעי להמתין אף שלא אכל כלום כ"ש באכל והקיא, ואפי' לרש"י בטעם המתנת בור"ח שהבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו,

**ואולם** בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד ס' ע' בחולה האוכל בשר דרך צינור, יכול אח"כ לאכול חלב ע"ש ובס' נשמת אברהם יו"ד ס' פ"ט ס"א ע"ש, וכן פשיט"ל בס' חשוקי חמד סוכה כ"ה שא"צ להמתין ו' שעות ע"ש ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס"ב במכתבו אלי ע"ש, והגר"א נבנצאל כתב לי בצינור האוכל בשר דרך הוושט, אולי כדאי שיחכה שעה, ומובא בשו"ת מציון תצא תורה ח"א תשו' קפ"ה ע"ש, ואולם בס' ויכתוב מרדכי עמ' שנ"ח, השיב הגר"ח קנייבסקי בחולה האוכל דרך צינור לוושט, שא"צ להמתין ו' שעות בין בשר לחלב ע"ש, ועמש"כ לי הגר"ר שמעון לוי בעל אהלי שמעון, והר"ד בקובץ המאור ניסן אייר תש"פ עמוד צ"ב עיין שם.

### טעם בשר ולא בלע

**ועיקר** סברא לא פלוג כתב לי מרן הגר"ח קנייבסקי, אם טעם בשר ולא בלע ולא לעס אם צריך להמתין ו' שעות, וכתב ע"ז, לא פלוג, ולכאור' להרמב"ם בטעם המתנת ו' שעות משום בשר שבין השיניים, כשטעם ולא לעס ל"ש בשר בין השיניים, וע"כ לא פלוג בין לעס לטעם, ואולם למש"כ רש"י בטעם המתנת בין בשר לחלב משום שטעם הבשר נמשך, כתב בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד ס' מ"ד, דהמשכת טעם הבשר הוא ממה שנדבק בחיך ובגרון ע"ש, ואולם בדרכי תשובה ס' פ"ט סק"י שרק בלעס בעי להמתין ולא בטעם ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אבני ישפה ח"ח ס' קי"ז ע"ש, ואכן בס' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל יו"ד ס' פ"ט הערה 35 בטעם בשר א"צ להמתין ו' שעות ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת עמק התשובה ח"ו ס' ש"י ובספרו מראות יחזקאל עמ' תכ"א ובשו"ת מגדל צופים ח"ו ס' י"ט ובשיעורי נתיבות אדם בו"ח שיעור י"א

כתב הש"ך יו"ד ס' פ"ט סק"ב מהלבוש, דגם לועס לתינוק בעי להמתין שנשאר טעם הבשר בפה, ונמשך טעם השומן כאילו אכל ע"י וא"כ באכל בשר והקיא צריך להמתין ו' שעות, ובפרט למש"כ הטור הנ"ל להחמיר כב' הטעמים ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רמ"ה באכל והקיא אם צריך להמתין ו' שעות והשיב כן ע"ש, ומש"כ בזה עוד בשו"ת דברי בניהו ח"ז ס' כ"ה, חט"ו ס' כ"ג ובשו"ת תורת אבי ח"א עמ' קי"ג, ובס' ויכתוב מרדכי עמ' שנ"ה השיב ע"ז הגר"ח ק, יתכן, ומש"כ בזה בשו"ת אשר חנן ח"ג ס' ל"ד אות י"א ע"ש.

### אוכל בשר דרך צינור לוושט אם מותר בחלב

ג' וחידוש עצום השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' רל"ט, בחולה האוכל דרך צינור לוושט, אם צריך להקפיד אחר אכילת בשר, ו' שעות לחלב, והשיב ע"ז ודאי ע"ש, ולכאור' צ"ע בזה הא לתרי טעמי בהמתנת בו"ח ל"ש כשאוכל בשר ע"י צינור לוושט ואינו נכנס בפיו ל"ש בשר בין השיניים, וגם אין אוכל הבשר בפיו אי"ז מושך טעם, ומ"ט צריך להמתין, וביותר ראיתי בס' מעין גנים [עבאדין] או"ח ס' י"ב אות ס"ב, אם בלע בשר בלא אכילה ולעיסה, מותר לאכול אחריו גבינה ע"ש, ואולם יש לדון בזה ממש"כ בחגורת שמואל על הלבוש יו"ד ס' פ"ט הערה י"ב, הא דבשר מושך טעם ר"ל מה שנכנס בתוך הגוף מוציא שומן ומושך טעם זמן ארוך ע"ש, ועפ"ז יל"ד אף בבלע הבשר ללא לעיסה, כל שנכנס הבשר לגופו, ה"ז מושך טעם לפיו אף שלא לעס בפיו וא"כ אולי ה"ה בחולה האוכל דרך צינור לוושט שנכנס הבשר לגופו ה"ז מושך טעם לפיו וצ"ע.

עמ' א' שנ"ט, ובס' נועם הלכה ב"ח ס"ב  
ס"ג ובס' נר ציון שבועות עמ' קפ"ו ובס'  
הדר השלחן ב"ח פ"ה ס"ה ובס' חכמת חיים  
ב"ח ס' פ"ט ס' כ"א יעו"ש. עכ"ל.

או"ב, ובס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס  
ב"ח ס' פ"ט ס' י"א, ובשו"ת אך טוב  
לישראל ח"ג ס' ט"ז ובס' פסקי הוראה ב"ח  
ס' פ"ט ס"ז ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"ג

## הדלקת נר חנוכה במנייני חצירות

הדלקת הנרות בבהכ"ס שהוא דומיא  
דמקדש, הוא הזכר שעושים למנורת המקדש.  
ואכן מצאתי כן בהדיא בס' המנהיג, וז"ל  
"ויראה לי דאין חיובא בבית הכנסת להדליק  
נר של חנוכה כ"א בבית שאדם דר בו וכו'  
אלא נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית  
עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה  
לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים שם" [וכן  
נמצא מלה במלה בס' מנהג מרשיליאה].  
היינו שהביא גם הענין של הדלקה בבהכ"ס  
דומיא דבית המקדש, וגם ענין פרסום הנס.

וענין פרסום הנס הובא ביתר ביאור בתשובת  
הריב"ש הנ"ל, וז"ל "המנהג הזה  
להדליק בבהכ"ס מנהג ותיקין הוא משום  
פרסומי ניסא כיון שאין אנחנו יכולין לקיים  
המצוה כתקנה כל אחד בביתו שהיא להניחה  
על פתח ביתו מבחוץ וכו' וכיון שעתה שיד  
האומות תקפה עלינו ואין אנו יכולין לקיים  
המצוה כתקנה ומדליק כל אחד בפתח ביתו  
מבפנים ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני  
ביתו לבד לזה הנהיגו להדליק בבהכ"ס לקיים  
פרסומי ניסא".

הרי שאין הענין 'סתם' פרסום נוסף של  
הנס, אלא נהגו כן דוקא משום שלא  
יכלו לקיים בנרות שמדליקים בבתייהם את  
פרסום הנס שתקנו חז"ל - שהוא עיקר מצות  
נ"ח, ונמצא שלא מקיימים כלל את עיקר  
המצוה, וע"כ רבותינו הקדמונים הנהיגו  
להדליק בבית הכנסת כדי לפרסם את הנס,  
וא"כ בימים כתיקונם כשמדליקים נרות

**הסתפקתי** בעז"ה אם מתפללים בחניה או  
בחדר האם צריך להדליק שם  
נר חנוכה כמו בבית כנסת, ושלחתי  
שאלתי לידידי הרב און אברהם הכהן  
סקלי, והנה תשובתו:

הנה מנהג הדלקת נרות חנוכה בבהכ"ס  
קדום הוא ומנהג ותיקין הוא, והוזכר  
ע"י כמה מרבתינו הראשונים: בס' עשרת  
הדברות לבעל העיטור (הל' חנוכה),  
ובשבה"ל (סי' קפה), ובאורחות חיים (הל'  
חנוכה אות יז) ובכלבו (סי' מד), ובס'  
המנהיג (הל' חנוכה), ובס' מנהג מרשיליאה  
(ענין כסלו), ובאהל מועד (שער מו"ק ד"א),  
ובטור (סי' תרעא), ובאבודרהם (הל' חנוכה),  
ובשו"ת הריב"ש (סי' קיא), ובמנהגי מהרי"ל  
(הל' חנוכה), ובמנהגי מהר"א טירנא (הל'  
חנוכה), ובתרומת הדשן (סי' קיד) ובעוד  
מרבתינו הראשונים. הרי דכן היה מנהג  
פשוט בכל אירופה מזה עידן ועידנים  
להדליק נ"ח ולברך עליו בבהכ"ס.

**ומצינו** לרבתינו הראשונים כמה טעמים  
למנהג זה: דבס' ארחות חיים  
ובכלבו כתב "ונהגו להדליק נר חנוכה בבית  
הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז  
בזאת המצוה, גם כי הוא הדור המצוה  
ופרסום הנס זכר למקדש".

**היינו** דאיכא ג' טעמי: חדא משום אלו  
שאינם מדליקים בביתם [וכן נמצא גם  
בספר אהל מועד]. ועוד משום פרסום הנס.  
ועוד משום זכר למקדש - ומשמע דהיינו



רובא דהחרדים על דבר ה' מדליקים כיום בפתחי הבתים והחצרות ובחלונות<sup>1</sup>, ויש פירסום הנס רב מאוד [אולי כמעט שלא היה באף דור, היות ובדורנו כל בנין מכיל כמה דירות מגורים, וע"כ רחובותינו מלאים בנרות חנוכה בס"ד].

**וא"כ** הטעם כמעט היחיד שנשאר בימינו להדליק בבהכנ"ס היא משום דמי לבית המקדש.

**וע"כ** במה ששאל מעכ"ת שליט"א, על המניינים המתקיימים בחצרות, הנה לכאורה לפי כל הנ"ל, אין שום סיבה להדליק בהם נר חנוכה. ואין לומר דמ"מ אף שאין כיום את הטעם לתקנה, מ"מ אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה, משום שלא מצינו בזה כלל תקנה תלמודית להדליק בבהכנ"ס, וכן לא מצינו בזה איזו תקנה מפורשת בגאונים או בראשונים, רק מנהג מזמן הראשונים שנלאו רבותינו להסבירו, וא"כ לא שייך בזה כלל ד'בטל הטעם אך לא בטלה התקנה'. ועוד, שאף אי נימא שהיא תקנה ממש, מ"מ שלא בבהכנ"ס מי יימר לן שנתקנה, וכנ"ל.

**ואף** שלפום קושטא אין אנו יודעים את טעמם האמיתי של רבותינו הקדמונים שהנהיגו מנהג זה, ורק יש לנו השערות של רבותינו הראשונים בטעם התקנה, וא"כ

כתקנת חז"ל ומפרסמים את הנס, אין צורך להדליק בבהכנ"ס.

**ודע** דנכון הוא, שהרי מה ראו הקדמונים 'להתחכם' יותר מרבותינו בעלי התלמוד, ולהוסיף תקנה על תקנתם? אי לאו דנשתנתה המציאות<sup>2</sup>, ודוק.

**ועוד** כתב הב"י (סי' תרעא) טעם משום האורחים שאין להם בית להדליק בו [וציין שכ"כ הכלבו, ולעת עתה לא מצאתי טעם זה שם בהדיא, ונראה שכוונתו למ"ש הכלבו "להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת המצוה", וצ"ע. שו"ר שהביא ידידי הרב יאיר מינקוס שליט"א במאמרו בגליון **מנורה בדרום** הקודם (גליון יז) שהקשה כן בשו"ת בנין שלמה, ועי' במאמר הנ"ל מה שיישב בזה].

**אכן** בימינו כמדומה שחלק מהטעמים הנ"ל לא שייכים - דהרי לא שמענו ולא ראינו כמעט על מי שאינו מדליק נרות חנוכה בביתו, וכן אורחים דגנו בבי כנישתא לא שכיחי כלל וכלל. ועוד, שכיום בעזר ה' ובישועתו זכינו לחיות בארה"ק, ואף שמבחינה רוחנית ירד מצבינו פלאים מכל הדורות שקדמונו, ואכתי נרדפת ונרמסת דת קדשנו ע"י אנשי דלא מעלי שהשתלטו על ארצינו, ומנוחת הנפש לא מצאנו, עכ"פ רדיפה גשמית כנגד הדת כמעט ואין<sup>3</sup>, וע"כ

א. ואף שגם בימי חז"ל היתה 'שעת השמד' שלא היה ניתן לרסם הנס אלא מדליק הנר על שלחנו, ואכתי לא חזינו שתקנו להדליק בבהכנ"ס, י"ל דאז היו רק תקופות מסוימות של 'שעת השמד', ולא מציאות ארוכת טווח, אך רבותינו ראשונים הראשונים צפו בחכמתם הרבה דבגלות החל הזה תחת ממשלת בני יפת ואדום הנוצרים ימ"ש, יהיה רח"ל מצב מתמשך של שעת השמד לכל אורך הגלות עד שיעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, וע"כ היה שייך להנהיג להדליק בבהכנ"ס, כן שלא היה נראה שהולך המצב לשוב לתקנתו עד ביאת גואל צדק.

ב. עד שיחליטו אולי שהדלקת נרות בחלון מסוכנת לקורונה...

ג. ואף שיש איזה קהילות שעדיין נוהגים להדליק ולהניח על שלחנם, מ"מ גם הם בד"כ חיים במקומות שמעורבים בעוד בני קהילות אחרות שמדליקים בפתחיהם, וא"כ גם לדידהו לא שייך טעם זה, ודוק.

הריב"ש שהטעם שמברכים על הדלקת הנר בבהכנ"ס משום שמברכים על המנהג דומיא דהלל בר"ח, וכמו שכתבנו בזה בעז"ה באריכות במנורה בדרום גליון סיון תש"פ [יא] במדור התגובות, בביור מנהג הספרדים לברך על ההלל, ע"ש.

**וע"ע** במאמרו של ידידי הרב עמנואל מולקנדוב בירחון האוצר גליון כסלו תש"פ [גליון לה, עמ' מ] שהעלה שלבני עדות המזרח הנוהגים כהרמב"ם שלא לברך על מנהגים, כגון הלל בר"ח, כמו"כ אין להם לברך על הדלקת נ"ח בבהכנ"ס, ע"ש בדבריו.

**וא"כ**, אף דאנו בני אירופה - הספרדים והאשכנזים נוהגים לברך על ההלל בר"ח, וממילא יכולים אנו לברך אף על נ"ח בבהכנ"ס בשופי, מ"מ נראה דבנידון דידן דממילא אין טעם להדליק נ"ח במנייני החצרות, וכמו שנתבאר לעיל, א"כ ראוי לחוש בזה לדעת הרמב"ם [וכן לדעת שבה"ל] שאין לברך על המנהג. ומ"מ יפה יעשו אם ידליקו נרות בכל זאת בלא ברכה כדי לפרסם את הנס. כנלענ"ד.

**וראה** עוד מ"ש בזה ידידינו הרב ערן כברה שליט"א, בגליון מנורה בדרום כסלו תשפ"א [גליון יז].

**לסיכום**, נראה דאין לברך על נר חנוכה במנייני חצירות, אך טוב שידליקו בלא ברכה כדי לפרסם את הנס.

מאחר ואין אנו יודעים את הטעם האמיתי לתקנה לכאורה לא היה שייך לפלפל בטעמים ולהוציא מהם נפק"מ למעשה, מ"מ האמת יורה דרכו דמאחר וכל הטעמים שהוזכרו ע"י רבותינו הראשונים לא קיימים אצלנו, אף שאין לבטל משום כך את הדלקת הנרות במנייני החצירות, מ"מ לא יתכן לברך על הדלקת נר חנוכה במנייני חצירות, כאשר כלל לא ברור לנו שעפ"י הדין צריך להדליק בהם וכנ"ל. ודיינו מה שעדיין מדליקים ומברכים בבית הכנסת, שלפי רוב הטעמים שהוזכרו בראשונים אין צורך בהדלקה היום.

**ויש** לצרף לזה עוד, מ"ש בשבה"ל (סי' קפה), וז"ל "וגם אנו נוהגין להדליק בבית הכנסת ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה, ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בבית הכנסת ואילו היו אורחין ישינין בבית הכנסת היו הם צריכין להדליק דקי"ל אכסניי חייב בנר חנוכה ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק ושמא מפני שהיא בית דירה אין להדליק".

**ומלבד** זה יש להעיר עוד, שלדעת הרמב"ם שאין מברכים על מנהג כגון הלל בר"ח וכיו"ב, פשוט וברור עד מאוד<sup>ד</sup> שכמו"כ אין לברך על הדלקת נ"ח בבהכנ"ס שאינה אלא מנהג, שהרי כתב בשו"ת



ד. ואף שיש איזה חכמים שניסו להדחק ולהסביר שאף לדעת הרמב"ם יהיה מותר לברך, לענ"ד לא עלה בידם ישוב מספק, ובודאי שהסבירהם הם נגד פשטות דברי הרמב"ם שעל מנהג לא מברכים, אף אם הוא מנהג חכמים, כלשונו הזהב של הרמב"ם.

הרב דוד חיים שוב

## שאלות ותשובות בענייני שנת השמיטה

לע"נ ר' יצחק ב"ר ישראל זצ"ל והרב ישעיהו בן ר' שלום זצ"ל

וענבים מותר לסחטם וכן מותר לסחוט תפוז אשכולית ולימון אם במקומו סוחטים אותם באופן שרוב העולם היו סוחטים אותם אם גם הם היו גרים במקומו. ואסור לסחוט מיץ מגזר של שביעית. עיי"ש.

**שאלה:** עץ של רימונים שיש לו כמה ענפים שנפלו קצת והם בולטים לתוך גינה מקורה ועדיין הם מחוברים לעץ האם מותר לחתוך את מה שמפריע?

**כתוב בתוה"ק:** "ושבתה הארץ שבת לה..." שדך לא תזרע" (ויקרא כה, ב-ד) והירושלמי (בריש מסכת ערלה א. ב) מסתפק האם בבית יש את דיני שביעית הואיל ואינו שדה או שאין בו דיני שביעית שהרי הוא בכלל ארץ. החזו"א הכריע שאסור לזרוע בבית (כו, ד) ע"ע פה"ש (כ, נב) כתב החזו"א המקל בעציץ שאינו נקוב בבית יש לו על מי לסמוך אולם עדיף להמנע מכך (כב. א ד"ה נראה).

**תשובה:** מותר לחתוך בשמיטה את הענפים שמפריעים בצורה לא מקצועית באופן שזה לא מועיל לגידול העץ.

**שאלה:** האם מותר להשקות גינת נוי בשמיטה?

**תשובה:** שלושים אחוז פחות מכל שנה זה לא נקרא לאוקמי אילנא ומותר אבל יותר מזה אסור. גם אם יש פרחים

**שאלה:** האם יש מצות עשה באכילת פירות שביעית? [נפק"מ אם הוא עוסק במצוה שפטור ממצוה אחרת].

**תשובה:** כתב הרמב"ם (ה. א) "פירות שביעית נתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה" [כמו שדרשו רז"ל] וה"ה ירקות.

**מלשון הרמב"ם** לא מפורש אם זה מצוה או רשות, לדעת החזו"א אין מצוה באכילת פירות שביעית ואין איסור להניחם שירקבו מעצמם ואסור לאוכלם אכילה גסה שזה הפסד בידים.

**שאלה:** בחור ישיבה שהכניסה לבית הוריו היא כניסה פרטית, עם חצר ובה עצים, האם יוכל לקיים במקום זה מצוות שמיטת קרקעות?

**תשובה:** הוא מקיים בזה, כמובן שצריך להתנהג בחצר עם העצים רק "לאוקמי אילנא".

**שאלה:** האם מותר לסחוט מיץ מגזר של שביעית?

**תשובה:** כתב הרמב"ם (ה. ב) שצריך לאכול דבר שדרכו לאכול וכן לשתות דבר שדרכו לשתות כמו בתרומה ומעשר שני, והדרך אמונה כתב שאסור להפוך את האוכל למשקה [ויעויין בירושלמי (ז. א) ובגר"א לענין סחיטת מאכל בהמה] ומבואר שזיתים

שעי"ז יהרסו אבל השורש שלהם ישאר, זה נקרא לאוקמי אילנא ואסור להשקות יותר מזה. אמנם זה מחלוקת אבל הלכה כהרמב"ם שאם העיקר קיים, כבר לא נחשב לאוקמי.

**שאלה:** אם כווננו ממטרות קודם השמיטה בשעון האם מותר להשקות יותר משלושים אחוז או לא?

**תשובה:** גם אם כווננו קודם השמיטה צריך להמעיט את פעולת הממטרות לשלושים אחוז מכל שנה ולא יותר.

**שאלה:** אם ליד הצמחים יש עלים יבשים והם מזיקים לצמחים האם מותר להסיר אותם בשמיטה?

**תשובה:** את מה שמזיק ממש מותר להסיר ואת מה שלא מזיק ממש - אסור להסיר.

**שאלה:** האם מותר לפנות עשבים בשמיטה?

**תשובה:** מותר לפנות את העשבים מלמעלה אבל לא לגמרי גם אם העשבים במקום אחד אסור לפנות עד הסוף אלא מלמעלה.

**שאלה:** אם שמו ייחורים של צמחים בשביל להשרישם ואח"כ לשותלם בעציץ האם מותר לשים אותם בערב ר"ה של שמיטה בתוך העציץ? [מדובר על צמחים רב שנתיים]

**תשובה:** שתי תנאים בדבר א. להניח את העציץ רק בתוך הבית ב. שהעציץ יהיה בגדר אינו נקוב דהיינו חציצה של מתכת או של פי ויסי [ולא חציצת נילון וכדו']

**שאלה:** רבי שמואל גר בקומה שניה ויש לו עציצים במרפסת ביתו והוא שם

להם צלחת מתחתם ויש בעציצים כמה צמחי בר שמפריעים לגידול הצמחים האם מותר לתולשם בשמיטה?

**תשובה:** מותר בשמיטה וכן במועד לתולשם מן העציצים.

**שאלה:** מי שהזיז את העציצים כדי לבנות במקומם סוכה האם מותר להחזיר את העציצים למקומם הראשון בשנת השמיטה?

**תשובה:** אסור להחזיר את העציצים למקומם הראשון, אא"כ יסגרו אותם בתוך שקית נילון לכל משך שנת השמיטה מכיון שיש יניקה מן האויר ומן הצדדים [לא סתם נילון אלא נילון עבה מאוד כמו שמשתמשים בבניה וקונים אותם בחנויות לצורכי בניה].

**שאלה:** האם יש איסור סחורה כאשר מוכרים פירות באוצר בית דין לפי משקל?

**תשובה:** מרן החזו"א זללה"ה התיר למכור פירות אוצר בי"ד במדה ובמשקל ובמנין.

**הקדמה:** יש מחלוקת הפוסקים בין מרן הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל [למרן הבית יוסף זי"ע בסימן כד] שזה מנהג ירושלים, לבין המבי"ט [בשו"ת המבי"ט חלק א' סי"א] לגבי חלות קדושת שביעית על פירות שגדלו בשדה נוכרי. לדעת הבית יוסף על פירות שגדלו בשדה של נוכרי לא חלה קדושת שביעית. ולדעת המבי"ט שחלה קדושת שביעית על פירות שגדלו בשדה נוכרי, וכן דעת מרן החזו"א זללה"ה.

**יעויין** עוד ברכי יוסף (יו"ד סשל"א ס"ד) פאת השולחן (כג, יב) חזו"א (כ. ז וכן ט. יח) קהלות יעקב (שביעית א. יג).

**תשובה:** אסור לקנות פירות או ירקות הללו.

**הטעם** לזה מכיון שע"פ ההיתר הזה נעשו בפירות או בירקות הללו מלאכות האסורות בשמיטה ונאסרו משום "נעבד" וכן גדרו בעד הכלל מללוקטם בשמיטה ע"פ היתר המכירה כך שהם נאסרו משום "שמור".

**ואם** תאמר מה בין מכירת חמץ בערב הפסח לבין מכירת השדה בערב שמיטה נראה לומר שאין הערמה כזו למכור את השדות תמורת פרוטות ספורות. אמנם אם יעשו זאת תמורת ריבוי ממון [בערך 5 מליון דולר על מאה דונם] נבוא לדון האם שדה של נוכרי מפקיעה את קדושת הארץ ואת קדושת השביעית מן הפירות והנה לדעת המבי"ט והחזו"א אין הפקעה כלל בכה"ג. ולכן ההיתר מכירה בעייתי משום שני סיבות: א. הערמה ב. שלפי חלק מן הפוסקים אין הפקעה של קדושת הפירות וחלים על הפירות איסור שמור ואיסור נעבד.

**שאלה:** מדוע חכמינו זכרונם לברכה חייבו בזמן היובל למנות ז' ז' ליובל [כדרך שמונים ז' ז' לעומר] ואילו הזב אינו מונה את ימי ספירו אף על פי שכתוב "וספר לו" (ויקרא טו, יג) "וספרה לה" (ש., כח) ובכל זאת לא מצינו שימנה בפה אלא רק בלב.

**תשובה:** כתב החינוך (בהר, של) על פי הספרי [בפתיחה ד"ה ומעיקרי] כי כל ענין התורה תלוי בפירוש המקובל וכמה כתובים נראים בהיסק זה מזה וכמה קושיות וכמה סתירות יתחדשו על כל מי שלא ידעו ואשר ידענו על בריו יראה כי כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה אמת [ושלום] וכן באתנו הקבלה שצווי וספרת לך דיובל צריך מנין

**שאלה:** מי שאינו יכול לקנות אלא פירות או ירקות שהם יכול נוכרי [הכוונה פירות שגדלו בארץ ישראל בחצר או בשדה או בגינה של גוי] כיצד ינהג?

**תשובה:** יקנה גם פירות או שאר דברים שלא קדושים בקדושת שביעית ויבליע את דמי פירות השביעית באותם הדברים אשר לא נוהג בהם קדושת שביעית דבר זה יעשה ע"י שיתנה עם המוכר שאת הפירות או הירקות הקדושים בקדושת שביעית הוא מקבל במתנה ומאידך הוא משלם יותר עבור הקניה הנוספת אשר אין בה קדושת שביעית. ואסור להבליע פירות שישית בשוי פרוטה עם פירות שביעית שבשוי שני מנה וכהאי גונא מפני שזה נראה כחוכא ואטלולא.

**רש"י** בבכורות (לא: ) בד"ה התם לא מוכחא מילתא, פירש שרב הונא סובר מבליע דמי אתרוג בלולב, משום שדמי האתרוג קלים [הכוונה שבזמן ההוא דמי האתרוג היו פחות מדמי הלולב], אם כן לא ניכר מחיר האתרוג בכסף הניתן למוכר, תוספות בסוכה לט. בד"ה יותר, כתבו, שמשמע בגמ' שיש בדמי האתרוג יותר ממזון ג' סעודות, וכתבו שזה באתרוג מהודר הכשר לברכה אבל המשנה במעילה (כא.) אומרת "נתן לו ב' פרוטות וא"ל לך והבא לי אתרוג באחת ובאחת רמון" היינו באתרוג פסול שדמיו פחותים. למסקנא נראה בעזה"י שכדאי להחמיר ובפרט לאנשי בני ברק שיקנו זאת בהבלעה או באוצר ב"ד וכן ישמרו על קדושת הפירות כמו פירות של ישראל.

**שאלה:** האם מותר לקנות פירות או ירקות שנעשה בהם "היתר מכירה" או לא?

בפה וצווי הספירה בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים ומנהגן של ישראל בכ"מ כך הוא ואע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם (פסחים סו:).

**שאלה:** מה הם גבולות ארץ ישראל?

**תשובה:** התורה הקדושה אומרת: "והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה". "וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול זה יהיה לכם גבול ים" "וזה יהיה לכם גבול צפון מן הים הגדול תתאו לכם הר ההר" "וירד הגבול הירדנה והיו תוצאתיו ים המלח זאת תהיה לכם הארץ לגבולותיה סביב" (סוף ספר במדבר- פרשת מסעי) גבול דרום- ממדבר צין שליד אדום מתחילת מקצוע דרומית מזרחית של ארץ תשעת המטות ג' ארצות בדרום ארץ ישראל. (1) מצרים בדרומית מערבית כמש"כ "מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאתיו הימה" ונחל מצרים ע"פ כל מצרים כמש"כ "מן השיחור אשר על פני מצרים" והוא הנילוס. (2) ואדום יושבת באמצע הדרום לכיון מזרח. (3) ומואב יושבת דרומית מזרחית לארץ ישראל, ולצד מזרח היו ארצות סיחון ועוג והירדן מפסיק בינם לארץ ישראל.

**התורה"ק** אומרת: "ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה והיה [והיו] תוצאתיו מנגב לקדש ברנע ויצא חצר אדר ועבר עצמנה" ופרש"י: "כל מקום שנאמר ונסב או ויצא מלמד שלא היה המצר שוה אלא הולך ויוצא לחוץ יוצא המצר ועוקם לצד צפונה של עולם באלכסון למערב ועובר המצר בדרומה של מעלה עקרבים נמצא מעלה עקרבים לפניו מן המצר. ועבר צנה אל צין כמו מצרימה. [דה"א בסופה

במקום למ"ד בתחילתה- שפתי חכמים] והיו תוצאותיו קצותיו בדרומה של קדש ברנע. ויצא חצר אדר מתפשט המצר ומרחיב לצד צפון של עולם ונמשך עוד באלכסון למערב ובא לו לחצר אדר ומשם לעצמון ומשם לנחל מצרים, ולשון ונסב האמור כאן לפי שכתב ויצא חצר אדר שהתחיל להרחיב משעבר את קדש ברנע ורוחב אותה רצועה שבלטה לצד צפון היתה מקדש ברנע עד עצמון ומשם והלאה נתקצר המצר ונסב לצד הדרום ובא לו לנחל מצרים ומשם לצד המערב אל הים הגדול שהוא מצר מערבה של כל ארץ ישראל, נמצא שנחל מצרים במקצוע מערבית דרומית". עכ"ל. אחר כך כתוב "ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאתיו הימה" פרש"י: "אל מצר המערב שאין עוד גבול נגב מאריך לצד המערב משם והלאה. גבול מערב- הים הגדול מדרום לצפון כמו שכתוב "וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול זה יהיה לכם גבול ים" פרש"י והיה לכם הים הגדול למצר. וגבול הנסין שבתוך הים אף הם מן הגבול והם איים שקורין אינזולס". גבול צפון- מהים עד הר ההר כמש"כ "וזה יהיה לכם גבול צפון מן הים הגדל תתאו לכם הר ההר" פרש"י שהוא במקצוע צפונית מערבית וראשו משפיע ונכנס לתוך הים ויש מרוחב הים לפניו הימנו וחוצה הימנו. תתאו תשפוע לכם לנטות ממערב לצפון הר ההר. תתאו לשון סיבה כמו אל תא הרצים ותאי השער היציע שקורין אפנדי"ץ שהוא מוסב ומשופע מהר ההר תסבו ותלכו אל מצר הצפון לצד המזרח ותפגעו בלבוא חמת זו אנטוכיא תוצאות הגבול סופי הגבול כ"מ שנאמר בו תוצאות הגבול או המצר כלה שם לגמרי ואינו עובר להלן כלל או משם מתפשט ומרחיב ויוצא לאחוריו להמשך להלן

ה. סחורה- כתוב בתוה"ק "לאכלה" ודרשו ולא לסחורה.

ו. ביעור- פירות שביעית נאכלים רק בזמן שהפירות מצויין בשדות.

ז. שמיטת כספים- כל חובות נשמיטם בסוף שנת השמיטה.

**שאלה:** האם נשים חייבות בעשה דשביעית?

**תשובה:** המנחת חינוך (קיב) נסתפק אם נשים חייבות במ"ע זו דהו"ל מ"ע שהזמן גרמא. וכתב שלפי דעת החינוך דכשיש ל"ת גם העשה שעמה חמור ונשים חייבות בה א"כ גם כאן נשים חייבות אבל לפי דעת התוס' בקידושין (לד. ד"ה מעקה) דלא ס"ל כן א"כ נשים פטורות וכתב עוד לפי דעת הריטב"א שכתב על קושיית התוד"ה אותו (קידושין כט.). ל"ל קרא דנשים פטורות ממילה תיפוק ליה דהו"ל מ"ע שהזמן גרמא וכל מ"ע נשים פטורות שהרי אין מילה בלילה, ותירץ הריטב"א שמצוה שאינה על גופו אי"ז בכלל מ"ע שהזמן גרמא. ולפי"ז גם שביעית אינה על גופו אלא על הקרקע ולכן נשים חייבות, אבל לפי דעת התוס' דלס"ל כן אולי י"ל שנשים פטורות מעשה דשביעית. ולמסקנא נ"ל שכדאי להחמיר כדעת הריטב"א ובפרט שלא מצינו בשום מקום בש"ס שהן פטורות משביעית.

**שאלה:** איזה מלאכות בשביעית הם איסור דאורייתא?

**תשובה:** כתב הרמב"ם (שמו"א. א. ב) "אינו לוקה מן התורה אלא על הזריעה או על הזמירה ועל הקצירה או על הבצירה. ואחד כרם ואחד שאר אילנות". ובדרך אמונה כתב שאמנם על החרישה אין חיוב מלקות אבל יש על זה איסור דאורייתא הלכה למשה מסיני ואפי' בתוספת שביעית אסור לחרוש

באלכסון יותר מן הרוחב הראשון ולענין רוחב המדה הראשון קראו תוצאות ששם כלתה אותה מדה והיו תוצאותיו חצר עינן הוא היה סוף המצר הצפוני ונמצא חצר עינן במקצוע צפונית מזרחית ומשם והתאזיתם לכם אל מצר המזרחי והתאזיתם לשון הסבה ונטיה כמו תתאו שפמה במצר המזרחי ומשם החלה מקדם לעינן שם מקום והמצר הולך במזרחו נמצא העינן לפניו מן המצר ומארץ ישראל הוא וירד הגבול כל שהגבול הולך מצפון לדרום הוא וירד והולך ומחה על כתף [פירוש] עבר ים כנרת ימה שיהא ים כנרת תוך לגבול במערב והגבול במזרח ים כנרת ומשם ירד אל הירד והירדן מושך ובא מן הצפון לדרום באלכסון נוטה לצד מזרח ומתקרב לצד ארץ כנען כנגד ים כנרת ומושך לצד מזרח של ארץ ישראל כנגד ים כנרת עד שנופל בים המלח ומשם כלה הגבול בתוצאותיו אל ים המלח שממנו התחלת מצר מקצוע דרומית מזרחית הרי סובבת אותה לארבע רוחותיה קדמה מזרחה אל פני העולם שהם במזרח שרוח מזרחית קרויה פנים ומערבית קרויה אחור לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל".

**שאלה:** מה הם שבעת הדברים שנצטוונו עליהם בשביעית?

**תשובה:**

א. עבודת הקרקע והאילנות לצורך זריעה או גידול [ויש דברים שאסורים גם בתוספת שביעית].

ב. הפקר, והיא מצות עשה דאורייתא.

ג. ספיחים של ירקות או זרעים אבל לא אילנות ואפי' צמחו מאליהם נאסר באכילה וקיי"ל שזה דרבנן.

ד. הפסד- כתוב בתוה"ק "לאכלה" ודרשו ולא להפסד.

קס

מנורה

הרב דוד חיים שוב

בדרום

וכ"ש בשביעית עצמה וכן נטיעה אסורה      הדין ולכן לא לוקים עליה, ושאר המלאכות  
מדאורייתא ק"ו מזמירה אבל אין עונשין מן      הם דרבנן.





הרב יעקב שמחוני

## בסוגית מנין הראוי

מכיון שסוגיא זו היא מהמורכבות, על כן השתדלתי בס"ד להרחיב ולבאר אותה ככל האפשר למען ירוץ הקורא בו.

### א. ביאור הסוגיות

**הצעת הסוגיא - נדה לט.**

א. מתני' "כל אחד עשר יום בחזקת טהרה" וכו' ובגמ' ביאר רב הונא בר חייא את דברי המשנה - דאשה לא קובעת וסת בימי זיבתה, והיינו כשראתה ג' פעמים בט"ו לראייתה [דהווי ימי זיבה].

ב. הסתפק רב פפא האם אשה שראתה ג"פ בימי זיבתה" אף שהיא לא קובעת וסת מ"מ תחוש ולא תשמש.

ג. הוכיח רב פפא שאינה חוששת מדברי המשנה [סג.] "היתה למודה להיות רואה יום ט"ו ושינתה להיות רואה ליום כ' זה וזה אסורין" והיינו שהיתה רגילה לראות בוסת הפלגה בהפלגת יום ט"ו לטבילתה שהוא כ"ב לראייתה ושינתה ליום כ' לטבילתה שהוא כ"ז לראייתה, וזה וזה אסורים דהוי וסת קבוע וסת שאינו קבוע וחוששת לשניהם, וס"ל רב פפא דמונים 'ממנין הראוי', והיינו שבאופן שראתה בכ"ז לראייתה בחודש, אזי בחודש לאחמ"כ וסתה הקבוע יוצא בימי זיבה, מחמת שסופרים את ימי הוסת מכ"ב לראייתה שהוא הזמן שהיתה אמורה לראות בו, ואת ימי הזיבה מונים אותם מזמן הראיה בפועל, ולדוגמא, אשה

שהיתה רגילה לראות בהפלגה של כ"ב יום, ובחודש אחד ראתה בהפלגה של כ"ז יום אזי היא צריכה לחשוש בחודש השני גם להפלגת כ"ב וגם להפלגת כ"ז, וחידש רב פפא שסופרים את הפלגת הכ"ב והכ"ז מהזמן שבו היא היתה אמורה לראות [בחודש הראשון] את הראייה הקבועה שלה [כ"ב] ולא משעת הראיה שלה בפועל [כ"ז], ולפי"ז יוצא שבחודש השני היא חוששת לימים י"ז וכ"ב לראייתה בפועל, ואע"ג שיום י"ז יוצא בימי זיבתה לראייתה [מחמת שאת ימי הזיבה סופרים מיום הראייה ממש].

והיינו שחידש רב פפא שמונים מ'מנין הראוי' לא סופרים את ימי הוסת משעת הראייה ממש, אלא משעה שהיא אמורה לראות בו.

ד. פליג עליו רב הונא בר ר"י שסופרים את ימי הוסת משעת הראייה בפועל, [והוכיח זאת מתרנגולת המטילה ביצים יעו"ש], וא"כ אין ראייה שחוששים לימי זיבה.

ה. הוכיח רב פפא שמונים ממנין הראוי מדברי ר' יוחנן שס"ל שקובעת וסת בימי נדה [ממעין סתום וכדיבאר להלן], ורב הונא בר ר"י פליג עליו דהסברו בדברי ר' יוחנן אינו כדבריו וא"כ אין ראייה.

א. כך לרש"י ובתוס' ביאר דהספק הוא כשראתה ג"פ שלא בימי זיבה, ווסתה בפעם הרביעית יצא בימי זיבה דהאם חוששת לו ולא תשמש.

ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקתם:

**א. דעת רש"י:** דס"ל רב פפא שביאור דברי ר' יוחנן הוא שראתה בוסת החודש בא' ובה' לחודש הראשון, ובא' ובה' לחודש השני, ובה' לחודש השלישי, ומבואר מדבריו שקביעת הוסת היא בג' פעמים בימי נדה [דאמר ר' יוחנן דקובעת וסת בימי נידתה, והיינו שהקביעה שלה (שהיא הפעם השלישית) היא בימי נידתה], ואע"ג שה-ה' השלישי הוא ביום הראוי לנדה של הא' לחודש, וא"כ מבואר שיש התיחסות הלכתית ליום הראוי, והוא הדין הכא שיש התיחסות ליום הראוי לזיבה.

**ורב הונא בר ר"י פליג** וס"ל שדברי ר' יוחנן נאמרו רק כשראתה בא' לחודש הראשון, א' וכ"ה לחודש השני וא' לחודש השלישי, דקובעת וסת לא' בחודש, ואע"ג שהא' של החודש השלישי הוא בימי נדה של ה- כ"ה של החודש השני, דאמרינן דראיית ה- כ"ה היא דמים יתרים.

**דעת התוס':** דס"ל רב פפא שביאור דברי ר' יוחנן הוא שראתה בוסת החודש בא' לחודש הראשון ובה' לחודש הראשון, ובא' לחודש השני ובה' לחודש השני, ובא' לחודש השלישי ובה' לחודש השלישי, ובחודש הרביעי היא קובעת וסת בא', וה',

ואף אם היא לא ראתה בא' מ"מ היא קובעת וסת בה' וצריכה לפרושי, ולא אמרינן דמחמת שלא ראתה בא' היא ג"כ לא תראה בה' ומוכרח דמחמת שהיא ראויה לראות ביום א' [מחמת ג' החודשים הראשונים] ע"כ עדיין נשאר לה וסת ביום ה', וכ' התוס' דא"י נחשב למעין פתוח אלא כשראתה ראייה רצופה של א, ב, ג, ד, שאינה יכולה למנות וסת מה-ב, או ג' או ד' אלא רק מהא' מחמת שהוא מעין פתוח [ולהלן בס"ד יבואר יותר].

**ורב הונא בר ר"י פליג** וס"ל דר' יוחנן דיבר רק כשראתה בא' לחודש הראשון וא' לחודש השני וכ"ה לחודש השני וא' לחודש השלישי.

### הסוגיא בנדה יא.

**והנה בנדה יא.** מתני' "צריכה להיות בודקת חוץ מן הנדה", והק' הגמ' [בע"ב] דמשנה זו סותרת לדברי ר' יוחנן שסובר שאשה קובעת וסת לימי נידתה, ולפי"ד ר"י יש סיבה גדולה לבדוק בזמן זה, ותרצה הגמ', דהמשנה דיברה באופן שמעינה פתוח, דאז ל"ש לבדוק דהיא כבר נדה וזמן ראייתה נמדדת לפי הרגע הראשון של ראייתה, ור"י דיבר כשהיה מעינה סתום.

**ב. כן לרש"י** בדעת התוס' [אלמא], אכן התוס' ביאר באופן, ועל דבריו יש לעיין דהא הראיה של ה' ללא א' היא ראיה יותר מעולה מה' שלאחר א', וא"כ אמאי צריך לומר שהם צריכים להיות אותו הדבר והיינו שראתה בא' וה' דהא אפשר שקובעת וסת בימי נידתה הוא דאף שהראיות הראשונות הם בימי נדה מ"מ קובעת וסת, ויל"ע.

**ג. ומבואר** מדבריו דא"י פשוט שיהיה לה וסת בה' מחמת שהיא קבעה וסת גם בתאריך זה, אלא הוסת אמורה להיות בדיוק כמו הוסתות הקודמים, ואף שוסת בימי נדה זה החידוש, ווסת שלא בימי נדה זה הפשטות, וחידושו זה כבר מבואר בביאור הראשון שכ' בדעת רב פפא דהוי א,ה,ה,ה,ה, וביאר דבשביל לקבוע וסת צריך להיות ג' פעמים שתראה באותו צורה ומעין הראיות האחרות, וע"כ מוכח שאולינן בתר מנין הראוי והיא ראויה לראות בא' ודברי ר' יוחנן שקובעת וסת בימי נידתה מדובר גם על הראיה השלישית, ואע"ג שאפשר לומר דחידושו של ר' יוחנן הוא שבפעמים הראשונים היא ראתה בימי נדה. ויל"ע.

דלא כרב פפא שס"ל דאף בראתה ב-א, ה, א, ה, קבעה וסת והרי"ז נחשב למעין סתום, אלא אף באופן זב שבחודש השני לא ראתה גם בא' אי"ז נחשב למעין סתום.

**ודעת רש"י** בלישנא בתרא וכן נקטו התוס' בדעת רב פפא, דמעין פתוח הוא רק כשראתה ראייה רצופה של א, ב, ג, ד, דלא שייך לקבוע וסת על יום ב, ג, ד, ואף אם בחודשיים לאחמ"כ היא תראה באחד מימים אלו נאין הבדל בין אם ראתה כך בחודש הראשון, השני או השלישי], ולפי"ד רק באופן הזה הרי"ז מעין פתוח אכן אם היא תראה בחודש הראשון ב-א', וב-ה', ובחודש השני ב-א', וב-ה', ובחודש השלישי ב-א', וב-ה', הרי"ז נחשב למעין סתום, ומדברי רש"י שם התבאר דס"ל דעת ר' יוחנן היא כרב פפא, דרק בראיה רצופה אינה קובעת וסת.

**ובעצם** לפי"ז מחלוקת הלישנא קמא והלישנא בתרא ברש"י היא האם ר' יוחנן ס"ל כדברי רב פפא או כדברי רב הונא ב"י, ומהתוס' אין ראייה דהם דיברו רק אליבא דרב פפא ולא בסתמא בדעת ר' יוחנן כרש"י, ובדף יא. נקט רש"י כהלישנא קמא וכן נקט בדף לט:.

**ובדף לט:** נחלקו רב פפא ור' הונא בדעת ר' יוחנן, דלדעת רב פפא לשיטת רש"י מעין סתום הוא רק ב-א, ה, א, ה, ה, [ולפי"ד מעין פתוח הוא רק ב, א, ה, א, ה,

**ובביאור** דברי הגמ' איכא ב' לשונות ברש"י, דעת רש"י בל"ק דמעין פתוח פי' שראתה בתאריך א', ה' לחודש הראשון, ה' לחודש השני, ה' לחודש השלישי, דלא קבעה וסת לה' בחודש, מחמת שה-ה' בחודש הראשון הוא ממעין פתוח ואינו נחשב לוסת בה' אלא בא' לחודש, אכן מעין סתום הוא כשראתה ב-א' לחודש הראשון, א' לחודש השני, כ"ה לחודש השני, א' לחודש השלישי קבעה וסת בא' לחודש ואף שראתה בכ"ה לחודש השני [ובא' של החודש השלישי היא בתוך ימי נדה של ה-כ"ה] אמרינן שהוא דמים יתרים ולא מתיחסים לראיה זו מחמת שהראיות הראשונות הוקבעו ללא דמים יתרים, והסמיכות של הכ"ה ל-א' היתה רק בחודש האחרון, אכן אם ראתה בא'-כ"ה, א', א', אינה קובעת וסת, והטעם הוא מחמת שרק לאחר שרואים תהליך של וסת חוששים לוסת, אכן אם חודשיים הראשונים לא רואים תהליך של וסת ברור לא חוששים לו כלל.

**ובעצם** טעמו הוא מחמת דפסקינן כרב הונא בר ר"י, ומחמת שדברי ר"ה בר ר"י הם באופן כשה-כ"ה הוא לאחר קביעות של פעמיים דאז אמרינן שהוא דמים יתרים, אין לך אלא חידושו, אכן כשהכ"ה הוא בחודשים הראשונים דעדיין לא קבעה פעמיים וסת בתאריך הא', לא אמרינן דהוי דמים יתרים ואינה קובעת וסת, ולפי"ד מעין פתוח הוא אף בראתה ב-א, ה, ה, ה, והיינו

ד. והתבאר מכך דס"ל רש"י שלדעת רב הונא אף א,ה,ה,ה, הרי"ז מעין פתוח, ולכאור' הכרחו הוא מכך שלא ס"ל רב הונא שבכך מדובר בסוגיא בדף לט: דאמאי נקט שמדובר באופן אחר לגמרי בא,ה-כ"ה,א, וע"כ שס"ל דגם באופן הנ"ל הרי"ז מעין פתוח, ובעצם מבואר מדרישו שסגי אף בראיה אחת בימי נדה לומר שזה מעין פתוח.

ה. והטעם כמו שאמר רב הונא דהוי דמים יתרים.

ו. ואמנם שעדיין יש להבין אמאי אינה קובעת וסת למפרע, דהא לאחר מעשה רואים שיש כאן תאריך קבוע לראיה, ומה ההבדל בין כשראתה כך בחודשים הראשונים או בחודש האחרון, ויל"ע.

ח. א. שאף א,ה,ה,הרי"ז מעין פתוח [רב הונא], ב. ש-א,ה,א,ה,הרי"ז מעין פתוח [רב פפא לשיטת רש"י]  
ג. שרק ראייה רצופה של א,ב,ג,ד, הרי"ז מעין פתוח, ואינה יכולה למנות מב', או מג', רש"י בלישנא בתרא,  
ורב פפא לשיטת התוס'.

מהראיה הקודמת, דעד כמה שהפסיקה לראות בינתיים בתאריכים ב, ג, ד, ע"כ הרי"ז מוגדר כראיה חדשה, והוי פתיחת המקור, וסגירה, ופתיחה, וסגירה, וזה מוגדר כוסת חדשה.

ומ"מ עדיין יש להסתפק קצת האם באמת גוף האשה ביצע פתיחה וסגירה פעמיים, או שהיתה כאן תקלה מסוימת<sup>1</sup> שע"כ היא הפסיקה לראות דם, וי"ל בס"ד שזהו שורש הנידון כאן, שלדעת התוס"א [בדעת ר"פ] לא חוששים לזה ומתיחסים לזה כפתיחה וסגירה חדשה וע"כ ס"ל דגם בכך היא קובעת וסת והוי מעין סתום, אכן לדעת רש"י [בדעת ר"פ] רק כשראתה ב"פ ב-א, ה, א, ה ה הרי"ז מעין סתום, דצריך להוכחה מסוימת שהיא קובעת וסת ביום ה', ולאחר שפעם אחת היא רואה בה' לבד, ואף כשה הפעם האחרונה [בחודש השלישי] הרי"ז הוכחה שיש לה וסת אמיתית בה'.

ולפי"ז יש לבאר"י את דברי התוס' [בתחילת דבריהם] שביארו את ראיית רב פפא מר' יוחנן שקובעת וסת בימי נידתה פי' שראתה ב-א, ה, א, ה, ה, והתחדש שהא' בחודש השלישי הוא מנין הראוי, דלא אמרינן שר' יוחנן דיבר רק על הראיות הראשונות בלבד, [וע"כ אין ראיה שמונים ממנין הראוי], מחמת שבעינן שכל

במציאות לכאור' זה מעין פתוח דהא היא התחילה לראות קודם, ואף שהיא הפסיקה לראות בתאריכים ב, ג, ד, מ"מ נימא דהוי ראייה אחת עם הפסקה בינתיים, וכך מסתבר דהא בדרך הטבע אשה רואה וסת פעם אחת בחודש, והכא שהתחיל לראות בא' והמשיכה בה' לכאורה הרי"ז כוסת אחת שנוצרה תקלה מסוימת באמצע וע"כ היא הפסיקה לראות בזמן מסוים באמצע, וביותר ילה"ק דלפי דבריהם שרק בראיה רצופה הרי"ז מעין פתוח, אזי ודאי שגם אם ראתה בא' והפסיקה בב' וראתה בג' הרי"ז מעין סתום, והא כל אדם יאמר בכה"ג שזה וסת אחת עם הפסקה קצרה.

ד. וכן יל"ע בטעם הסברות במחלוקת הראשונים בגדר מעין פתוח.

ובביאור הדברים י"ל בסיעתא דשמיא, ע"פ יסוד גדול בדיני וסת, דוסת אינה כדוגמת חבית המלאה דם שכשהיא מתמלאת היא מתחילה לטפטף ונוצר וסת וכברז שנפתח ולאחמ"כ נסגר, אלא וסת זה מעשה הגוף של פתיחת המקור שנעשה בכוונה תחילה ע"י הגוף<sup>2</sup> ויצירת הדם היא נוצרת ע"י דחיית הגוף את הדם, וכמו שאנו מוצאים בשאר נקבי הגוף, שמותרי הגוף יוצאים ע"י דחיית הגוף ולא ע"י שנפתחים הנקבים ואז ממילא יוצאת הפסולת, ולפי"ז י"ל, דגם כשיש ראיה הסמוכה ליום הוסת אין אנו מתיחסים לזה כראיה שממשיכה כעת

ג. ואלו דברים פשוטים, דהא אשה מעוברת אינה רואה וסת, ואמאי הא ישנו כובד ברחם טפי מהדם, וכן עינינו רואות נשים שיש להם וסתות לא מסודרות, ופעמים היא רואה ביום העשרים וחמש, ופעמים ביום הארבעים וחמש, ומסתבר מאד שכשמאחרת את ראייתה היא רואה יותר דם בווסתה, וא"כ כיצד היא מאחרת את וסתה, הא אין ביכולת גופה להכיל יותר מכמות הדם הזו, ועל כרחך שוסת נוצרת ע"י פתיחת המקור וכיום מגדירים זאת שזה נוצר ע"י שינויים הורמונאליים.

י. וכגון כריש דם שעצר את הדם, או שינויים הורמונאליים אחרים שעשו זאת.

יא. והלישנא בתרא דרש"י בדף יא.

יב. והתבאר בקושיא הראשונה לעיל.

## שיטת רש"י ותוס'

ונחלקו הראשונים בגדר מנין הראוי, לדעת רש"י והתוס' הרבותא בדברי רב פפא היא מכך שמונים מט"ו למרות שבאמת היא לא ראתה בו, והביא רב פפא ראה מדברי ר' יוחנן שאמר שקובעת וסת בימי נידתה והעמיד שמדובר בראתה ב-א, ה, א, ה, ה, והיינו שמחשבים זאת כאילו יש א' גם בחודש השלישי ועי"כ ה-ה' נחשב לימי נדה, [ולתוס' רק השתנה שמדובר ב-א, ה, א, ה, א, ה, ה], ורב הונא ברדר"י ס"ל שלא מונים מזמן שלא ראתה בו כלל ואין הוא נפק"מ, והעמיד את דברי ר' יוחנן בראתה ב-א, א-כ"ה, א.

## שיטת הרמב"ן

הנה הרמב"ן ביאר שחידושו של רב פפא שמונים ממנין הראוי הוא שמדלגים על הוסת, והיינו שבמקום למנות מהתאריך שבו היא ראתה [כ' לטבילתה] היא מונה מט"ו לטבילתה<sup>ג</sup>, והביא רב פפא ראה מדברי ר' יוחנן שמונים ממנין הראוי והעמיד שדיבר בראתה ב-א, ה, א, ה, ה והיא קובעת וסת הפלגה, עי"ב וסתות, א. מא' בחודש הראשון לא' בחודש השני [שגם בו היא ראתה], ב. מה' בחודש השני לה' בחודש השלישי [ובשני התאריכים הללו היא ראתה], ודברי ר' יוחנן ש"קובעת וסת בימי נידתה" פי' שבחודש השני היא קובעת וסת בה' למרות זה ימי נדה של הא' [והטעם שנוצר ב' וסתות כאלו הוא מחמת שחזינן שרואה בה' בחודש השלישי ומקשרים זאת לה' בחודש השני שהוי וסת של ל' יום,

יהיו שוים וצריך שכולם יהיו בימי נידתה, ולכאור' דבריו קשים להולמם, דהא כשאשה רואה בימי נידתה הרי"ז רק רבותא שאעפ"כ הרי"ז נחשב לוסת, וא"כ ודאי שכשהיא לא רואה בימי נידתה הרי"ז יצטרף לקביעת יום וסת.

ולפי דברינו י"ל בסיעתא דשמיא, דהתוס' בתחילת דבריהם גם הבינו כרש"י שאין הכרח שכשראתה בא, ה, א, ה, א, ה, הרי"ז מעין סתום, וס"ל דא"א לקבוע וסת עי"כ, דסו"ס אפשר שהיתה כאן תקלה מסוימת, וע"כ הם סוברים דכשרואה לפעמים וסת רגילה ולפעמים רואה ביום -א, ה, אזי חוששים שהראיה בימים הסמוכים זל"ז [א, ה] היא סימן לתקלה, דהא חזינן שראיותיה הם רגילות, אכן כשזה צורת ראייתה כל הזמן וראתה כך בימי נידתה ג' פעמים אזי זה ראה שאי"ז תקלה, וזה צורת ראייתה, [והוי סברא הפוכה מסברת רש"י].

ודעת רב הונא דבכה"ג עדיין זה מעין פתוח ורק כשראתה ב-א, א-כ"ה, א, מתיחסים לכ"ה כדמים יתרים, ובעצם ע"כ סובב כל המחלוקת הזו בגדר מעיין פתוח.

## ג. בדין ובגדר 'מנין הראוי'

הנה נחלקו רב פפא ורב הונא האם מונים ממנין הראוי, והיינו כשהיתה למודה לראות בט"ו לטבילתה [כ"ב לראייתה], וראתה בכ' לטבילתה [כ"ז לראייתה], דלרב פפא מונים את וסתה ממנין הראוי והיינו מט"ו לטבילתה [ואע"ג שזה יוצא בימי זיבה, וכמשנ"ת].

יג. ואין החידוש ע"כ שסופרת מראה שלא היתה, אלא שמדלגת על ראייתה האחרונה וסופרת מלפני זה.

סיבה להכריח את שני הדברים הללו, וע"כ כשיש וסת של-א, ה, א, ה, אזי מחמת שמ-ה' בחודש השני עד ה' בחודש השלישי יש מספר שלושים אזי אנו חוששים לוסת של שלושים, ואמרינן דגם בחודש הראשון יש וסת של שלושים וע"כ מדלגים על ה-ה' בחודש הראשון ואומרים שהיא דמים יתרים, ומונה גם מא' בחודש הראשון לא' בחודש השני, ולפי"ד מדלגים אף לתאריך שרק ראוי שהיא תראה בו ואע"ג שלא ראתה בו, ורב הונא בדר"י ס"ל דלא מדלגים כל עוד לא רואים וסת ברור ע"י ב' ראיות ממעיין סתום, וכן הוא סובר שלא מדלגים לזמן שהיא לא ראתה בו ואף אם הוא קבוע [וכגון שראתה בכ"ז שאינה מדלגת לכ"ב ומונה מכ"ב בחודש הבא].

**ואמנם** שיל"ע אמאי הרמב"ן מסביר שלרב פפא הרי"ז וסת מא' לא' ומה' לה', הא שיאמר שהוי וסת מה' הראשונה לה' השניה ומה' השניה לה' השלישית, ושמעתי לבאר דס"ל הרמב"ן שגם לרב פפא לא אמרינן שקובעת וסת בראיה ראשונה ממעיין פתוח, אלא רק מראיה שניה שיש קצת הכרח לומר דאף שהוי מעין פתוח הרי"ז וסת.

**אכן** לרש"י [וכמו שביאר התוס'] הרי היא קובעת וסת בשני הפעמים הראשונות ממעיין פתוח, ומבואר דנחלקו רש"י והרמב"ן בדעת רב פפא.

### דעת הריטב"א בשיטת הרמב"ן

הנה לריטב"א יש שיטה חדשה בדעת הרמב"ן, והיינו שרב פפא ס"ל שקובעת וסת של ג' הפלגות, והיינו מא' בחודש הראשון לא' בחודש השני, ומה' בחודש הראשון לה' בחודש השני ומה' בחודש השני לה' בחודש השלישי, והכרח

וע"כ מעדיפים לומר שגם בחודש הראשון היה לה וסת של ל' יום מא' לא', ולא וסת של כ"ה יום מה' ל-א', וס"ל כאן הרמב"ן שדי בשני וסתות הפלגה בכדי לקבוע וסת, ואכמ"ל בכך], והתחדש שבכדי לקבוע את הוסת הראשונה מא' בחודש הראשון לא' בחודש השני היא מדלגת על ראית ה-ה' בחודש הראשון, וע"כ ס"ל רב פפא דה"ה הכא מדלגת וסופרת מט"ו לטבילתה ולא מכ' לטבילתה.

**אכן** רב הונא בדר"י חלק עליו בתרתי, א. דס"ל דלא מתיחסים לימי נדה כ'דמים יתרים' אלא רק כשקבעה וסת ממש במעיין סתום, והיינו שאינה יכולה להתייחס לה' השניה כתחילת וסת השניה מחמת שהוא מעין פתוח מהא', ורק כשקבעה וסת ממעיין סתום אנו מתיחסים לוסת שבתוך ימי נדה כדמים יתרים ב. כ' הרמב"ן דרב הונא בדר"י יכל לתרץ לר"פ דאי"ז דמיא לנידון דידן, דהכא היא מדלגת על ה-ה' בחודש הראשון ומונה מא' שבו היא ראתה, אכן התם היא מונה מכ"ב שזהו זמן שבו היא לא ראתה כלל והוא רק זמן הראוי לראייתה. אכן כתב הרמב"ן דלפי"ד רב הונא בדר"י בכל אופן לא מונים ממנין הראוי, והיינו שאין מדלגים למנות בחודש הראשון מא' כשראתה בה'.

**והנה מבואר** מדבריו דלכו"ע אמרינן ב-א, א-כ"ה, א [ולפי"ד הרמב"ן הכל מדובר בוסת הפלגה והוי שלושים, שלושים, עשרים וחמש, חמש] דקובעת וסת בא' [בשלושים], והיינו שמדלגים על הכ"ה ואומרים שהם דמים יתרים, ואומרים שהא' האחרון הוא זמן הראיה ולא אמרינן שהוא ממעיין פתוח, אכן הם נחלקו מה ההכרח שבעינן בשביל לומר כך, דעת רב פפא דכשנסתדר וסת של שלושים, הרי"ז מספיק

היה מחמת מש"כ הגמ' 'קובעת וסת בתוך ימי נידתה' והבין דהוי בתוך ימי וסתה, דשייך שיהיו ב' וסתות חופפות, ואע"ג שהוסתות הם ממש אחת בתוך הזמן של השניה, ואף שבתחילת הוסתות צריך לדלג.

**והברחו** של הרמב"ן [והריטב"א בדעתו] הוא מחמת שלפי"ד רש"י יוצא שהימים לאחר תאריך דמיוני הם ימי נדה, והא רב פפא בריש העמוד בעצמו ס"ל דימי זיבה [שלכאו' ימי נדה אמורים להיות כמותם] סופרים אותם רק משעת ראייה אמיתית, ולפי"ד הרמב"ן והריטב"א ימי נדה הם באמת ימי נדה לראייתה.

**וכתב** הריטב"א, שלמעשה דעת רב הונא ברדר"י הוא שלא מדלגים כלל, אלא מונים מהראיה האחרונה, וע"כ בראתה בכ"ב ובכ"ז, מונה מכ"ז ולא מכ"ב.

### שיטת הרשב"א

**והנה** הרשב"א [תוה"ב ב"ז ש"ג דף יד:] כתב וז"ל, "הילכך האשה שקבעה וסת להפלגה מכ' לכ' ושינתה לחמשה ועשרים חוששת לחמשה ועשרים ולעשרים, ומאיזה זמן היא מונה העשרים שהיא חוששת לו, מראיית החמשה ועשרים ולא מראיית העשרים שהיא למודה לפי שהאורח לא היה רגיל לבא לפחות מעשרים, ואילו זו מונה עשרים מזמן העשרים נמצא שהיא חוששת שמא יקדים האורח לבוא בחמשה עשר לראיית החמשה ועשרים ואינו בדין שזו שינתה לרחק ואנו נחוש שמא תקרב לחמשה

עשר". והיינו שלא מסתבר שלאחר ראיית העשרים וחמש היא תשנה את טבעה ותראה לאחר חמשה עשר מחמת ראייתה הקודמת של עשרים וחמש<sup>יד</sup>, ומבואר<sup>טו</sup> שלא חשש לטעם 'שמונים מהראיה האחרונה ולא מדלגים עליה', ומבואר שאם ראתה בזמן שרגילה לראות כמו הכא שראתה בא' בניסן ובכ' בניסן ובא' באייר, והוי ב' סוגי וסתות [חודש והפלגה] לא אמרין שמונים מהראיה האחרונה, אלא מדלגים על הראיה האחרונה, ורק כשהנושא הוא רק וסת הפלגה לא מונים מהראיה הקודמת.

**ולפי"ד** יל"ע דהא רב הונא ברדר"י שלכאו' נפסקה ההלכה כדבריו [וכן נקטו הראשונים והפוסקים] התיר רק כשראתה ב-א, א-כ"ה, א, והיינו שהדילוג הוא רק לאחר שראתה כבר ב' ראיות המכריחות אותנו לדלג, ולפי"ד הרשב"א אמאי לא התיר רב הונא גם כשראתה ב-א-כ"ה א, א.

**היוצא** לנו, שנחלקו הראשונים האם מונים מהראיה הקודמת ומדלגים על הראיה האחרונה.

**פשטות** דעת רש"י [שלא דיבר ע"כ כלל, ובגמ' דיבר על ראיות של חודש, וכל תאריך נמדד לעצמו, ואין ראייה מכך על הנידון של 'דילוג' בהפלגות שהיא מדלגת על הפלגה שזה אמור להיות מספר רציף, ולא שייך לחדש שמדלגים על מנין ימים שהיא ההפלגה האחרונה ומונים ממפלגה הקודמת] שלא התחדש שאפשר למנות בהפלגה מהראיה הקודמת לראיה

יד. וסברא זו כבר הובאה בגמ' בדף לט: בדברי רב לגבי תרנגולת שרגילה להטיל ביצה פעם ביומיים, וקרה שלא הטילה ביצה ביומיים תמימים, שלא מסתבר לומר שלאחמ"כ היא תשלים את החסר ותטיל במשך יומיים תמימים, אלא אמרין ש'וסתה' נשאר כשהיה, ורק קרה כאן 'תקלה' שלא הטילה ביצה יומיים.  
טו. וכן למד בדבריו ה"ט ס' קפ"ט ס"ק י"ח.



עד שתקבע וסת ההפלגה בארבע ראיות או וסת החדש בשלשה.

**ונחלקון** הפוסקים בדבריו, האם מש"כ הטור ואם לא ראתה זה דווקא א"ד לא, דעת הב"י והב"ח והש"ך דכשראתה בא' בניסן ובכ' בניסן ולאחמ"כ בא' באייר, אזי אי"צ לחשוש לוסת הפלגת עשרים בט' באייר, מחמת שראתה בא' באייר, אכן דעת הרמ"א והט"ז דאף כשראתה בא' באייר היא חוששת לוסת הפלגת עשרים ל-ט' באייר.

**ומצינו** כמה טעמים בדעת המקילים, טעם הב"י, שכשראתה בא' באייר אין חוששים לט' באייר מחמת שהיא כבר ראתה פעמיים וסת החודש בא', וע"כ אין לחשוש לוסת הפלגת עשרים אחת שראתה, דאף שהיא לא קבעה עדיין כלל וסת מ"מ לא חוששים סתם לכל וסת שאינו קבוע, אלא חוששים לוסת שיותר נראה לחשוש אליה, וע"כ חוששים לוסת שראתה פעמיים, וטעם הב"ח, שכשראתה בא' באייר אין חוששים לט' באייר מחמת שלאחר שראתה בא' באייר א"כ אינה מדלגת ומונה מראייה הקודמת לה, וטעם הש"ך, דוסת קצר בהפלגה עוקר ארוך, וע"כ מחמת שהוסת ההפלגה האחרונה היא מכ' בניסן לא' באייר שזה י' ימים, ע"כ אין חוששים לוסת הפלגת עשרים.

האחרונה<sup>טז</sup>, ואפשר שגם לפי דבריו באופן שהיא רגילה לראות בהפלגות של עשרים ופתאום ראתה בהפלגת עשר אזי נחשוש שהי' דמים יתרים [וכמו שמצינו בגמ' לגבי ראתה בא, א-כ"ה, א] ובכה"ג לא נתייחס לראיית העשר, ותספור מראיית העשרים [וכמש"כ הש"ך יובא להלן], ויל"ע.

**דעת** הרמב"ן שלא מדלגים ואין מונים מהראיה הקודמת כלל.

**ודעת** הרשב"א דכשיש סיבה לחשוש לראיה הקודמת [וכגון שלא ריחקה את וסתה] חוששים לראיה הקודמת, אכן כשריחקה את וסתה לא חוששים לראיה הקודמת.

### דעת הטור והשו"ע והנו"כ

**הנה** כתב הטור [סי' קפ"ט סי"ג] וז"ל, "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

טז. ובט"ז [ס"ק י"ח] כתב שדעת רש"י כהרשב"א, ולא זכיתי להבינו.

יז. והנה דברי הב"י הם לכאז' צ"ע, דהא הטור כתב דאם ראתה בא' ניסן ולאחמ"כ בכ' ולאחמ"כ בט' באייר אזי היא חוששת לכ' באייר, ויל"ע דהא היא כבר קבעה ב' וסתות של הפלגה, וא"כ אמאי היא חוששת לוסת החודש של כ', והנה יש חילוק בין המקרה של הב"י למקרה של הטור, דהמקרה של הב"י הוא כשראתה בא' כ' א' דאז אמרין ש-כ' הוא דמים יתרים במהותו, וע"כ אינו נספר כלל וע"כ אינה חוששת לו כלל, אכן במקרה של הטור הכ' בניסן הוא גם וסת הפלגה וגם וסת החודש ולא שייך להגדירו כדמים יתרים במהותו, ולכאז' היה אפשר ל"דס"ל הב"י דלא מספיק שיש ב' וסתות כנגד וסת אחת, אלא בעינן גם שהוסת האחת תוכל להיות במהותה דמים יתרים, אכן אפשר לבוא ולדון דיפכא מסתברא דהא במקרה של הטור יותר קל להגדיר את ראיית הכ' כראיית הפלגה ולא כראיית חודש, מאשר במקרה של הב"י [א,כ,א] שצריך למחוק את ראיית הכ' לגמרי, ואם הב"י מוחק את ראיית ככה"ג את הכ' לגמרי, ודאי שיש להגדיר במקרה של הטור את ראיית הכ' כראייה של הפלגה ולא של חודש, ויל"ע.

והט"ז שהחמיר לחשוש גם לוסת הקודמת" הביא ראיה לדבריו מדברי הטור [סעיף ל"ב] שכתב שבראתה א, א-כ"ה, א, אע"ג שקובעת וסת לא' מ"מ חוששת עדיין לכ"ה, ומבואר דאף כשקובעת וסת עדיין חוששים לתאריך המוקדם כ-ה"ט, והש"ך [בנקה"כ] כ' ליישב זאת, דבטור מדובר בוסת החודש דבכה"ג חוששים לכל תאריך ותאריך בפנ"ע, ולא אמרין בו שוסת קצר עוקר ארוך, אכן בוסת הפלגה קצר עוקר ארוך.<sup>2</sup>

והב"ח כתב להקשות ע"ד הרמ"א דהא בכה"ג זה מנין הראוי דמבואר בגמ' דידן דלרב הונא ברדרי לא מונים ממנו, ולפי"ז ל"ש לומר דהוי הפלגה מכ' של ניסן, דהא ראתה בר"ח אייר, והביא ראיה מדברי הטור [סי"ד] שכתב שברגילה לראות בהפלגת עשרים וראתה בשלושים היא חוששת לשניהם ומונה עשרים ושלושים מהראיה האחרונה שלה [שלושים] ומבואר שלא מונים משלושים.

ודחאו הט"ז, דמנין הראוי שנתבאר בגמ'

שלא מונים ממנו פי' שלא מונים ממנין שרגילה לראות בו, ולא ראתה בו וכגון שרגילה לראות בכ', וכעת ראתה בל', שסופרים מהל' ולא מהכ' [וכמש"כ הטור בסי"ד] וע"כ אין סיבה שתספור בחודש שלאחמ"כ מה-כ', דהוי מנין הראוי, וכמש"כ רש"י, אכן הכא מדובר בשראתה בר"ח אייר, וע"כ בכה"ג באמת יש למנות ממנין זה וכתב הט"ז דאדרכא מדברי הטור והגמ' מבואר דמונה מהראיה הקודמת דהא כתב הטור בסי"ד דרגילה לראות בכ' וראתה בל' חוששת לעשרים יום מהראיה האחרונה, ואמאי הוא דיבר באופן שלא ראתה את הראיה הקודמת [העשרים], הא שיעמיד זאת בציור שראתה וכהמקרה הכא, ועל כרחך שבכה"ג היא באמת מחונה מהראי הקודמת, וכ"מ בגמ' שהויכוח בין ר"פ לרב הונא ברדרי הוא כשלא ראתה בכ"ב לראייתה, וראתה בכ"ז, דאז הם חלקו, אכן במקרה שראתה בזמן רגילותה ס"ל הט"ז שרב הונא ברדרי יודה לרב פפאי.<sup>3</sup>

והביא ראיה מדברי הרשב"א [כ"ז ש"ג] הנ"ל שכתב שהטעם שאינה מונה

יח. ולכא' יש להעיר שדבריו נסתרים מדברי רש"י בדף יא. שכתב שצריך שהראיות הראשונות יוקבעו, ורק לאחרמ"כ אמרין דמים יתרים, והכא הרי כבר בהפלגה השניה היא ראתה באמצעה בא', וכ"מ ג"כ מהראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סי' ב'], וצ"ל, דשאני התם שמדובר בוסת החודש, וע"כ לא חוששים לזה עד שיוקבו הוסתות פעמיים מחמת שהוי ממעין פתוח, אכן הכא מדובר בהפלגות ואי"ז מעין פתוח. יט. ולב"ח לא יהיה קשה מדברי הטור דיעוי' בדבריו ע"ד הטור בסל"ב [ס"ק מ"א] שכבר זה הוקשה לו, וכ' ליישב, דחוששים לכ"ה לפני הא' מחמת שחוששים שראיית הא' היא ממעין פתוח של הכ"ה, והיינו שחוששים שראיית הכ"ה היא ראייתה האמיתית, אכן הכא שהיא ראתה בכ' ולאחמ"כ בא' א"כ זה ודאי שראיית הא' אינה ממעין פתוח של כ' אלא היא ראייה בפנ"ע, ועל כרחך שראיית הכ' שהיא בפנ"ע היא דמים יתרים.

כ. ואינו חושש לדברי הש"ך מחמת שהוא סובר שוסת הפלגה קצר לא עוקר ארוך, ומתיחסים ג"כ להפלגה הקודמת, וס"ל כהמעדני מלך [הובא בש"ך סק"מ], אכן הש"ך [סק"מ, וכ"כ בנקה"כ הכא] סובר דוסת הפלגה קצר עוקר ארוך סובר דכשהיא ראתה בר"ח נעקרה ההפלגה הקודמת לגמרי, והתחילה הפלגה חדשה, וכן הוא לא סובר את חידוש הב"י דכשיש ב' ראיות של וסת שאינו קבוע אין חוששים לראיה אחת של וסת שאינו קבוע.

כא. ועדיין יל"ע ע"ד הט"ז את מה שהיה קשה על הרשב"א [וכמשנ"ת לעיל] דהא רב הונא ברדרי התיר רק בא,א-כ"ה, א, ולא בא-כ"ה,א,א.

לכו"ע לא מונה בחודש הבא מכ"ב  
[וכדהתבאר בגמ'].

ב. ראתה בוסת החודש: א, ה, א, ה, וק"ו  
בראתה ב-א, ה, א, ה, א, ה אינה קובעת  
וסת מחמת שזה ממעין פתוח<sup>כב</sup>.

ג. ראתה בוסת החודש א, א-כ"ה-א, קובעת  
וסת לא' [והכ"ה מוגדר כדמים יתרים<sup>כג</sup>].

ד. ראתה ב- א בניסן, כ' בניסן, א' באייר,  
לדעת הרמ"א והט"ז חוששת להפלגת  
עשרים [מכ' בניסן] בט' באייר, ולדעת  
הב"ח והש"ך אינה חוששת לט' באייר  
[דהוי דילוג].

ה. רגילה לראות בהפלגות עשרים וראתה  
בהפלגת שלושים מונה לכו"ע מיום  
שלושים דלא שייך למנות מזמן שלא  
ראתה בוי".

ו. רגילה לראות בהפלגות עשרים ושינתה  
לעשר, דעת הש"ך [בנקוה"כ] שמונה  
מהראיה הקודמת [העשרים] מחמת שזה  
וסת קבוע<sup>כה</sup>.

ז. נחלקו הפוסקים האם כשראתה ב' פעמים  
וסת מסוימת שאינה קבועה ופעם אחת  
וסת אחרת שאינה קבועה [וכגון פעמיים  
וסת החודש ופעם אחת הפלגה, דהא כל  
עוד היא לא קבעה וסת היא צריכה לחשוש  
לכל סוגי הוסתות], דעת הב"י דאזלינן בתר

ממנין הראוי הוא מחמת שחזינן שהאשה הזו  
הרחיקה את וסתה, ול"ש למנות מהזמן  
הקצר, וע"כ מונים מהראיה האחרונה.  
ומבואר שאם ראתה בזמן שרגילה לראות לא  
אמרינן שמונים מהראיה האחרונה.

והש"ך בנקוה"כ דחה את דברי הט"ז, ומ"מ  
כתב דבוסת קבוע והיינו כשרגילה  
לראות בעשרים, וראתה בעשרים ולאחמ"כ  
ראתה הפלגה קצרה לאחר עשר ימים אזי  
הוא מודה שמדלגים ומונים גם מהעשרים,  
וחוששת לעשרים, ועשר, גם מההפלגה  
הקבועה [העשרים], וגם מההפלגה הקצרה  
החדשה [העשר], אכן במקרה של הטור  
שהיתה רגילה לראות לעשרים וראתה הפלגה  
[ארוכה] לשלושים, דאז היא לא ראתה  
בעשרים כלל, ודאי שהיא לא חוששת למנות  
מהזמן שהיתה אמורה לראות בו [בעשרים].

ומבואר מדברי הש"ך דבוסת קבוע כנ"ל  
הוא ג"כ מודה דמונים מהמנין  
הקודם ומהב"ח אין ראייה מה הוא סובר  
בוסת קבוע.

ובעצם התבאר שהרמ"א והט"ז ס"ל  
כהרשב"א שסופרים מהראיה  
הקודמת, והש"ך והב"ח סברו כדעת הרמב"ן  
[ורש"י וכמשנ"ת לעיל (בד"ה 'היוצא לנו')]  
דלא מונים מהראיה הקודמת [ועכ"פ כשאין  
וסת קבוע].

**היוצא להלכה** [ולא למעשה]:

א. רגילה לראות בהפלגת כ"ב וראתה בכ"ז

כב. וכדרב הונא בררד"י, ומסתבר שזה גם לפי"ד הרמב"ן שהעמידו את הגמ' בוסת הפלגה, דאמרינן ק"ו בוסת החודש.

כג. וכדרב הונא בררד"י, ומסתבר שזה גם לפי"ד הרמב"ן שהעמידו את הגמ' בוסת הפלגה, דאמרינן ק"ו בוסת החודש.

כד. טור ושו"ע סי"ד.

כה. ויעוי' בטללי טוהר שכ' שגם בכך הרמב"ן יסבור שגם בכה"ג אינה מונה מהראיה הקודמת, אלא מהראיה האחרונה.

קעב

מנורה

הרב יעקב שמחוני

בדרום

ב' הוסתות ולא חוששים לוסת האחת, ודעת  
האחרונים שחוששים תמיד לכל הוסתות [עד  
ח. נחלקו הפוסקים האם וסת הפלגה קצר  
עוקר ארוך דעת הש"ך דעוקר, ודעת  
הט"ז והמעדני מלך שאינו עוקר [וככל וסת].  
שיוקבע וסת].



הרב שרון שרפי

## הערות וחידושי דינים להלכה בענייני האבות והשבטים

(א) בגדרי הכנסת אורחים

(ב) בגדרי נישואין

(ג) בגדרי מקח טעות

(ד) בגדרי כפרה על מחשבת עבירה

### בגדרי הכנסת אורחים

**אם** מקיימים מצות הכנסת אורחים  
במוזמנים לחתונה

הנה יש לדון במי שעורך חתונה לבנו באולם אירועים ומזמין אורחים כנהוג, אם מקיים בזה מצות הכנסת אורחים. ויסוד הספק, אם מצות הכנסת אורחים נאמרה דוקא במי שזקוק לעזרה, וכגון במי שחסר לו אוכל או מקום ללון (אך לא במי שמוזמן מביתו לאולם אירועים, שיש לו הכל בביתו ואינו חסר דבר). או דלמא שאין הדבר תלוי בחסר האורח, שאף מי שלא חסר דבר, עצם ההכנסה לרשותו בפנים יפות היא גופא הכנסת אורחים. ונפק"מ גם לכוונת המצוה, שהרי קי"ל דמצוות צריכות כוונה, ובפרט שיש להניח שאין האדם מודע לכך שמקיים בכך מצוה זו, וגם אין הדבר ניכר מתוך מעשיו שנוכל לומר שבסתמא כוונתו לכך (יעוינו מ"ב סימן ס סק"י בשם החיי אדם), לבד מהשיטות דבמצוות שבנ"א לחבירו א"צ כוונה.

**ועל** דרך זו, יש להסתפק במי שהעלה לרכבו נוסע (טרמפ), אם כיון שאוספו אל רכבו זמן מה ומאחרו, אם מקיים אף בזה מצות הכנסת אורחים.

**והעירו** התלמידים, שהיא לכאורה גמ' מפורשת, דאיתא בגמ' (קדושין

לב:), מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק, שהיו מסובים בבית המשתה - בנו של רבן גמליאל (והיינו בחתונת בנו של ר"ג), והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם (לכבדם). נתן (ר"ג) את הכוס לרבי אליעזר ולא נטלו, נתנו לרבי יהושע וקבלו. אמר לו רבי אליעזר, מה זה יהושע - אנו יושבים ורבן גמליאל עומד ומשקה עלינו (ואין זה כבודו שהיה נשיא). אמר לו - מצינו גדול ממנו ששימש, אברהם אבינו גדול הדור היה, וכתוב בו "והוא עומד עליהם". ושם תאמרו כמלאכי השרת נדמו לו (והיה כבודו לשמשם), לא נדמו לו אלא כערביים. ואנו - לא יהא רבן גמליאל עומד ומשקה עלינו.

**ומבואר**, שדימה רבי יהושע את רבן גמליאל ששימש לפניהם בחתונת בנו, לאברהם אבינו ששימש לפני המלאכים. ולכאורה מהו הדמיון, דהתם שימש אברהם אבינו לפניהם משום שהיה מחוייב במצות הכנסת אורחים (וכמו שלמדו משם חז"ל שגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, ושאר דיני הכנסת אורחים - שבת קכו. ואהבת חסד ח"ג פ"א), אמנם כאן לא היו רבי אליעזר ורבי יהושע אלא מוזמנים לחתונה, ולא היה על ר"ג הנשיא שום חיוב של מצוה לשמשם, שהרי סעודה לפנייהם ויאכלו וישתו בעצמם, ומהי הראייה להתנהגות ר"ג מאברהם אבינו. אלא שמכאן

ראייה, שאף המזמין אורחים לשמחתו מקיים בזה מצות הכנסת אורחים.

### מחלוקת הפוסקים מי נחשב אורח

**אכן** נראה שאין הדברים פשוטים, ונחלקו בזה הפוסקים.

**שהנה** הביא הרמ"א (או"ח שלג, ג) מתרומת הדשן (סימן עב) שכתב, דגדר מצות הכנסת אורחים אינו אלא כשבאו אורחים מחוץ לעיר ונתארחו בביתו, או שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים, אבל כשזימן חברו לסעוד אצלו לא מקרי אורחים, ואינו סעודת מצוה אלא רק סעודת רשות.

**ונראה** כוונת הרמ"א, דהשם "אורחים" מונח על מי שהוא זר במקום ואינו במקומו הקבוע, שכעת הוא חסר דיורי ושימושי בית, ובוה שמזמינו וממלא חסרונו, מקיים בזה מצוה. ולזה כתב שזה מתקיים רק במי שבא מחוץ לעיר. אמנם מי שביתו באותו מקום, הרי שאינו חסר שימושי בית, ואין עליו שם "אורח".

**ולפי** זה צריך לומר, שרבי אליעזר ורבי יהושע באו ממקום אחר ואינם בני אותה העיר, ומ"מ חידוש יש בזה, דהרמ"א בפשטות דיבר על שבאו אנשים מעצמם מעיר אחרת וכעת זרים הם בלא קורת גג, שבוה שממלא חסרונו מקיים מצות הכנסת אורחים. אמנם במזמין בכוונת תחילה אנשים מרחוק לבוא אליו, יש לדון, שהרי בזה אף אם לא יזמינם הרי שהם בביתם ואינם צריכים לאיש, ואין במה שמזמינם לביתו משום השלמת חסרון, שהרי הביאם מביתם ולא מן הרחוב.

**ולבאורה** לשיטת הרמ"א, צריך לומר שנתחדש בגמ' הנ"ל, דאף שודאי באו רבי אליעזר ורבי יהושע מביתם

לחתונה, ולא אספם ר"ג באקראי לחתונה בנו, מ"מ אחר שבאו לעיר החתונה, הרי שבמציאות זרים הם במקום ואין ביתם כאן, ועל כן קיים בהם ר"ג מצות הכנסת אורחים.

**אמנם** בספר החיים לאחי המהר"ל (חלק פרנסה וכלכלה פ"ג) כתב, שמקיים מצות הכנסת אורחים אפילו במזמין שכנו ואפילו הם עשירים ואינם צריכים לכלום. ולפי זה תתפרש הגמ' כפשוטה, דאף שזימנם ר"ג מביתם ואף שיתכן שהם בני אותה העיר, מ"צ כיון שהזמינם לרשותו וערך להם סעודה חשיב הכנסת אורחים.

### חידוש הפת"ש בגדר אורח והקושי בו

**ובפתחי** תשובה (יו"ד סט סק"ג) הביא בשם ספר סולת בלולה לחדש, שכל מקום שהוזכר כיבוד אורחים, היינו כגון בעלי תורה ובעלי שם טוב ומעשים טובים, או עשירים שראוי לכבדם, שאינם עושים רעה. ולא הגרועים או הקבצנים שעוברים ושבים בשביל טרף ומזון, שהם בכלל צדקה.

**וחידוש** זה דהפת"ש לבאורה צ"ע, דהנה כתב הח"ח באהבת חסד (הלוואה פ"ג ס"ב), דיש חיוב לגמול חסד אפילו עם אדם שפקר באחת מן המצוות לתיאבון, לפי שעדיין הוא בכלל ישראל. וכיון שהכנסת אורחים היא בכלל גמ"ח, א"כ מכל שכן שמחוייב להכניס אורחים אף באנשים שהם קבצנים או מפחותי העם, שהרי ודאי עדיפים הם ממומר לתיאבון, וצ"ע.

### חקירה בגדר מצות הכנסת אורחים

**והנראה** בזה בביאור המצוה דהכנסת אורחים, דהנה יש לחקור בהגדרת מצוה זו, מהו יסוד ושורש עניינה, האם שורשה היא הנתינה משלו לחבירו, והיינו, שאף שכל ענייני החסד כוללים בתוכם צורות

## מנורה ח' ה' בענין האבות והשבטים בדרום קעה

חסרים מזון, שאין נתינת הכיבוד השלמת חסר, אלא כשמו כן הוא "כיבוד", והיינו אמצעי לכבדם ולהחשיבם וכחלק מכיבודם הכללי שבהכנסתם, שהוא תורף המצוה.

**אבן** בספר מנורת המאור (ח"א עמוד לט) כתב, "המשובח שבצדקה הוא הכנסת האורחים, ושכרה גדול מאוד". ומשמע לכאורה שלמד, שגדר הכנסת אורחים הוא כצדקה (אלא שהוא המעולה שבה), והיינו בפשטות מה שנותן ומעניק משלו לחבירו, ויש לפלפל.

### המקור למצות הכנסת אורחים - מחלוקת ראשונים

**והנה** באמת נחלקו רבותינו הראשונים, במקור מצוה זו. דהרמב"ם (אבל פי"ד ה"א) כתב דילפינן למצוה זו מ"ואהבת לרעך כמוך, שכל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחיק בתורה ובמצוות".

**אמנם** בשל"ה (ריש פרשת וירא, במעשה דאברהם אבינו והמלאכים), הביא בשם הסמ"ג (עשין ז), שהמקור למצוה זו הוא העשה ד"והלכת בדרכיו".

**ולכאורה** צ"ב, דמאי נפק"מ אם ילפינן להכנסת אורחים מואהבת לרעך כמוך או מוהלכת בדרכיו. ועוד, שהרי באמת שני הפסוקים לכאורה מתאימים כמקור למצוה זו, ומה כאן המחלוקת.

**והנראה** בזה, דאף שכל ענייני החדס כלולים בהנך תרי פסוקים, שהרי כשמתחדס עם חבירו ומיטיב לו, גם מתדבק בדרכי ה' וגם אוהב לחבירו, מ"מ חילוק דק יש ביניהם ביחס למהות וצורת ההטבה. דהנה בגדר המצוה דואהבת לרעך כתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג), "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר

שונות של נתינה משלו לזולתו, מ"מ כאן קבעו חז"ל שם וחשיבות מיוחדת, לצורת נתינה זו דהכנסת אורחים.

**או** דלמא, אין גדר המצוה מה שלוקח משלו ומעניק לחבירו, אלא מה שפועל בחבירו ע"י שמכבדו ומחשיבו, ואין זה כהלוואה או צדקה שעניינם נתינה, דהחסד שבמצות הכנסת אורחים היא הפעולה הישירה בחבירו, מה שפועל בו כבוד וחשיבות. דבזה שאוספו לביתו, מראה לו שחשוב הוא בעיניו וראוי לכבוד, עד שמביאו אל מעונו ממש. וזהו המכוון בצורת ובשם זה דהכנסת אורחים.

**ולשון** החפץ חים בשני מקומות משמע כצד השני, דהוא כיבוד והחשבת חבירו, דהנה בחלק שלישי מאהבת חסד פ"א כתב, דגמילות חסדים בגופו כולל הכנסת אורחים "שמצוותו (ומשמע שזהו תורף המצוה, יעו"ש) הוא ההשתדלות אודותם לקבלם בפנים יפות אפילו אינם צריכים לטובתו".

**ועוד** כתב שם בשם המהרי"ל, "שאף שאין האורחים צריכים לטובתו, אפילו הכי הקבלה שמקבל אותם בפנים יפות ומשתדל לשמשם ולכבדם לפי כבודם היא מצוה, וכ"ש אם צריכים לטובתו, שיש לו מצוה כפולה שמקיים בזה גם מצות צדקה, יעו"ש".

**ומדויק** היטב דתירתי קתני, שתורף וגוף המצוה הוא מה שמקבלם יפה ומחשיבם ומכבדם, אלא שאף אם האורחים עניים וצריכים לטובתו הרי שיש כאן דין צדקה. ומוכח דגדר המצוה היא החשבת השני ולא נתינה.

**(ולפי זה, אף אם באו בצל קורתו אורחים עשירים שאינם צריכים לממונו, מ"מ אם מאכילם ומשקם ומניח לפניהם כיבוד - מקיים בזה הכנסת אורחים ואף שאינם**

לעיר שאינם בני המקום, או אפילו בשכניו שאינם חסרים דבר.

**דאם** יסוד המצוה הוא עוד צורה של נתינה משלו לחבירו, הרי שזה שייך דוקא במי שחסר, ועל כן כתב תרומת הדשן דהמצוה מתקיימת דוקא בזר ובמי שאינו בן המקום. אמנם במי שדר עמו באותה העיר ויש לו בית וכל צרכיו, הרי שלא שייכת בו צורת הנתינה דהכנסת אורחים.

**אכן** לפוסקים דס"ל דיסוד המצוה הוא מה שמראה חשיבות בחבירו בעיניו, הרי שזה שייך אפילו בשכניו ממש ואפילו הם עשירים, דכל אדם ואף עשיר וחשוב צריך הוא החשבה והערכה.

**ובזה** אף נבין חידוש הפת"ש, דהכנסת אורחים אינה בגרועים וקבצנים, אלא בבעלי שם טוב, דלכאורה דבריו הם פלא. והביאור בזה, דאף שגמ"ח שייך עם כל ישראל, מ"מ ס"ל לפתחי תשובה, דכיון שיסוד המצוה אינה נתינה כצדקה, אלא להראות חשיבות, אין זו הדרך להחשיב בעיני כל אנשים הנוהגים שלא כשורה, שלהם שייך ענין נתינה כצדקה, אך לא להחשיבם ולייקר מעמדם כגרועים. ועל כן כתב שאין צורת המצוה שייכת בהם אלא דוקא בבעלי שם טוב ומעשים טובים.

### כיצד ילפינן למצות הכנסת אורחים מאברהם אבינו

**ובזה** יש להבין דבר נוסף. דהנה מבואר בגמ' (שבת קכז.), דילפינן למצות הכנסת אורחים דיניה ופרטיה, מהכנסת האורחים שעשה אברהם אבינו למלאכים. ועוד אמרינן (בבא מציעא פז.), כל מה שעשה אברהם אבינו בעצמו עשה הקב"ה לבניו בעצמו, ובפשטות הוא מחמת גודל המצוה ועניינה.

"ואהבת לרעך כמוך". לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעזה"ב".

**והמבואר** מזה, ששורש ומהות המצוה הוא מה שצריך להעריך ולהחשיב חבירו, ולהתייחס אליו כשם שמתייחס אל עצמו בהחשבה וכבוד, ואשר על כן צריך לספר בשבחו ולשמור ממונו כשם שחס על כבוד עצמו. ואם נתכבד בקלון חבירו הרי שביטל עשה זו, כיון שלא החשיב וכיבד זולתו אלא עשה להיפך וביזהו.

**אמנם** המצוה דוהלכת בדרכיו, יסודה במה שצריכים אנו ללמד נפשינו ללכת בפעולות טובות אשר מתואר הקב"ה בהם, במה שמיטיב עם בריותיו (לשון החינוך מצוה תריא), והיינו שמהות המצוה היא שישיריש אדם בעצמו המידה להיטיב ולהעניק לחבירו, כשם שהקב"ה מתנהג כך עם בריותיו ומשפיע עליהם טובה וברכה.

**ובזה** יש לבאר מחלוקת הראשונים. דהסמ"ג למד דהמצוה דהכנסת אורחים עניינה הוא מה שנותן משלו לחבירו, והיא עוד צורה של נתינה, ועל כן יליף למצוה זו דוקא מהפסוק דוהלכת בדרכיו, שהוא המקור המיוחד המציין יסוד וענין זה. אמנם הרמב"ם למד שהמצוה עניינה הוא מה שפועל בחבירו ומראה חשיבותו בעיניו, ושאינה הכנסת אורחים בצורתה משאר ענייני החסד שיסודם הנתינה משלו לחבירו, ועל כן יליף למצוה זו דוקא מהפסוק דואהבת לרעך כמוך, וכמו שנתבאר.

### ביאור הסוגיא ושיטות הפוסקים להלכה

**ולכאורה** בזה תתבאר מחלוקת הפוסקים אם המצוה היא דוקא באורחים מחוץ



## מנורה ח' הל' בענין האבות והשבטים בדרום קעז

### ב) בגדרי ניהוש

#### מעשה באב שהבטיח לבניו טיול

**מעשה** באב שהבטיח לבניו טיול בט"ו בשבט, אם יהיה מזג האויר מתאים. והוסיף ואמר, "שאם יזמן ה' שאכן בט"ו בשבט יהא מזג אויר נאה (אף שהוא אמצע החורף), הרי שזה סימן שגם כל שאר ענייני הטיול יצליחו בעזרת ה'". ושאלוהו בניו, האם אין כאן חשש נחש, בכך שהצבנו סימנים שאם יארע כך וכך נעשה כך וכך, ואם לאו לא נעשה. ענה האב, והרי אמרתי שהכל יהיה בעזרת ה' והרי שתליתי הכל בקב"ה, וא"כ איזה איסור יכול להיות כאן. ואכן יש לדון, הדין עם מי וכפי שיתבאר לקמן.

#### מחלוקת הרמב"ם והתוס' בגדרי נחש

**כתב הרמב"ם** (ע"ז פ"א ה"ד), אין מנחשין כעכו"ם, שנאמר "לא תנחשו". **ביד** הוא הנחש, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פיתי מידי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חפצי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא יפגעני אדם רמאי. וכן המשים סימנים לעצמו, אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל היוצא בדברים האלו, הכל אסור. וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה.

(ויעיין בהשגות הראב"ד שחלק על הרמב"ם, וחיידש שהצבת סימנים אינו איסור, אלא שלא ראוי לסמוך עליהם, וכתב עוד, "איך חשב על צדיקים כמותם (אליעזר ועוד) עבירה זו, ואי הוה אינהו, הוה מפקי פולסי דנורא לאפיה).

**ולכאורה** צ"ע, דלביאור בחז"ל דאכן היו כאן מלאכים ממש (יעיין במהרש"א ב"מ שם, שהביא בזה מחלוקת), ובאמת לא היו חסרים דבר ורק עשו את עצמם כאוכלים ושותים וכו', הרי שלא היו כאן באמת אורחים ולא קיים אברהם אבינו לכאורה שום מצוה (אלא אם כן נדון מדין "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשה", אך לא נראה שכך היא הילפותא), וא"כ איך ילפינן מהמעשה דאברהם (שלא היה מצות הכנסת אורחים), לדיני הכנסת אורחים, ויש לפלפל.

**ויתכן**, דלשיטת הרמב"ם דיסוד ושוורש המצוה היא החשבבת הזולת וכיבודו, הרי שכבוד ושבח (שהם הטבות והנאות רוחניים) שייכים אף ביצורים רוחניים כמלאכים. ומעתה, כיון שהגיעו המלאכים לאוהל אברהם אבינו, וקיבלם בהחשבה גדולה, הרי שקיים במלאכים מצות הכנסת אורחים.

#### פסק ההלכה

**ועלה** בדינו לכאורה, שיסוד השאלה אם מקיים אדם מצות הכנסת אורחים בהזמנת ידידיו לאולם אירועים או בהעלאת נוסע לרכבו, יסודה במחלוקת הפוסקים, שנחלקו אם מצות הכנסת אורחים עניינה הוא נתינה למי שחסר אירוח, או שעניינה הוא החשבה ונתינת תשומת הלב לזולת, וכפי שנתבאר בפנים. ונפק"מ לשכר מצוה ולכוונת המצוה כאמור, ועוד נפק"מ לקולות שהקלו חז"ל בגין מצוה זו לכבודם של האורחים, כגון קיצור זמן מליחת הבשר (רמ"א יו"ד סט, ו), והאכלת דמאי, שמותר להאכיל את האורחים דמאי (רמב"ם מעשר פ"י ה"א), והמהדר יחמיר לכוון.

שכשיאמר לה הגמייאני מעט מים, תשיבנו ברוח נדיבה - שתה וגם גמליך אשקה, אותה היא שהזמינו מן השמים ליצחק".

**ומבוארת** שיטת הר"נ, דנחש שאסרה תורה הוא דוקא התולה מעשיו בדבר לא הגיוני, וכגון באומר אם יעבור חתול שחור לא אסע לירושלים. אך מותר לתלות מעשיו בדבר שהסברא נודעת בו, וכגון האומר אם ראובן יתגלה כבעל מידות טובות (ע"י בחינת מעשיו), אכנס עמו בשותפות, שכן הוא דרכו של עולם, וזה היה מעשה אליעזר ועל כן לא היה בזה נחש כלל.

### בביאור יסוד מחלוקת הרמב"ם והר"נ

**ומבואר** לפנינו, שנחלקו הרמב"ם והר"נ אם היה במעשהו של אליעזר איסור נחש. דעת הרמב"ם שמעשה אליעזר היה אסור, שהוא נחש גמור מדאורייתא, אלא שלא עבר אליעזר איסור כיון שלא נאסרו בני נח בזה (כס"מ). אמנם דעת הר"נ שלא היה במעשה דאליעזר שום חשש נחש, כיון שתלה מעשיו בדבר שהסברא נותנת בו וזה הוא דרכו של עולם. (ומה שאמרה הגמ' שם, שכל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם אינו נחש, פירש הר"נ היינו במי שתולה סימנים כאליעזר אך לא בדבר הגיוני, יעוי"ש).

**והנה** לכאורה צ"ב, דאיך אפשר לחלוק על סברת הר"נ, שהרי פשוט שגם הרמב"ם יודה, שמי שיאמר "אם ירד מחר גשם לא אצא לדרך", בודאי שאינו נחש, ומשום שכן הוא דרכו של עולם. וא"כ מה ראה הרמב"ם לחלוק בזה על הר"נ, ולומר שמעשה אליעזר היה איסור.

**והנראה** בזה, שבאמת לא חלק הרמב"ם על הר"נ ביסוד דבריו, ופשוט שמי שתולה מעשיו בדברי חכמה וסברא

והקשו התוס' (חולין צה. ד"ה כאליעזר), דאיך באמת עשה אליעזר איסור דאורייתא דנחש. ותירצו, שאין בן נח מצווה איסור נחש (וכן כתב הכס"מ שם לבאר שיטת הרמב"ם, שאף שלא עשה אליעזר איסור כיון שלא היה מצווה בו, מ"מ לישראל נאסרה צורת הנחש דאליעזר). עוד תירצו, שכל האיסור הוא רק במי שעושה מעשה על פי הנחש, ולא עצם הניחוש, ואליעזר רק ניחש אך לא סמך לבסוף על ניחושו, אלא חקר את רבקה בדרכי ההשתדלות לראות אם היא מתאימה, יעוי"ש.

**ונמצא** דפליגי הראשונים בגדר איסור נחש. לשיטת הרמב"ם עצם הניחוש אסור, אלא שאם גם עושה מעשה על פיו לוקה. ולשיטת התוס' (בתירוצו השני), עצם הניחוש מותר, והאיסור הוא רק במי שעושה מעשה על פיו.

### שיטת הר"נ

**והנה** הר"נ (בחיידושים חולין צה:) כתב גדר חדש באיסור נחש וז"ל, "וכך נראה לי בתירוצן של דברים, שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את דבריו בסימן שאין הסברא נותנת שיהא בהם גורם ותועלת לדבר או נזק. וכגון נפל פתו מידו וצבי הפסיק לו בדרך, שאלו וכיוצא בהם הם מדרכי האמורי. אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברא נודעת שהן מורין תועלת הדבר או נזקו אין זה נחש, שכל עסקי העולם כך הם. שהרי האומר שאם ירדו גשמים לא אצא לדרך, ואם לאו אצא לדרך - אין זה נחש אלא מנהגו של עולם, ואליעזר עבד אברהם ויונתן בן שאול וכיוצא מזה תלו מעשיהם. שאליעזר יודע היה שלא היו מזווגין אשה ליצחק אבינו אלא ההוגנת לו, ולפיכך לקח סימן לעצמו, שאם תהא כל כך נאה במעשיה ושלמה במידותיה, עד

## מנורה ח' הל' בענין האבות והשבטים בדרום קעט

איסור ומשום שבסימני יונתן לא היה שום צד לא הגיוני, ועל כן לא היה בו חשש נחש. שהנה יונתן תלה את דרכו אם לתקוף הפלישתים או לא, בתגובת החיילים השומרים, לראות היראים הם אם לאו, וכולו מדרכי החכמה והסברא, ומה שאין כן מעשה אליעזר שחלקו היה ניחוש ממש, ולכן לשיטתו השמיט הרמב"ם את יונתן בן שאול וכתב רק את אליעזר).

**אמנם** דעת הר"נ יש לומר, דכל היכא שיש בסימן יסוד הגיוני או סברא מדרכי העולם, הרי שהוא כבר מופקע מדרכי האמורי ואינו נחש, שדרך האמורי היא לתלות תניא בדלא תניא, ולסמוך למעשה על מקרי העולם בלא הגיון כלל, אמנם היכא שיש צד סברא, סגי להפקיעו מדרכי האמורי ושוב אינו נחש.

### טענת התורה תמימה וחידושו

**והנה**, בפירוש תורה תמימה על התורה (חיי שרה פכ"ד אות יז) הקשה, דכיון שכל עניינו של הנחש הוא לתלות הכל במקרי העולם (ועל כן נחשב כעבודה זרה וכדרכי האמורי), אם כן במעשה דאליעזר שאמר את הסימנים תוך שהוא פונה בתפילה אל ה', פשוט שאין כאן נחש, שבזה גופא שתלה הכל בקב"ה, הרי שהפקיע מעשהו מדרכי האמורי ושרי. ועל כן כתב לחדש, שכל המשתף שם שמים בסימניו מותר ואין בזה כל סרך נחש. (ומה שאמרו חז"ל בחולין שם, "שכל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם אינו נחש", היינו במקום שאינו משתף שם שמים).

**והנה**, מלבד שהוא דוחק לפרש כך בגמ' בחולין, שאין זה פשוט לשון הגמ', עוד תמוה איך שתקו הראשונים מחידוש פשוט כזה, ומדוע אף לא אחד מהראשונים ביאר כן. ולכאורה שתיקתם

שאין בזה חשש איסור, אלא דס"ל להרמב"ם, דכיון שנחש הוא סרך עבודה זרה (ועל כן הביאם בהלכות ע"ז, שאין מנחשין כעכו"ם), והיינו, שיסוד ענין הנחש הוא מה שתולה האדם עניינו במקרה, ומייחס כוחות לחתול שחור או לצבי שרץ לפניו, שזהו ממש סרך עבודה זרה, והיינו במה שפועל ועושה כמי שאין העולם מושגח והאדם מופקר למקרי העולם. ובזה ס"ל לרמב"ם שכל שאין המעשה מנוקה מכל וכל ממקריות (אף שחלקו הגיוני), אכתי שם נחש עליו ואסור, שהרי סו"ס תלה מעשהו (אף בחלקו) במקרה.

**והנה**, אף שאליעזר תלה מעשיו במידות הטובות של המדוברת, ולכך כיוונו סימניו, מ"מ, הרי אברהם השביעו לקחת דוקא ממשפחתו, ובאופן שהיו כאן שני תנאים, האחד - שתהא ראויה במידותיה ליצחק (וככל דברי הר"נ), והשני - שתהא דוקא ממשפחת אברהם.

**והנה**, אף שסברת אליעזר מועילה ביחס לתנאי הראשון, שאם הנערה היא בעלת מידות הרי שראויה היא ליצחק, מ"מ הרי זה נחש ודבר בלתי הגיוני ביחס לתנאי השני, דמה ענין מידות טובות לראיה שהיא אף ממשפחת אברהם, דוכי לא היו נערו בעלות מידות ממשפחות אחרות, ולכן פליג הרמב"ם וס"ל שיש במעשה אליעזר משום נחש.

### ראייה ליסוד זה בשיטת הרמב"ם

**וקצת ראייה לדבר**, שהנה לא כתב הרמב"ם בהלכותיו "המשים סימנים כאליעזר וכיונתן בן שאול, אף שזוהי לשון הגמ' בחולין שם, ולכאורה אם נקט הרמב"ם בלשון הגמ', למה לא כתב את כולה. והנראה בזה, דלשיטת הרמב"ם לא עבר יונתן כל

בזה היא הגדולה שבראיות (חזו"א שביעית ז, "שתיקת הראשונים היא ההכרעה היתרה מכל הראיות").

**ולגופם של דברים נראה,** דלדברינו בשיטת הרמב"ם מיושב, דאף שפנה אליעזר בתפילה, מ"מ כיון שיש בהצבת הסימנים צד לא הגיוני, הרי שיש כבר בגוף הסימן צורת נחש, ודבר זה אסור אף אם מבקש זאת מבורא עולם. **דהגע עצמך,** אטו העושה דבר שיש בו מדרכי האמורי (וכגון ששחט תרנגול שקרא ערבית), ומבקש מהקב"ה שיצליח דרכו זו - יהא מותר לעשותו, והלא פשיטא שאסור. והכא נמי, כל שיש במעשה צורת האיסור, לא יהא מותר רק בגלל שמשתף שם שמים במעשהו.

### פסק ההלכה

**ואם** הדברים כנים, הרי שאלו הם הדינים העולים להלכה.

**(א)** המשים סימנים לעצמו ואומר שאם יארע כך וכך אעשה כך וכך, אם כל דבריו עומדים על דרכי החכמה והסברא, הרי זה מותר לכל הדעות.

**(ב)** אמנם אם חלק מהסימנים אינו הגיוני, וכגון באב שתלה שאם יהא מזג אויר נאה הרי זה גם סימן שכל ענייני הטויל יצליחו, לשיטת הרמב"ם הרי זה נחש, ולשיטת הר"נ מותר, כיון שאין זה דומה לדרכי האמורי (שכל מעשיהם בלא הגיון וטעם כלל) וספיקא דאורייתא לחומרא.

**(ג)** באופנים שיש בסימנים משום צורת נחש (לדעת כל אחד מהראשונים כפי שיטתו), לא יועיל לשתף שם שמים (וכגון בפניה בתפילה לקב"ה) על מנת להפקיע איסור נחש, וכפי שנתבאר.

### (ג) בגדרי מקח טעות

#### מעשה באתרוג

**נדון** מפורסם במעשה שהיה (הובא בשינויי פרטים בכמה מספרי האחרונים) בבחור שהיה קונה אתרוגים פשוטים בזול, והיה מומחה ביפוי מראה האתרוגים, ע"י שהיה מנקה את האתרוגים בשיטה מיוחדת ובזהירות, מנקודות חומות ושחורות ושאר שינויי מראה, באופן שהיו האתרוגים נקיים מכל רבב ומיוחדים במראהם, והיו אנשים רבים באים וקונים מסחורתו.

**והנה** ביום הראשון של חול המועד, הבחין אחד הקונים בנקודה חומה קטנה שלא היתה בשעת הקניה, וכשהראה אותה למורה הוראה אמר לו שנקודה זו מקורה בקילוף השכבה השקופה של האתרוג (שכפי הנראה לא נזהר המוכר היטב בנקיון אתרוג זה), שלאחר זמן הופכת לצבע חום (יעוין מ"ב תרמ"ח סקכ"ו שיש הפוסלים אתרוג זה), ומ"מ אין זה חסר שלא חסר בבשר האתרוג כלום). ומ"מ, כיון שקנה את האתרוג בחזקת נקי ומהודר, ומכאן ואילך יש כבר שאלה על האתרוג, יכול להחזיר את האתרוג למוכר ולבטל את המקח.

**אלא** שטען הקונה לרב, שאם יבטל את המקח הרי שנמצא למפרע שלא היה האתרוג שלו ביום הראשון ולא יצא י"ח, וביטל מצות עשה מן התורה וברך שתי ברכות לבטלה, ונמצא שלא כדאי לבטל את המקח. אלא שמאידך גיסא, גם אם יבחר למחול למוכר ולא לבטל את המקח, הרי שמחילה זו היא רק מכאן ולהבא, שבשעת המקח לא ידע מפגם זה שיוכל למחול, ונמצא שבין כך נתבטל המקח מיד בשעת הקניה, וביום הראשון לא יצא י"ח ובירך

## מנורה ח' ה' בענין האבות והשבטים בדרום קפא

החת"ס (יו"ד תשובה רנג), שאפשר להשאל על הפרשת חלה גם כשנאכלה העיסה, ולא אמרין שנתברר למפרע שאכל טבל ובירך ברכות לבטלה, ומשום דבעת שאכל בהיתר אכל.

ואכן ע"פ זה לא קשיא מידי, דהכא נמי באתרוג, אף שנתבטל המקח ונתברר שלמפרע שלא היה האתרוג שלו, מ"מ בשעה שנטלו בהיתר נטל, וא"כ קיים מצוה ובירך כדין.

(ולבאורה היה מקום לחלק, דעד כאן לא אמר החת"ס אלא שלא עשה איסור (כיון שאכלו בהיתר), והכא נמי באתרוג חשיב שנטלו בהיתר ולא מקרי משתמש בלא רשות, אך זה לא אמר שהנטילה בהיתר תעניק לו מעלות, ויחשב שהיה האתרוג שלו ובבעלותו, דהא סו"ס נתבטל המקח למפרע. ושמא אין לחלק, וצ"ע כעת).

אך מה נעשה, שרוב רבותינו הפוסקים חלקו על החת"ס בזה, יעויין רמ"א (יו"ד שכג, א), ובש"ך שם, וכן בחזו"א (דמאי סימן ד סקכ"א ד"ה נראה), דהכא שאכל העיסה אין להשאל כיון שיתברר למפרע שאכל טבל, ונפל פיתא בבירא.

### בגדר ביטול מקח

והנה יש לחקור בגדר ביטול מקח (וכגון שגילה בו מום דאמרין שבטל המקח למפרע), אם כשרוצה הלוקח למחול ולהשאיר את החפץ אצלו, האם הוא מחילה למפרע, דאמרין שאיגלאי מילתא למפרע שלא בטל המקח, והוא החפץ שלו מעיקרא, או דלמא, כיון שאילו ידע מהמום בשעת קנייה הרי שלא היה קונה, א"כ אם החליט כעת למחול, הוא מחילה רק מכאן ולהבא, אך לא היה החפץ שלו מעיקרא.

ברכות לבטלה. ובאמת יש לעיין, היכי לדיינו דייני להאי דינא.

(ובמו כן יש לדון כה"ג, באדם שקנה בגד חדש ובירך שהחיינו, ואחר כך מצא בו פגם, וכן במי שקנה כלי חדש והטבילו בברכה, ואחר כך מצא בו פגם, אם כיון שנתבטל המקח הוא ברכותיו לבטלה, וכן על זה הדרך).

### אם דומה לדין הריטב"א בנט"י

והנה כתבו האחרונים לדמות נדון זה לחידוש הריטב"א (חולין קו:), שכתב שמי שנטל ידיו בברכה לאכול לחם, ואח"כ נתחרט ולא אכל, אין ברכתו לבטלה, ומשום שבאותה שעה שבירך באמת חשב לאכול לחם. והכא נמי, כיון שבשעה שנטל את האתרוג רצה בו ובירך כדין (שעדיין לא ידע שיש בו מום), אף שאח"כ נתחרט מ"מ אין ברכתו לבטלה, שהרי באותה שעה בירך כדין.

ולבאורה לא דמי כלל, דהתם בנט"י באמת באותה שעה רצה לאכול לחם, ומה שאחר כך נמלך בדעתו שלא לאכול, לא אמרין שלמפרע נתברר שלא רצה לאכול והיה שקרן, זה אינו, שבשעת נט"י באמת רצה לאכול (ועל כן בירך כדין), אלא שאח"כ שינה דעתו. ומה שאין כן באתרוג שדעתו לעולם לא השתנתה (אני לא רוצה אתרוג בעל מום) אלא שהיה לו חסרון ידיעה. שמה שקנה את האתרוג הוא לפי שלא ידע שיש בו מום, ואילו ידע לא היה קונה, נמצא שכעת שיש בו מום, נתברר למפרע שמעולם לא רצה בו. (ובקיצור, באתרוג הוא רק חסרון ידיעה, ובנט"י הוא שינוי מחשבה).

### חידוש החת"ס

והנה ידוע בשער בת רבים מה שכתב

**ולכאורה יש ראייה מהשו"ע** (חו"מ רלב, ג), שאם מחל הלוקח הוי שלו מעיקרא. דהנה כתב המחבר שם, המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלין, ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו אפילו אחר כמה שנים, שזה מקח טעות הוא. והוא שלא ישתמש במקח אחר שידע במום. אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום, הרי זה מחל ואינו יכול להחזיר.

**ולכאורה** אם הוי מחילה רק מכאן ולהבא (ועד עתה לא היה החפץ שלו), למה לא כתב השו"ע שצריך לעשות קנין חדש על מנת לקנות את החפץ, שהרי מעולם לא קנהו, ויש לדחות, דכיון שנשתמש בו לאחר שראה המום זהו גופא הקנין.

**עוד** היה מקום לראייה מהא דכתב השו"ע (חו"מ רלב, כב), הלוקח מקח ונמצא בו מום, ואחר כך אבד או נגנב, הרי הוא ברשות הלוקח עד שיחזיר המקח למוכר.

**ולכאורה** משמע, שכל זמן שאינו מחזיר ומבטל המקח הרי הוא של הלוקח, אלא שיכול להפקיע את המקח מעיקרא. ויש לדחות, שבאמת בטל מקח מעיקרא (מחמת המום), אלא שעד שלא יחזיר החפץ למוכר הרי הוא ברשותו כשומר, ונתחייב לשמרו שלא יאבד או יגנב.

### ראייה מרעק"א דבמחל הוי החפץ שלו מעיקרא

והנה כתב הרעק"א (מהדו"ת סימן קו ד"ה והנעל"ד), וז"ל, "המתנה ואמר על מנת שאין לך עלי נדרים או מומין, דחזינן דקפיד שלא ליקח אשה שיש בה מומין ונדרים, מ"מ מסברא לא מהני רק אם מתנה בכל דיני תנאי, וממילא מוכח דכל מקח

טעות דעלמא היינו דאף בלא התנה אנן סהדי דקפיד והוי כהתנה ומהני מדין תנאי. אבל לולא שלמדנו מבני גד ובני ראובן שמהני דיני תנאים, לא היה שייכות לדינא המקח טעות".

**ומפורש ברעק"א**, שדין מקח טעות יסודו בדיני תנאים, והיינו דחשיב שהתנה הקונה עם המוכר, שאם המקח ימצא פגום יוכל לבטלו. והגם שלא התנה בפירוש, אנן סהדי שלכך נתכוון (והוי כדברים שבליבו ובלב כל אדם), והוי כמי שהתנה בפירוש. ומ"מ מבואר ברעק"א, שאם הלוקח אינו רוצה לבטל המקח (למרות המום), הרי שהמקח קיים מעיקרא, שרק אם רוצה לבטלו יכול, כיון שהתנה.

**ונמצא** דלדעת הרעק"א בנדון דידן, אם יחזיר האתרוג למוכר בטל המקח למפרע, אך אם ישאיר האתרוג אצלו ויקיים המקח, הרי שלא בטל המקח כלל, ונחשב שהיה האתרוג שלו מעיקרא. ועלה בידינו בנדון דידן לפחות מחצה, שעל הצד שירצה הלוקח להשאיר החפץ אצלו, לא הוי מחילה מכאן ולהבא, אלא שהמחילה מועילה למפרע. (אמנם זה לא פשטנו, במקרה שירצה הלוקח להחזיר ולבטל המקח, מה יהיה עם הברכות).

### ביטול מקח - תלוי בדעת או בדיני תנאים

**אכן** יש לציין שלכאורה הבנה זו דרעק"א (דמקח טעות תלי במשפטי התנאים) היא מחודשת, דבפשטות הסיבה שבטל המקח מעיקרא (מחמת מום) היא כיון שלא היה בדעת הקונה לקנות חפץ בעל מום, ובלא דעת לקנין הרי שאין חלות קנין, ולמה לי להגיע לפרשת תנאים. וכן הראוני שכתב

## מנורה ח' ה' בענין האבות והשבטים בדרום קפג

אינו סותר למנהג המדינה, ולכן תפסו קדושי לאה.

### אם מהני מחילה למפרע

עוד יש לבאר (היאך תפסו קדושי לאה, גם בלא דינא דמנהג המדינה), מהשערי תשובה (תרנ"ח סק"ו), שכתב דבגזל אתרוג ולאחר שנטלו בחג פייס את המוכר בדמים, מהני המחילה למפרע ויצא י"ח, אף שבשעת קיום המצוה היה האתרוג גזול, ומוכח דמהני המחילה למפרע, שיחשב שלו משעה ראשונה, דאמרינן שמגלה הנגזל דעתו למפרע, שכשם שאינו מקפיד עתה, כמו כן לא הקפיד בשעת הגזילה. והבא נמי, אף שבשעת הקדושין לא היתה דעתו על לאה, כיון שהסכים ומחל לרמאות לבן, הרי זה מגלה שגם בשעת הקדושין הסכים יעקב לדעת לבן, וקידש אדעתא דהכי, ועל כן חלו מעיקרא קדושי לאה. (וכמו כן נאמר במעשה של האתרוג, שיחשב האתרוג שלו משעה ראשונה).

**אכן נראה דלא דמי כלל**, דהתם בגזילה אין הפשט שפיוס הנגזל כעת מועיל למפרע, שפשוט שרק כעת נתפייס כיון שקיבל דמים, ואף אם מחל הנגזל בלא דמים הרי שמחל רק מכאן ולהבא. אלא שהוא דין מיוחד בקנייני גזילה, דמעיקרא מעשה הגזילה הוא סיבה לקנות את האתרוג הגזול, אלא שחיוב "והשיב" מעכב הקנין, ומעת שמחל הנגזל הרי שנפקע חיוב והשיב, וס"ל לשערי תשובה שמעשה הגזילה קונה למפרע (ובאמת שיש מקום לחלוק, ולומר שיקנה רק מכאן ולהבא, וכפי שהביא השע"ת שם בשם כמה פוסקים). ונמצא שכל חידוש השע"ת הוא רק בגזל ולא בקדושין או קניינים, והדרא קושיא לדוכתא, היאך חלו קדושי לאה.

במפורש בבית הלוי (ח"ג סימן ג), שיסוד דין ביטול מקח הוא מחמת דעת הקונה, שבלא דעת אין קנין.

### ביצד חלו קידושי לאה

והנה מבואר בפרשת ויצא (בראשית כט, כה), שבשעת הקדושין חשב יעקב שמקדש את רחל, אלא שבבוקר נתברר שזו לאה. והנה, כיון שלא נתכוון יעקב לקדש את לאה כלל, יש לעיין היאך תפסו קידושי לאה, שהרי בשעת קדושין לא היתה דעתו לקדש אלא את רחל בלבד, ולאחר מעשה הרמאות גם אינה מקודשת, שהרי לא חזר יעקב וקידש אותה.

**אמנם יעויין בחזקוני שם**, שכתב, שלאחר שנודע שהיא לאה חזר ובעל שנית לשם קידושין.

**אכן במדרש הגדול על הפסוק "ויאמר אל לבן מה זאת עשית לי" איתא**, "נתיירא הצדיק שמא בעל בעילת זנות, כיון שאמר לו "לא יעשה כן במקומנו", והודיע שהוא מנהג המדינה, מיד נתקררה דעתו.

**ומבואר**, שכאשר טען לבן ליעקב שזה מנהג המדינה, נתקררה דעתו של יעקב והסכים שלא היתה זו בעילת זנות, אלא שמעיקרא חלו הקידושין. ומפורש, שלא קידשה שנית, ודלא כחזקוני.

**אלא שצ"ע**, שאף שמחל יעקב ללבן על רמאותו (כיון שהוא מנהג המדינה), איך מהני המחילה למפרע, שהרי בשעת הקדושין לא היה בדעתו לקדש את לאה.

**וצריך לומר** (ע"פ דברי המדרש), שיעקב קידש ע"פ מנהג המדינה, ואף שנתכוין לקדש את רחל, הרי זה רק באם

## מי שקידש ברצונו אך טעה בזהו האשה (ובגדר קדושי בן נח)

והנראה בזה, לבאר באופן חדש היאך תפסו קדושי לאה, על פי מה שכתב הרמב"ם (ריש איסור"ב), דקודם מתן תורה הרוצה לקדש לו אשה, לא היה צריך לעשות מעשה קיחה או קנין לקנות תחילה את האשה, אלא שבזה שמכניסה לביתו ומתייחד עמה, מצב הייחוד פועל את הקדושין (ובתנאי שיהא ברצון שניהם), יעוי"ש.

ונמצא שקודם מתן תורה אין "מקדש", והיינו שאין האיש פועל (כפי דעתו ורצונו) חלות קדושין, אלא שכיון שרצו הוא והיא ונתייחדו, עצם מצב הייחוד פועל את הקדושין ממילא, ולא שנפעלו הקדושין ע"י מעשה המקדש.

והנה יש לדון באדם שקידש אשה ברצון שניהם, ולאחר הקדושין נתברר שטעה בזהו, ואין זו האשה שחשב, אם חלו הקדושין.

ולכאורה נראה ברור, שאף שיש כאן טעות, מ"מ לא חסר ברצון בשעת הקדושין, שבאותה שעה שטעה אכן רצה בלב שלם את אותה האשה.

והנה, לאחר מתן תורה, שהאדם הוא הפועל את חלות הקדושין, ברור שאינה מקודשת, דסו"ס הקדושין נפעלים ע"פ דעתו, ולא היתה דעתו לקדש את אותה

האשה והוי מקח טעות. אמנם קודם מתן תורה שאין האדם פועל הקדושין, אלא שנפעלים מחמת מצב הייחוד ברצון, יש לומר דכיון שנתייחד עם האשה ברצונו הגמור ולא הוכרח למצב זה (אף שטעה בזהו) - מקודשת, שאין הקדושין תלויים בדעתו אלא במצב הייחוד כאמור.

## ביאור חדש בקדושי לאה

ועל פי האמור, יש לפרש באופן חדש היאך חלו קדושי לאה מעיקרא.

דלהאמור, כיון שנתייחד יעקב עם לאה ברצונו, ואיש לא כפהו על הכנסת אותה אשה לרשותו. נמצא, שאף שהוטעה יעקב ע"י מסירת בסימנים לחשוב שרחל לפניו, מ"מ חלו הקדושין, דכיון שלא יעקב פעל בדעתו את חלות הקדושין אלא מצב הייחוד ברצון שניהם, נמצא שטעות דעתו של יעקב אינה משנה כלום, שכל שנתייחד ברצון ובלא כפייה כלל, מקודשת<sup>א</sup>.

## פסק ההלכה (בקדושי טעות ובמעשה האתרוג)

א) גוי שקדש אשה ברצון שניהם, אך טעה בזהו האשה (וכגון באחיות תאומות זהות), אם נתייחד עמה ברצון גמור ובלא כפייה כלל, מקודשת, דשאני קדושי בן נח מקדושי ישראל, שאין הגוי פועל קדושין, ואין דעתו משתתפת ביצירת הקדושין כלל (אלא שמ"מ בעינן לרצונו

א. אם קדשו האבות ע"י קיחה:

והנה אף שקיימו האבות את כל התורה, מ"מ נראה בפשטות שכל קיומם היה בדברים שאינם חלויות, וכגון תפילין, מצה, ועירובי תבשילין. אמנם בדברים הפועלים חלות דין, נראה בפשטות דבעינן לזה ציווי וחיוב, דבלא חיוב ממש של הדין (לאחר מתן תורה) לא שייך לכאורה שיהא חלות דין, שאם אין ציווי הדין חלות הדין מניין. ואף שלא מצאתי כעת מקור לדברים, נראים הדברים לכאורה בסבא. וממילא נפקא לדינא, שקדושי האבות היו לכאורה בלא קיחה כשאר בני נח, על אף שקיימו את כל התורה כולה, וצ"ע.



## מנורה ח' ה' בענין האבות והשבטים בדרום קפה

הגר"ש שקאפ זצ"ל (יעויין שערי יושר ש"ז תחילת פי"ח ופכ"א ובחידושי הגר"ש שקאפ גיטין סימן כב, ובשערי ר' שמואל מכות ה. אות רלו ובקה"י ח"א סימן לה) בכמה עניינים ובפרט בדיני ממונות (הנשענים על כח ב"ד). ועיקר יסודו, דכל מקום שנשתמש האדם בממון בהיתר, אף אם נתברר אח"כ שאינו שלו, לא אמרינן שמעולם לא היה שלו, אלא רק מכאן ולהבא, שסו"ס בשעה שנשתמש ברשות ב"ד נשתמש. (ולמשל, בקידש אשה בטבעת שהיה מוחזק בה, ואח"כ הביא חבירו ראייה כי היא שלו, אין אומרים שאינה מקודשת לפי שקידש בטבעת שאינה שלו, אלא כיון שבאותו הזמן נפסק שהמוציא מחבירו עליו הראייה (ועדיין לא הביא חבירו ראייה), ונשתמש ברשות ב"ד, הרי שגם אם נתברר בעדים שהטבעת אינה שלו, הרי שאמרינן כן רק מכאן ולהבא, אך בשעה שקידש קידש כדן, ואין ביאתו ביאת זנות.

**והכא** נמי נימא, שכיון שבשעה שקנה החפץ לא ידע מהמום, מ"מ כיון שנשתמש כדן (ומן הסתם דעתו לכך שלא יפסיד מצוות וברכות, באם יתגלה פגם), יתבטל המקח רק מכאן ולהבא למפרע, ונמצא שעד כאן היה החפץ שלו ממש, ויצא י"ח ואין ברכותיו לבטלה, ולא ראיתי כעת מי שדן בזה.

### ד) בגדרי כפרה על מחשבת עבירה

**מעשה** באדם שחשב להזיק ולא הזיק

הנה יש לדון באדם שכעס על חבירו ורצה לגרום לו הפסד, ובעת שנסע חבירו לשבת, ביקש מבנו הקטן (שלא הבין בדבר), שיגש לארון החשמל של חבירו וינתק את זרם החשמל הכללי, כשכונתו בזה שיתקלקלו

כתנאי ליחוד הפועל קדושין), ובשאל כה"ג אינה מקודשת.

**ב)** במעשה דהאתרוג, לשיטת הרעק"א, כיון שהקנין נפעל מדין תנאי, הרי שכל זמן שלא ביטל את המקח, המקח קיים. (אלא שיכול לבטל המקח מעיקרא אם ירצה, כיון שכך התנה), ולפי זה, אם לא יבטל את המקח הרי שהאתרוג שלו מעיקרא וברכותיו כשורות. ולשיטת הבית הלוי, כיון שבשעת הקנין אילו היה יודע מהמום לא היה מתרצה, הרי שגם אם מחל כעת, מסתבר שיועיל רק מכאן ולהבא.

**ג)** ולמעשה בשאלת האתרוג, נראה, כיון שהמום הוא ברור (עד כדי חשש פסול, ובודאי שאין אדם מוחל כה"ג), הרי שבין כך נתבטל המקח למפרע, ונמצא שאיבד את המצוה באונס (שהרי לא היה האתרוג שלו בשעת המצוה וממילא ברכותיו לבטלה), ואונס רחמנא פטריה.

**ד)** ואם היה כן בבגד שקנה, ומצא בו מום לאחר שבירך שהחיינו, נראה שאם אין הפגם מהותי (וכגון שהיה בצד הפנימי של הבגד, שאינו נראה) ולא ברור שיכול לכוף המוכר להחליפו (אף שהמוכר מסכים להחליף), הרי שמסתבר שהמקח קיים וברכתו כדן, וא"כ כדאי שיחזור ויקנה הבגד למוכר, ובתמורה יקנה לו המוכר בגד אחר.

**אמנם** אם הפגם מהותי ונראה, באופן שיכול לכוף המוכר להחליפו, אין עצה לכאורה, שגם אם נאמר שהמקח קיים, מ"מ על בגד בעל מום לא מברכים שהחיינו, וממנה נפשך הברכה לבטלה.

**ה)** אלא שיש לדון בכל בטול מקח, אף שבודאי חל למפרע, למה לא נדון שחל מכאן ולהבא למפרע, וכמו שיצא לדון בדבר

**אכן** דעת האור החיים שם להיפך, שיוסף הודיעם שעל פי דין אינם צריכים כלל מחילה, דז"ל האוה"ח, "ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה - פירוש, והרי זה דומה למתכוין להשקות חבירו כוס מוות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים גם בדיני שמים".

**והעירו** האחרונים דדברי האוה"ח צ"ע, שהרי גמ' מפורשת היא, שמחשבת איסור צריכה כפרה, וכדאיתא בקדושין פא: שמי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה, וכן נפסק ברמב"ם (נדרים פ"ב הי"ח), שאשה שלא ידעה שהפר לה בעלה, מכין אותה מכת מרדות הואיל ונתכוונה לאיסור, ואין כתב האור החיים שאחי יוסף (שחשבו עליו רעה) לא צריכים כפרה כלל, ואף לא בדרכי שמים, וצ"ע.<sup>1</sup> (ואכן יעויין בספר חסידים (אות תתרכה),

המאכלים במקור ובמקפא (כבשרים, עופות ודגים וכו'), ויגרם נזק כספי גדול. והנה בנו טעה והוריד כפתור אחר שלא הזיק, וכעת מתחרט ושואל אם צריך כפרה על עצם המחשבה הרעה (וכהא דאיתא בגמ' (קדושין פא:)) בחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שצריך כפרה על המחשבה).

**והנה** איתא בפרשת ויחי (בראשית נ, יז), שלאחר שנפטר יעקב חששו האחים לקפידת יוסף, ובקשו ממנו האחים מחילה. וענה להם "ואתם חשבתם עלי רעה אלקים חשבה לטובה".

**ונחלקו** הדעות בביאור תשובת יוסף. דעת רבינו באי (עז"ת שם), שיוסף לא מחל להם, והחטא נשאר בעינו. ועל כן הוצרכו לכפרת עשרה הרוגי מלכות לכפר על מכירת יוסף (וכדאיתא בחז"ל במדרש אלה אזכרה)<sup>2</sup>.

#### ב. ראייה שיוסף לא מחל לאחים:

**ונראה** ראייה לזה (שלא מחל להם יוסף), מהא דאיתא ביומא (פז). דילפינן מאחי יוסף שהבא לבקש מחילה מחבירו צריך לבקש ג' פעמים, שאף אחי יוסף בקשו ג' פעמים. ולכאורה קשה דמה הראייה, דלמא צריך לבקש (אם צריך) אפילו יותר, ומה שאחי יוסף בקשו רק ג' פעמים, הוא משום שלאחר ג' פעמים מחל להם, ועל כן לא בקשו יותר. אלא דמוכרחים לומר שלא מחל להם יוסף, וא"כ למה לא המשיכו האחים לבקש את סליחתו. אלא דמכאן הוכיחה הגמ' שאין מבקשין אלא ג' פעמים ולא יותר.

#### ג. סתירות נוספות באור החיים:

**עוד** העירו על דברי האוה"ח שסותר משנתו משני מקומות אחרים. שבפסוק קודם כתב, "התחת אלקים אני", פירוש, שאינו במקום ה', שרק ה' יכול למחול להם והוא אינו יכול, ומשמע שהיו צריכים מחילה. עוד העירו, שבמעשה יהודה ותמר (וישב לחכו), כתב האוה"ח שיהודה לא נתחייב כמי שבא על הגויה, כיון שנתברר שהיתה כשרה, ודמי למתכוין לאכול חלב ואכל שומן שאינו חייב על עיקר המעשה. ומ"מ צריך כפרה על המחשבה, ולמה לא פירש כן באחי יוסף, וצ"ע.

**עוד** צריך להבין, למה מכירת יוסף נחשב כעלה בידו בשר טלה, שאף שנתגלגל מכך גדולת יוסף וישועה לישראל, מ"מ, הרי עד שעלה לגדולה עברו הרבה שנים בהם סבל יוסף צער רב וכן יעקב אביו, וא"כ יש כאן לכאורה מעשה איסור גמור (ולא רק מחשבת איסור) של אונאת חבירו, ולמה כתב האור החיים דהוי בשר טלה, וצ"ע.

**עוד** צ"ב, למה נחשבת מחשבת האחים כחשב לאכול בשר חזיר, שהרי היה הכל על פי פסק בי"ד (שצרפו שכינה עמהם וכן מצאתי שהקשה הפרדס יוסף). ואף אם נאמר שטעו בדינם, מ"מ לא נתכוונו לאיסור, וא"כ למה כתב האוה"ח שמחשבתם הרעה דומה למי שחשב לעבור עבירה. (שאף שמפורש בפסוק שנתכוונו לרעה, יש לפרש דהיינו רעה כלפי יוסף, דהפסק למכרו היה רע בעבורו, אמנם זה לא כתוב בפסוק שנתכוונו לאיסור), וצ"ע.

בגמ' המפורסמת (מנחות סד.), במי שנתכוון בשבת לצוד דגים והעלה בידו דגים ותינוק (הצלה) שפטור, וכן נפסק להלכה (פמ"ג שכת, ח ע"פ הרמב"ם (שבת פ"ב הט"ז). וכתב האור שמח (על הרמב"ם שם), דהיינו פטור מחטאת, אבל פשוט שחייב כפרה על מחשבתו הרעה, שהרי נתכוון לדוג בשבת. ומוכח, דאף שעלה בידו מצוה גדולה של הצלת נפשות בעי כפרה.

### ביאור ג - הכלי חמדה - בעבירות שבין אדם לחבירו א"צ כפרה על מחשבת איסור

ובאופן נוסף כתב הכלי חמדה (פרשת ויחי שם) ליישב דברי האוה"ח, דכל שצריך כפרה על מחשבת איסור הוא דוקא בעבירות שבין אדם למקום, אבל בדברים שבין אדם לחבירו, כיון שאין אדם יודע מחשבת חבירו, א"כ מחשבתו הרעה הוי כדברים שבלב ואינם דברים, ומה שאין כן בבין אדם למקום שה' יודע מחשבות בני אדם, ועל כן צריך כפרה גם על המחשבה. ועל כן לא היו צריכים האחים כפרה על מחשבתם הרעה על יוסף.

ולכאורה צ"ב, שהרי בכל חטא שבנ"א לחבירו יש גם בנ"א למקום, ואף שחבירו לא יודע ממחשבתו, מ"מ הרי שחטא במחשבתו כלפי האלקים, וצ"ב דברי הכלי חמדה.

אמנם כבר נודע מה שכתב הפמ"ג (א"א תרו סק"א), דינן שני מיני איסורים שבנ"א לחבירו. (א) כדוגמת לא תגזול - שיש בו איסור גם מצד בנ"א למקום, שהמעשה מגונה ואסור מצד עצמו. (ב) כדוגמת עני המהפך בחררה - שכל האיסור הוא מצד צער חבירו, שלו יצויר שחבירו לא יצטער

שכתב דכיון שיצא ממחשבתם תועלת, הרי שאין כאן קלקול, אלא שמ"מ צריכים כפרה על מחשבתם, כדין מי שעלה בידו בשר טלה, והיא שיטה שלישית בביאור הפסוקים, מלבד רבינו בחיי והאוה"ח).

### ישובים להלכה לדברי האור החיים (מדוע אין האחים צריכים כפרה), והנפק"מ להלכה בגדרי מחשבת איסור

#### ביאור א - האחים עשו תשובה

והנה בפשטות היה אפשר ליישב, דאח"נ, באמת צריכים האחים תשובה על מחשבתם הרעה. אלא כיון שבפסוק מבואר שבקשו מחילה, א"כ הרי עשו תשובה ונתכפר להם (וכן יהודה התוודה ברבים "צדקה ממני"), ועל כן נתכפר אף המחשבה.

אמנם דוחק להעמיס זאת בכוונת האוה"ח, דלשון האוה"ח היא "שאינו מתחייב כלום", ומשמע שלא צריך היה מעיקרא כלל כפרה.

#### ביאור ב - נתכוון לאיסור ועשה מצוה א"צ כפרה

ובשו"ת בית יצחק (יו"ד סימן ח אות ח) כתב לחדש, דדוקא אם עלה בידו דבר הרשות (בשר טלה), צריך כפרה, אבל אם נתכוון לאיסור ועלה בידו מצוה, א"צ כפרה כלל. והכא נמי באחי יוסף שעלה בידם ישועת ישראל (להצילם מרעב), שהיא מצוה גדולה, וכן ביהודה שנסבב מכך מלך המשיח אינו צריך כפרה על מחשבתו (כשבא אל תמר כשחשבה לגויה).

והנה, מלבד שצריך ביאור בסברא למה לא יתחייב על המחשבה בעלה בידו מצוה, עוד מפורש לכאורה שלא כדבריו

במעשה, הרי שאין גנות במעשה מצד עצמו. והנפק"מ בין שני סוגי האיסורים הוא אם לאחר מחילת חבריו צריך להתוודות גם כלפי שמיא.

**ואולי** אפשר לומר על דרך זו, שאף כאן לכאורה כל האיסור הוא מחמת צער יוסף, ולו היה מסכים למכירה לא היה עוון, וא"כ אין כאן בנ"א למקום כלל, וזו כוונת הכלי חמדה.

**אלא** שבאמת קשה לומר זאת, שהרי במכירת יוסף היה גם חלק של "וגונב איש ומכרו", ודמי לגזילה, וקשה לכאורה תירוצי הכלי חמדה.

### ביאור ד - ביאור שני בכלי חמדה

**ואולי** יש לבאר דברי הכלי חמדה באופן אחר. דהנה הקשה העולם, למה צריך כפרה על מחשבת איסור (בחשב לאכול בשר חזיר), והרי אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, והיינו, שאם רק חשב לעשות איסור ולבסוף לא עשה, א"צ כפרה. והכא נמי כיון שלמעשה לא אכל לבסוף חזיר, והיה כאן רק מחשבה למה צריך כפרה.

**ולכאורה אפשר לבאר בשני דרכים:** (א) שבאמת יש עונש גם על מחשבה - אלא שבחשב לגנוב ולא גנב, הטעם שלא צריך כפרה היא כיון שיכול להתחרט על מחשבתו, וא"כ אין זה כלל בגדר מחשבה של קיימא, אלא רק מחשבה בעלמא (ורבות מחשבות בלב איש). ומה שאין כן בחשב לאכול חזיר אף שלבסוף אכל טלה, כיון שלשיטתו חשב שאכל חזיר, לא שייך לומר שיתחרט על מחשבתו, שהרי לשיטתו הוציא מחשבתו אל הפועל ועשה מעשה. (ב) רק על מעשה יש עונש, ואין מענישים כלל על מחשבה - אלא שבחשב לאכול חזיר, אף

שלבסוף לא אכל ואין כאן מעשה איסור, מ"מ, כיון שחשב שאכל איסור הרי שיש כאן מעשה מרידה, שאף שלא קלקל בעולמות מ"מ היה כאן מעשה התרסה כנגד ה', ובאמת אינו נענש על המחשבה אלא על המעשה מרידה, שמעשה זה צריך כפרה. (ונראה שבך נקט הקובץ הערות (בסוף הספר בענייני אגדה), שכתב שם, דבכל חטא ישנם שני חלקים, עצם הקלקול והמרידה במי שצויה, יעוי"ש).

(**ונמצא** בקיצור, שיש לחקור מדוע בחשב לאכול בשר חזיר צריך כפרה, האם הכפרה היא על המחשבה או על המעשה).

**והנה**, אם נאמר שאין הכפרה על מחשבתו הרעה אלא על מעשה המרידה, הרי שאין מקום לחלק בין עבירות שבנ"א למקום ובין עבירות שבנ"א לחבירו, דאף שחבירו לא נפגע כלל (וכגון בחשב לתת לו כוס רעל ונמצא יין), מ"מ יש כאן מעשה מרידה כנגד ה', שבכל בנ"א לחבירו יש בנ"א למקום.

**אמנם** אם נאמר שאין העונש על עצם המעשה (כיון שסו"ס לא קרה כלום ולא עשה איסור), והא שצריך כפרה הוא על המחשבה, הרי שכיון שחבירו לא יודע ממחשבה זו כלל ולא נצטער ממנה, הרי שאין לחייבו. (ואין לומר שכיון שסו"ס יודע הקב"ה ממחשבתו הרעה, יצטרך כפרה, כיון שמחשבתו זו היתה רק כלפי חבריו ולא כלפי הקב"ה).

### ביאור ה - אין דין חשב לעשות איסור לפני מתן תורה

**עוד** אפשר ליישב דברי האור החיים, ע"פ מה שכתב בנפש החיים (ש"א פכ"א), שלפני מתן תורה לא היתה צורה מסויימת לקיום המצוות והיה אפשר על דרך משל

### החושב לגרום איסור אינו צריך כפרה

ונמצא עד כאן, שכל שצריך כפרה הוא רק אם בסופו של דבר עשה מעשה ואכל טלה, אבל בלא עשה אלא גרם, יש לומר שלא חייב. וכמו בנתן לחבירו כוס רעל, שהנותן לא עשה מעשה הריגה אלא רק גרם לחבירו שישתה בעצמו, אינו צריך כפרה, שלא נתלבשה מחשבתו במעשה, והרי שאין כאן מעשה מרידה להתחייב עליו כפרה.

(ואין לומר שסו"ס יש כאן מעשה, במה שהושיט לחבירו את כוס הרעל, ועבר איסור משום לפני עיור, שהרי כבר הכריעו רוב רבותינו האחרונים שאין בנתינת המכשול איסור אלא אם נגרם נזק, וכל שלא נגרם נזק לא עבר איסור, ונמצא שבעת שמסר כוס הרעל עדיין לא עבר כל איסור - יעויין בזה בחזו"א (יו"ד סב סקכ"ה), פרי יצחק (ח"ב מט) ושו"ת הר צבי (יו"ד ככב) באורך).

ולזה דקדק האור החיים בלשונו, ושינה מלשון הגמ', שלא כתב והרי זה דומה לחשב לאכול חזיר ואכל טלה, אלא לנותן כוס רעל לחבירו ונמצא של יין, להורות שבחשב לגרום נזק ולא עלתה בידו, אין צריך כפרה על מחשבתו. ורק אם עשה מעשה חייב על המחשבה (וכגון בעשה מעשה לדקור חבירו בחרב ולא עלתה בידו), ומיושבים היטב דברי האור החיים.

### פסק ההלכה

ונמצא לפי זה להלכה בנדון דנן, באב שביקש מבנו להרע לחבירו, ולא יצאה מחשבתו הרעה אל הפועל, ע"פ ביאורינו בדברי האוה"ח, כיון שמחשבת המזיק לא נתלבשה במעשה מצידו, ומעשה בנו אינו מתייחס אליו (דאין שליחות לקטן וכן לדבר עבירה), הרי

לקיים מצות הנחת תפילין ע"י הפצלות בצאן לבן (כיון שהשיג יעקב אבינו שרשי הכוחות העליונים וסדרי השתלשלותם, ופעל את אותם תיקונים של הנחת תפילין, ע"י מעשים אחרים), ובוזה יישב הנפש החיים היאך נשא יעקב שתי אחיות ועמרם דודתו ועוד, שאף שקיימו האבות את התורה, מ"מ לא קיימו בדוקא כפי צורתה לאחר מתו תורה. אמנם מעת שניתנה תורה אסור עוד לשנות, וכל אדם משועבד לקיום המצוות בצורתן זו שניתנו דוקא.

ועל פי יסוד זה דנפש החיים, הרי שלא צריך כפרה לפני מתן תורה בחשב לאכול חזיר ונמצא טלה, שהרי מצד הקלקול בפועל אין כאן כלום, שהרי אכל טלה, ומצד מחשבתו הרעה שרצה למרוד בה' גם כן ליכא, שהרי לא נצטוו האבות על צורה זו או אחרת בדוקא של קיום המצוות.

וזהו שכתב האור החיים, דפטורים האחים גם בדיני שמים, והיינו דוקא לפני מתן תורה, שלא היתה צורה ברורה לקיום המצוות, וכל שאין קלקול ברור, אין מרידה במחשבה.

### ביאור ו - ביאור חדש באור החיים

#### והנפק"מ להלכה

ואשר נראה בזה בס"ד, לבאר כוונת האור החיים, דהנה נתבאר לעיל דעת הקובץ הערות, דבמחשבת איסור אין הכפרה על עצם המחשבה, אלא על המרידה במעשה שאח"כ, כשחושב שעשה איסור. ולעולם אין הקב"ה מעניש על מחשבה בעלמא אא"כ נתגלמה בתוך מעשה. (ומדוקדק לפי זה לשון חז"ל, "אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה", אא"כ האדם מצרפה בעצמו לתוך מעשה).

שאינ צריך כפרה, שכל שצריך כפרה הוא  
דוקא בעשה ולא בגרם.  
(אלא דלשיטות שאר האחרונים, יתכן  
ויצטרך כפרה, וכגון לשיטת הבית  
יצחק כיון שלא עלה בידו לבסוף מצוה,  
שדוקא במקום שעשה מצוה פטור, אכן  
לשיטת הכלי חמדה יהיה פטור, כיון שהוא  
בנ"א לחבירו, וכפי שנתבאר בפנים).





# תגובות הקוראים







מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

### בטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

המנהג וכן כתב בספר התדיר לרבינו משה בן יקותיאל מן האדומים (סימן יז) שמדליקין נרות בבית הכנסת לזכר הנס, עכ"ל.

**עוד** טעם מצינו שהוא גם משום פרסום הנס וגם משום זכר למקדש, וגם להוציא מי שאינו בקי, כן מצינו בדברי הכלבו (סימן מד) שכתב בזה"ל: ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת גם כי הוא הידור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש ע"ש, ומקור דבריו הוא מהאורחות חיים (הל' חנוכה סימן יז). וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תק"י שהביא מנהג זה. ואף שהב"י להביא טעם זה, מ"מ צריך לומר דזה עיקר הטעם דנוהגים כן ומשום הכי הדין הוא גם לענין בית הכנסת ואף שקימ"ל לענין הלל שאין מברכים שהחיינו מ"מ הכא שאני משום דין פרסומא ניסא, וראה עוד במה שהארכנו בטעם ההדלקה בבית הכנסת בקובץ באר התורה מס' 78 פ' ויצא יעו"ש.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

**לכבוד** מערכת הקובץ "מנורה בדרום" בעיר התורה אופקים,

**ראיתי** בגליון מס' יז, בעניני החנוכה, מאמרו של הרב שלום ארנגלר ושם דן בענין טעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ושם כתב לפי טעם הריב"ש מדוע מברכים ומדליקים בבית הכנסת הרי אין אורחין בבית הכנסת, וגם הב"י כתב בסו"ד שלא עושים קידוש בבית הכנסת. הנה לענ"ד המכון בזה משום דין פרסומא ניסא, וכמו שמצינו בדברי הראשונים דעיקר הטעם הוא משום פרסומא ניסא, וכמו שכתב בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר חנוכה) שנהגו להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא ומניחין אותן מימין החזן עכ"ד, וכן נראה מדברי המאירי בשבת דף כג ע"ב שכתב בזה"ל: וזה שנהגו להדליקם בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומי ניסא ולא לכוונה אחרת והדבר נאה עכ"ל, וכן כתב בריטב"א (כג). בזה"ל: ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים עכ"ל, וכן מבואר בס' אוהל מועד (שער מועד קטן דרך א' נתיב ד) שכן

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## [א] בעניין כיוון התפילה

ומקור דין זה הוא מהתוספתא במגילה (פ"ג הי"ד) "אין פותחין פתחי בתי כנסיות אלא למזרח שכן מצינו בהיכל שהיה פתוח למזרח שנא' והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה", ואמנם בפשטות משמע מזה שזה לא תלוי היכן נמצא ביהכ"נ אם במערבו של עולם או במזרחו שהרי עם ישראל במדבר היו בדרומה של א"י, ומתחילה אף היו בדרום מזרחה של א"י, וא"כ אם הפתח היה במזרח א"כ ע"כ שמקום קדש הקדשים לא היה מכוון כנגד א"י אלא למערב, אך כמובן שאין מזה ראיה כלל, כיון דזה היה קודם שנתקדשה א"י (כמבואר בפתיחת המכילתא עיי"ש), ומשום"ה היה מעלה מעולם ליתן את השכינה במערב, אך כמובן שאחר שנתקדשה א"י ונתקדשה ירושלים ונתקדש מקום המקדש וקדש הקדשים, יש לפתוח את פתחי הבתי כנסיות בכל העולם כנגד מקום ארון הקודש דביהכ"נ שהוא צריך להיות מכוון לכיוון א"י וירושלים ומקום המקדש,

וז"הו מקור הרמב"ם (פי"א מהל' תפילה וברכת כהנים ה"ב) שכ' דין זה, אלא שהרמב"ם הוסיף "ובונין בו [בביהכ"נ] היכל שמניחין בו ס"ת", ובנין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדה באותה העיר כדי שיהיו פניהן אל מול ההיכל כשיעמדו בתפילה",

בענין כיוון התפלה שהארכתי בעז"ה בגליון הקודם בגודל החיוב לפנות לכיוון ירושלים מדינא, העירוני חו"ר הק"ק יע"א כמה תואנות להתחמק מקיום הלכה זו.

(א) אם מתאמץ לכיון נגד ירושלים נעשה שונה מכולם ובכך מפסיד מכוונת התפילה שזה גורם לו לחשוב על השוני שלו ומסיח דעתו מהתפילה, לענ"ד אין מזה כ"כ טענה, כיון דבלא"ה רובא דאינשי לא מכוונים ומי שיודע שבלא קפידא על דקדוק זה יצליח לכיון דעתו ובדקדוק זה יגרם לו הפסד כנ"ל, אה"נ לכאור' כונתו עדיפה, וכדתנן בברכות (כח:), ואחר כונת הלב הן הן הדברים, אבל לב יודע מרת נפשו וא"א לשקר עליו, וא"כ מי שסבור שלא בזה תעלה או תרד כונתו, ולכל היותר זה רק יצטרף לשלל מסיחי דעתו הקיימים בלא"ה, מדוע יתחמק מהלכה זו, ומסתמא גם לא יחשוב על זה יותר מב' שניות, ואח"כ מחשבתו תישאנו אל על, לשאר מחשבותיו כבכל יום.

(ב) בשו"ע (או"ח סי' קנ סעיף ה') כ' "אין פותחין פתח ביהכ"נ אלא כנגד הצד שמתפללין בו באותה העיר, שאם מתפללין למערב יפתחוהו למזרח כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין נגדו".

א. אגב אעיר דמורנו הגר"י פינקוס שליט"א עורר על לשון זו דמשמע דזה דין מדיני ביהכ"נ שיהיה בו ס"ת, וראיתי בשם ס' ארבעה טורי אבן (במפתח שבמהדור' הר"ש פרנקל ז"ל) שהגיה כאן "סידור תפילה" ולא "ספר תורה", אך איני מבין הגהתו דמה נפק"מ שיש שם סידור תפילה ומאי קמ"ל הרמב"ם בזה, וצ"ע בתו"ד,

מערב, אבל בני המערב אדרבה יש להם להתפלל למזרח שלהם לכיוון ירושלים, ונדרשו לבאר כן משום דהוקשה להם דאל"ה אמאי מתפללין לכיוון ירושלים הלא יש דין להתפלל לכיוון מערב, ומשו"ה ביארו דאין זה דין בדוקא לכיוון מערב, אלא תלוי היכן נמצאים ביחס לירושלים, ולאפוקי ממאן דאמר שכינה במערב דס"ל דמשו"ה יש להתפלל רק לצד מערב, כמבואר בב"ב כה:]: והביאו ד' התוס' הללו כל הראשונים וטור ושו"ע הנ"ל.

**ולפי הנ"ל** (בתחילת אות זו) שמקור הילפותא הוא מקראי דמשכן שהיה במדבר א"כ א"ש שאין שום קושיא מדין זה על מנהג דידן, כיון דזה היה קודם שנבחרה א"י, ואז באמת כולם יכלו להתפלל לכיוון מערב, ולא הוצרכו כלל לכיון לכיוון א"י וירושלים, ואה"נ כיון שהתפלל שלמה המע"ה בחנוכת בית המקדש על זה נתבטל דין ראשון ונתחדש דין שני, עכ"פ ודאי מבואר בדבריהם וזה היה פשיטא להם שצריך להתפלל לכיוון ירושלים בדוקא.

**ובביאור** הלכה (שם בסי' קנ ס"ה ד"ה שהוא ברוח) נסתפק בהנ"ל, ולא הכריע, ולהנ"ל לכאור' הדברים מבוארים שדין התפילה הוא למקום ירושלים והמקדש, ודין נפרד יש על הציבור לבנות היכל, ומ"מ יש ג"כ ריוח צדדי כשעומד בתפילתו שהוא מכוון גם כנגד מקום ההיכל ולא רק כלפי ירושלים.

**ומ"מ** אף שהביאה"ל מסופק בזה, מ"מ במשנה ברורה (סי' צד סק"ט) כתב להדיא דיש לכיון רק לירושלים, והביא בשעה"צ כן מכנה"ג, וכך פשטות ד' המג"א, ונראה פשוט דעיקר דין שסתם דין מבורר, ובפרט שסוגיא בדוכתה עדיפה.

ומבואר דעיקר הדין הוא בבנין ההיכל כדי שיתפללו לכיוונו, ומשמע דאם לא יבנו אותו כדינו לא יתפללו לכיוונו, נר"ל דמשמע דבכל מקרה יתפללו לכיוון א"י וירושלים ומקום המקדש, ורק צריך לבנות את היכל הס"ת באותו מקום כדי שירויחו ג"כ להתפלל לכיוונו, ואולי גם רוצה לומר דזה רק משום בזיונו של הס"ת שמתפללין ואחוריהם או עכ"פ צדיהם כלפיו, ואין עניין בדוקא להתפלל לכיוון מקום הס"ת, אלא זה רק לאפוקי שלא יתפללו להיפך ממנו, ומ"מ מבואר מדקדוק הלשון כנ"ל, דהיכא דאינו מכוון אין לחוש לו כלל, כי לעולם כיוון התפילה ברור, והוא רק לירושלים.

**והנה רש"י** בברכות (ו: ד"ה אחורי) הביא ד' התוספתא הנ"ל, וכן בתוס' שם (ו: ד"ה אחורי) והוסיפו עוד דכל זה דוקא בזמן אמוראי בבל נורב הונא היה בעל המימרא שם, והוא היה בבלי, ומשו"ה פנו ממזרח למערב, אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערב של א"י וכתוב והתפללו אליך דרך ארצם, ובעירובין (יח: ד"ה ולא) נטו קצת מביאור זה והציעו דברייתא זו היא ע"פ מ"ד שכינה במערב וממילא יש לכיון לעולם רק למערב, [ומבואר עכ"פ דכיוון התפילה לד' הראשונים היה מבבל לא"י לכיוון מערב וע"כ שהם לא למדו בביאור "אדרומי אדרימו" שזה לגמרי לכיוון דרום, וע"כ דזה לכיוון מזרח בעיקר, וגם קצת לכיוון דרום], והנפק"מ הברורה בין ב' ביאורי התוס' הוא במי שנמצא במקום שאינו יודע לכוון את הכיוונים, דלד' התוס' בברכות יש להתפלל לכיוון ירושלים דייקא, ואילו לתוס' בעירובין תמיד יש להתפלל רק לצד מערב.

**ויש להעיר** בד' התוס' דברכות שהבינו בביאור המימרא דרב הונא שהוא היה במזרח ומשו"ה היו מתפללין שם לכיוון

**שוב** מצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' כ') שנשאל בזה ממשי, והשיב שצריך ההלכה ודאי כמו שסתם המשנ"ב בס"י צד, וביאר שם ג"כ בטעם כנ"ל שלפי המבואר במקור הדין של בנין ההיכל של הס"ת כנגד ירושלים הוא כדי שהוא יהיה כנגד כיוון התפילה, ומבואר שאם מזיזים משהו, זה לא

את כיוון התפילה, אלא את כיוון ארון הקודש, וב"ה שכיוונתי לד' אותו גאון ז"ל.  
**עכשיו** שמעתי שביהכ"נ "בית יוסף" בגבעה בתפרח, ג"כ מכוון כלפי ירושלים, ולא לכיוון צפון.

## ב] בעניין גילוי משקין בזה"ז

**הארכת**י לבאר בעז"ה בגליונות הקודמים טעם קיום האיסור גם בזה"ז מד' חז"ל מילתא בטעמא, ושמתתי מאד לראות דברי חכמה ותבונה באים מן הגולה לשכון כבוד ולהכלל בהדר תורת חכמי הדרום שבארץ הקודש, ה"ה דברי המאוה"ג ר"י פרץ שליט"א מק"ק פנמה יע"א, ובהורמנותיה דמר אשיב מלחמה שעה, כדרכה של תורה, על סדר דבריו הערה הערה.

תורתנו הקדושה בכל פניותיה שבכתב ושבע"פ היא כך, כידוע.

**וממוצא** דבר אתה למד שגם כאן כונת חז"ל בסתימת הלשון היתה שלא נסמך רק על הטעם המפורסם אלא נקפיד בדקדוק על פסקי ההלכה היוצאים מן התקנה ונקיימם כפי הגדרים שקבעו לנו חז"ל בחכמתם לפי עומק טעמיהם הידועים להם, וכבר הזכרתי בגליון הקודם (במדור התגובות) שבאמת הדברים מבוארים היטב בלשון השיטמ"ק בריש כתובות עיי"ש [ותו"ד הוא שהיכן שלא שנו במשנה את טעם התקנה אלא רק הזכירו את התקנה בפ"ע, ורק בגמ' נתבאר הטעם, ע"כ רצו חז"ל שינהגו ע"פ התקנה אפי' היכא דבטל הטעם, אבל היכן שנשנה במשנה גם הטעם ע"כ שרצו חז"ל שינהגו את התקנה רק כשהטעם קיים, והביאור בזה פשוט דכאן הגדירו חז"ל בעצם התקנה את הטעם ושנאוה עם הטעם, וכאן אין הטעם בכלל גדרי התקנה ולכן לא שנאוהו ביחד עם התקנה, ופשוט למתבונן].

**א) במש"כ** דאין אנו נוהגים להלכה ולמעשה ע"פ חכמת הקבלה, לא לזה היתה כונתי כלל, ולא עמד על קוטב דברי, כונתי היתה שכיון שחז"ל לא ביארו לנו טעם התקנה במשניות כלל, ע"כ אין לנו להסתמך רק על הביאור המוכר לנו מד' האמוראים ע"ה, כי אליבא דאמת הביאור יותר עמוק, וכידוע ד' הרמח"ל ז"ל במאמר על האגדות [וכ"כ רבינו הגר"א ז"ל בכ"מ] שכל אגדות חז"ל הם לבושים ללמד את החכמים המתבוננים בהם סודות נפלאים, באופן ששאר העם לא יבינו מאומה, ובאמת גם כל ד' חז"ל הם כך, וכל

ב. אגב אציין מה שממש במקרה מצאתי עכשיו באיזה ספר שציטט את אחד החוקרים (צ. אילן, בספרו בתי כנסיות קדומים בארץ ישראל, תשנ"א), שכ' שדבר מדהים הוא לראות כמה הקפידו בני בתי הכנסת העתיקים בא"י לדקדק שיהיו מכוונים כנגד ירושלים דייקא, מכל כיוון וכיוון, ואף שע"י זה שינו מתוואי הרחובות שהיה להם, וזה דלא כמו שכ' בגליון הקודם בהערה ששמעתי איפכא.  
ג. וההרתי לבאר בזה ג"כ טעם הגר"א ז"ל שחייבים לאכול שום בלילי שבתות משום תקנת עזרא, ואפי'

**ובאן** המקום להבהיר לפי"ז דמה שכ' בשם הגר"א ז"ל שיש עוד טעמים נסתרים שלא נתבארו, אין בהכרח לומר שיש עוד טעמים פשטיים, אלא דהכי קאמר שיש עוד עומק לפנים מעומק בטעם הזה הפשוט, ולפי העומק נקבעים הגדרים ולא לפי הביאור הפשטי, [אף שבדרך"כ ההלכה נקבעת לפי הטעמים שנתגלו לנו, אך כאן כנ"ל לא הוגדרו לנו הטעמים ביחד עם הגדרת התקנה, והכל כנ"ל].

**העולה** מכל זה שאין כאן מנהג ע"פ חכמת הקבלה, אלא ע"פ עומקו של פשט, ואמנם כל חכמת האמת היא עומקו של פשט, אבל בניד"ד אין זה שייך לחכמת האמת דאפי' אם אין לנו שום טעם עמוק לפי השגתינו, עדיין אנו מחוייבים לתקנות חז"ל לפי איך שהם הגדירו אותם, מילתא בלא טעמא, כל שכן שזכינו לבאר איזה הבנה בתקנה זו לפי עומקה, אך עדיין איננו אחראים לטעמים, וההלכה נקבעת אך ורק לפי גדריו וכללי התקנה כפי שרצו להגדיר אותה חז"ל, ממילא אין זה נכון להגדיר את מה שכ' בעז"ה להחזיק האיסור של משקין מגולין גם בזה"ז, כמנהג ע"פ חכמת הקבלה, אלא כמנהג ע"פ תקנת חז"ל שטעמו ניתן למצא בדרכים פנימיות יותר מהמושכל הפשוט.

**ב) ומש"כ** שמכל מקום אפי' לפי הטעם הנ"ל העמוק עדיין לא הועלת, דהא היכא שאין נמצאים היום נחשים, ע"כ שאין ג"כ

אחיזה לנחש העליון באותו מקום, הנה גם בזה הלך בדרך הנ"ל ואני לא כן ביתי עם אל, ולא לזה כונתי, אלא שמכיון שחז"ל אסרו להדיא את הגילויין בכל מקום כמבואר בירושלמי דתרומות (פ"ח ה"ג) "תני ר' הושעיה הגילויין נוהגין בין בארץ בין בחו"ל בין בימות החמה בין בימות הגשמים" על כרחך דחז"ל התייחסו לאיסור זה כאיסור מוחלט הכולל את כל המקומות, והיינו בין באופן ששייך חשש נחש התחתון ובין באופן שלא שייך, וע"כ ההלכה צריכה להיות ע"פ מה שקבעו לנו חז"ל, והטעם הנ"ל שהנחש העליון הוא עומק הנחש התחתון א"כ אכן יש כאן קושיא על ד' חז"ל, איך אמרו לנו שהגילויין אסורין גם במקום שאין נחשים, וע"כ צריכים אנו ליישב זאת, אבל לא לשנות את ההלכה ע"פ הקושיא הזאת [ונתהפכו כאן היוצרות שכאן מבקש כחה"ר שליט"א להורות הלכה ע"פ הטעם הנסתר נגד מה שמבואר בד' חז"ל הפשטיים], וכשנבוא באמת ליישובו של דבר יש להציע בזה דשמא אין כאן עניין בעולם המעשה בדוקא לנחש גשמי, דידוע דהנחש מסמל את כל עניין היצה"ר והסט"א שיש בעולם מאז חטא אדם הראשון, וא"כ אולי י"ל דהחשש הוא משלטון החיצונים ובכל העולם יש חשש כזה כי כחות הטומאה נמצאים בכל מקום, ואולי זהו ג"כ כונתה ברייתא דהגילויין נוהגין בין בארץ בין בחו"ל, דהיינו לרבותא בתרוייהו דבארץ אף שהיא מקודשת גם בה כל זמן שלא באנו לעולם התיקון, עדיין

הבחורים חייבים בזה, דלכא' לפום טעמא דתקנת עזרא בזה היתה משום פו"ר כמבואר בגמ' להדיא (ב"ב פב). א"כ מה עניין הבחורים שלא נשאו נשים עדיין לכאן, ולהנ"ל א"ש דכיון דבביריתא ד' תקנות שתיקן עזרא לא נשנה הטעם א"כ אין לשנות ג"כ את התקנה היכן שלא שייך הטעם והיינו משום שיש עוד טעמים נסתרים ועמוקים, אלא דלפי"ז כמובן שצריך לדון כל תקנה ותקנה שם ואכ"מ, ובל"ג אם אזכה עוד אשנה פרק זה.

מהציאות העתיקה] ומדבריהם של בני המושבים, וכל הרוצה לשאול יבא וישאל, ואפי' כאן באופקים אף שניתן לומר שאין מדי הרבה נחשים עדיין ניתן בהחלט לומר שהם קיימים גם בתוך העיר לא מעט, וזכורני שכך גם ראיתי בכרמיאל הצפונית [בשנים שהייתי שם] וזה שני ערים ולא מושבים, ואין ספק בדבר שבמושבים יש הרבה יותר.

(ח) בבונת הירושלמי שהגילויין נוהגין אני ביארתי ע"ד הפשט הפשוט, ושאר הביאורים שראיתי דחוקים.

(ו) בד' הרמב"ם רצה לאחדו עם שיטת בעלי התוס' וכ' שאין ללמוד מהשמטתו, ונראה דכיון דד' התוס' הם המיוחדים ע"פ פשט לשונות חז"ל, ע"כ ודאי היה הרמב"ם מחויב לבאר באיזה רמז עכ"פ דכל דינים אלו אינם נוגעים למעשה בזמננו, או עכ"פ במקום שאין מצוי, והרמב"ם אמנם חי רוב ימיו בארצות שמצויין בהם נחשים, אך הלא ידוע שתחילת ימיו היה בארץ ספרד האירופאית, ושם הלא המציאות שוה לכאן, למציאות בארץ צרפת, וצ"ע בזה, ומה שדחק בפירצה זו שהרמב"ם הלא לא היה עסקן בחכמת הקבלה, הלא חזר בזה כתה"ר בשלישית על אותו אי הבנה שכבר נתבאר לעיל שסבור שכונתי היתה להורות ע"פ הקבלה, וכנ"ל לא זו הדרך ולא זו העיר, דהכרעת ההלכה נקבעת ע"פ פשט לשונות חז"ל, וכיון שהם הורו את תקנתם בסתימת הלשון, ממילא הכרעת ההלכה תיקבע ע"פ גדרי התקנה ולא ע"פ טעמיה, את הגלויים לנו ואת שאינם גלויים לנו, ולפניו הם גלויים וידועים.

שולטין בה ג"כ כחות הטומאה [בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית] כידוע לכל, וכמו כן בחו"ל דלא תימא דאזלי' לפי הנחש הגשמי אלא לפי הסט"א ואדרבה בחו"ל היא שולטת מאד מאד, וכמדומה שהדברים שיכולים להאמר ולהכתב בהאי עניינא כבר נאמרו, ואין להאריך.

**שוב** נדברתי בזה עם מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א, ועם כמה מרבתי חכמי עיר קדשנו ותפארתנו תובב"א, ונענעו לי בראשם על עיקרי הדברים.

(ג) מה שהוסיף שטעם הגר"א ז"ל בזה היה משום שדבר שבמניין א"א להתירו, לא דק, דאמנם שיטת הפר"ח באמת כע"ז, אך בד' הגר"א הרי כבר מבואר להדיא טעמו בעדות שנים מגדולי תלמידיו הג"ר ישראל ז"ל משקלאוו (בספרו פאת השולחן סי' ב' סכ"ה) והגר"ר יששכר בער ז"ל מו"צ דוילנא (בס' מעשה רב סי' צה) שטעמו היה שיש עוד טעמים נסתרים וכו"ל, וע"פ ב' עדים גדולי ישראל יקום דבר, [אף שכמובן לניד"ד אין נפק"מ במס' המעידים, ואני כותב זאת משום איזה מתעקש, ופשוט].

(ד) מה שנתחבט אם מצויין כיום נחשים והשוה לדורו של הב"י, נראה דישי ללמוד דבר כזה מהמציאות הקיימת [ואני מתפלל על כתה"ר שבתחילת דבריו מביא כל מיני ראיות מד' השו"ע והפר"ח ביחס למציאות הקיימת ומקשה מזה ע"ד הפאת השולחן שהיה כמאתים שנים אחריהם, ואח"כ מסכים עם ההנחה שצריך דבר זה ללמוד מהמציאות, ושוב חוזר ומביא ראיות

## בענין אכילת איסור שנפל בדבש

או לא, ואילו בסי' פא הדיון הוא על הבישול של הדבש בשעה שניכרין בתוכו חתיכות הדבורים דבכה"ג י"ל דהוי נותן טעם בבישול, וע"ז אמר הסמ"ג והביאו בב"י ובשו"ע בסי' פא דכיון גהוא נותן טעם לפגם שרי, ואין זה עניין כלל אצל סוגיין.

(ג) ומה שרצה לחלק בד' המג"א בין הר"י להרשב"א דאמנם ד' הרשב"א מסכמת מצד המציאות לד' הר"י, אך מ"מ לחדש מזה קולא לדינא כמו שחידש הר"י אין לנו מקור בדעתו, נראה דחילוק זה זר מאד, וסתימת לשון הרשב"א מבוארת דמודה לר"י, ומנא לן לחלק דמודה למציאות ולא להלכה הנובעת מהמציאות, ומה דוחקו להמציא חילוק מוזר שכזה.

(ד) ומש"כ דהגר"א נקט לדינא דלא כר"י ובאו"ח רק בא לדחות ד' המג"א ולא להורות, אמת שיש מקומות שמשמע מד' דלא בא להורות ואעפ"כ גם בזה ידוע ד' החזו"א באיגרתו המפורסמת דכל דברי הגר"א לרגילים בדבריו במילול ברור להכריע הלכה, מ"מ כמדומה דאם אפשר ליישב דבריו שלא יסתרו מאו"ח ליו"ד ודאי עדיף לן, וכן ודאי עדיף לן לומר שכל דבריו להלכה ולמעשה באו, ולא רק לדיחויא בעלמא, ופשוט, ואיני יודע מדוע כ"כ ממשכן נפשו ונדחק בכל טצדקי דאית ליה ליזיל בתר איפכא.

(ה) ומה שרצה לבאר באופן חדש את המחלוקת בין הרשב"א לר"י דלעולם כו"ע מודו דגם דברים שלמים משתנים במהותם לדבש ורק מראיהם החיצוני נשאר כמקדם, ובהא פליגי דלרשב"א כיון דלא נעשה בינתיים לעפר [כדמוכח דהרי מראהו נשאר כמקדם], לא הותר, ולר"י "אפי' לא

ומ"ש עוד הרב פרץ בענין איסור שנפל לדבש:

(א) אמנם ד' השו"ע (באו"ח סי' רטז ס"ב) אכן אמורה לגבי ריח, ואריכות הטור ונ"כ השו"ע שם כנראה הטעוני גם בקריאת ד' השו"ע אגב ריהטאי, אך מאידך מה שציין לד' בדק הבית ביו"ד (סי' סז) שאוסר אכילת מוסק להדיא, לא מצאתי.

(ב) מה שרצה לפלפל בד' הרשב"א, כבר עמד על זה שהב"י העתיק מהרשב"א רק את הצד של שלמים כלומר שדעת הרשב"א רק בשלמים היא לחוש שמא נשארו ולא נמוחו [וקצת פלא בעיני שלא נתן אל ליבו מש"כ בעז"ה בעמ' יב ד"ה ובתשו' הרשב"א, שלא השיב הרשב"א ולא נזקק לטענת השואל, ודן רק מכח שלמים], והרא"ש ור"י עסקו בחתיכות ולא בשלמים, וממילא שפיר איכא למימר דלא פליגי אהרשב"א, אך מ"מ מסתימת לשון הרשב"א מוכח דבבחיכות עכ"פ מודה דשרי, וכד' הר"י, וא"כ א"ש מה שפסק השו"ע כמותם ולא כהרא"ש, אף שזה נגד כלליו האמורים בריש ספרו, וכבר ידוע שהרבה פעמים נטה מכללים אלו, ושם אל בירור הסוגיות או אל רוב הראשונים פניו, ובפרט דבניד"ד הרא"ש לא הביא ראיה, אלא רק אמר שראיית הר"י צריכה ראיה, וממילא לא ברורה דעת הרא"ש עצמו, ומה שהעיר דבסי' פא לא עמד שם על שינוי הלשון דהתם איירי קודם שנימוחו הדבורים וזה דין אחר לגמרי, דעד כאן לא עסקנו אלא בסתם דבש שלפנינו דאנן סהדי דכל דבש שיש בעולם היה מעורב בו בתחילתו ג"כ רגלי דבורים וכיו"ב, אבל ודאי עכשיו אין כאן כלום, ועל נאמר כל הנידון אם רגלי הדבורים נימוחות בדבש ונעשות פירשא בעלמא קודם שהופכות להיות דבש,

נפגמו בינתיים חשיבי למציאות חדשה ונאסרים" (ציטוט ד' הרה"כ שליט"א), ואי"צ לפנים דנתערבו לכתה"ר שליט"א האיסור והמותר דאדרבה הר"י הוא המתיר, ואם כדבריו הכי איתמר "ולר"י כיון דסוף סוף אשתני לדבש נחשב למציאות חדשה והותר", אמנם כל עיקר דבריו תמוהים דהא הרדב"ז הוא החדשן כאן, ואיך אפשר להקשות על הרשב"א ממציאות שכותב הרדב"ז, ומאן לימא לן דהרשב"א מודה לדבריו, אדרבה פשטות ד' הרשב"א איפכא, ובפשטות גם

מד' הרדב"ז משמע שחולק על שיטת הרשב"א בזה, וגברא אגברא קרמית, ובכלל איך מכח קושיא זו היפך את כל הבנת המחלוקת בין הרשב"א לר"י והוא בעצמו כתב לעיל מינה דהרשב"א ור"י לכאור' אינם מחולקים כלל, וכמו שהסקתי ג"כ בעז"ה,

**הכלל**, על משמרתי אעמודה בין בסוגיא דאכילת דבש שהיה בו רגלי דבורים, ובין בדינא דאיסור אכילת משקין מגולין בכל מקום ובכל שעה כאשר ביארתי היטב בעז"ה יתברך.

### ג] עוד בעניין רחיצה עם אביו בזה"ז

**עוד** כ' המאוה"ג הנ"ל דבריו הרמ"א ז"ל שיש חילוק בין זמנם לזה"ז במרחץ משום דהאידינא הולכין מכוסין, מובאים ג"כ ביו"ד סי' קנ"ג ס"ג, נלענ"ד דדווקא לא הביא זה ידידי יר"א מרבים חובר חברים מחוכם הר"י גולדברג שליט"א בדבריו, דהתם י"ל דתלוי בפלוגתא דלד' הרבה פוסקים התם שאני דמשום טהרה וקדושה אין לטבול עם הגוי, ולא משום הרהור, וממילא אין תועלת

שם בכיסוי הערוה, יעוי"ש בלבוש ובכ"ח וש"ך (סק"א) ובביאור הגר"א ז"ל (סק"ז) [ודוק דיש חילוק לדינא ביניהם דלד' הלבוש הב"ח והש"ך משמע דהאידינא דלא נהגי' בטהרות שרי, ומשום סרך טהרות נגעו בה, ואילו מד' הגר"א קצת משמע דהוא משום עצם קדושת הישראל ואין לזרים איתם, וא"כ יש ליזהר בזה גם האידינא, וצ"ע עוד בזה].

### ד] בעניין הסתרת ליל הטבילה

**הגאון** המופלא דקהלתינו הגראי"ה הלר שליט"א קצת חזר בו בגליון יז ממש"כ בגליון טז בעניין הנ"ל דמעיקרא קסבר דהסתרת הענין אינה מעכבת את הטבילה והביא לזה ראיות, וחזר בו מכח טענה חדשה דאין ראייה מד' חז"ל בזה כיון שבזמנם נהגו בטהרות וממילא אין כ"כ מורגש ומודגש מה שיוצאת לטבול ליטהר לבעלה, משא"כ בזה"ז דחמיר טפי.

דלא היה מעכב, א"כ הרי לפנינו דחז"ל עצמם דברו על זמנם והקילו בזה, וע"כ דגדר הדין מצד עצמו היה מעיקרא באופן שאינו לעיכובא.

**ומש"כ** בזה ידידי המופלג החו"ב במטמוניות תוה"ק הר"א גבאי שליט"א להביא ראייה מהך דברכות (כד.) תמיהני מה עניין זה לזה הלא שם בפשטות איירי ממחרת הטבילה שידע למפרע, ובזה ודאי ליכא חומרא הנ"ל, ורק מדרכי הצניעות הרגילים אין ראוי לפרסם, ולאגמורי הלכה למעשה מקילינן, ופשט.

**ובענ"ד** איני מבין דעתו הרמה הלא בזמן חז"ל נאמרו הלשונות החמורים על איסור הפירסום ואעפ"כ בזמנם כבר הוכיח



## ה] הערות בענייני חנוכה

ולדינא אין השהחינו של ההדלקה הולך על ימי החנוכה אלא על ההדלקה עצמה.

לענ"ד ראייתו שם אינה כ"כ מוכרחת, עיי"ש.

ג) עוד נסתפק אם לד' הרמ"א יש אכן עניין שכולם ידליקו בשעה שאין כ"כ ברור אם במקום ההדלקה יוצאים יד"ח, שנתרבו המחלוקות בזה, ואין עושים הידור אלא היכא דודאי ג"כ עושה מצוה.

ובענ"ד איני מבין א"כ גם הוא עצמו לא ידליק אלא נר אחד כל יום, שכל השאר הוא הידור.

ד) עוד נתקשה לד' הראשונים דס"ל דברכת הרוואה שייכא גם בהולך להדליק אח"כ בביתו דלפ"ז יצטרכו הילדים לברך בשעת הדלקת אביהם את ברכת הרוואה, ומדאננם מברכין מבטלים דינם שצריכים לברך.

גם זה אינני מבין הלא לפ"ז גם כל מבוגר הרוואה הדלקת חבירו נכנס לחשש הזה, ומה התחדש בקטן, וכיון דלא נקטי' הכי אין לחוש לזה כלל.

אשתקד בגליון ו' האריך הגר"ה הלר שליט"א בכמה מענייני חנוכה ומדי עברי בין בתריהם נתעוררתי לכמה הערות.

א) במה שחידש שם שמה שהרחיקו הפוסקים שמן שנפל לתוכו עכבר מהדלקת נרות החנוכה היינו דוקא בשמן שהיה מיועד לאכילה אבל בשאר שמנים שרי.

לפענ"ד מסוגיא דב"ב (צז:): משמע איפכא, דאמרי' התם דיין מגולה פסול לקידוש היום אפי' לר' נחמיה ודעבריה במסננת והיינו משום הקריבהו נא לפחתך, דאין מביאים דבר שמצד עצמו יש בו שם מאיסות כל שהיא לפני ה' ית', ודוק שם, ועוד יש לדחות דבריו מסוגיא דסוכה (לו:): דאמרי' דאתרוג שאכלו ממנו עכברים פסול אפי' ביו"ט שני אע"ג דמכשרינן פסולין דחסר ביו"ט שני, והיינו משום דמאיס ומי לא עסקי' באתרוגים שאינן ראויין כ"כ לאכילה, ונאסרו בסתמא. ופשוט.

ב) עוד כ' שם שד' השו"ע אינה כהמאירי

## ו] בד' החסל"א דבעי כלי לנר חנוכה

זה לחדש דנר ג"כ חשיב כלי בבור הנוצר מחום האש, והדברים מצד עצמם דחוקים ומחודשים כמובן.

ולענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, דהנה כל הקושי שהיה להם הוא מכח מה שדייקו איזה אחרונים דברי החסל"א [שכ' "וכל הט"ו כלים הנזכרים שאינם יכולים לעמוד בלא סמיכה, אינן ראויין לנר חנוכה"], ולו"ד הו"א דלא נתכוין כלל לפסול מדינא, דבר שלא נזכר בש"ס ופוסקים

הגאון המפורסם מהרמ"ח שליט"א בעמח"ס ענפי משה הביא בשם רבו מרן הגר"י אדלשטיין ז"ל (מס' בעקבי תלמוד סי' קעו) אריכות דברים בד' החסד לאברהם (מעין ב') נהר נח) בדרגות ההידורים של הכלי המשמש לנר חנוכה, ופלפלו הרבה שם גם הרב וגם התלמיד בד' החסל"א דס"ל דלעיוכבא הוא מדינא דבעי כלי, ורק הדרגות הם למעליותא אבל כלי בעי' מכל מקום, והאריכו שם ליישב הא דכ' הרבה פוסקים בפשיטות דנר של שעה שרי, ונדחקו מכח

כלל, אלא כונתו כפשט לשונו "שאינן ראויין", ולא "שפסולין", והיינו כמו שביארו כמה אחרונים דיש בזה קצת גנאי למצוה, אבל מדינא ודאי כשר להדלקה, בלא שום חשש, ונסתלקו כל הקושיות בזה, ואין שום ראייה וגם אי"צ לחידושו.

## ז] בעניין הדלקת נרות חנוכה בבהכ"נ

עתידים לבא לכאן י' בנ"א, וכיון שהמטרה עתידה להתקיים ממילא כבר עכשיו אפשר לברך על זה, כי המצוה היא בעצם נתינת ההיכ"ת שיתפרסם הנס לרואים, דהא כנ"ל הדלקה עושה מצוה, ודוק.

ומה שהאריך עוד לבאר המחלוקת בין חכמי הדור האחרון אם מברכין על הדלקת נר חנוכה בכנסים הנעשים בחנוכה, ומבאר דכו"ע מודו' הדלקה דבהכ"נ היא משום פסול, והויכוח הוא האם זה חידוש ואין לך בו אלא חידושו, או שכך הדין בפשיטות, ומאן דס"ל שהוא חידוש הוא משום דבעלמא ד' השו"ע הוא שאין מברכין על המנהג, עיי"ש.

ובעז"ה כבר כתבתי בזה בעבר (בגליון יב במדור התגובות) ואחזור על הדברים כאן, דהנה נחלקו רבותינו אם מברכין על ההלל בר"ח דהלא הוא מנהג, וידידי מזכה"ר הגרא"א הכהן סקלי שליט"א האריך להוכיח דרוב הראשונים ס"ל דמברכין [עי' בזה באורך בקובץ מנורה בדרום גליון יא במדור התגובות], אמנם מאידך החולקים טענו טענה מאוד פשוטה, שאין מברכין על מנהג, וכדמוכח בגמ' בסוכה (מד). שאין מברכין על מנהג, והמצדדים לקיים המנהג לא תירצו כה"צ טענה פשוטה זו, והרי החולקים בזה הם גדולי רבותינו כרש"י והרמב"ם והרמב"ן, וצ"ב מדוע היה ברירא להו האי מילתא כולי האי עד כדי שלא

הגאון המפ' לשו"ת ר' ערן כברה שליט"א ראה"כ דבטחה ובעמ"ח הרבה ספרים, רצה לבאר מחלוקת המג"א והמו"ק היכא דעכשיו אין י' בנ"א בביהכ"נ אם מברכין על ההדלקה, דלד' המג"א דמברכין היינו משום דס"ל דיסוד התקנה של ההדלקה בבהכ"נ היא משום זכר למקדש, ומשו"ה לא איכפ"ל אם אין כעת י' בנ"א הנוכחים בשעת ההדלקה, ואילו ד' המור וקציעה דאין מברכין היינו משום דס"ל דיסוד התקנה הוא משום פרסומי ניסא וכיון דהשתא ליכא פרסו"נ א"א לברך,

ולענ"ד נראה דאין זו המחלוקת דהא המג"א להדיא יהיב טעמיה דס"ל דמברכין משום דבהמשך יהיה פרסו"נ, דהנה אמנם עיקר דין הדלקת נר חנוכה שתקנו חז"ל לכאו"א, הוא משום פרסו"נ, אבל הוא אפי' אם אינו מפרסם אלא לעצמו, וכדינא דמדליקו על שולחנו בשעת הסכנה, דהכי תקינו לן דכל או"א חייב בהדלקה, אבל מנהג הדלקת נ"ח בבהכ"נ אינו דין אלא מנהג לפרסם הנס בציבור, ובזה ודאי אזלי' בתר טעמא, (ובודאי לא שייך להדליק בבהכ"נ הנטושים מכוח המנהג הנ"ל), ואפשר אף דאין בזה דין הדלקה עושה מצוה מכח זה [ומאי דמברכין "להדליק", הוא משום דהכי מטבע הברכה], ומ"מ אין צריך לבא לחידוש זה, ושפיר איכא למימר נמי דהדלקה עושה מצוה, ואעפ"כ שפיר איכא לברוכי גם כשאין כעת י' בנ"א דסוף סוף

על מע"ר סי' קנב) שהש"צ מברך על ההלל ולא הציבורה, אע"ג דס"ל (ג"כ במעשה רב בסי' ריא) שאיו מברכין על המנהג ומשו"ה אין מברכין על הדלקת נרות דיוה"כ, ועי' בזה בבהגר"א (לשו"ע או"ח סי' תרי סק"ד) דמבואר להדיא דאין מברכין על המנהג, ולהנ"ל אין בזה סתירה.

**ובזה** מיושב מנהג אלו ג"כ הנוהגים שלא לברך על ההלל דר"ח, ומאידך לברך על הדלקת נ"ח בביהכ"ס, דכיון דהוא מנהג של ציבור (עי' מה שכ' בזה עוד בגליון ז' במדור התגובות), א"כ המדליק עושה כן לא מצד שהוא נוהג כן, אלא מצד שהציבור שולחו לעשות כן.

**כל** זה כתבתי בגליון הנ"ל, והשתא דאתינן להכי, י"ל דשפיר מדינא יש לברך על ההדלקה הנ"ל, ולאו חידוש הוא בלא טעמא, וממילא ה"ה גם בשאר כנסים, וכ"ש בחצרותינו שמתפללין בהם ומתכנסים בהם.

## ח) בד"ה הדלקה מפני החשד

על כל היכא דמדליק מפני החשד [כמובן אם לא כיון על זה בברכתו הראשונה], יעוי"ש. **ולענ"ד** לא לזה נתכוין רבינו הגר"א ז"ל, וזה חידוש עצום לדינא, ואין בזה כ"כ טעם, דמדוע שבגלל החשד יתחדש דין הדלקה של עיקר התקנה מחדש, עד כדי שיתחייב על זה בברכה, ונראה פשוט דהכי קאמר דלעולם אין החשד מחיל חיוב חדש של הדלקה, אלא דא"כ תיקשי לך מדוע הוראה בביהכ"ס מדליק שנית בביתו בברכה,

חששו מלשנות המנהג הפשוט בכל ישראל, וגם רבים מן הראשונים שהביא הגר"א הכהן הנ"ל שליט"א לא כ' שיש לברך על ההלל, אלא שהש"צ יברך על ההלל, ולא הציבור, וזה ג"כ צ"ב אמאי.

**ואפשר** שטעמם דהיכא דהציבור קיבל על עצמו את אמירת ההלל, אע"ג דאין זה אלא מנהג מ"מ הש"צ מצווה לקרות את ההלל, לא רק מצד רצונו לנהוג במנהג זה [שאז אינו יכול לברך, כי זה רק מנהג], אלא גם מחמת שהוא ש"צ והוא מחוייב למה שהציבור נוהג, וכיון שהציבור נוהג לומר הלל, א"כ הוא מחוייב ג"כ לומר הלל, וכנ"ל לאו מכח מנהג אלא מדינא ומשו"ה הוא יכול לברך, ולפי"ז אין זה מצד שהוא מוציא בברכתו את הציבור, אלא משום שהוא לא אומר ההלל מצד המנהג, אלא מצד חיוב אחר, ודוק בזה.

**ואולי** בזה יש לבאר ג"כ את הוראת הגר"א ז"ל שכ' (בתוספת מעשה רב סק"מ -

**הגאון** הגר"ש שרפי שליט"א ביאר בדברים נפלאים כדרכו את יסודות דיני החנוכה, ורק רציתי להעיר במה שהעמיד ג' שיטות ביסוד דין הדלקה מפני החשד, ודקדק מד' רבינו הגר"א ז"ל שהזהירות מהחשד יוצרת ג"כ חיוב הדלקה רגיל כמו הדלקת הנר הרגיל, והדיוק הוא מדכ' הגר"א (או"ח סי' תרעא סקכ"ב) שאין אדם יוצא בנר דבהכ"נ וחייב לשוב ולהדליק בביתו, וזה משום דין חשד, וע"כ דבעי' להדליק בברכה

ה. והאף אמנם דשם משמע שהש"צ כן כיון להוציא, וא"כ היו יכולים ג"כ לברך כאו"א, אעפ"כ מד' הגר"א (באו"ח סי' תרי סק"ד) מוכח דאין מברכין על המנהג ושמא לא דק השומע בשמועתו, ולעולם העיקר כמשנ"ת.

הלא כבר יצא יד"ח בברכת ביהכ"נ, ועל זה יישב דאמנם מצד פרסום הנס כבר קיים חובתו, אך הלא יש לנו להתבונן מדוע חששו חז"ל במצוה זו יותר מהרבה מצוות אחרות ותיקנו לחוש לחשד, וע"כ משום דאין די בפרסום הנס במקום אחד, אלא צריך שלא תהיה מציאות של מקום ישראל שאין בו נרות חנוכה, להראות גודל שמחתינו בנסי החנוכה, שמסמלים את נצחון האור על החושך, ושאנו רוצים זאת [ובדרך בעלי המוסר ניתן לומר דבחנוכה נידונין על חיי הרוח, ודוק], אלא דבודאי כיון שקיים עיקר המצוה ובירך והדליק בפתח אחד, אי"צ

לברך שנית בפתח אחר, דמכאן ואילך אינו עושה כן מטעם התקנה אלא מטעם שלא יהיה מקום ישראל בלא נר, אבל כשבא מביהכ"נ לא קיים את עיקר התקנה כלל, ואף שהיה הו"א לפטרו משום דסוף סוף מצות פרסו"נ כבר עבד, מ"מ משום סברת דינא דחשד [שאין די בהדלקה במקום אחד, אלא אנו צריכים שבכל מקום ישראל יהיה נר דחנוכה, וכנ"ל], יש לחייבו להדליק את נרו כעיקר התקנה, ובודאי דבכה"ג ג"כ מבורך, ואין זה ענין כלל לשאר דיני חשד, וככל הנ"ל יש לבאר ג"כ בשיטת הרמב"ם (פ"ד מחנוכה הי"א), עיי"ש, ודוק.



מכתב ג'

הרב גרשון גולד

## בענין ברכת השמן

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בטעם השמן עכ"ל, הרי בהדיא פירש דבריו דאם שתה מן השמן לבדו לרפואה דאז מברך שהכל, משא"כ אם שתה שמן לבד וגם אינו חושש בגרונו לא יברך כלל ומטעם דאזוקי מזיק ליה, אלא דאם חושש בגרונו יכול לברך עליו שהרי נהנה ממנו אלא שלא נהנה בטעם השמן ולפיכך מברך עליו שהכל, ודו"ק. עכ"ל. אמנם יעוין להלן אות ו'

ב. הנה הרב הנ"ל תמה עמ"ש הכ"מ דדעת הרמב"ם שמברך על השמן לבדו שהכל משום שנהנה, דהרי הרמב"ם מפורש כתב "שהרי לא נהנה בטעם השמן", וכתב שנצטרך לומר דהרמב"ם קאי רק על האופן האחרון ששתה באניגרון ולא על האופן ששתה שמן לבדו, וזה דחוק. עכ"ד.

הנה, יעוין במעשה רוקח שכבר עמד ע"ז וביאר דשפיר קאי הרמב"ם גם על השותה שמן לבדו. וז"ל, מרן ז"ל תמה ע"ז דכיון דאזוקי מזיק למה יברך כלל ותירץ בעד רבינו שלא אמרו כן אלא לאפוקי ברכת בפה"ע אבל כיון דאע"ג דאזוקי מזיק נהנה הוא מברך ע"כ ואף דרבינו כתב שהרי לא נהנה בטעם השמן הכוונה שלא נהנה מהטעם עצמו אמנם מ"מ קצת הנאה יש לו דאל"כ הול"ל שהרי לא נהנה ותו לא וכו'. עכ"ל.

ג. כתב בפשיטות שלבה"ג ודעמיה אף אם השמן יותר הרבה מהאניגרון, מברך על האניגרון. ובאמת יש בזה פלוגתא בין המג"א

הנה הרב ירמיהו סימן טוב שליט"א האריך בענין ברכת השמן בדברים נפלאים ורציתי להוסיף על דבריו בכמה ענינים.

א. הנה הרב הנ"ל העיר על מה שכתבו הטור וכל האחרונים דדעת הרמב"ם דהשותה שמן לבדו מברך שהכל, דלכאורה כונת הרמב"ם רק בחושש בגרונו אבל בלא חושש בגרונו גם הרמב"ם מודה דלא מברכים עליו כלל, רציתי לשמחו דכיון בזה לאחד הגדולים דז"ל הרב יעקב קמנצקי בספר אמת ליעקב (ברכות לה:), כתב הרי"ף דף כ"ה ע"א (מדפי הרי"ף) וז"ל שמן זית מברכין עליו בפה"ע ודוקא היכא דחושש בגרונו ושתי ליה ע"י אניגרון כו' אבל היכא דאכיל ליה ע"י הפת כו' ואי שתי ליה משתיא אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה עכ"ל. וכתב בשו"ג [אות ב'] וז"ל מיימוני פליג ע"ז וכתב שמברך שהכל וכו'. וכן הבין הטור סי' ר"ב סי' ס"ו בדעת הרמב"ם והקשה עליו דבגמ' לא משמע הכי, ועיי"ש מש"כ הב"ח ליישב דעתו.

אבל תמהני, דלפענ"ד המדייק בלשון הרמב"ם יראה דלא פליג ארבו הרי"ף דז"ל הרמב"ם בפ"ח מברכות הל"ב ועל השמן מתחלה מברך בפה"ע בד"א שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכי"ב שהרי נהנה בשתייתו אבל אם שתה מן השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה

לט"ז וכמו שהביא המ"ב (סי' ר"ב סקל"ג),  
ובחפץ ה' (ברכות לו.) כתב כמג"א.

השלקות הוי להו השלקות עיקר והשמן טפל  
וכו'. ע"כ.

**ורצייתי** להוסיף שלפי"ז יש ליישב את דברי  
הב"י, שהנה במ"ש הרמב"ם ששמן  
באניגרון מברך שהכל, כתב הב"י, כלומר  
מברך על האניגרון שהכל ופטר את השמן  
(ודלא כמ"ש בראש יוסף ברכות לו. דעצם  
ברכת השמן היא שהכל). וק' על הב"י ב'  
קושיות א' - משה"ק הראש יוסף דא"כ הו"ל  
לרמב"ם לומר שמברך שהכל משום שהשמן  
טפל ולמה הוצרך הרמב"ם לכתוב הטעם  
"שהרי לא נהנה בטעם השמן". ב- גם יש  
לתמוה, איך כ' הב"י דמברך שהכל משום  
אניגרון וממילא נפטר השמן שהוא טפל, הרי  
גם ברכת השמן עצמו היא שהכל, וא"כ אי"ז  
נכון לומר שנפטר הטפל בברכת העיקר, אלא  
שזה ברכת הטפל עצמו.

**ופשוט**, שעל קו' הב' י"ל, שהן אמת שברכת  
השמן לבדו היא שהכל, אבל  
כשהוא מעורב באניגרון שפיר הוי השמן  
ראוי לאכילה ואם נדון שצריך לברך על  
השמן יברך בפה"ע. רק שאנו אומרים  
שהשמן הוא טפל והאניגרון עיקר, ומברך  
שהכל על האניגרון ופטר את השמן.

**ומה** שאנו אומרים שהשמן טפל אף שהוא  
ראוי לאכילה, זה כסברא שכ' הרב  
הנ"ל וכמו שהובא מהאבודרהם, שכיון  
שהשמן צריך לאניגרון, חשוב טפל.

**ולפי"ז** מיושבת קו' הא', דזה גופא כוונת  
הרמב"ם במ"ש שהרי לא נהנה  
בטעם השמן, שכוונתו שאינו נהנה מטעם  
השמן עצמו אלא מהאניגרון שנכנס בשמן,  
ולכן הוי טפל וכנ"ל. וא"ש דברי הב"י  
בכוונת הרמב"ם.

ד. הביא מהגר"ז דבפשטות מה דאין  
מברכים על דבר המזיק, הוא משום  
דבכה"ג אין הוא שבח להקב"ה אם יברך אך  
מרש"י משמע שהטעם הוא שאכילת דבר  
המזיק מופקע משם אכילה עכ"ד. ויש לציין  
שכבר מבואר כן ברע"א, וז"ל, הרצון בזה,  
דסברא הוא דעל מה שמזיק לגופו ומרצונו  
ומדעתו מזיק לעצמו לא תקנו לברך עליו,  
ולתת הודיה להשי"ת וכו', ומדברי רש"י ז"ל  
שכתב וגבי ברכה ואכלת כתיב וכתב עוד  
דתניא דלאו בר אכילה הוא, משמע מדבריו  
דמפרש דש"ס מדמי כי היכי דמזיק לגופיה  
אינו בכלל כי יאכל קודש, ה"נ אינו בכלל  
ואכלת וברכת. ע"כ.

ה. כתב סברא דאם כששותה השמן לבד הוא  
מזיק וליכא הנאה, א"כ, גם במערבו  
באניגרון שראוי לאכילה, אכתי יהיה טפל  
כיון דרק ע"י האניגרון נחשב לאכילה. וביאר  
בזה מ"ש שהרי לא נהנה "בטעם השמן".

**נהנה**, לפי"ז, באמת מיושב מה שהקשה  
המעשה רוקח (הובא לעיל) אמאי כ'  
הרמב"ם בטעם השמן ולא כתב רק שהרי לא  
נהנה ותו לא, ולדבריו מיושב, דכוונת  
הרמב"ם דאף דכעת נהנה שפיר מהשמן  
שהרי הוא מעורב באניגרון, מ"מ, מברך  
שהכל, מפני, שאין הנאתו אלא ע"י האניגרון  
שנותן טעם בשמן ובכה"ג הוי אניגרון עיקר,  
והדברים נפלאים.

**ובאמת** שעיקר היסוד הנ"ל שכיון שהשמן  
צריך לאניגרון נחשב השמן לטפל,  
מבואר כבר באבודרהם שהביא השעה"צ  
בסי' ר"ב אות ל"ה, וז"ל, ואפילו השמן  
מרובה כיון שאינו ראוי לשתיה אלא ע"י

ו. כתב להביא ראיה מהשעה"צ (ס"ק כ"ז) דגם לדעת הרמב"ם אינו מברך שהכל בשותה שמן לבדו אם אינו חושש בגרונו. ולא זכיתי להבין כוונתו, דמ"ש השעה"צ שלרמב"ם מברך שהכל בחושש בגרונו, אי"ז ראיה שלדעת הרמב"ם באינו חושש בגרונו לא מברך שהכל, דשפיר י"ל שלדעת הרמב"ם גם באינו חושש בגרונו מברך שהכל וכ"ש בחושש בגרונו. וודאי שהמ"ב לא יאמר שדעת הרמב"ם שבשותה שמן לבדו

בלא חושש בגרונו אינו מברך עליו כלל, דהרי זה נגד הטור והב"י והשלטי גבורים וכל הפוסקים בדעת הרמב"ם, וכן מוכח מהמאירי (ברכות לו.) שהביא מגדולי המחברים שמברך שהכל, וידוע שכשכותב המאירי גדולי המחברים הכוונה לרמב"ם.

**בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה**

**גרשון גולד**

מכתב ד'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## בדין הפרדת הפסולת במסננת שבכור

ופסולת, אבל הבה"ל שחולק על הפמ"ג שמתיר ב' מיני אוכל וסובר הבה"ל שעצם מעשה הפרדת המינים הוא מלאכת בורר ולכן פליג על סברת הפמ"ג שהקיל בזה, וא"כ מסתבר שגם מה שהפמ"ג מתיר ב' מיני פסולת, הבה"ל יחלוק עליו גם בזה ויאמר שאם יש לו סיבה להפריד ב' מיני פסולת אז עצם מלאכת ההפרדה היא איסור. עוד יש להוסיף בזה שהפמ"ג בהמשך דבריו שואל על עצמו שמצינו ברירת פסולת מפסולת שאסורה [עיי"ש]. ומתוך הפמ"ג שכאן אין כ"כ קפידא גמורה בהפרדת משום דקמחים משמרים אין זה כ"כ קלקול דאפשר להשתמש עם קמחים, עכ"ל שם, וא"כ אין להוכיח מדבריו לנידוד"ד שיש קפידא גמורה ותועלת עצומה בהפרדת הפסולת זה מזה, שבאופן כזה נראה דגם הפמ"ג מודה שיש איסור בורר, ועדיין צ"ע לדינא על מה סומכים המקילים בזה.

הנה לגבי מה שהערתי בגליון הקודם בדין המסננת שבכור, ראיתי שיש פמ"ג בסי' שיי"ט במשבצ"ז סק"י שאומר שאין איסור לבורר פסולת מפסולת, אבל אחרי העיון שם במקור הדברים נראה לי שאין עדיין פתח היתר בזה, דהנה הפמ"ג שם כתב לבאר את שיטת הלבוש שביאר ביאור חדש בדינא דנותנים מים לשמרים, שהכוונה שבורר את השמרים מהקמחים שעליהם, ועל זה כתב הפמ"ג בזה"ל - וכה"ג לאו בורר הוא פסולת מפסולת - עכ"ל. אבל באמת מבואר שם בשו"ע ובנו"כ שלא פירשו כהלכות בזה משום שפירושו הוא דלא כהראשונים, וא"כ קשה לסמוך על חידוש דין שיוצא מתוך פירושו, אבל באמת בלאו הכי נראה שאי אפשר להביא ראיה מהפמ"ג לדידן לדינא, משום שהפמ"ג הרי סובר שגם ב' מיני אוכלין מותר לבורר כדי להשתמש בהם לאחר זמן, וא"כ באמת מסתבר שלפי זה גם ב' מיני פסולת יש סברא להתיר שאין כאן אוכל

## בדין הפשטת אחד מבגדיו שאינו רוצה ללבושו עכשיו

בורר, שהרי האבן היא הפסולת שאין הוא מעוניין בה, והפירות הנצרכים לו הם האוכל, וא"כ מדוע נקטה הגמ' בפשיטות שיש לו אפשרות להשליך את האבן מתוך הפירות? ואולי אפשר לבאר דבאמת כאן מה שהאבן נמצאת בין הפירות אינו מפריע לבעל הפירות ולולי הדין של נייעור המוקצה לא היה טורח להשליך את האבן מן הפירות, וא"כ אפשר לומר יסוד בדין בורר דהיכא דמינכר שאין

התעוררתי לבאר עוד ביאור בהיתר להפשיט בגד אחד מבין הבגדים, דהנה איתא בגמ' בשבת דף קמב. לגבי כלכלה והאבן בתוכה והיא מלאה פירות, שהגמ' שואלת שינער את האבן ויוציאנה מבין הפירות כדי שלא יטלטל מוקצה בנטיילת הכלכלה, עיי"ש. וכבר התקשו על זה היאך יהיה מותר לנער ולהשליך את האבן מהפירות הרי זה איסור



הלובשה כדי שיהיה לו נח יותר לישון [ולא יהיה לו חם או כה"ג], ובסוג תערובת כזו שהוצאת אחד מחלקיה אינה מחמת קלקול בתערובת אלא מחמת סיבה צדדית בזה אין איסור בורר. ונתעוררתי לכל זה מתוך דברי החזו"א בסי' מ"ז אות ט"ו [שהקשה שם קושיא אחרת על הגמ' בדיני מוקצה] וכתב בתוך דבריו בזה"ל -האבן אינו מעורב ואין צריך להאוכל למשקליה- עכ"ל. ומדבריו למדתי לפרש את הגמ' שהאבן אינה מוגדרת כמקלקלת את האוכל, ודו"ק.

כאן פסולת שמעורבת ומקלקלת את האוכל, אלא מה שהוא בא לעשות זה להסיר את האבן מן הכלכלה כדי שיהיה יכול לטלטל את הכלכלה בלא טלטול האבן שהיא מוקצה, אין בזה תיקון האוכל אלא תיקון צדדי של הגברא שיהיה מותר בטלטול הכלכלה, ובכה"ג אין איסור בורר. ולפי"ז אפשר לומר שזה גם טעם ההיתר בהוצאת הט"ק מבין הבגדים, דגם במקרה הזה אין הט"ק מקלקלת את שאר הבגדים, וכל אחד שרואה אותו מפשיט את הט"ק מבין שאין כאן אלא הוצאת הטלית מעל הגברא

### בדין המדליק צריך שידליק ברוב היוצא

של דבריו שזה לעיכובא, אבל מדלא כתב הבא"ח להדיא שבכה"ג שלא הדליק ברוב הפתילה יצטרך לחזור ולהדליק, יותר נראה לומר שלא היתה כוונתו שלא יצא ידי חובה אלא שלא קיים מצוה כתיקונה. ובאמת יש ללמוד כך מגוף דברי הבא"ח שהרי מה שכתב הבא"ח שאם לא הדליק ברוב היוצא הרי זה כאילו דלקה מאליה, היא לא סברא לעיכובא שהרי לכל דיני התורה הדלקת קצה של חוט נחשבת הדלקה גמורה של כולו, וגם מה שדימה לדין הדלקת נרות המנורה הרי לא מצאנו שיהיו דינים מיוחדים בהדלקת נרות שבת שיהיו לעיכובא מחמת הדמיון למנורה, ואדרבה כשפסלו חז"ל פתילות שאין האור נתפס בהן לא אסרו זאת אלא מחשש שמא יטה ולא מחמת שזה לא דומיא דמנורה, ועל כרחך שרק לגבי חשיבות הדלקה לכתחילה שיתייחס כל המעשה הדלקה אל המדליק צריך שידליק רוב היוצא, אבל לא באו חז"ל לומר שזה יפסול לגמרי את ההדלקה.

בגליון הקודם הביא הרב שרפי משמיה דהבא"ח שצריך להקפיד להדליק ברוב הפתילה היוצאת מן השמן -ואם לא עשתה כן אפילו בדיעבד לא יצאה ידי חובתה- כך כתב משמיה דהבא"ח. וכשראיתי זאת נשתוממתי על המראה, שזה דבר חדש ולא מסתבר כלל שהדין להדליק ברוב היוצא יהיה לעיכובא בהדלקת נר שבת, ולא שמענו מעולם כזה דבר שאשה שהדליקה רק מיעוט מן הפתילה לא יצאה ידי חובה, ואולי תצטרך לכבות את הנרות ולחזור [ולברך] ולהדליק? ואם כבר קבלה שבת בהדלקתה [אם לא נימא דהוי קבלה בטעות] אז יצטרך בעלה לכבות את הנרות ולחזור ולהדליק כדי לקיים מצות הדלקת נר שבת, וזה דין שלא שמענו מעולם. ועיינתי בגוף דברי הבא"ח והריני מצטט את לשונו [בפרשת נח דין ט"ו] -שאם לא ידליק אלא ראש הפתילה ויסלק ידו ממנה חשיב כאילו דלקה מאליה ואינו מקיים מצוה בהדלקה, וכן היה בנרות המנורה של בהמ"ק, וצריך לזהר בזה גם בנרות חנוכה- עכ"ל. ובאמת המשמעות הפשוטה

מכתב ה'

הרב אוריאל כהן

## עוד בעניין דש לאלתר

לכבוד מערכת מנורה בדרום,

מאשכולו, כיון שרש"י כותב שאיסורו משום "תולדה" דדש, ודברי פח"ח. ואחר דבריו הנחמדים חשבתי דא"כ השתא נפל בבירא כל היסוד, דהא הקשנו מ"ש תמרים שאסור מענבים מאשכולם דשרי. והרב עמנואל לשיטתו הוזקק לתרץ דשרי רק מטעם לאלתר. ולהנ"ל א"א לומר כן כיון שתלישת ענבים מאשכולם חשיבי "תולדה" דדש, ובזה אף לשיטתו ליכא היתר לאלתר. וע"כ מוכח ככל דברינו דליכא היתר דלאלתר בדש.

בחודשים האחרונים לובן נושא זה אי יש היתר לאלתר במלאכת דש, ונפ"מ אי שרי לתלוש תמר מאשכולו לאלתר. אני כתבתי באריכות שאין כל היתר לזה והבאתי ראיה מדין גונח יונק רק משום דהוי כלאחר יד, אלמא דלא שרי לאלתר, וכן מדין מציצת ענבים, דיש ראשונים דס"ל דחייב חטאת. והרב עמנואל שליט"א כתב לדחות ע"פ דברי ר' אברהם בן הרמב"ם דשאני תולדה, ויונק וסחיטת פירות הוי תולדה, ובזה באמת לא מהני לאלתר, (ובחודש שעבר כתבתי לדחות תירץ זה ע"ש).

בברכה

אוריאל כהן

והעירני הרב ישראל מאיר אזולאי שליט"א, דלפ"ז פשוט שאסור לתלוש תמר

מכתב ו'

הרב אביחיל לוי

### בענין השמטת 'כשם' שעשית' בעל הנסים

**חזינן** ב' טעמים בתוס' שלא לומר כשם שעשית, אלא שדחו טעם הראשון.

**ונראה** ליישב טעם הראשון דהא דאיתא בגמ' לעולם ישאל אדם לא בג' הראשונות ולא בג' אחרונות, ושיטת התוס' שבציבור שרי.

**ונראה** לומר בביאור שיטת היש אומרים דהני מילי צרכיו כגון בקשת חיים ופרנסה שהם צורכי האדם בזה בציבור שרי, ומשא"כ לבקש מהקב"ה שיעשה ניסים לאדם ס"ל שזה אף בציבור לא שרי.

**ומה** שהביאו התוס' בטעם השני מהגמ' בפסחים (ק"ז:) תמה בשפת אמת שהרי שם מבואר איפכא שבברכת אשר גאלנו שהיא לשעבר מזכירים כן ה' אלוהינו יגיענו להבא, וציין שכוונת התוס' לירושלמי בברכות (ד, ג) שאמירת נחם בתשעה באב היכן אומרה, ואמר רב מנא כל דבר שהוא בקשה להבא אומרה בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר אומרה בהודאה. והביא ראיה מהא דתנן ונותן הודאה על לשעבר וצועק לעתיד לבא.

**והקשה** הרב און שאחר שהגאונים מחתינהו בחדא מחתא לאמירת כשם שעשית, ולתוספות שמוסיפים בעשרת ימי תשובה בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות, א"כ צ"ב למנהג ישראל שאומרים ההוספות בעשרת ימי תשובה ולא חוששים לשאול צרכי רבים בשלש ראשונות ובשלוש אחרונות, וכן שלא

**במש"כ** הרב און הכהן לשנות מהמנהג שרווח היום בכל קהילות בני ספרד ובני אשכנז שלא לומר בעל הנסים כשהם שעשית עמהם פלא וניסים כן עשה עמנו ניסים ונפלאות ולהתחיל לאומרו נראה שאין לשנות בזה כלל, שהרי בשו"ע (או"ח תרפב, ג) כתב אין אומרים כשם שעשית אלא מסיים ועשית עמהם ניסים. ויש אומרים שאומרים אותו הרי שסתם כשיטת התוס' שאין לומר כשם שעשית, וא"כ מנהג ישראל הוא כמו שסתם בשו"ע כשיטת התוס' והרא"ש, ומה שהובא בבית יוסף דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד לאו דברי הבית יוסף הם, אלא שהביא דברי האורחות חיים. אולם פשוט שיטתו היא שלא לומר כשם שעשית.

**ונראה** עוד לבאר שאף מש"כ באורחות חיים דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, היינו כשאין בזה מנהג קבוע, אולם כשנהגו בזה קהילות ישראל לא כל אחד יכול לשנות בזה.

**ובתוס'** במגילה (ג.) כתבו ויש שאין אומרים כשם לפי שאמרו חכמים לעולם לא ישאל אדם צרכיו לא בג' הראשונות ולא בג' אחרונות ושטות הוא, שהרי האי טעמא לא הוי אלא למתפלל בלשון יחיד, אבל בשביל הציבור שרי, אבל נראה שאין לאומרו מטעם אחר, משום דאמרו חכמים דכל דבר דהוי בלהבא תיקנו בלהבא ובדבר דהודאה על לשעבר, ומשום הכי תיקנו בה על הנסים, דהוי לשעבר.

חוששים לירושלמי שבהודאה לא מבקשים על העתיד, ומאידך לא אומרים כשם שעשית, ומה הסברא לחלק בזה.

**ונראה** ליישב ע"פ מה שהביא בטור או"ח (תקפ"ב) השאלה איך מוסיפים בעשרת ימי תשובה ההוספות ולא חוששים לאל ישאל אדם צרכיו בשלוש הראשונות ובשלוש אחרונות, וכתב ליישב ע"פ מה דאיתא במסכת סופרים כשם שחתימתן של ראש השנה ויום הכיפורים משונה משאר ימים טובים, כך תפילתן משונה, וכתב עוד שאין אומרים זכרנו בשלוש ראשונות, וכתוב בשלוש אחרונות אלא בשני ימים טובים של ראש השנה וביום כיפורים בלבד, ובקושי התירו.

**חזינן** שההוספות שמוסיפים בעשרת ימי תשובה נסמך על מסכת סופרים שתפילת ימים אלו משונה.

**ונראה** לבאר בזה שהוא משום יראת הדין שיזכה האדם לחיים התירו לשנות בתפילה, ובזה מבואר מנהג ישראל שבעשרת ימי תשובה מוסיפים בקשות בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות, ומשא"כ בעל הניסים שבחנוכה לא אומרים כשם שעשית.

**והקשה** עוד הרב און שלמנהג ישראל שלא לומר כשם שעשית, א"כ למה אומרים ונודה לשמך הגדול סלה, שבשלמא אם אמרינן כשם היינו שמבקשים על ניסים, ונודה לשמך הגדול סלה על הניסים העתידים, אולם אם לא אומרים כשם, למאי אמרינן לה, שהרי כל על הניסים שייך להודאה.

**ונראה** ליישב שההודאה שמודים להקב"ה היא על העבר ואומרים ונודה לשמך הגדול סלה, שנמשך להודות גם בעתיד על העבר, שלא די להודות בהווה על העבר, אלא להמשיך לעולם לעתיד להודות על העבר.

**ונראה** עוד להוסיף במנהג ישראל שלא לומר כשם שעשית ע"פ הא דאיתא בשבת (לב.) שמי שעושין לו נס מנכין לו מזכויותיו, וא"כ י"ל דזהו נמי טעם השיטות שלא לומר כשם שעשית ולבקש על ניסים.

**ולשיטות** בראשונים שכן אומרים כשם ומבקשים על ניסים. נראה ליישב שבניסים כאלו שיש בהם הצלת כלל ישראל ובפרט שזה הצלה לקיום התורה והמצוות, בזה שפיר יש לבקש על ניסים.

**ובזה** מבואר נמי מש"כ הרמ"א (או"ח תרפא, א) יש אומרים כששכח על הניסים בברכת המזון כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו.

**ולכאז' צ"ב** שהרי אין מבקשים על ניסים שמנכין לאדם מזכויותיו, ולהמבואר אתי שפיר דמיירי בניסים שנעשים לכלל ישראל שבזה מותר לבקש, וא"כ י"ל שאין לשנות הנוסח המקובל בקהילות ישראל שלא לומר כשם שעשית, שהרי זהו שיטת השו"ע שסתם כך, ומש"כ בבית יוסף דעבד כמר עבד זהו לשון האורחות חיים שהביאו ולא ס"ל כוותיה וכן שגדול כח המנהג שיסודתו בשיטת התוס' הרא"ש הטור והשו"ע וכמו שהובא בירושלמי.



מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנרוב

פתח - תקוה

## ברכת המזון על שר כשקובע סעודתו עליו

המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה. מיהו היכא דהוה חמר מדינה נראה דמברכין עליו ע"כ. והעולה מדבריהם שהם ס"ל שאין שום מעלה לקביעות סעודה על שר בשביל לברך עליו בהמ"ז, ולכן הסכימו לרשב"ם שלא גורסים משפט זה. אולם כתבו מעצמם שאם השכר הוא חמר מדינה - מברכים עליו בהמ"ז, דלא גרע מהבדלה ע"ש. ולפ"ז אף אם לא קבע עליו, דהא לא גורסים בגמ' לחלק בין קבע ללא קבע ואין שום ענין בקביעות וכנ"ל.

ובספר המנהיג הלכות סעודה סי' י"א כתב בזה"ל ויש גירסת ספרים שכתוב בערבי פסחים הני מילי אחמרא אבל אמייא לא, והני מילי דלא קבע עליהו אבל קבע עליהו לית לן בה, ר"ל דאם קבע סעודתו על המים מברך עליה ברכת המזון, שכן אנו מברכים במים ערב ט' באב בסעודה. אבל רבינו שמואל ז"ל לא גריס לה, והדין מסתברא דאין לברך המזון על המים אפי' קבע עליהם, דהא מים לא מיזן זייני וכו' ע"ש. ולדבריו - הרשב"ם לא בא לאפוקי שר אלא לאפוקי מים, אבל על שר יתכן שגם לרשב"ם אפשר לברך, וכן נראה דס"ל למנהיג.

אולם הב"י בסי' קפ"ב הביא מדברי הגמ"י פ"ז מברכות אות ס' שבה"ג ור"ח ותוס' וראב"י"ה גורסים את המשפט הנ"ל ה"מ לא קבע וכו'. וכתב בהגמ"י שכ"ה ברוב הספרים ושהסמ"ג תמה על רשב"ם שמחקו.

ראיתי את מאמרו הנפלא של ידידי הרב און אברהם סקלי בגליון חשון תשפ"א שהעלה שלמעשה יש לברך בהמ"ז על כוס בזמנו שהיין מצוי, ואף אני העליתי כן בכתבי עכ"פ בשלשה. וידידי הרב אהרן גבאי בגליון כסלו תשפ"א הראה פנים למקילים עפ"י סתימת הגאונים ע"ש"ב, ויותר נראה לי כדברי הרב סקלי וכתגובתו שם.

אולם בסוף תגובתו של הרב גבאי - הזכיר בקצרה את ענין ברכת המזון על שר שיתכן ואפשר להקל בזה. ואמרתי להרחיב בענין זה, שגם הוא אחד מן הדברים שנפסקו בשו"ע ובאחרונים, והוא שלא כדעת כל הגאונים והראשונים וכפי שנבאר בס"ד;

בגמ' בפסחים ק"ז ע"א איתא ת"ר אין מקדשין אלא על היין, ואין מברכין אלא על היין. אטו אשיכרא ואמיא מי לא מברכין עליהו שהכל נהיה בדברו. אמר אביי הכי קאמר אין אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין ע"כ. ומבואר מזה שכוס של ברכה לא יכול להיות משכר וממים. וכתב שם הרשב"ם וז"ל ה"מ דלא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה לא גרסינן כלל ע"כ. וכן בתוס' [ר"פ] המובא במרדכי שם הסכים למחיקת הרשב"ם וז"ל ומ"מ נראה למוחקו דהא אין הטעם תלוי כלל בקביעות אלא תלוי בחמר מדינה דאי הוי חמר מדינה מברכין עליו בכל ענין ע"כ. וכדבריו כן ס"ל לרא"ש בסי' י"ז וז"ל רשב"ם לא גריס דלא קבע עילוי וכו' דסבירא ליה כיון דברכת

השו"ע לא היה עוזב דעת כל הנ"ל ופוסק כהרא"ש אם היה רואה שכך הגירסא בכל הגאונים והראשונים. וע"כ מי שקבע סעודתו על השכר יכול לברך עליו בהמ"ז.

**והנה** דעת הראב"ד שהביאו הראשונים שאפשר לברך גם על מים אם קבע עליהם; כ"כ הארח"ח שם וז"ל והראב"ד ז"ל כתב דה"ה אם קובע סעודתו על המים ע"כ. וכ"כ בספר השולחן בשם הראב"ד, והוסיף שכנראה הוא גורס אבל קבע עליהו מברך עי"ש. וכן הביא הפרדס שם בשם הרשב"א וז"ל שמעין מהכא דאי קבע איניש סעודתו על המים שמברך בהמ"ז על כוס מים, וכן אמר לי מורי הרב נ"ר. אבל לאותן שגורסין [וכך גירסת הרי"ף] אין אומרים הבא כוס של ברכה אלא על היין אבל שיכרא לא - אין מברכין בהמ"ז במים ואפילו קבע סעודתו עליהן, משום דבגמ' אינו מזכיר אלא שיכרא לחוד ע"כ. והמאורות ג"כ הביא שי"א שמברכים גם על מים עי"ש.

**אולם** דעת רוב הראשונים שרק על שכר אפשר לברך ולא על מים, וכן עיקר.

**פש** גבן לבאר מה נקרא קבע סעודתו על השכר;

**הנה** הגמ"י הביא בשם ראבי"ה בסי' קמ"ט שכתב שאינו נקרא קביעות אלא שרגילים תמיד בכך, כגון במקום שאינו מצוי יין. וכי האי גוונא גרסינן בפ' כיצד מברכין וכו' כל שאחרים קובעים ש"מ דלא תלוי בו הקביעות אלא ברגילות בני אדם אחרים. וכן גבי שכר לברכת המזון עי"ש. ולפי דעתו צריך שיהיה תרתי; גם שדרך בנ"א לקבוע עליו, כגון שאין יין מצוי ואז הוא חמר מדינה, וגם שבפועל יקבע עליו בסעודה זו [וזה דלא כרא"ש לגירסתו דסגי ברגילים לקבוע עליו שזהו חמר מדינא].

ובאמת שכ"ה כמעט בכל הראשונים ומהם הרי"ף, ריצ"ג הלכות קידוש עמ' ה', ספר העתים עמ' 205, העיטור דף קל"ב ע"ב, ראב"ד, מאורות, מכתם, מאירי, ארח"ח הלכות בהמ"ז אות י"ט, רי"ד, ר' דוד, ר"ן, מהר"ם חלאוה, ספר השולחן הלכות סעודה שער ה', ספר הפרדס הלכות קידוש, רשב"ץ במאמר חמץ בסופו בענין מי שאין לו יין עי"ש ועוד.

**ויש** להוסיף שכ"ה בכתה"י מכל הארצות וכפי שהובא באתר 'הכי גרסינן' שעל קטע זה יש מספר רב של כת"י מהרבה ארצות והם ספרדי, תימני, איטלקי, מזרחי, וכן בגניזות [מלבד בכת"מ האשכנזי שכנראה הושפע ממחיקת הרשב"ם, דהא חכמי אשכנז הקדומים יותר כמו ראבי"ה ועוד - העידו שברוב הספרים שלפניהם היה גירסא זו].

**וא"כ** אפשר לומר בצורה ברורה ומוחלטת שהנוסח שיצא מתחת ידי מסדרי התלמוד בבלי היה עם המילים הנ"ל והנ"מ לא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה. ולפ"ז אם קבע סעודתו על שכר יכול לברך עליו בהמ"ז.

**והשו"ע** בסי' קפ"ב ס"ב פסק כדעת הרא"ש, וז"ל כוס ברכת המזון אינו אלא של יין, ולא משאר משקים אפי' קבע סעודתו עליהם. ואם אין יין מצוי באותו מקום והשכר או שאר משקין הוו חמר מדינה, מברכין עליהם, חוץ מן המים ע"כ. הרי שפסק ממש כהכרעתו של הרא"ש של"ג בגמ' את החילוק בין קבע ללא קבע. אלא שאם השכר הוא חמ"ד - מברכים עליו.

**אולם** להאמור נראה שהעיקר הוא כדעת הגאונים וכמעט כל הראשונים שבדאי גרסינן משפט זה בגמ', וודאי שמרן

והרשב"א שאפשר לברך גם על מים אם קבע סעודתו עליהם, והרי מים אף פעם לא יכולים להיות חמ"ד, וע"כ שלא צריך חמ"ד אלא תלוי בקביעותו.

**ומה** שהביא ראבי"ה ראייה מענין קביעות סעודה על פה"ב - עי' במאמרי בירחון יתד המאיר שבט תשע"ז שגם שם דעת רוב הראשונים דתלי בקביעות ידידה ולא בקביעות דעלמא. ומ"מ לגבי כוס לבהמ"ז - גם הראשונים דס"ל שם שתלוי בקביעות דעלמא זהו משום שמפורש בגמ' כל שאחרים קובעים עליו סעודה, אבל כאן שכתוב קבע עליה - פשוט הדברים זה קביעות ידידה וכנ"ל.

**וע"כ** נראה למעשה שהקובע סעודתו על שכר אף בזמננו שהיין מצוי והשכר אינו חמר מדינה - יכול לברך עליו בהמ"ז וכדעת הגאונים ורוב הראשונים, אלא שיש עדיפות לברך על יין ממש ובפרט לפי המקובלים, וכן העלה בספר בני ציון הנ"ל.

והביא ראייה גם מפה"ב שצריך שיעור קביעות סעודה של אחרים ולא סגי שהוא עצמו יקבע סעודתו עליהם.

**אולם** מסתימת שא"ר הנ"ל לא נראה כן, אלא אם קובע סעודתו על השכר - אף שאינו חמ"ד כגון שיש יין - מברך עליו בהמ"ז. וכן מבואר בדברי התוס' בפסחים בדף ק"ו ע"ב בביאור גירסת הגמ' הנ"ל בזה"ל משמע דאם קבע סעודתו עליו שמברכין עליו ברכת המזון וכ"ש אם הוא חמר מדינה עי"ש, הרי שקבע סעודתו מיירי שאינו חמר מדינה. וכן מבואר בדברי ר' דוד והר"ן בדף ק"ז ע"א שכתבו בזה"ל אבל בהבדלה וברכת המזון שאי אפשר בפת התירו בהבדלה כל היכא דהוי חמר מדינה ובברכת המזון כל היכא דקבע סעודתיה עילויה ע"כ, הרי שחמ"ד וקביעות סעודה הם שני דברים שונים, וקביעות סעודה היא גם בדבר שאינו חמ"ד [וכפי שכבר עמד בזה בספר בני ציון] לכטמאן] בסי' קפ"ב עי"ש]. וכן מתבאר מדברי הראב"ד



מכתב ח'

הרב יאיר מיינקוס

## בענין הדלקת נר הנוכה במנייני חצרות

**אולם** לבסוף הסיק, דלכל הפוסקים יש להדליק במנין חצר הקבוע לתפילה [ולאפוקי ממניינים ארעיים].

**ועתה** סיפר לי הרב יעקב לוי שליט"א, דהגר"ע פריד שליט"א מו"צ בב"ב, פסק שאין לברך על נרות דמנייני חצרות, והמברך שם ברכתו לבטלה.

**וחפשי** וחקרתי אחר פסק זה, ומצאתיו, דפסק להדליק במנייני חצרות, וללא ברכה.

**ונימוקו** הוא דחשש לטעמא דהב"י (ס' תרע"א ד"ה ומ"ש שמנחין) "שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, כמו שתקנו קידוש בבהכ"נ, משום אורחין דאכלו ושתו בבית כנישתא, וסיים דכך כ' בכל בו".

**דלפי"ז** מאחר ואין מציאות שידורו אורחים בחצירות, לכן אין לברך שם. וכעין סברא זו אמר לי הגר"ש לוי שליט"א, דאף בבית הכנסת שמא איכא דין דבית, כדי שיוכלו לצאת בו מי שאין לו בית.

**והוסיף** הגר"ע פריד שליט"א, דלטעמא דהריב"ש (סי' קי"א) דמדליקין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, יש להדליק בברכה אף במנייני חצרות.

**והוקשה** לי אמאי נקט הגר"ע פריד שליט"א דטעמא דמי שאין לו בית, והכריע ע"פ זה, דאין לברך במנייני חצרות, דהרי אי"ז הטעם העיקרי שמדליקין בבית הכנסת,

**לכבוד** הקובץ החשוב והמופלא "מנורה בדרום", אשר מאיר את אור התורה בדרום, ובעוד מקומות חשובים.

**רציתי** להוסיף על דברי שכ' בגליון י"ז כסליו תשפ"א, מאחר וראיתי שאין הדברים מוסכמים לגמרי, ואינם מחוורים דיו.

**ובעיקר** הדברים כ' כדבר פשוט "שהמתפללין בחצר בית הכנסת, והוא המנין העיקרי של בית הכנסת שידליקו שם כדין בית הכנסת". והוספתי דאף בחצר שמתפללין בו בקביעות לכאור' דינא הכי.

**ורק** במנין חצר שאינו קבוע, אין להדליק שם [וכן חצר בית הכנסת גדול, שעדיף למעט בהדלקות שם].

**חשבתי** שאין בדברים אלו חידוש, דמאחר והמנין הועתק מהבית הכנסת לחצר של בית הכנסת, מה בכך שאין שם קירות ותקרה, דס"ס מאחר וקבעו את המקום הזה לתקופה זו [ובתפילה שהתקופה הזאת תהיה קצרה], א"כ דין מקום קבוע לתפילה הועבר לשם, וכמו שמדליקין בבית הכנסת בלא פקפוק, כך יהא גם שם.

**ומה** שמחתי בראותי את המאמר הנפלא והמפולפל של הגר"ע כברה שליט"א (שם) שגם כ' בענין זה, וליבן בטוב טעם ודעת, דלכל הטעמים ההדלקה בבית הכנסת, שפיר מדליקין אף במנין חצר, ורק לטעם דהוא זכר למקדש פקפק, דשמא אין במנין חצרות את הטעם הזה.



**וכך** משמע מהמור וקציעה (סי' תרע"א ד"ה וכתב עוד) ומהמחזיק ברכה (שם סק"ז) השערי תשובה (שם ס"ק י"ב) מועד כל חי (סי' כ"ג אות ל"ג) הכף החיים (סי' תרע"א ס"ק ע"ב) וכן בבית דוד (סוף סי' תע"ד) הפקודת אלעזר (סי' מ"ח) ובזבחי צדק (ח"ב סי' כ"ט), דכולהו ס"ל דצריך עשרה שיהיו בבית הכנסת בעת הדלקת נרות, דמשמע דנקטו למעשה לטעמא דפרסומי דרבים.

**ואף** דהמג"א (סי' תרע"א סק"י) הבאר היטב (שם ס"ק י"ב) חיי"א (כלל קנ"ב סעיף י"ז) ובמ"ב (שם ס"ק מ"ז) כולוהו ס"ל דלא צריך דוקא עשרה בעת הדלקה זו, בכאו"פ כ' בביאור הלכה (שם ד"ה ויש נוהגין) דמודו דהוא משום פרסומי ניסא, אלא דס"ל דמהני בזה שיבואו אח"כ לבית הכנסת ויראו הנרות דולקין. א"כ מבואר דלמעשה עיקר טעמא דהדלקה בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא [וכך כ' הגר"ע שליט"א (שם)].

**ולפי"ז** ודאי דלא שנא אי מתפללין בבית הכנסת ממש, או דמתפללין בחצירות, דס"ס איכא בהדלקה זו ציבור קבוע שמתפלל, והוא פרסומי ניסא דרבים.

**ואף** דהבאנו (בגליון י"ז כסליו) דהוא מחלו' הפוסקים דזמנינו באילו כינוסים מדליקין בברכה, מ"מ בחצר שמתפללין בו בקביעות לתקופה, לכאו' כולו מודו דמדליקין בו ובברכה.

**ואף** בעיקר דברי הגר"ע פריד שליט"א, דכ' "דלטעם שהוא כדי להוציא את האורחים, הלנים ואוכלים בבית הכנסת, ולפי"ז כ' דאין צורך להדליק במנייני חצירות, שאין מציאות שידורו שם אורחים", קשה דאי היה מגיפה בזמנם, והיו נועלים את הבתי כנסת היכן היו הולכים אותם אנשים שאין להם בית?

שהרי בשו"ע (סי' תרע"א סעיף ז') כ' בהדיא "דמדליקין בבית הכנסת, משום פרסומי ניסא", דהוא טעמא דהריב"ש, דמדליקין בבהכ"נ לפרסם הנס ברבים. ולפי טעם זה ודאי דשייך אף במנין חצר, ויש להדליק בברכה, כמו דהוא עצמו כתב).

**וא"כ** לא הבנתי אמאי הכריע ע"כ טעמא דמי שאין לו בית? וכן גם לפי הטעם דהכל בו (סי' מ"ד ד"ה ונהגו) דהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות לפניהם, שיש בזה פרסום גדול להש"י יתברך, וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהילות.

**משמע** דהוא דין בציבור שמתפללין, ולא דוקא בבית כנסת.

**וא"כ** מבואר מהכל בו ומהריב"ש, דיש דין פרסומי ניסא דרבים, דהוא שונה מפרסומי ניסא דיחיד, וכידוע מברכין בהדלקה בבית הכנסת, אף מי שכבר בירך בהדלקה בביתו. ועיין בזרע אמת (או"ח סי' צ"ו, הלכ' חנוכה סי' תרע"א) שהאריך לבאר דהדלקה בבית הכנסת הוא בשביל הציבור, ודימה לברכות התורה דאף מי שבירך כשעולה לתורה מברך שוב.

**ולפי"ז** יוצא דיש לברך ולהדליק אף בחצירות.

**ואין** לומר דכל טעמא דהריב"ש הוא כדי להוציא את מי שאין לו נר, ואין לו בפרסום ניסא, שהרי כ' להדיא דאין יוצאין בהדלקה זו, וכך פסק ברמ"א (סי' תרע"א סעיף ז') "דאין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת".

**וא"כ** מבואר דיש דין בהדלקה בבית הכנסת, אף בלא להוציא אנשים ידי חובה, והוא דין נפרד "דפרסומי ניסא דרבים".

**דלכאו'** היו עוברים לדור בחצירות, כמו שאף בזמנינו יש אנשים, שמחוסרי בית ודרים בחצירות ובגינות ציבוריות, וא"כ לכאו' אין הנחה זו מדויקת.

**ואף** אם תרצה לומר, דאין בזמנינו אנשים כאלו, שאין להם בית לדור בו, מ"מ תקנה לא זזה ממקומה.

**וכך** כ' בר"ן (פסחים דף כ' נק"א מדפי הרי"ף ד"ה לאופקי) גבי קידוש דבית הכנסת, "דכיון דמעיקרא, אתקון משום אורחים. אמרינן ליה שתקנות חכמים קבועות הן, כדאשכחנן במעין שבע דמערב שבת, דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה, ואפילו הכא דליתא לההיא טעמא, כגון דאתינהו כולהו בבי כנישתא אמרינן ליה, דכיון דאתקון אתקון".

**והביאו** בב"י (סי' רס"ט ד"ה ונוהגין), והוסיף דכן כ' הרשב"א דקידוש בבית הכנסת, תקנה קבועה היא. וכ"כ בשו"ע (שם סעיף א') "עכשיו אף על גב דלא אכלי אורחים בבית כנישתא לא בטלה התקנה".

**והוסיף** המג"א (שם סק"ג) "דאין לבטל המנהג, כי הרבה גאונים יסדוהו כמ"ש הרשב"א". והביאו בבה"ט (שם סק"ג) ובמ"ב (שם סק"ה).

**ואף** דסיים הב"י (שם) "ובא"י נהגו שלא לקדש, והוא הנכון", וכ"כ בשו"ע (שם) "אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל".

**אפ"ל** דהוא דוקא גבי קידוש, דבלא אורחים

ליכא סעודה, א"כ קרוב להיות ברכה לבטלה, כמו שכ' הטור (שם), אבל גבי נ"ח דליכא למימר הכי, אין לבטל המנהג אף כשאין אורחים, ואיכא לדמויי לדינא דחזרת הש"ץ דאף כשאין אנשים שאין בקיאים, חוזרים התפילה, כמו שכ' בהדיא בב"י (סי' קכ"ב ד"ה וכתב הרמ"א, ובסי' רס"ט ד"ה ונוהגין) בשם הרמב"ם.

**וא"כ** ה"ה גבי נ"ח, דאיכא להדליק ולברך בבית הכנסת, אף כשאין אורחים, דלא בטלה תקנה, וכע"ז כ' במכתם (פסחים דף ק"א ע"א ד"ה אבל).

**והשתא** דשפיר מברכין בבית הכנסת, מ"ש בית הכנסת מחצר שמתפללין בו בקביעות, מצד האורחים.

**וכעין** הדברים האלו ראיתי שכ' הרב שלום ארלנגר שליט"א (בגליון י"ז כסליו) בטוב טעם.

\* \* \*

**שמעתי** שיש שרצו לטעון, דכיון דחצר אין לו צורת בית הכנסת, אין להדליק בו נ"ח, ופשוט דאין זה נכון, שהרי אין גדר בית הכנסת בקירות ותקרה, אלא מקום מיוחד לתפילה, וכמו דגבי רחבת הכותל המערבי, פשיטא שמדליקין ומברכין, אף שאין שם קירות ותקרה, כמו שכ' באז נדברו (ח"י סי' ע"ב) ובנר איש וביתו (סי' ב' סעיף ט"ז) ובישא יוסף (ח"א סי' קל"ח אות ה') ובשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, וכ"כ בחזון עובדיה.

## מנין באוהל

קירות מבטון, וכך כ' בספר טוב ימים (ח"א עמ' קמ"ז) להגרייט"ט פרלמן שליט"א, גבי

**וגבי** מנין קבוע באוהל, פשיטא דיש להדליק ולברך, דודאי דלא גרע זה שאין לו

בברכה במנייני חצירות.

ואף דרוב פוסקים ס"ל דאין להדליק באירועים, בכאו"פ הרבה מרבני ספרד הורו לברך [כשמתפללין שם ג"כ], עיין ביביע אומר (ח"ז סי' נ"ז), וכך הביא בימי חנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 90) דכך נהג הגרע"י למעשה, ולא חששו לברכה לבטלה, אף דכל מקום שיש ספק קטן מחמירים שלא לברך.

לכן אף דלדידן אין מדליקין באירועים וכנסים, דלכל הפחות במנייני חצירות, אפשר להדליק.

חיילים שמתפללים בשטח באוהל במקום קבוע, שידליקו בברכה.

ובאמת התקשרתי להגר"ע פריד שליט"א, ואמר שבמנין באוהל, יכולים להדליק בברכה [ומה שהורה שלא לברך, מיירי במנין חצר בשטח פתוח].

וכך אמר לי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א.

\* \* \*

יש להוסיף דלהסוברים שמברכין בהדלקות, באירועים וכנסים שמתפללין שם, פשיטא דיוודו שידליקו

### הלכה למעשה

דבמנין שאין אומרים בו מעין שבע בליל שבת, אין לומר להדליק שם. וכך אמר לי הרב שמעון אומן שליט"א, לכך הורה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א להגר"א דינר שליט"א. להדליק בו נ"ח.

ונסיים דאיני ראוי להוראה, וכתבתי את הדברים ששמעתי, ומצד אל תמנע טוב מבעליו.

ובסיכום דברינו יוצא, דכו"ע מודו דמנין קבוע באוהל, דיש להדליק ולברך.

וגבי מנייני חצירות קבועים, אין לנו אלא הוראתו של מורינו המרא דאתרא הגר"י טשזנר שליט"א, דיש להדליק בברכה.

[ויש להוסיף שסיפר לי הגר"ש לוי שליט"א, שאמר לו הגר"י טשזנר שליט"א,



מכתב ט'

הרב יוסף פרץ

פנמה

לכבוד המערכת הנכבדה הע"י,

**שמחתי** והתענגתי עונג רב במאמרים וביאורים נפלאים, ובירורים מיוחדים, החשובים, ובהם חידושים ואכתוב קצת כדרכה של תורה.

### בענין עשרת הדברות הרמוזים בק"ש

אין לה מקור, ולכאורה אין בה מעלה יותר מהגירסא הסתמית פרשיות, וא"כ אין צריך להתחשב בה.

והנה לגירסא הסתמית, אפשר לומר שבאמת פליגי בזה אם יש לומר גם בערבית ג' פרשיות, או שבערבית אומרים רק שתיים. ולכן רבי סימון כתב טעם רק לב' ראשונות שנאמרות "בשכבך ובקומך", ואילו ויאמר בבוקר הוא משום יציאת מצרים. ואילו לרבי לוי אומרים שלשתם בבוקר ובערב, ולכן כתב משום עשרת הדברות שרמוזים בשניהם. ומצאתי און לי בדברי תשובות הרשב"א ח"א סי' נא שביאר פלוגתת רבי סימון ורבי יהושע בן לוי, שרבי סימון סובר שלא אומרים פרשת ויאמר כלילה, ואילו ריב"ל סובר שאומרים, עיין שם [מובא בפירוש החרדים במקום]. ואתי שפיר שרבי סימון לשיטתו, ורבי לוי סבירא ליה כריב"ל.

וגם לגירסא שתי צ"ל שרבי סימון אמר השאלה לשיטתו, ורבי לוי ביאר לשיטתו.

**במאמרו** של הרב גרשון גולד:

**עמ' כד.** מלשון הר"ד אבודרהם משמע שאין צורך לכוון על עשרת הדברות בפירוש, אלא סגי לכוון על ענין ק"ש עצמו, וכיון שרמז בו עשה"ד הוי ככיון.

**עמ' כה.** מה שהביא מהאחרונים שהאמוראים כאן סבירא להו שק"ש דרבנן. יש לציין למהר"ש סיריליאז בפירושו במקום שכתב וז"ל: דאין חיוב מן התורה לדעת היותר מחמיר אלא פרק ראשון. עכ"ל. ולפי דבריו אפשר שביאור הירושלמי הוא מפני מה קורין שתי פרשיות (שמע והיה אם שמוע) ולא רק אחת (שמע). ודוחק. ואולי צ"ל במהרש"ס: "פסוק ראשון".

**בגירסת** הירושלמי, הביא ג' גירסאות. א' "שתי פרשיות", כן הוא לפנינו [וכן הוא בכת"י ליידין] ובאור זרוע ועוד ראשונים. ב', "פרשיות". היא גירסת [ילקו"ש] והגר"א. ג' "ג' פרשיות", והיא גירסת פני משה. והנה גירסאות ראשונות יש להם מקור בראשונים ובכת"י. אבל גירסא ג'

### בענין להכניס עצמו בנסיון

מתקנים נעלים בשוקא דזונות, דאיך הותר להם ליכנס לסכנה. ותירץ שפרנסה שאני. ויש להוכיח כדבריו מהא דקיי"ל (ב"מ קיב ע"א,

**במאמרו** של הרב ישראל גולדברג:

**עמ' לד אות ו.** הקשה על האמוראים שהיו

והאריכו בזה רבותינו האחרונים) שמותר ליכנס לסכנה עבור פרנסה, וה"ה לסכנה רוחנית, וכמו שהשווה ביניהם חזו"א המובא לעיל.

**עמ'** לו ציין לשלמת חיים אם מותר להסתכל על אשה כשמדבר עמה. יש לציין משנה ברורה סי' עה ס"ק ז ובביאורים ומוספים דרשו שם, ודו"ק.

**שם** כתב שלא היה כדורינו מימות עולם. הוא לאו דוקא, שהרי עיין מה שאמרו

בפרקי דר"א (פכ"ב) על דור המבול. ועוד הרי קיי"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו. וא"כ בדורות קודמים שהיו גדולים מאיתנו היה יצרם גדול משלנו, ואפשר שהיו אותה דרגת יצה"ר אצלם לפי מצבם וגדלותם, ואצלנו ומצב הדור.

**עמ'** לח הביא דברי רבנו יונה על עצימת העינים, יש לציין גם לדברי הטור או"ח סי' א' בביאור קל כנשר, שהוא בעצימת העין, ע"ש.

### בנוסח על הנסים

**במאמרו** של הרב און אברהם הכהן סקלי:

**עמ'** קלו. על הנסים בלא וא"ו. כן פסק מרנא אבונא בס' אהלי שם סי' תרפב. ע"ש.

**עמ'** קמד. בענין הלל גמור. נראה שהטעם שהוסיפו זה אינו כמו שכתבת הרב סקלי לאפוקי הלל שאינו גמור. אלא לאפוקי הילול בעלמא, שאינו "הלל המצרי", שהרי גם כל הילול נקרא הלל, וכאן באו להדגיש שההלל שתקנו הוא "הלל גמור" המתוקן על ידי נביאים הראשונים לאומרו כשנגאלים מכל צרה.

**וגם** מצאתי בקובץ יתד המאיר (תמוז תשסד - 35, עמ' 46) שהקשו כקושיית הרב סקלי על הביאור שהוא לאפוקי הלל בדילוג, והא הוא רק מנהג בבל ואין בו

תקנה. ותירץ שם שבמאירי והר"ן בשיטת הרמב"ן וכ"כ הרב המגיד בשמו, כתבו שהיינו דוקא בר"ח אבל בחוה"מ פסח כו"ע קורין הלל בדילוג, ולפי שיטה זו א"ש. אבל בלאו הכי אפשר לומר כביאורי.

**עמ'** קמח. בענין שמונת ימי חנוכה אלו. יש לציין לדברי האחרונים, הזכירם כף החיים תרפב ס"ק א. שאמרו שיש ענין להזכיר את שם היום כמו בכל מאורע, ולכן הוסיפו "ימי חנוכה". אלא שאפשר לדחות ששאני מאורע דרבנן שאינו חיוב מצד הזכרת המאורע, אלא מדין הודאה, עיין שבת כב ע"א, ודו"ק.

**שם.** כשם שעשית. עיין פרי חדש שג"כ דחה דעות האוסרים לאומרו.

### בענין ברכת המפיל

**במאמרו** של הרב יובל קורסיה:

**עמ'** קסה. כתב להוכיח שאין ברכת המפיל ברכת הנהנין שהרי אומרים אחר הברכה ק"ש ושאר פסוקים, ואם היה ברכת הנהנין אין להפסיק. ע"כ. ואינו ראייה כל כך,

שהרי יש לנו הרבה ברכות הנהנין שמפסיקין ביניהן להנאה. כמו קידוש והבדלה. ויותר מזה מצינו בהבדלה שכתבו הגאונים וראשונים לומר ההשבעה לפורה שר של שכחה בין ההבדלה לשתייה, וכן בברכת

סתירה. אבל התירוץ הוא שאחר חצות שאני שכבר הגיע זמן המעביר, וכוונתו שע"פ הרש"ש מברכין ברכות השחר מיד אחר חצות אע"פ שלא ישנו, וא"כ הוא זמן ברכת המעביר ולא שייך לברך המפיל.

**אלא** שלדינא לא נוהגים כהרש"ש בזה, ורק אם ישן מברכין ברכות השחר, אבל בלא ישן אין מברכין עד אחר עלות השחר, ולכן לדין אינו זמן המעביר, וא"כ אין לנו חשש וחסרון לברך המפיל אחר חצות. וגם לפי דברי הרש"ש שכבר הגיע זמן המעביר אפשר לומר ששייך לעשות דברים סותרים, וכמו שאחר עלות השחר שייך ק"ש דבשכבך וק"ש דובקומך אע"פ שסתרי אהודי. וה"ה הכא שייך שניהם. וגם שמברכין השכיבנו עד עלות השחר אע"פ שלדעת הרש"ש הוא זמן המעביר, והרי מטרת "השכיבנו" הוא כדי "המפיל חבלי שינה".

**ועוד** יש לי הרהורי דברים בזה, דהמעין בכתבי האר"י יראה שלפעמים נתן כמה טעמים שונים על אותו ענין, ויכול להיות בהם נפקא מינה לדינא. והיינו טעמא, שהסברים על פי הסוד שמבאר האר"י הם כמו טעמי המצוות שנתנו הראשונים, שאליבא דאמת כל הטעמים נכונים, ולא רק הטעמים הידועים אלא יש עוד טעמים לא ידועים, וה"ה בסודות שגילה האר"י שאי אפשר לומר שהוא הטעם היחיד, ויש סודות על גבי סודות, ואין איתנו יודע עד מה. וגם רבנו האר"י לימד לתלמידיו מעט מזער מחכמתו, וכמו שהאריך בזה מהרח"ו, באופן שיכול להיות שיש עוד סודות לברכת המפיל חוץ מהסוד שגילה האר"י, ואותם סודות אפשר ששייכים גם אחר חצות. ולכן אי אפשר לבנות על זה כמו שאי אפשר לבנות על טעמי המצוות שכתבו הקדמונים. ולכן

המילה שמברכין הילד בין הברכות לשתייה. ואע"פ שבזמנינו לא נוהגים להפסיק באלו, הרי הגאונים והראשונים סבירא להו שאינו הפסק וזה כאחד מהם. ועיין בזה באריכות למרן אאמו"ר נר"ו בקונטרס ההפסקים, שהוכיח שכהאי גוונא לא חשיב הפסק. ועכ"פ לפי המנהג כיום שמחמירין בכל זה, יש ראייה ממה שלא נוהגין להחמיר בהמפיל שסבירא לן שאינו ברכת הנהנין. וע"ע בדברי מרנא אבונא בס' אהלי שם סי' רלט, ובספרו עושה שלום פ' פקודי (אות יב).

**ועל** עיקר הענין שאין חסרון להפסיק, עיין בס' דברי שלום עפ"גין ח"ג עמ' רלט שהוכיח שהאר"י היה מברך ברכת המפיל לפני תשמיש, ע"ש. וחזינן שמותר להפסיק. וכן מוכח מכף החיים סי' רלט ס"ק י'. וגם הר"ד אבודרהם כתב שמברכים לפני תשמיש אע"פ שלפעמים צריך ריצוי וכדומה. ואע"פ שאפשר לדחות ולומר שהוא ממש מענין הברכה, "ותהי מטתי שלימה לפניך". והברכה אזיל על זה ועל השינה.

**עמ' קעב.** בענין ברכת המפיל אחרי חצות. ציין לספר דברי שלום וכתב שהוא להרש"ש. הוא לנכד הרש"ש.

**ובעיקר** הענין, בעניינים ששייך על פי הפשט ולא שייך על פי סוד, האם לא לקיים בגלל שלא שייך טעם הסודי, יש לציין לכף החיים סי' רלט ס"ק ז' שכתב שעל פי הרש"ש אין לברך ברכת המפיל בליל שבת ובימי העומר ובעשי"ת. וכתב על זה הכף החיים: "מיהו המברך גם באלו הימים אין מזניחין אותו, כיון דע"פ הפשט יש לברך כמו שמברך המעביר". עכ"ל. הרי שלא מתחשב בטעם הסודי כיון שלפי הטעם הפשטי שייך. אמנם בס"ק שאחריו כתב לא לברך ברכת המפיל אחר חצות. ולכאורה הוא

יודעים הסוד והכוונה, וסותר הסוד הידוע אין לנו לברכה, אמנם לפי שאר ראשונים, וכן נפסק להלכה שברכות אלו הם חובה ותקנת חכמים, אין אפשרות לעבור על דברי חכמים מחמת שלא יודעים טעמם, ולומר שכוונתם רק על מי שישן קודם חצות הם דברי נבואה.

כיון שעל פי הש"ס והראשונים יש לברך אחר חצות, מסתמא יש טעם סודי גם לזה. וכיון שלא גילו לנו הסוד איננו יודעים אותו, אבל אינו סיבה לא לקיים תקנת חכמים. ורק לדעת הראב"ד שס"ל שברכות של פרק הרוואה הם רשות, אפשר לומר שכיון שלא

### כסוי ספר תורה בשעת ברכה

בשיהוי מעט לפתוח, ולדעתו מה שרוצים עושים, ולא הטריחוהו לגלול כר"מ כיון דלא חיישין שיאמרו ברכות כתובות בתורה. ורק רבי מאיר קפיד. אמנם לפי זה רבי יהודה הוה ליה למימר "אף" פותח וכו', ולא למימר סתמא שמשמע שחולק ומצריך דוקא לפתוח.

**ובאמת** רוב הראשונים סוברים שרבי יהודה בעי דוקא פתוח, ויש מקצת ראשונים שסוברים שלרבי יהודה לאו דוקא פתוח.

**בדעת הירושלמי ומסכת סופרים**, לא ביארו טעמו של רבי מאיר, ורק ביארו טעמו של רבי יהודה. ודוחק לומר שס"ל כהבבלי בטעמו של רבי מאיר, דא"כ הוה להו למכתביה, ואפשר שס"ל שאינו כבוד לס"ת להשאירו פתוח כשאין קוראים בו לכן מצריך לגוללו בשעת ברכה, ורבי יהודה יליף מקרא שלא הוי חסרון כבוד. ובדעת רבי יהודה בפשטות ס"ל שדוקא פתוח, ולא נראה שיליף מקרא רק שאפשר גם פתוח, וכמו שכתבנו לעיל. ובמיוחד שלירושלמי נראה שהם שתי גירסאות בבבליא אחת או ב' ברייתות שונות ולא כתובות ביחד, שכל אחד רק מזכיר סברתו ולא מוזכר אפשרות אחרת, נראה מזה שס"ל שדוקא הכי ולא אחרת.

**עמ' קצג.** בדעת התוספות הזכיר הרבה ביאורים, ואוסף:

**במאמרו של הרב ערן שמחון:**

**עמ' קפח.** בענין זה כתבתי בארוכה, ונדפס בספר מריח נוחה (ח"א, אב תשע"ט, עמ' רפח), ובכלליות המסקנא שוה שיש לנהוג כמון השו"ע וכדעת הרמב"ם, ואציין כמה נקודות:

**בגירסת** הגמרא בדעת רבי יהודה, עיין דקדוקי סופרים שהביא גירסא מכתב יד שבברכה אחרונה גולל ומברך. ואפשר כן גרס הרמב"ם.

וזה מה שכתבתי בדעת רבותינו בעלי התלמודים:

**בדעת הבבלי.** הש"ס לא ביאר טעמו של רבי יהודה, רק ביאר למה לא חושש לדברי רבי מאיר ולא ביאר למה הצריך פתוח, ואפשר לבאר בפשיטות שכיון שמברך עליה צריך שיהא גלוי לפניו [וכ"כ רבנו מנחם], אי נמי משום עובר לעשייתן ולא עובר דעובר, וכיון שהסביר פשוטה שיהיה פתוח לא הוצרכו לבאר טעמו של רבי יהודה, ורק ביארו טעמו של רבי מאיר שמחדש שצריך גלילה, וביארו אמאי רבי יהודה לא חושש לזה. ודוחק לומר לדעת הבבלי שס"ל כהירושלמי שיליף לה מקרא, דא"כ הוה ליה למיית.

**ויש** דרך אחרת לומר שלרבי יהודה לאו דוקא פתוח ואינו נחשב עובר דעובר

זלה"ה. (ועיין בס' מגן בעדי מה שפירש בתוס' ודבריו דחוקים).

**עמ' קצט.** בדעת האר"י הביא גירסא מכתב יד רבי יוסף אדרעי. יש לציין שכגירסא זו איתא בספר שער התפלה (עמ' קעג) הנדפס מעצם כתב יד קודש מהרח"ו, באופן שהיא הגירסא המקורית בודאי.

**עמ' רג.** אות ב' כתב הרב שמחון שכשכהן עולה במקום לוי יכול לכתחילה להניח פתוח בברכה שניה. לפי השיטות שיש בזה משום בזיון להניח הס"ת פתוח ללא צורך, ואין מזכירין הטעם של טירחא, יש להחמיר בזה.

**שרביט הזהב** כתב דיש לפרש דבריהם בברכה שאחר התורה, אלא שממה שסיימו אבל לאחר שקרא וכו' משמע דבברכה ראשונה איירי, והרב א"ז [ראש משביר] ז"ל מחק תיבת אבל וכצ"ל דלאחר שקרא וכו' והכל על ברכה שאחר התורה, ומה שסיימו כרבי יהודה ר"ל אפילו כרבי יהודה. ע"כ. וכ"כ פתוחי חותם.

**באופן** שלדעת מהרש"א וט"ז וראש משביר ושרביט הזהב ופתוחי חותם גם התוס' לא חששו לדעת רבי מאיר, ורק לפירוש הב"ח ומג"א התוס' חיישי לדעת רבי מאיר. ועיין ס' ברית יעקב למ"ז המהרי"ט

### בענין נטילת הלולב באמצע ההלל

כשנמצאים באמצע מצוה לא שייך כלל אין מעבירין, שכל דין זה נאמר רק כשאינו עוסק במצוה, אבל כשעוסק במצוה אין דין אין מעבירין כלל ויש להתייחס רק לגדרי המצוה שעוסק בה.

**עמ' רנו.** בענין נטילת הלולב באמצע ההלל אם יש לקחתו מיד כשנזכר או בין פרק לפרק. נראה לסכם הענין במילות ספורות כך: דעת הרה"ג אי"ה הלר שליט"א שכיון שיכול לקיימה מיד, יש לו להפסיק מיד מדין אין מעבירין על המצוות. ולענ"ד

### קטן בשינה בסוכה

דברי אביו, שכוונתו שכיון שאם אמו לא תהיה כאן הוא מצטער, והוא תלוי באמו, לכן לא החילו עליו דיני חינוך כלל, ואפילו תהיה אמו אצלו הוא פטור מן הסוכה ע"ש.

**עמ' רנט.** בענין שכתב שכשהקטן לא מצטער חייב בסוכה, על פי דברי הגרי"ז. עיין בספר של בנו שיעורי הרב משולם הלוי (ה' ישלח דברו וירפאהו) ערכין ב ע"ב שכתב

### פינוי כלים מן הסוכה לפני צאת השבת

כלל, כיון שהוא צורך שעה, שניחא ליה באותו הרגע שיהיה המקום נקי. וחפשי באחרוני זמנינו, בס' שש"כ ועוד, וראיתי שחידשו דין פינוי הכלים, וגם כן אסרו רק באופן שהוא דקות ספורות לפני צאת השבת ואין לו צורך לשבת באותו מקום וכדומה, ע"ש [אין הספר לפני כעת, אבל זו רוח

**עמ' רסא.** בענין פינוי הכלים מן השלחן. שהקשה על דברי איהפה כתוב "נראה". בעניותי חפשי בכל הפוסקים ולא מצאתי מי שכותב שאסור לפנות הכלים, ורק יש דינא דגמרא שאסור להדיח הכלים, ונפסק בשו"ע, אבל "לפנות" ליתא לדין זה בש"ס ובראשונים. ומשמע כדברי שאין בזה איסור



רכה

**בדרום**

הרב יוסף פרץ

**מנורה**

הדברים]. באופן שאין לנו לחדש יותר מדאי, וכל שיש איזה סיבה למה צריך עכשיו  
וסגי לן במה שחידשו לאסור באופן הנז' לפנות שרי.



מכתב י'

הרב יובל קורסיה

## תפלת ערבית בשקיעה בימי חנוכה

הנה בגליון הקודם העיר הרה"ג ר"ש שרפי שליט"א במנהג האברכים הספרדים שנהגו להתפלל מנחה סמוך לשקיעה ואח"כ ערבית בשקיעה ואז מדליקים נרות חנוכה בתחילת צאת הכוכבים. שלכאורה כיוון שרגילים כל השנה להתפלל בצאת הכוכבים, א"כ אין להם לשנות מנהגם ולעשות תרתי דסתרי. ע"ש בדבריו הנפלאים.

**אך** נראה לענ"ד שאפשר להקל בזה בעת הצורך כהאי גוונא של הדלקת נרות חנוכה. הן אמת שכן משמע במשנ"ב ס' רלג ס"ק ט ויא וכן בס' רסז ס"ק ג שרק בשעת הדחק יתפלל ערבית בשקיעה ע"ש. וגם בבן איש חי ויקהל, ז כתב מצוה מן המובחר להתפלל ערבית בודאי לילה אליבא דכ"ע.

**אמנם** השערי תשובה (ס' רלה סק"ב) הביא בשם השלמי ציבור שהאר"י ז"ל היה נוהג להתפלל ערבית בשקיעה כדי ששלושת התפלות יהיו ביום. ואיך היה עושה תרי קולא דסתרי אהדדי וצ"ל דסמך על ר"ת דבתפלה הקילו (ובב"י ס' רלג סוף אות א כתב שנהגו העולם כר"ת. י. ק) והיה קורא ק"ש אח"כ. עכ"ל. וכן הביאו בכה"ח (רלג, יב) ומהר"א מני בשיח יצחק (דף קנז ע"ב אות לג). ויתירה מזו כתב בחסד לאלפים (רלה, א) שירא שמים יצא ידי שניהם, ויתפלל ערבית מעט קודם צה"כ כדי לצאת ידי חובת הזוהר שהזכיר השלמי ציבור, ויחזור אח"כ לקרוא ק"ש. ועוד שהמנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב פ"ט) הוכיח

שדעת מרן הש"ע שזמן ערבית הוא מהשקיעה. וכן ראיתי באור לציון (פרק טו הערה ו ד"ה ונראה שדעת) שכ"כ בדעת הש"ע שזמן ערבית הוא בשקיעה. ואע"פ שבשאר מקומות שקיעת החמה הוא צאת הכוכבים, מ"מ כאן נראה שהוא כפשוטו כיון שתפלת ערבית מדרבנן, הקילו להתפלל בזמן בין השמשות. ולכן יש להתיר לכתחילה להתפלל תפילת ערבית לאחר השקיעה. ע"ש. וכן העלה בהליכות עולם (ויקהל, ג) שטוב ונכון להתפלל ערבית בצאת הכוכבים. אך הנוהגים להתפלל ערבית בשקיעת החמה יש להם על מה שיסמוכו. וכ"כ בספר ארחות ציון להגאון הרב בן ציון מוצפי שליט"א (ח"ג עמ' קפד) שהמקובלים היו מקפידים להתפלל לפני צאת הכוכבים. ע"ש שהאריך בראיות מהזוהר. וסיים, שמור אביו המקובל ר' סלמן מוצפי זצ"ל היה מתפלל עם המקובל ר' חיים שאול דוויק הכהן זצ"ל שנהג להתפלל ערבית בסמוך למנחה רגעים בודדים אחר השקיעה ובפרט בימי הספירה היה מזדרז יותר עם השקיעה כדי לברך ספירת העומר מיד בצאה"כ. ע"ש. וכן היה מנהגו של מרן הגרע"י (ארחות מרן פרק יט אות ז) שברוב ימיו היה מתפלל ערבית בשקיעה. אך בשנותיו האחרונות התפלל כל השנה בשעה שמונה.

**אמור** מעתה, כיון שיש סימוכין דקשוט להתפלל בשקיעה, א"כ בימי החנוכה שיש צורך גדול לקיים המצוה בזמנה ולא לאחר, לכן שפיר דמי להקל בזה. וכמובן

הן אמת שאותם הנוהגים להתפלל ערבית בשעה מאוחרת כנהוג ברוב ככל הכוללים, אה"נ אין צורך להתפלל בשקיעה כי הרי דין תדיר הוא דווקא כשהמצוה נמצאת לפניו, והוא אינו מתפלל בתחילת צאת הכוכבים. וכ"כ הגר"מ מזוז שליט"א בהערה שבתפלה למשה שם (עמ' תעג) ובשם הגר"ע יוסף. וכן דעת הגר"ש אלישיב באשרי האיש (פרק לז, ח) ובספר פניני חנוכה פרק ח. והגר"ש וואזנר בקובץ מבית לוי (ח"י עמ' א הלכה ג). [ובדעת הגר"ש"ז אויערבך נמצא סתירה, בשלמי מועד פרק מז כתוב בשמו שיכול להדליק לפני ערבית. ובהליכות שלמה פרק טו הערה 62 כתוב בשמו שגם בכה"ג חייב להתפלל ערבית, כי מיד שהפסיק ללמוד חלה עליו החיוב להתפלל ערבית ע"ש. וצ"ע].

**נוסיף** בזה עוד חידוש שנתחדש לי. הנה במאור ישראל (ח"ג עמ' של) אחר שביאר שתפלת ערבית קודמת, הוסיף בסוף דבריו- ונראה שאם הגיע לבית מיד עם צאת הכוכבים יקדים להדליק נרות חנוכה, שהיא מצוה בזמנה, וחביבה מצוה בשעתה (פסחים סח), ואח"כ יתפלל ערבית שזמנה כל הלילה. עכ"ל. והוא חידוש. ובדומה לזה כתב ביחווה דעת ח"ז (ס' רז סוף אות ו) בשם החיד"א במחזיק ברכה (ס' תרעב, ג) שכתב וז"ל החיד"א- נראה דהמדליק קודם שילך להתפלל ערבית לא הפסיד דיש לחוש דעד שיתפלל יעבור זמן הדלקתה שהוא חצי שעה מדינא דגמרא. עכ"ל. ועפ"ז כתב ביחווה דעת שם, שאם יש חשש שעד שילך להתפלל ערבית יעבור זמן ההדלקה דהיינו חצי שעה מצאה"כ, עדיף שידליק תחלה ואח"כ יתפלל. ע"ש.

שלכתחילה יתפללו מנחה לפני פלג. וראה בחזו"ע חנוכה (עמ' עה) שמנהג האברכים להתפלל מנחה וערבית ומגיעים לבית בשעה "חמש" שהוא צאת הכוכבים ומדליקים נרות, מנהג זה מיוסד על אדני פז. ע"ש. ועל אף שכל דבריו איירי בעניין ביטול תורה, מ"מ מזה שכתב שמתפללים מנחה בארבע ואח"כ ערבית ומגיעים לביתם בחמש שהוא ממש תחילת זמן צאת הכוכבים לדעת הגאונים, מוכח שידע שמתפללים ערבית בשקיעה ולא מיחה בזה. וכן ראיתי בתורת המועדים (פרק ד הלכה ח) שמנהג הספרדים בארץ ישראל להתפלל בימי העומר מיד עם שקיעת החמה. וראוי להעתיק מש"כ בספר חנוכה בציון (עמ' קצז) שכן הוא המנהג כל בתי הכנסת הספרדים בכל מקום. ובהערה כתב וז"ל- וכן נהגו בכל קהילות הספרדים ומדינות המזרח מקדם קדמתא מהדורות שלפנינו ושלפני פנינו, שהיו מתפללים ערבית לאחר פלג המנחה, ואחר עשרים דקות מהשקיעה קוראים קריאת שמע בזמנה, ומיד לאחר מכן הדליקו הנרות בביתם בשמחה. וכן נהגו מיום יסוד הישיבה הקדושה פורת יוסף בעיר העתיקה בשנת תרפ"ד, בזמן רבותינו הגאונים הרב שלמה לניאדו ז"ל, הרב שאול דוויק הכהן ז"ל, ורבנו עזרא עטיה ז"ל. וכך הנהיגו רבותינו בעיר החדשה, הגאון הרב יהודה צדקה ז"ל והגאון הרב בן ציון אבא שאול ז"ל. וכל השנים עשו כן ללא שינוי, וכך נהגו רוב ככל בתי הכנסת בירושלים רבתי כולם כאחד. עכ"ל. וכן האריך בזה הגר"מ הלוי זצ"ל בשו"ת תפלה למשה (ח"ב ס' מח) שהנכון הוא להתפלל בשקיעה ומיד בצאה"כ ידליקו נרות חנוכה. וכן מתבאר באורל"צ (ח"ד פרק מג סוף הערה ה) ע"ש מש"כ בכמה פרטים בנידון.

מכתב י"א

הרב דוד אריה שלזינגר

ירושלים

## מקום הנחת נר חנוכה בבית הכנסת

שכתב דצ"ל או כנרות המנורה הוא פשוט למאוד, כי הב"י כתב שיש להדליקו בכותל דרום, על זה בא הרמ"א להוסיף שאפשר גם להדליקו בדרום הבית הכנסת, וכמו שעמד המנורה בבית המקדש שלא היתה סמוך ממש לכותל.

והנה החת"ס כתב שהמנורה עומדת בדרום בית הכנסת והמדליק עומד אחוריו לדרום וכו' כמו שהעתיקו המ"ב, וממשיך החת"ס וכותב, משא"כ אי היה עומד על המדרגה שעולים לארון הקודש ומדליק ופניו לדרום וכו'.

מכל זה נראה כי החזן עמד מימין ארון הקודש, ועל העמוד היה מונח המנורה, ומשום זה השגיח שהנר הראשון יהיה סמוך לארון הקודש, כי הנרות נמצאים ממש אצלם, ולכן אמר שהמדליק צריך לעמוד פניו לצפון, ולא ילך לעמוד על מעלות ההיכל (שלא יצטרך לכסא לעמוד עליו) ופניו יהיה לדרום.

הרב שלום ארלנגר שליט"א ביאר בטוב מנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, ודן גם בלשון הרמ"א שהוסיף או בדרום המנורה, והנני מוסיף ודן כשיטתו בכמה פרטים.

**בראשונה** יש לדעת כי לשון הרמ"א בדפו"ר היא או בדרום המנורה מסדרן ממזרח למערב, ואם אנו באים לתקנו כנרות המנורה, א"כ צריכים גם להוסיף ו' ומסדרן וכו' וכמו שניתוסף אח"כ.

**ובד"מ** כת"י הגירסא דיש לסדרן במקום מנורה ממזרח למערב. הרי יוצא מפורש שבא לומר שמדליקן במקום המנורה של בית הכנסת ממזרח למערב, כי לכאורה המנורה של כל השנה היתה מדרום לצפון וכדלהלן.

**וגירסת** המאמר מרדכי שצ"ל כנרות המנורה קשה, כי דרכו של הרמ"א לכתוב פסקים ולא להוסיף טעמים, והבאר הגולה

## בדיני בורר

פסולת, הרי מבואר דלהעביר דבר בכלי סינון אף שנעשה כאן מלאכה אין איסור בזה, וע"ש בבב"ל, ולכן כאן שרוצה עתה לשפוך פסולתו אף ששופכו לתוך כלי המברר אין איסור בזה.

**בדיני** בורר דיבר הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א ותמה למה מותר לשפוך דברים לתוך הכיור הרי גורם שיתפרדו שני דברים, הנה בש"ע סימן שיי"ט סעיף ח' מבואר שמותר ליתן כרשינין לתוך הכברה ליתן לתוך האיבוס אע"פ שנופל

## הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת ללא עשרה

אדם, מ"מ כך תקנו לפרסם הנס, דמ"מ הוא עושה מעשה פרסום, ואח"כ מפני הסכנה אמרו להדליק בבית שהוא זכר לנר חנוכה, אך בבית הכנסת הוא כבר אחרי שכל אחד הדליק, א"כ תקנוהו רק מפני פרסומה בעת ההדלקה ממש.

**הרב** יאיר מינקוס שליט"א ג"כ ביאר בדין נר של בית הכנסת, ונטה לדעת הסוברים שאפשר לברך שם אף שלא במעמד עשרה, וקשה הרי קיימא לן דהדלקה עושה מצוה וא"כ צריך שיהיו אז עשרה ומאי מוסיף לן שיבואו אח"כ, דהניחא כל אחד שמדליק בפתח חצירו אף שאין שם עתה בני

## בנוסח על הנסים

**וחתם** בנוסח הבקשה כשם שעשית עמהם פלא ונסים כן עשה עמנו נסים ונפלאות, וכל אחד רואה כאן שינויי לשונות, למה בתחילה מקדים הפלא ואומרו בלשון יחיד ומסיים בסוף בנפלאות, וכשעברתי בנוסחאות הראשונים וכו' בזה, ראיתי הרבה שינויים וגם בין חנוכה לפורים, ומ"מ ברמב"ם כת"י מצאתי גבי פורים נוסח שווה בשניהם פלא ונסים.

**בדקדוק** נוסח על הנסים האריך הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א ובסופו דן בסיום נוסח ספרד ונודה לשמך הגדול סלה, ונראה כי לפי זה היתה הכוונה לסיים בעל הנסים ולא להמשיך ועל כולם, ולכן סיימו בלשון זה כמו שמסיים ברכת מודים, אלא שאח"כ נשאר גם סיום הברכה של השנה, וכמו בעננו שאומרו היחיד בשומע תפלה עם שני מעין ברכות בסופו.

## בענין ברכת המפיל

שינה מעיני, אבל מאחר שבאו לחלק שאי אפשר לשקר בלשון יחיד, א"כ מאי שנא אם זה לעתיד, הרי מ"מ הוא אותו נוסח בלשון הוה ויחיד.

דוד אריה שלזינגר

ירושלים

**בענין** ברכת המפיל הביא הרב יובל קורסיה שליט"א מספר בית ברוך לחלק בין ברכת המעביר שהיא הודאה על העבר לברכת המפיל שהיא על העתיד, ונראה כי חילוקים כאלו יש לומר לאלו הסוברים שכל ברכות השחר נתקנו על מנהגו של עולם ולא איכפת לן על לשון יחיד שאומר המעביר