

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון י'  
אייר - תש"פ

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת חבורות  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833



קובץ 'מנורה בדרום' גליון אייר יוצא לאור  
לע"נ הקדושים

מרת עישה בת יעקב

ובנה ר' משה ואשתו מרת עישה

וחמשת ילדיהם

לבית משפחת כהן סקלי

נעק"ה בכפר ג'דאדא שבמרוקו

כ"ט באייר - ערב ר"ח סיון תש"ח

ת.ג.צ.ב.ה





## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה את גליון אייר – הגליון העשירי של קובץ מנורה בדרום, מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו דלא פסיק פומייהו מגירסא ולא עמד קנה במקומו אף בימי בין הזמנים, שהשנה הם גם ימים טרופים ומכולכלים מהמצב השורר בעולם.

והנה המחלה שבאה לעולם הביאה עמה כמה וכמה נידונים הלכתיים מסועפים שלא עסקו בהם הפוסקים עד היום די הצורך מחמת שלא עמדו על הפרק, ובגליון זה פלפלו בסוגיות וליבנו ההלכה כמה מהת"ח הכותבים, וזכו לאסוקי שמעתניהו אליכא דהילכתא.

ויהי רעוא מן קדם אבונא דבשמיא שיסיר מאתנו כל צרה וצוקה, וכל נגע ומחלה, ושיוכלו בני התורה ושאר עמך ישראל לחזור שוב לגדוש את היכלי התורה והתפלה, ונזכה לגאולה השלימה, אכי"ר!

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ מתקבלות חבורות הנוגעות לכידורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא, וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, וכן רצוי שלא יהיו החבורות ליקוט בעלמא מדרבי הפוסקים.
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- ♦ שליחת חבורות ותגובות לקובץ סיון תתאפשר עד יום שני כ"ד באייר – חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ חבורות ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר 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 העניין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק, ובתפלה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**בברכת 'זהסירותי מחלה מקרבך',**

**ושנזכה לגאולה השלמה בקרוב,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**



## תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

בדיני צירוף למניין ברשויות חלוקות ובשטחים פתוחים.....יא

הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

בדין צירוף למניין במרפסות ע"י שרואים זה את זה.....כג

הרב משה חליוה

הרגיש למוצרי חלב אי כשאוכל בשר שרי ליה להעלות על שלחנו מוצרי חלב  
וכן כשאוכל בשר אי שרי לרעהו לאכול עמו.....ל

הרב פנחס יצחקי

ביסוד תקנת עזרא לבע"ק ובגדר הדין דתשעה קבין.....לג

הרב יצחק ירחי

בעניין פסיק רישיה באיסור דרבנן.....נג

הרב ערן כברה

ג' נידונים הלכתיים בענין מחלת הקורונה.....סה

הרב אביחיל לוי

בדין בציעת הפת על לחם משנה בשבת.....עג

הרב יאיר מינקוס

בבירור ימים שקוראין בהן הלל ובגדר ברכתה.....עט

הרב בנימין סנדלר

בענין אודיתא (בפרט בענין הקנאת ד' מינים בקנין אודיתא).....פד

הרב און אברהם הכהן סקלי  
להתחיל חזרת הש"ץ בצירוף אדם שמתפלל עם החזרה.....צג

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
בענין השלמה לשלום זכר בגלל ההסגר, וענייני ברכת כהנים בהסגר.....צט

הרב שרון שרפי  
בביאור דעת השו"ע בסוגיית "מצוות צריכות כוונה" ובפרט בספירת העומר  
(והידושי דינים העולים לדינא).....קד

## תגובות הקוראים

מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך ..... קיט

עמידה בעשרת הדברות ♦ בעניינים שונים בהלכות פסח ♦ צורת הכריעות והזקיפות בתפלה  
♦ בפסקים מהגר"ש רוזנברג ♦ רגלו אחת בכרך ורגלו אחת בחוץ ♦ בענין שבת הגדול ♦ עניית  
אמן אחר עושה שלום

מכתב ב

הרב אהרן גבאי ..... קכז

בענין כוחא דהיתירא עדיף בדרבנן

מכתב ג

הרב עמנואל מולקנדוב.....קלא

בענין כריעה בברכים בתפלת י"ח ♦ לעסוק בסיפור יציאת מצרים על חשבון זמן ק"ש

מכתב ד

הרב און אברהם הכהן סקלי .....קלה

בענין זקיפה בשם ♦ עניית אמן אחר עושה שלום שבסוף התפלה



ט

בדרום

תוכן העניינים

מנורה

מכתב ה

הרב שמואל' ערן שמחון ..... קלו

בענין שבת הגדול





הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

## בדיני צירוף למניין ברשויות חלוקות ובשטחים פתוחים\*

ענף א - ליבון ובידור הסוגיא דחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה.

(א) צורתא דשמעתתא.

(ב) הקושי בסוגיין.

(ג) יישוב והגדרת הסוגיא לרש"י ור"ח ז"ל.

(ד) שיטת תוס' בהגדרת הסוגיא, ונפק"מ בין השיטות.

ענף ב - בד' הרשב"א והפוסקים גבי בימה שבביהכ"נ.

(א) ד' הרשב"א בתשובה, והערה בד' הראב"ה ז"ל.

(ב) ד' הב"י בזה, ובידור דעות הראשונים ז"ל בנידון דבימה בביהכ"נ.

(ג) הוראת המורים בצירוף למניין ע"י רשויות חלוקות שלא נפרצה גדרם, ותמיהה עצומה על דבריהם.

ענף ג - בדין תפילת הציבור במקומות פתוחים.

(א) בדין צירוף עשרה כשהמניין מפוזר ע"פ שטח רחב.

(ב) בעיקר היתר תפילה במקומות פתוחים.

(ג) כמה הערות למתבונן בדיני הפסקים בשטח הפתוח הממעטים את הצירוף למניין.

ענף ד - דינים העולים מכל הנ"ל.

(א) דיני תפילה ברשויות חלוקות וכיו"ב.

(ב) דיני תפילה בשטחים פתוחים.

מלואים לענף ג - מפת שמונות זכרון טובה ובית לאה עם דוגמאות להפסקים למניין.

---

א. יהיו הדברים לע"נ אדוני מורי זקני הגאון ר' מיכאל שלמה ב"ר דוד פרי חן ז"ל (שהיה ממסדי קהלתינו פה ק"ק אופקים לפני קרוב ליובל שנים) שנלב"ע בליל שבת חוהמ"פ השתא, כל ימיו עסק במעמקי ההלכה, והעלה נפלאות מא-להי המערכה, בכל מקצועות התורה ממש, עמל וליבן ישב ודרש, שימר וחקר מנהגי אבותיו באשכנז, ושם לו בנסתרות כעתניאל בן קנז, היה צנוע ושפל ברך, גמל חסדים בכל דרך, שמחת התורה זרחה על פניו, גדולתו הסתיר שלא תלך לפניו, בזיו קלסתריו האיר ושימח כל רואיו, אף כאשר כל גופו דאב במכאובי יסוריו, בחכמה גידל דורות ישרים, אשר על כן יזכה באור החיים למאורים, אכי"ר. תנצב"ה.

### ענף א' - ליבון ובירור הסוגיא דחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה

**א** פתחו פתחא להאי פרשתא מהכא (עירובין צב.) דתנן "גג גדול סמוך לקטן הגדול מותר והקטן אסור, חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה", והמכוון בזה גבי עירובין הוא דבני הרשות הגדולה יכולים להוציא לגגם או לחצרם כמו שירצו [ואם צריכים עירוב ביניהם, שיש להם לבדם כמה דיורים כמובן שצריכים עירוב ביניהם, ערש"י על אתר], אע"ג דנפרצה רשותם לרשות השניה ולא עירבו עם בני הרשות הקטנה, מ"מ שפיר דמי, ומפרש מתני' טעמא מפני שהיא כפתחה של גדולה.

**והנה** בגמ' הוציאו ממשנתינו כמה דינים מחודשים מאוד לדינא, ולעניינינו נזכיר את חלקם:

**א** גבי כלאי הכרם הדין הוא שאסור לזרוע זרעים בתוך שטח כדי עבודת הגפן, והיינו ד"א שסביבות הגפן, ואמרי' הכא דלפום מתני' יש לחדש דבמקום שגפנים בגדולה אסור לזרוע כלל את הקטנה, ואם יזרע יאסרו הזרעים, ואע"ג דאורך הקטנה יותר מד"א כדי עבודת הגפן, וזרע בסופה בריחוק יותר מד"א מהגפן, כולה חשובה כפתחה של גדולה ובתוך ד' אמותיה, אבל מ"מ גפנים מותרים, כיון שהם רחוקים יותר מד"א מהזרעים, ומאידך אם הגפן בקטנה, וזרע בגדולה, אין בזה איסור כלל, דחשבי' כאילו הפתח הוא מחיצה, וא"כ הו"ל סומך זרעים לגדר ושרי, וגם לקיים את הגפן אין איסור, כיון דברוב הזרעים זה נאסר רק מדרבנן, ואיהו לא עבד איסורא ואמאי נקנסיה (רש"י), א"נ משום דאין איסור לעשות שדהו כרם, אלא רק כרמו שדה (תוס', ועי' עוד להלן מה שיתבאר בשיטתם).

**ב** גבי תפילה בציבור שצריכים הציבור והש"ץ להיות ברשות אחת, ואמרי' הכא לפום הך מתני' דיש לחדש דהיכא שהציבור בגדולה והש"ץ בקטנה, יוצאין יד"ח אבל איפכא לא.

**ג** גבי תפילה בציבור שצריכים הציבור להיות עשרה ברשות אחת, ואמרי' הכא דלפום הך מתני' יש לחדש דבמקום שתשעה בגדולה וא' בקטנה מצטרפין, ואילו תשעה בקטנה וא' בגדולה אין מצטרפין.

**וכללן** של דברים אמרי' בגמ' "שמע מינה ממתניתין דיורי גדולה בקטנה ואין דיורי קטנה בגדולה".

**ב** והנה הדברים לפי פשוטן תמוהים לכאור' מאד, דהנה במשנה נתבאר רק דשרי לבני הרשות הגדולה לטלטל ברשותם, ולא שמענו שבטלה רשות קטנה לגביהם, ולא שהותרו בני גדולה בקטנה ואין עניין לזה אצל זה, ומאידך גיסא גבי כלאים לדוגמא מבואר דכשהגפן בגדולה אוסרת את כל הקטנה, ולכאור' הוא תמוה דמתני' אפשר רק להוכיח דהקטנה היא כמו פתח של הגדולה, וממילא אינה יכולה לאסור את הטלטול בגדולה, אבל לא שהופכת להיות ממש כמו חלק מהגדולה, ורק במקום שיהיה עליה שם פירצה, קיבלה עליה שם פתח, וכן גבי תפילה עם הש"צ ותפילה במנין עשרה מבואר דנעשית הרשות הקטנה כחלק מהרשות הגדולה, ואיך יצא זה ממשנתינו, הלא כנ"ל לא נתבאר אלא שאינה אוסרת את הגדולה, ולא שנעשית חלק ממנה, וברש"י (צב. ד"ה דיורי גדולה) פי' להדיא דיורי גדולה מושלין בקטנה ומושכין אותה אצלם" כו', וכן בר"ח (שם) כתב "כשתמצי לומר דיורי גדולה בקטנה כלומר כל הדר בגדולה כאילו בקטנה הוא דר שהקטנה מכללה של גדולה היא, ואין דיורין קטנה חשובין מכלל דירה הגדולה כו', שחשובין

ד] ואמנם כל זה לפירוש רש"י ור"ח ז"ל הנ"ל דבני גדולה מושכין בני קטנה אצלן, אמנם שיטת תוס' (צב: ד"ה גפנים, ועוד) דהמכוון בסוגיין הוא שהכל ענין של חשיבות, וכיון דשם גדולה על הקטנה משום הכי אינה נאסרת בפרצתה, ומאידך הקטנה כן נאסרת משום דלא חשיבא וכאילו נתבטלה חשיבותה ואין שמה עליה, והיינו טעמא דציבור בגדולה וש"צ בקטנה דמצטרפין משום דשם גדולה על הקטנה, ושם ציבור על הש"צ, משא"כ איפכא דאין משמעות לש"צ הנמצא בגדולה וציבור הנמצאים בקטנה, להיות שמם עליהם, דבעי' שהציבור יהיה שמו על הש"צ ולא שהש"צ יהיה שמו על הציבור, וכן בתשעה ויחיד, דאם התשעה בגדולה א"כ שמם על היחיד, ומבטלים אותו לגביהם, משא"כ איפכא [ובאמת לשיטתם הך דתשעה ויחיד לכא"ר קצת יותר קשה בהבנה, וצ"ע בזה].

ולכא"ר תוס' הגדירו זאת באופן שונה מרש"י ור"ח, דעד כאן שמעי' מרש"י ור"ח דהיכא דנדמה מסברא כפתחה של גדולה ונראין כרשות אחת, חשבי' לבני הקטנה המועטים כבטלים לגבי בני הגדולה ומצטרפים אליהם, אמנם לשיטת תוס' לא איכפת לן המראה והדמיון בסברא, אלא החשיבות, ובאמת דלדבריהם היכא דפשיטא לן דהקטנה היא החשובה, ושמה נקרא על הגדולה, וכגון בביהמ"ק שבודאי עזרת נשים

הגפנים שבגדולה כאילו גם בקטנה הן נטועים" כו', ומבואר ג"כ כנ"ל וצ"ב איך יצא זה מן המשנה, וכנ"ל.

ג] והנראה לבאר בזה דהנה בעיקר דינא דמתני' דאסור לבני גדולה לטלטל בקטנה נראה דהיינו משום דסוף סוף אין זה בבעלותם, ואע"ג דחשבי' לקטנה כאילו היא חלק מהגדולה, מ"מ לטלטל בני גדולה בקטנה א"א משום שאינה בבעלותם, וטלטול אינו תלוי ברשות אלא בבעלות, כך נראה לבאר בענ"ד, וכך יש לפרש לפי"ז את המשנה דחשבי' מסברא לקטנה כפתחה של גדולה, משום שהמראה שלהם כך נראה, ואין זה נראה כמו שהגדולה פרוצה, אלא רק שלגדולה יש פתח קצת רחב, אבל הוא נראה כמו חלק ממנה, ולא כרשות נפרדת, ולכן אין הקטנה אוסרת על הגדולה, אבל מאידך אין בני הגדולה יכולין לטלטל בקטנה מטעם הנ"ל דלטלטול בעי' בעלים.

אתה הראית לדעת מכל הנ"ל דמבואר בהך סוגיא דבני גדולה מושכין את בני הקטנה אצלן ומושלין בהן, אשר לפי"ז מבואר היטב מדוע כשבגדולה יש תשעה ובקטנה יש אחד מצטרפין למנין עשרה, וכן כשבגדולה יש ציבור ובקטנה יש ש"צ ג"כ מצטרפין, כיון שזה שבקטנה נחשב כאילו הוא נמצא יחד עם בני הגדולה ובטל וטפל לגביהם לגמרי, וכנ"ל מפני שמסברא נראית הקטנה כחלק מהגדולה, ולא כרשות נפרדת<sup>2</sup>.

ב. והנה בעיקרא דהך דינא דצירוף לתפילה דש"ץ ודעשירי, היה נראה לכא"ר להעיר דמדאמרי' ברישא לדינא דציבור וש"צ, ורק אח"כ לדינא דתשעה ויחיד יש לשמוע בפשיטות דהך דרישא לאו בתשעה איירי, דאי בתשעה איירי מאי קמ"ל בתרייתא, וע"כ דהך דציבור וש"צ היינו דוקא בדאיכא עשרה בגדולה, ודייקא נמי דקא קרי' להו ציבור, ותשעה לאו ציבור איקרו, והך דתשעה ויחיד היינו דהש"צ הוא אחד מהתשעה, אבל בתשעה בגדולה וש"צ בקטנה משמע הכא דלא מצטרפי', דאנן בעי' עשרה המתפללין במקום אחד, והש"צ חשיב כמצטרף אליהם, ולא כאחד מהם לגמרי, אמנם אין כל זה מוכרח לגמרי, דיש מקום לומר ג"כ דאחר דשמעי' דתשעה ויחיד מצטרפין וגם דציבור וש"צ מצטרפין איכא נמי למימר דגם תשעה וש"צ מצטרפין מסברא, וצריך עוד עיון בזה, [ובמשנ"ב (סי' נה סקנ"ט) סתם בזה דמצטרפין תשעה וש"צ, ולא פירש, וצ"ב].

היתה חשובה יותר מהר הבית, ואם היו בה ט' אנשים והיה יחיד חוצה להם בהר הבית לכאן ס"ל לתוס' דשפיר מצטרפי, אע"ג דעזרת נשים קטנה טפי מהר הבית, [ומסתמא מצויים גם האידנא ביהכ"נ כה"ג, שביהכ"נ עצמו קטן מאיזה טעם מעזרת נשים, אבל ודאי דהוא יותר חשוב מעזרת הנשים] משא"כ לרש"י ור"ח ז"ל דאזלי בתר המראה והדמיון בסברא.

**עכ"פ** בין לד' רש"י ור"ח ז"ל, ובין לד' תוס' נראה פשוט וברור שאין מצטרפין למניין עשרה אלא היכא דנפרצה הגדר שבינתיים, אבל היכא דלא נפרצה הגדר שבינתיים, ודאי אין מצטרפין לא קטנה לגדולה וכ"ש שלא גדולה לקטנה, ואע"ג דלשיטת תוס' דאזלי בתר החשיבות הי' מקום לדון ולומר דאפי' היכא דלא נפרצה הגדר שבינתיים, ג"כ מצטרפין, מ"מ נראה בענ"ד פשוט דגם לדידהו בכה"ג אין מצטרפין, חדא דסוגיין סתמא איפכא, ועוד נראה דאפי' לדידהו דאזלי בתר החשיבות היינו אחר שנפרצה הגדר דשייך לחבר בין הרשויות, אבל בלא"ה פשיטא דאין לחבר.

### ענף ב' - בד' הרשב"א והפוסקים גבי בימה שבביהכ"נ

**א** [אלא דבתשו' הרשב"א (ח"א סי' צו) נתחדשה הלכה בזה, ואעתיק לשונו למקוטעין כפי הנדרש לעניינינו בעז"ה "עוד שאלת על מה סמכו בכל גלילותינו שיהא ש"צ עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ד' ושיש לה מחיצות גבוהות, ומוציא את הרבים בתפילה, ועונין אחריו קדיש וכ"ד

שבקדושה, ואי משום דריב"ל דאמר אין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, לא נאמרו דברי ר' יהושע אלא בשיש עשרה במקום ש"צ, וכד' הראב"ד ז"ל (א"ה, ויש חולקין בזה, ואכ"מ), תשובה, כל מה שאמרו בפ' כל גגות בקטנה שנפרצה במלואה לגדולה, לא אמרו אלא בבתי מוחלקין, לפי שזה בפ"ע לתשמישו, וזה בפ"ע לתשמישו, ואפי' הכי כל שנפרצה הקטנה במלואה לגדולה, אנו רואין כאילו הקטנה פתחה של גדולה, ורגלי הגדולה בקטנה, וכל שלא נפרצה במלואה, זו בפ"ע עומדת לתשמישה, וזו בפ"ע, אבל התיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות לא לתשמיש בפ"ע עומדת אלא לתשמיש ביהכ"נ, ורגלי ביהכ"נ בתיבה, ואפי' לרב דלית ליה לדרביב"ל אינה מפסקת כו', ותיבה זו שש"צ עומד עליה, לתשמיש ביהכ"נ עושין אותה גבוהה, כדי להשמיע הציבור, ומכלל ביהכ"נ היא, ומפני זה הרי הוא כאילו הוא בתוך הציבור, ולפיכך עונין אחריו אפי' אותן שבעזרות, בין בעזרת אנשים בין עזרת נשים כו'. עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד ומצטרפין, ודומיא דזימון של בהמ"ז דתנן שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי הן מצטרפין לזימון, ולא תימא דוקא בבית אחד ממש, דבית אחד היינו בירה אחת (א"ה: ר"ל שאין הכונה לחדר אחד, אלא לבית שלם עם כמה חדרים) כו', ועוד דבירושלמי פירשוהו כן בביאור כו', רבי ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעאה דבי מדרשא, והוה מזמין על אילין ועל אילין" עכ"ל הרשב"א ז"ל.

ג. מצוי כן בהרבה בתי כנסיות, ופה ק"ק אופקים יש כע"ז בביהכ"נ הגדול "קויתי ה'" לכה"פ בספרדי, ואולי גם באשכנזי, ומעניין לבדוק ולמודד זאת.

ד' ויש לה מחיצות גבוהות עשרה, מפני שהיא בטלה לגבי ביהכ"נ. ולא פקפק בזה כלל משום דאין בזה לכאור' מאן דפליג להדיא אהרשב"א.

**ובאמת** דלד' התוס' הנ"ל (בענף א' אות ד') דאזלי' לצירוף בתר החשיבות, א"כ לכאור' יש חשיבות לבימה יותר מכל ביהכ"נ וא"כ יש מקום לומר דאע"ג דמשמשת לביהכ"נ עדיין אינה מצטרפת דאזלי' בתר החשיבות, ולפי"ז צ"ל דהרשב"א לא ס"ל כתוס' דטעמא דמתני' משום החשיבות אלא משום דרגלי הגדולה בקטנה [וכמו שבאמת מבואר להדיא בלשונו שפירש כך למתני'] ואמנם סברת הרשב"א ודאי מוסכמת אלא דס"ל לתוס' דבאמת כיון דהתשמישים של ביהכ"נ בבימה יש לומר דאע"ג דלא נפרצו מחיצותיה של הבימה, מ"מ חשבי' להו כמאן דליתנהו כיון דכחד רשותא חשבי' להו אלא דאין סברא זו מועילה אלא ע"מ לחשוב הבימה כחצר קטנה שנפרצה לגדולה, אבל לשיטת תוס' כנ"ל לא די בזה, אלא בעי' נמי שהקטנה תבטל בחשיבותה לגדולה, וליכא הכא.

**אבל** לשיטת רש"י ור"ח לכאור' יש מקום לומר דמסכימין לסברת הרשב"א ז"ל, ויש לפלפל.

**[ועייין** בביאור הגר"א (סי' נה סק) שהביא ד' הרשב"א וראיותיו בקצרה, וסיים עליהם בזה"ל "ויש לדחות כל הראיות", ומשמע שחלק בזה על הרשב"א, וכן הבין מדבריו הביאור הלכה בסי' נה שם, א"כ חזינן באמת דאין ד' הרשב"א מוסכמת כ"כ, ושפיר איכא לפרושי נמי לד' התוס' דלא כותיה וכנ"ל].

**[ג** עכ"פ על דברי הרשב"א והשו"ע הללו נסתמכו כמה מורים דאפשר להצטרף

הרי דמבואר בדבריו דאפי' אם לא נפרצה הגדר שבינתיים, אם הי' תשמישם אחד וכאותה בימה שבביהכ"נ, ג"כ מצטרף הש"צ עם הציבור.

**ועוד** הוסיף על זה לחדש ולהשוות ניד"ד לזימון, וא"כ כמו ששם אם רואין אלו את אלו הרי הן מצטרפין, הכא נמי בבימה שבביהכ"נ כיון דרואין אלו את אלו יצטרפו.

**[אגב** אעיר בהך עניינא דהראבי"ה ז"ל (ח"א סי' קלד) הוסיף ראייה להך דינא דבתוך הבית אין מחיצה מפסקת, מדתנן בנגעים (פי"ג מ"ב) גבי מצורע "נכנס לבית הכנסת עושין לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים, על רוחב ד' אמות" כו', ולא זכיתי לראות דברי הראבי"ה במקורם, ולפז"ר קשיא לי דאין זו ראייה אלא שיכול להצטרף עם המנין השלם שכבר יש בביהכ"נ, אבל לא שמשלים להם למניין עשרה, ואינה ראייה אלא לרייב"ל (אליבא דהראב"ד וסיעתו הנ"ל בדברי השואל לרשב"א, שאין מחיצה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים היכא דיש עשרה במקום אחד), ולא לניד"ד (אם יכול להצטרף להשלים למנין עשרה, כשבביהכ"נ נמצאים בלעדיו תשעה אנשים), רצ"ע].

**[ב** והנה הב"י (סי' נה ד"ה וכתב רבינו הגדול) הביא ד' מהר"י אבוהב ז"ל לגבי נידון הבימה שבביהכ"נ הנ"ל שהש"צ עומד עליה שנראה שהיא בטלה לביהכ"נ שאינה אלא כמו תשמיש ביהכ"נ, והיא כמו תל ועפר בביהכ"נ, ומחיצות שיש לה לנוי בעלמא הן, ולא לחצוץ, וכן המנהג, והוסיף ע"ז הב"י שכ"כ ג"כ הרשב"א ז"ל והעתיק תורף ראש דברי הרשב"א בתשו' הנ"ל.

**ומתוך** כך בא לידי הוראה בשו"ע (סי' נה סעיף יט) "ש"צ בתיבה וט' בביהכ"נ מצטרפין, אע"פ שהיא גבוהה עשרה ורחבה

בשעת הדחק למניין היכא דאין אפשרות להתפלל בציבור, וכמו בזמננו שמחמת מגפת הקורונה נזהרין בתקופה האחרונה ויושבין אנו בדד איש איש בביתו, וע"פ הוראתם נתארגנו כמה מניינים כאלו איש איש מחלונותיו ומרפסותיו להתפלל כאחד.

**ומאידך** הרבה מורים חלקו על זה בתוקף רב, וסברו שאין לזה מקום כלל, ולכא' פשטן של דברים מבוארים כמותם, דעד כאן לא דברו הרשב"א והב"י אלא בבימה של ביהכ"נ וחידשו דכיון דתשמיש אחד להם יש להם שם של מקום אחד, אבל כו"ע מודו דברשויות חלוקות כגון מרפסות דידן, שאין שום תשמיש לזה אצל זה, ואפי' יהיו תשעה במרפסת בית אחד, או בחצר אחת, ויהי' עשירי במרפסת או חצר אחרת, ואפי' ברחוב סמוך ממש לחצר שבה ט' אנשים יחדיו לא עלה על ד' הרשב"א והב"י מעולם להתיר, ולצרפן, כל זמן שלא נפרץ הכותל שבינתיים.

**ואף** דהדבר פשוט מאוד בסברא, מצאתי דגם מבואר כן להדיא, גם ברשב"א וגם בב"י, דהנה בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' רפו) כ' גבי סוגיא דחצר שנפרצה לחברתה הנ"ל "ולא נאמרו דברים הללו אלא בחצר קטנה

שנפרצה במלואה לגדולה, אבל בשיש גיפופי בקטנה, שלא נפרצה במלואה, וכל שכן שיש חצרות או בתים מחולקין, אין הפרש בין גדולה לקטנה אלא אפילו תשעה או מאה בגדולה, וש"צ בלא תשלום עשרה בקטנה, אין יוצאין ידי חובתן, לפי שחצרות מחולקות כל אחת ואחת עומדת בעצמה ואין רגלה של זו בזו, וכן לענין צירוף תשעה ואחד" כו', (ובהך סוגיא ע"ע בח"א סי' סג וסי' תקפד).

**ובן** בב"י (שם ד"ה כ' רבי' ירוחם) בשם רבי' ירוחם ז"ל (נתיב ג ח"ז, דף כח.) ג"כ גבי חצר שנפרצה לחברתה הנ"ל "נראה לי כי אין להביא מכאן ראייה לאותם העומדים בעזרה ורוב העשרה עומדים בביהכ"נ שיצטרפו שזה מיירי שנפרצה במלואה הקטנה, אבל בביהכ"נ יש מחיצות ביניהם והפתח כמו כן הוא כמו מחיצה, עכ"ל ופשוט", עכ"ל הב"י, והעתיקו ג"כ בשו"ע (שם סעיף יח) "אם קצת העשרה בביהכ"נ וקצתם בעזרה אינם מצטרפין", מבואר להדיא דבין לד' הרשב"א ובין לד' הב"י שהם מקורות ההוראה המחודשת הנ"ל, אין שום מקור להוראה זו, אדרבה שניהם שוללים זאת להדיא, ומוכרחים לזה מפשט הסוגיא כנ"ל.

ד. וכמדומני באמת שהוראה זו לא כ"כ התחילה המורים המקילים הנ"ל, אלא בעיקר שתקי לנוהגים כן, אלא שהשמועה עברה מפה לאוזן ששייך לקיים מנינים באופן הנ"ל, ובאו ושאלו את המורים אח"כ ועיקר הנדון כבר היה איך לעשות זאת ולא האם לעשות זאת, וביודעי ומכירי קאמינא ששמעתי שמועה שהגר"ש רוזנברג שליט"א ראב"ד בני ברק יע"א הקל בזה לקיים מנינים הנ"ל, וכששאלתי את בנו מו"ר שליט"א השיב דאדרבא ההיפך הוא הנכון דאביו הגאון שליט"א ס"ל דאין מקום לסמוך עליו במנינים אלו כלל מדינא, אלא שאינו מוחה במקילים כיון דסוברים שיש להם ע"מ שיסמוכו, ולעולם הוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב, וכנראה שהשמועה נשתבשה וכנראה שנשאל ע"י מי שבלא"ה מקיים מניין כזה כיצד לעשותו, והשיב את הוראותיו לכה"פ בדיעבד, והיינו שאין לענות על ברכו ולא לישא כפים ולא לקרות בתורה [ורק קדיש וקדושה היקל והתיר לענות] (אבל לא לומר בעצמו קדיש) אע"ג דס"ל שאינם עושים כדיון, ואכמ"ל בביאור כלל הוראותיו, ותן לחכם ויחכם עוד], וכן ידענא עובדא מהגראי"ש קרליץ שליט"א רב דביהכ"נ הליגמן בבני ברק יע"א שתיכף בתחילה שהחלו מניינים אלו אמר פעם אחת או פעמיים קדיש, ואח"כ חזר בו, ודיבר בזה ג"כ עם גיסו הגאון רמ"מ לובין שליט"א שג"כ הורה להמנע מזה, וכן שמעתי שהגרמ"מ קארפ שליט"א סידר הוראות לעושים מניינים אלו, אך לא אבה לעשותם בעצמו.



[ואין להביא ראיה מד' השערי תשובה (סי' וידוע דבלא"ה השתדלו להמנע מורי נה סקט"ו) דהא גם הוא איירי ברשות ההוראה (ושמעתי כן מא' מנכדי מרן הגר"נ קרליץ ז"ל שראה כן בשעת מעשה) מלסמוך על ד' הרשב"א והב"י הללו כיו"ב ולא כמנהג החדש הלזה].<sup>ה</sup>

ה. עוד עוררני ידידי הרא"א הכהן סקלי נ"י, דכמה פוסקים למדו בדעת המחבר דס"ל דמועיל צירוף ע"י ראיה אף בעומדים בב' רשויות, ממ"ש בסי' נה (סע' יח) וז"ל "מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה" עכ"ל, אך הרב סקלי הוכיח בצורה נפלאה דאין כן דעת המחבר, ואצטרף מה שכתב לי בזה:

"כתב מרן בב"י שם (ד"ה תנן תו) "וכתב ר' ירוחם שנ"ל שבכל זה ה"ה לבהכנ"ס דגגין ועליות אינם בכלל בית והחלונות ועובי הכתלים כלפנים (עכ"ל ר' ירוחם), ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית, ומצאתי שכתב דה"ג מהרי"א בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך, וכן כתב באור"ח וז"ל 'כתב רבינו האי מי שעומד אחורי בהכנ"ס וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה' עכ"ל, וכן פסק מרן בש"ע שם (סע' יד) כלשון האורחות חיים הג"ל, וז"ל "מי שעומד אחורי בהכנ"ס וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה".

ועי' במג"א שם דמוכח מדבריו דהאי דמהני מראה להם פניו, היינו מדין רואים אלו את אלו דומיא דזימון, וכן ראיתי לרבינו החיד"א במחב"ר (סק"ח) דהקשה על מרן איך השווה בב"י דעת מהרי"א לאור"ח, דלמהרי"א משמע דצריך להכניס ממש ראשו בחלון ולאור"ח די במראה פניו, וכן העיר עוד על מה שפסק מרן כהאור"ח ולא כמהרי"א דהיא דעה מציעתא, ולכן העלה דס"ל למרן דאף מ"ש מהרי"א 'מכניס ראשו בחלון' לאו דוקא והעיקר דמראה להם פניו, ולכן השווה מרן דעתו לדעת האור"ח, וא"כ זו גם כוונתו בש"ע דסגי במראה פניו, ותפס שם על הרב 'מלכי בקודש' דפי' הפך זה דמרן ס"ל דבעינן מכניס ראשו בחלון, וכן הביא סיוע לדבריו מהרב בית-דוד ס"י ל"ג דגם כתב כנ"ל דמהרי"א ס"ל כהאור"ח, ע"ש עוד בדבריו.

והנה מה שהביאם לפרש כן בדעת מרן, מאחר ובב"י אפשר לפרש דהוא עצמו בנה סברתו דבעינן שיכניס ראשו ורובו בחלון על דברי ר' ירוחם שהביא דין חלונות ועובי החומה כלפנים, אך שוב חזר בו והביא דברי מהרי"א דסגי במראה פניו ובאמת אין זה שייך כלל לדין חלונות המבואר במשנה, וע"כ השווה דבריו לדברי האור"ח דלא בעינן שיכניס ממש גופו לחלון אלא די במראה להם פניו, אמנם בדורנו זכינו שנדפס ביאור מהרי"א לטור שהיה לפני מרן בכת"י, וז"ל שם "כתוב עוד באדם ותוה (רי"ו) דהחלונות ועובי הכותלים אמרינן בפסחים שם כלפנים, הגגין והעליות אינם בכלל הבית, ונ"ל דכן הדין בבהכנ"ס (עכ"ל רי"ו), ומכאן יראה שמי שיש לו חלון בבהכנ"ס ומכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין, וכ"כ בשם גאון" עכ"ל, הרי בהדיא דאף מהרי"א למד דינו מדברי ר' ירוחם שהביא את דין חלונות ועובי הכתלים המובא בגמ', וא"כ ליכא למימר דברואה בלבד סגי דא"כ אין לזה שום שייכות עם דין חלונות ועובי הכתלים אלא נלמד מזימון וכיו"ב, דהרי אף העומד מחוץ לבית ממש ורואה את אלה שבפנים ש"ד לדעה זו - ופשוט, וא"כ ודאי דס"ל למהרי"א דבעינן דוקא שיכניס עכ"פ ראשו בחלון כדי להצטרף למנין, ולפ"ז מרן שהשווה דברי האור"ח לדברי מהרי"א ע"כ ס"ל דאף האור"ח בשם ר"ה גאון כה"ג מיירי, וממילא מה שפסק מרן בש"ע לשון האור"ח כוונתו דבעינן שיכניס ראשו בחלון כדי להצטרף עם אותם שבפנים וכדעת מהרי"א וכהנחתו בב"י, ורק נקט לשון הזהב של הראשונים כדרכו בקודש, ומלמד שלא שינה, וזה ברור. ולפ"ז דעת מרן הש"ע דלא מהני רואים אלו את אלו לצירוף למנין, אלא אם יכניס עכ"פ ראשו בחלון בהכנ"ס, ואז מצטרף מדין 'חלונות ועובי החומה כלפנים'.

וכן מצאתי בסי' ד לכמה מהאחרונים שהעלו כדברינו, דהרב בתי-בנסיית ע"ד הש"ע הכא הביא דברי הבית-דוד הג"ל וחלק עליו והעלה כמ"ש לעיל בס"ד דדעת מרן להשוות דעת האור"ח לדעת מהרי"א דבעינן להכניס ראשו ממש לחלון, וכ"כ הרב זיע-אמת סי' י' ע"ש, והמאמ"ר, והחק"ל (סי' כז), ובשו"ת דבר משה אמאריליו (סי' כג), ואמנם ק"ק דנראה דסותר עצמו שם בסי' י' ע"ש, שו"ר בחק"ל סי' כ"ט שהעיר בסתירת דבריו

אחר שבביה"ל הזכיר דברי הגר"א שפקפק אפי' על התירו של הרשב"א, וכן"ל, ומ"מ ודאי בשעה"ד הורגלו להקל בזה, אבל כאותה הוראה האחרונה, לא עלתה גם על דעת הרשב"א והב"י, ולא יתכן להורות כן לפום פשטא דסוגיא דעירובין הנ"ל וצע"ג.

### ענף ג - בדין תפילת הציבור במקומות פתוחים

א] אדאתינן להכי, עוד רגע אדבר בעניין נלווה לזה, דהנה בעיקר דין תפילה בציבור העניין הוא שנמצאים ציבור ישראל במקום אחד ואז שייך ונקדשתי בתוך בני"י, [וכמובן באופן הנ"ל לפי הנ"ל ל"ש כה"ג] אמנם יש לברר היכא דנמצאים כולם ברשות אחת אבל מפוזרים מאוד, וכגון שיצאו לשדה שיש מרחבים פתוחים בלא גבול, ונעמדו העשרה מפוזרין זה מזה באופן שבין א' לחברו יש כמה מילין אם יתכן שנחשבים למניין עשרה, ולציבור, ונראה לכאור' פשוט וברור שלא, והלשון ציבור מורה על זה שצריכין להיות צבורים, וכגון דא אי"צ ראייה לענ"ד, אלא דלפי"ז כמובן צ"ב היכן הגבול בזה.

והנה גרסי' בברכות (מז:): "אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין, ופרכי' וארון גברא הוא, אלא הכי קאמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי", ופירש"י שם דמכנפי

היינו דקשה להבחין בכך שהם רק ט' ולא י', ומבדרי נמי שנראין עיי"כ כמרובין, ובודאי אין הפיזור האמור כאן אמור למרחקים גדולים, אלא רק שאינם מכונסים צפופים, והכלל א"כ דקאמר רב הונא הוא דאליבא דאמת אי"צ בדוקא מנין עשרה, דמנין עשרה הוא עניין שנראין כמו ציבור גדול, וא"כ היכא דנראין באופ"א כמו ציבור גדול שפיר מהני, ואנן לא קיי"ל בהא כותיה כדמוכח לעיל מינה (מה:): דגרסי' ג' שאכלו כאחת ויצא א' מהן לשוק קורין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני, אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה, אבל בי' עד דנייתי, מתקיף לה רב אשי אדרבה ט' נראין כעשרה, שנים אין נראין כג', והלכתא כמר זוטרא, מ"ט כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא", ומבואר להדיא דקיי"ל כמר זוטרא, והטעם לאו משום דאידיחי טעמא דרב אשי [דהוא נמי טעמא דרב הונא הנ"ל (וכדציין על אתר הב"ח שם)], אלא דאה"נ העניין הוא בציבור ותשעה דנראין כעשרה הו"א דשפיר מהנו, אלא דמ"מ איכא נמי דין דבעינן עשרה ממש, דלאו אורח ארעא למעבד כעין עשרה, אולי משום דכלפי שמיא בעי' עשרה ממש [אגב הכי עוד אמצא מקום לעורר בזה דמהך סוגיא ג"כ מוכרח דלא שייך להצטרף למנין עשרה אם אינם ברשות אחת, וכדאמר מר זוטרא, ופשוט, ועוררני כ"כ לזה ידידי

ע"ש), וגם מדברי הפר"ח הכא משמע דהבין בדעת מרן דס"ל דצריך שיכניס ראשו ממש ולא סגי בראיין, אלא דהוא פליג ע"ז, ע"ש ודוק. וכן יש להוכיח עוד מדברי הרשב"ש (סי' לז), ומדברי הרמב"ן בפסחים (פה:), ע"ש בדבריהם ודוק, ואכמ"ל בזה.

וא"כ לדעת מרן אין שום מקום ל'מנייני המרפסות' שמצטרפים ע"י ראייה אחד את השני (וכמובן דדברינו אמורים בשאין במקום אחד עשרה אנשים, אבל בשיש מנין במקום אחד, יש להקל להצטרף מהמרפסות אף שהוא פחות מהזר, ואכמ"ל), ופשיטא לי דרוב האחרונים שפסקו דמהני צירוף ע"י ראייה, אם היו רואים מ"ש בזה בעניותין, הו' הדרי בהו, ויש לי עוד אריכות בכל דין זה והמה בכתובים, ואכמ"ל, ועוד חזון למועד. עכ"ל הרב סקלי, ודפח"ח.

במחלוקות הפוס', ולאפוקי נפשיה מפלוגתא ודאי עדיף ליה, אבל ישנם אופנים דליכא למאן דפליג ובודאי מצטרף לכתחילה מרשות אחרת היכא דאיכא עשרה ברשות אחת, [דלא קי"ל כרב דפליג אריב"ל הנ"ל ענף ב' אות א' בתשו' הרשב"א].

**והספק** בזה, דהנה מחד גיסא המתפלל לבדו בביתו מסתמא דחשיב מקום צניעות (אם אין ב"ב מפריעים לו כלל, כמובן), אבל מאידך גיסא קי"ל ג"כ בברכות (מז:): "דאמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לביהכ"נ כדי שיזכה וימנה עם עשרה ראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כו' כנגד כולם", דמשמע דיש מעלה ג"כ בעשרה עצמם, ולכא' המצטרף מרשות אחרת אינו יכול להכלל לעולם בעשרה ראשונים, וכנ"ל דאינו מצטרף בכלל המניין עשרה, ויש לדון מה מעלה יותר גדולה, ולכא' מסתברא מילתא דעדיין מעלת התפילה במקום צניעות עדיפה דהיא מעלה בגוף התפילה, אך מאידך נראה לדינא דבודאי עדיף להיות מאותם העשרה שמקיים בזה מצות גמילות חסדים בגופו, ומקיים בזה כמה מצוות דאורייתא, עי' בס' אהבת חסד שפירטם. ושוב הרהרתי בזה ונראה פשוט מסברא דודאי עדיף להתפלל עם הציבור עצמו ויש בזה יותר מעלה של ציבור מאשר להצטרף לציבור מהמרפסת.

**כל** זה הוא בדין תפילה במקום צניעות וכדפירש"י ז"ל הנ"ל, אמנם התוס' כ' בזה (שם ד"ה חציף) "א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים", וא"כ העניין בזה הוא שמפריעין אותו מכוונתו, ולגידון דידן אמנם אפשר בשעה"ד כהאידנא להתפלל שלא במקום צניעות, ולהפסיד בזה דינא דגמ' אליבא דרש"י, אמנם לכא' אין שום היתר

הר"א הכהן סקלי שליט"א ושפתי כהן ישמרו דעת].

**עכ"פ** נלענ"ד דמבואר מכל זה דלמניין עשרה בעי' דוקא שיראו כציבור, ולא כמפוזרין יותר מדאי, ונפק"מ בעיקר במקומות הפתוחים, שמתפללים במפוזר, וכל א' מתרחק בדוקא מחבירו דבכה"ג נראין ממש כמפוזרין וקשה להבחין שיש להם מנין עשרה, ולא שפיר עבדי.

**ומסתברא** לענ"ד דאם יש גדר מקפת אותם, טפי נראין כמכונסין, אלא דקשה ליתן הבחנה מהו שיעור רוחב השטח המגודר הנדרש לזה, דהיקף מדי גדול מסתברא מילתא ג"כ דלא מהני ולא מידי, ואפשר דבית סאתים הוא הגבול, ולא עיינתי בזה כה"צ, ולא כתבתי זאת אלא לעורר לב המעיין, ומיני ומיניה תסתים שמעתתא בעז"ה.

**ב]** עוד החובה להבהיר דלכתחילה אין להתפלל במקומות פתוחים כלל, ורק שעת הדחק היא שהביאתנו לזה, דאיתא בברכות (לד:): "אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא" ופירש"י (ד"ה דמצלי) "דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר", אמנם הלשון עצמה מוכיחה שאין זה איסור והיכא דא"א באופ"א ודאי שזו הדרך הראויה יותר מאשר להתפלל בלא מניין, אלא דבזה יש באמת להתבונן עוד לפי הוראת רבותינו שליט"א דיש להתפלל עשרה ברשות אחת, ושאר האנשים יצטרפו דרך חלונותיהם ומרפסותיהם, דלכא' יש מקום לומר דהמתפלל בביתו עדיף מאותם עשרה הנמצאים יחדיו ויש לדון מה עדיף אם להיות חלק מהעשרה או להתפלל במקום צניעות, ואמנם ישנם אופנים שבודאי עדיף להיות מהעשרה כיון שהצירוף מבחוץ תלוי

לעבור על דינא דתוס' ולהתפלל במקום הילוך עוברי דרכים שמבלבלין כוונתו, כיון שאפשר באופ"א ואין זה שעה"ד לגבי זה.

**ג]** עוד יש לעורר למתפללים בשטח פתוח, דלד' כמה פוסקים ובכללם הגר"א ז"ל וכ"ד השו"ע (בסעיף כ', שלכאו' סתם כן), דאפי' במקום שטינוף או ע"ז מפסקת ביניהם ג"כ שרי, ולא חשיבא הפסקה, ואף דהביא בשו"ע שם די"א שכן הוא הפסק, מ"מ נראה דרוה"פ צדדו בזה לקולא, וכן משמע במשנ"ב (סקס"ב) לכה"פ בשעה"ד.

**עוד** יש לעורר בהנ"ל דהיכא דרשות הרבים מפסקת בתוך המניין מבואר בשו"ע (או"ח סי' קצה ס"א) גבי זימון בברכת המזון, דאין ב' חבורות מצטרפות, אם רשות הרבים מפסקת ביניהם [ומייתי לה בשם יש מי שאומר ולא ברירא לי מילתא אמאי, הא לא מצינו מאן דפליג בהא, וכנראה שזה כמו הרבה מקומות שמצא הב"י חידוש דין בדברי אחד הראשונים, ולא מצא לו חבר או ראיה ברורה, אבל מסתברים לו דבריו, שלא השמיטו, אבל נתן פתח לחלוק על דבריו, וכתבו בשם יש אומרים, ועכ"פ דין זה מקורו בפ"י תלמידי רבי יונה (על הרי"ף ברכות לז: מד' הרי"ף) והובא בב"י סי' קצה], וכ' על זה הט"ז (שם סק"ב) דה"ה שביל היחיד, ולא דוקא רה"ר [וכן במשמע דעת הגר"א ז"ל, וקיבל המשנ"ב דין זה] דאזלי' בתר מתני' דפאה ריש פ"ב "אלו מפסיקין לפאה הנחל והשלולית ודרך הרבים ודרך היחיד ושביל הרבים ושביל היחיד הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים, והבור והניר וזרע אחר" כו', ומייתי' להך מתני' בבבא בתרא (נה: נו.) ואמרי' התם דגם גבי שבת אם הוציא חצי גרוגרת לרשות אחת, וחצי גרוגרת לחברתה אינן מצטרפות, מפני שיש הפסק רשות ביניהם (והוא מובא ג"כ בשבת פ.).

ונחלקו שם אם בעי' דוקא רשות שחייבין עליה חטאת ביניהם, כמו רה"ר או דילמא אפי' כרמלית או פיסלא נמי חייצי בין הרשויות לפטרו מחיוב חטאת, והרמב"ם נקט (בפי"ח משבת הכ"ד) כרבה דבעי' דוקא רשות שחייבין עליה חטאת שתחצוץ בין הרשויות, והיינו רה"ר או רה"י, ולא כרמלית, ולפי"ז כל הנך דמתני' נמי חייצי בין המתפללים הנ"ל, וא"כ צריך לבארם אחד אחד בעז"ה, הנה דרך הרבים הוא רוחב טז אמה לפשטן של הסוגיות והרבה ראשונים, וכך לכאו' עיקר ההוראה בשו"ע ובמשנ"ב (בסי' שמה ס"ז, ובביאה"ל שם) ואומנם רוב הפוסקים הרבו להסתמך לקולא בשעה"ד על דעות הראשונים דס"ל דלדרך הרבים בעי' נמי הילוך ס' ריבוא, אך בסוגיין ליכא בזה נפקותא דהא דרך היחיד נמי חייצא, והיינו דרך שרוחבה ד' אמות ותו לא, וכדתנן נמי בבבא בתרא (צ"ט:): להדיא.

**וכן** שביל הרבים ושביל היחיד היינו שביל צר מאוד שהולכין בו רק עקב בצד גודל, כי היכי דשקיל כרעא ומנח כרעא (ב"ב ק.). אלא שזה שימוש לרבים וזה שימוש ליחיד, (ועי' בירושלמי שם הצריכותא דתנינן לתרויהו, וליכא נפקותא לסוגיין) ובעי' בשבילים הללו שיהיו קבועין בין בימות החמה בין בימות הגשמים, ובהכי חייצי לפיאה, אלא שבזה יש מקום לומר דלגבי שבת אינן חוצצים דהא אינם רה"י או רה"ר, וא"א לומר שהם חוצצים ברשות המחייבת חטאת, בין ב' הרשויות שהוציא אליהם חצי גרוגרת, ומ"מ סתימת הגמ' בב"ב שם דאף הם חוצצים, דמשמע דכל הנך דתנן בפאה חוצצים גם בשבת, ומ"מ לגבי סוגיין מסתמא דכן חייצי, וכנ"ל דכ' כן הט"ז להדיא, והעתיקו המשנ"ב (סי' קצה סק"ז) גבי זימון דברכה מ"ז, וה"ה לתפילה כמו שכ' הרשב"א (בתשו' הנ"ל) שיש לדמות דיני תפילה וזימון

## מנורה צירוף למניין ברשויות חלוקות בדרום כא

ענף ד' - דינים העולים מכל הנ"ל

### א. דיני תפילה ברשויות חלוקות, וכיו"ב

א. דין עשרה לדבר שבקדושה - כשעומדים עשרה אנשים יחדיו ברשות אחת הרי הם מצטרפים למניין עשרה הנדרש לכל דבר שבקדושה,

### ב. צירוף לעשרה בחצר קטנה שנפרצה לגדולה - כשעומדים תשעה ברשות

גדולה ונפרצה אליה רשות קטנה במלואה ויש בה עשירי הרי אלו מצטרפין, [והיינו דוקא שהתשעה בגדולה ולא להיפך], וי"א דהיינו דוקא כשהגדולה חשובה מהקטנה אבל אי איכא, בעי' שהתשעה יהיו במקום החשוב.

וכל זה דוקא בנפרצה הקטנה לגדולה במלואה, אבל אם נשתיירו גיפופי לית מאן דפליג דלא מצטרפי אלו לאלו.

ג. צירוף לעשרה ברשות בתוך רשות - כשעומדים ברשות אחת אך בתוכה יש עוד רשות נוספת, וכגון בימה של ביהכ"נ, שתשמישיה לרשות הכוללת, ד' הרשב"א ז"ל דנחשבת חלק ממש מאותה רשות ואם עומד אחד מהעשרה בתוכה מצטרפין עמו למניין עשרה, ויש חולקין, וכן לכאור' ד' היש אומרים דלעיל אות ב', וד' השו"ע להקל כהרשב"א, וד' הגר"א ז"ל לחומרא.

אמנם היכא דאין תשמישי הפנימית לרשות הכוללת כו"ע מודו דאין מצטרפין.

ד. צירוף לעשרה בבית אחד בחילוק רשויות - כשעומדים עשרה בבית אחד אבל לא ברשות אחת וכגון שזה בחדר אחד וזה בחדר אחר וזה בעליה הרשב"א מצדד דאם רואין אלו את אלו מצטרפין, והרשב"ש והי"א (הנ"ל אות ב') חולקים עליו ובד'

בזה, וכ"כ הפמ"ג להדיא (באשל אברהם סי' נה סקי"ב).

והנחל היינו מים עומדים ושולולית היינו מים זורמים, ונחלקו קמאי אי יש בכלל נחל אף נחל שאין בו מים לעניין זה או דוקא אם יש בו מים, וכמדומה, דרוב המפרשים נקטי דהיינו דוקא כשיש בו מים, ול"ע בזה כה"צ כעת.

והבור היינו שדה שוממת, ויש לעיין אם בדין ג"כ חייצא, ולענ"ד מסתברא דלא, אא"כ מעלה עשבים שוטים שא"א לעבור בה, ונפסדת מהילוך וכדקיי"ל גבי עירובין דזרעים מפסידים את העירוב אלא דשם הוא בשטח של בית סאתיים, והכא מסופקני אם הוא אפי' בד' אמות, וצ"ע, ועכ"פ מסתברא מילתא דאם עומדים בתוך השדה השוממת יותר קשה לומר דאין מצטרפין (אפי' אם יש הפסק אם הוא מועט).

והניר היינו שדה חרושה שאין מהלכין בה, ולכן י"ל דחוצצת והיינו גם בדין לכאור'.

וזרע אחר היינו שדה זרועה שאין מהלכין בה וכנ"ל.

עוד נתבאר בגמ' שם (ב"ב נה.) דגם המצר והחצב חייצי, וחצב לכאור' כלול בדין גם כן בהדי זרע אחר, (ואולי יש מקום לדון באופנים מסויימים שמדרכות שלנו יחשבו אף הם כמצר, וצ"ע כל מקרה לגופו).

וצריך ליזהר בכל הנ"ל, שלא יהיה הרבה ברכות והזכרות לבטלה ח"ו, ולכאור' כל הנ"ל מוסכם בפוסקים, וכמבואר במשנ"ב, ולא באתי אלא לעזור, ותן לחכם ויחכם עוד כתיב.

שאי"צ להדחק ממש, מ"מ ג"כ ברור שא"א להתרחק יותר מדאי.

**ב. עצם היתר התפילה במקום פתוח -**  
לכתחילה אין להתפלל במקומות פתוחים משום צניעות, ובמקום הילוך הרבים משום שמירת הכונה, אך בשעה"ד שפיר עבדי" הכי, והאידינא הורו רבותינו דחשיב שעה"ד, אבל אין זה שעה"ד אלא לגבי התפילה במקומות פתוחים ולא לגבי מקום הילוך הרבים, וכן עדיף להתפלל באותו מניין המתקבץ יחדיו מאשר להיות מהמצטרפים מרשויות אחרות. [אף מאלו המצטרפים לכתחילה].

**ג. שיעור המרחק שאפשר להתפזר -**  
כשבאים להתפלל בשטחים פתוחים מספר מועט של אנשים יש לזהר שישארו עשרה קרובים זה לזה, באופן שיראו כצבורים, ואפשר דהגדר בזה הוא בתוך בית סאתים, וצ"ע.

**ד. זהירות ממפסיקים בתוך ציבור מנין העשרה -** יש לזהר כמו כן שלא יהא דרך רחבה ד' אמות המשמשת יחיד או דרך רחבה ט"ז אמות המשמשת רבים ושביל הרבים או היחיד (ויש בזה דעות אם צריך בשבילים הנ"ל ג"כ קבוע בימות החמה והגשמים בשביל להיות מהמפסיקים), ולא שדה חרושה או שוממה, שאין מהלכים בה כלל, ולא נחל או שלולית, וכן לא מצר וחצב.

### מילואים

**אצרה** בזה דוגמא לריבוי המפסיקים השכיחים במקומות פתוחים בתוך השכונות והוא מפת שכונות זכרון טובה ובית לאה בשכונת נחלת שמשון כאן ק"ק אפקים.

השו"ע (סעיף יח) נחלקו האחרונים דבפמ"ג מבואר דס"ל כהרשב"א ובשערי תשובה משמע דהבין בד' השו"ע דלא כהרשב"א (ועי' בשע"ת עוד דעות בזה), וכן ד' הגר"א ז"ל הנ"ל, ובמשנ"ב כ' דבשעה"ד יש לסמוך על הרשב"א בזה.

**אבל** אם אינן רואין אלו את אלו הדבר פשוט דאין מצטרפין.

**ה. צירוף לעשרה בבית ובחצר שלן -** אם יש תשעה בבית וא' בחצר, ד' הרשב"א דאפי' אין רואין אלו את אלו מצטרפין וכאותה בימה הנ"ל אות ג' מפני שרגלי הבית בחצר והוא מתשמישי הבית משא"כ איפכא אם היו תשעה בחצר וא' בבית שאין מצטרפין, והחולקים על חידושו גבי בימה ודאי חולקים עליו גם כאן, אלא דבזה אפשר דגם השו"ע אינו מודה לו, ויל"ע בזה.

**ומ"מ** אם אינו חצר המשמשת לבית ממש גם הרשב"א מודה דאינן מצטרפין.

**ו. צירוף לעשרה ברשויות חלוקות שאינן משמשות זו לזו -** אם יש תשעה בחצר אחת וא' בחצר אחרת אפי' אין ביניהם רה"ר מפסקת או כל הפסק אחר (וכמובן כ"ש אם יש ביניהם רה"ר, וכיו"ב) כל זמן שלא נתחברו החצרות להיות אחד, וכגון שתפרץ גדרם באיזה אופן הראוי לכך, אין מצטרפין ולא מהני כלל מה שרואין זה את זה, ודבר זה מפורש גם ברשב"א.

### ב] דיני תפילה בשטחים פתוחים

**א. חשיבות ההתכנסות יחד -** צירוף למנין עשרה לדבר שבקדושה, הוא באופן שמתכנסין כולם למקום אחד, והוא משמעות הלשון "ציבור", שצבורים יחדיו, ואף שברור



הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

## בדין צירוף למניין במרפסות ע"י שרואים זה את זה

הנה בדין צירוף של מתפללים במקומות הרבה כגון מרפסות וחצרות ואין עשרה מתפללים במקום אחד אלא באים להצטרף ע"י שרואים זה את זה שורש הדין נמצא בדברי הטוש"ע בסימן נ"ה סעיף י"ד. ונקדים להביא את דברי הב"י בלשונם ומהם נבוא לבאר פרטי הדין בעזרי"ת.

ועובי הכותל נראים] מתוך הבית, וממשיך הב"י לומר שהמהר"י אבוהב לא חילק בכך והיינו דמשמע מדבריו שהגברא מצטרף גם בלא שיהיה ראשו ורובו בפנים, וכן הארחות חיים בשם רה"ג כתב שאם מראה להם פניו דרך החלון מצטרף עמהם לעשרה, כך סיים הב"י, אבל לא משמע שמעתה גדר הצירוף הוא גדר אחר אלא משמע שעדיין זה מיוסד על הגמ' שאומרת שהחלונות הרי הם כלפנים שהיא הלכה בהלכות טפילות החלונות לבית. [והכי משמע מהמהר"י אבוהב שלא חילק בכך וכמו שאם ראשו ורובו בפנים מסתבר שלא צריך ראיית פנים אלא זה טפילות המקום, כך גם שאין ראשו ורובו בפנים זה טפילות אל האנשים שבבית.] כך היה נראה לכאורה דעת הב"י בהלכה זו, ולפי"ז אין מקור כלל לחדש צירוף למניין ע"י אנשים הרואים זה את זה. ואולי לפי"ז בעינן שיהיו רוב המניין נמצאים בבית הכנסת ואחד מראה פניו מהחלון ובכך הוא נטפל אליהם, אבל אם יהיה מיעוט מתפללים בבית הכנסת ושישה אנשים מציצים מהחלונות אולי בכה"ג לא שייך להטפיל אותם למניין.

### ב] באור המג"א בדין צירוף של

#### מראה פניו מהחלון

והנה השו"ע בסי' נ"ה סעיף י"ד פסק

א] דברי הב"י בדין מראה פניו מהחלון כתב הב"י בסי' נ"ה - תנן תו בפרק כיצד צולין החלונות ועובי החומה כלפנים... ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה ולא חילק בכך. וכן כתב בארחות חיים וזה לשונו - כתב רבינו הא"י מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה - עכ"ל. עכת"ד הב"י.

והנה בדברי הב"י האלו לא הוזכר כלל הדין של הלכות זימון שאם רואים אלו את אלו מצטרפים, ואדרבה מפשטות דבריו משמע שזה דין של טפילות האדם לציבור העומדים בתוך הבית, שהרי הב"י פתח את דבריו בדברי הגמ' שאומרת הלכה בהלכות 'מקום' מה מצטרף להיות מקום אחד שזה לא דין מחמת ראיית פנים אלא מחמת עצם המקום, והביא הב"י את הדין של החלונות ועובי החומה כלפנים, ועל זה כתב הב"י שכדי שלא יהיה חסרון בהגברא שעומד מחוץ לבית צריך שראשו ורובו יהיה בחלון או על עובי הכותל הנראה [היינו החלון



להלכה כמסקנתו בב"י והביא דברי האחרות חיים בלשונם להלכה וכך לשונו של השו"ע - מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רוחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה - וכותב המג"א על דברי השו"ע בזה"ל - בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית אא"כ הם שוים לקרקע, העזרה ומדסתמו הפוסקים דבריהם משמע דס"ל דבבית הכנסת כיון שמראה פניו משם בכל עניין מצטרף וכמו שכתוב סי' קצ"ה סעיף ב' - עכ"ל המג"א. הרי לנו ביאור מחודש בדין זה שאינו מטעם טפילות אל הבית אלא מחמת צירוף של רואים זה את זה. גם הגר"א בביאורו על דברי השו"ע כותב בזה"ל - די"ל דמדמי לברהמ"ז לקמן סי' קצ"ה סעיף א' וב' וכן מצאתי ברשב"א סי' צ"ו - עכ"ל באור הגר"א.

**והרשב"א בשו"ת ח"א סי' צ"ו כתב בזה"ל**  
**-שאלת** על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא ש"ץ עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות ומוציא את הרבים בתפילה ועונים אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה, ואי משום דריב"ל אפילו מחיצה של ברזל אין מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמיים לא נאמרו דברי רבי יהושע אלא בשיש עשרה במקום שליח ציבור, וכדברי הראב"ד ז"ל - **תשובה:** כל מה שאמרו בפרק כל גגות [דף צג.] בקטנה שנפרצה במלואה לגדולה לא אמרו אלא בבתים מוחלקים לפי שזה בפני עצמו לתשמישו וזה בפני עצמו לתשמישו ואפילו הכי כל שנפרצה הקטנה במלואה לגדולה אנו רואים כאילו הקטנה פתחה של גדולה ורגלי הגדולה בקטנה, וכל שלא

נפרצה במלואה זו בפני עצמה עומדת לתשמישה וזו בפני עצמה, אבל התיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות לא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש בית הכנסת ורגלי בית הכנסת בתיבה, ואפילו לרב דלית ליה דריב"ל אינה מפסקת, והויא לה כתיבה שמניחים בה ס"ת שאפילו היא גבוהה כמה אינה מפסקת... ומשום דתשמיש בית הכנסת הוא, ותיבה זו ששליח ציבור עומד לתשמיש בית הכנסת עושים אותה גבוהה כדי להשמיע לציבור ומכלל בית הכנסת היא ומפני זה הרי הוא כאילו הוא בתוך הציבור ולפיכך עונים אחריו אפילו אותם שבעזרות בין בעזרת אנשים בין בעזרת נשים... עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואים אלו את אלו כאילו הם בבית אחד דמי ומצטרפים, ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפים לזימון, ולא תימא דוקא בבית ממש, דבית אחד היינו בירה אחת וכמו שאמרו דקרו לבירה בית, דבירושלמי פירשו כן בביאור דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא אמר רבי והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. אילין בית נשיא מה את עביד להון כבית אחד או כשני בתים נימר אם היה דרכו לעבור אלו על אלו מזמנין ואם לאו אין מזמנין, רבי ברכיה מוקי לאמורי על תרעא מציעאה דבי מדרשא והוה מזמין על אילין ועל אילין. עכ"ל שו"ת הרשב"א.

### ג] דעת השו"ע בדין צירוף ע"י רואין זה את זה

**והנה יש לעיין שהשו"ע פסק את דינו של הרשב"א בסעיף י"ט בזה"ל - ש"ץ בתיבה וט' בבהכנ"ס מצטרפין אע"פ שהיא**



שיעמידו הציבור את הש"ץ במקום מוקף מחיצות שאי אפשר לראותו והציבור מנותק ממנו, ולכן דחוק לומר שהב"י השמיט טעם כ"כ עיקרי הנוגע כ"כ לדינא ונקט טעם אחר כדי לחדש דין שאינו מצוי, ונמנע הב"י מלכתוב דין הרבה יותר מצוי והרבה יותר מעשי של צירוף ע"י ראיית פנים.<sup>2</sup>

**ד] צירוף ע"י ש"ץ העומד בפתח הבית**  
והנה כתב השו"ע בסעיף שאם הש"ץ עומד בפתח הרי הוא מצרף את העומדים בפנים עם העומדים בחוץ, וכתב הב"י שדין זה נלמד מהלכות זימון דנפסק בסי' קצ"ה סעיף ב' - אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית אם המברך יושב על פתח הבית הוא מצרפן - ומקור דין זה הוא מהטור שהביא כן בשם הרא"ש הרי לנו שהראשונים דימו את הלכות צירוף למניין להלכות צירוף לזימון, וזה הטעם שהכריע הפר"ח להלכה כהרשב"א שלמד הלכות צירוף לעשרה מהלכות צירוף לזימון. אמנם לכאורה אפשר להוכיח מכאן להיפך מדהביא הטור בשם הרא"ש רק את הצירוף הרחוק הזה שחלק מהמתפללים עומדים בחוץ וחלק בפנים והש"ץ עומד בפתח שזה ציור משונה של תפילה במניין, ולא הביא את ההלכה הפשוטה שאם רואים זה את זה מצטרפים לעולם למניין שזה הרי נוגע לכל ההלכות שהעתיק הטושו"ע בסי' נ"ה של חצר גדולה שנפרצה לקטנה וכן העומד במפתן הפתח ועוד הלכות רבות של צירוף שכולם נדחות באופן שרואים אלו את

גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ויש לה מחיצות גבוהות עשרה, מפני שהיא בטילה לגבי בית הכנסת - עכ"ל השו"ע. ולכאורה מבואר שטעמו הוא משום הטפילות לבהכנ"ס, ולא הביא את טעמו של הרשב"א שראיית פנים מועילה לצרף, משמע שאינו פוסק כחידושו של הרשב"א בזה. ובאמת המעיין בב"י יראה שהביא את דברי המהר"י אבובב שכתב בזה"ל - בעניין צירוף התיבה שמצטרף החזן להשלים לעשרה... נראה שהיא בטילה לגבי בית הכנסת שאינה אלא כמו תשמיש בית הכנסת והיא כתל ועפר שהוא בבית הכנסת גבוה שמצטרף, והנה המחיצות שיש לתיבה אינו אלא לנוי לא להבדל מחיצה בפני עצמה - ואח"כ הביא הב"י את שו"ת הרשב"א שכתב סברא זו שהתיבה בטילה לגבי בית הכנסת, והשמיט הב"י את המשך תשובת הרשב"א של רואים אלו את אלו! משמע שלא פוסק הב"י להלכה חידושו של הרשב"א בזה ולכן השמיטו גם בב"י וגם בשו"ע.

**והפר"ח** הרגיש בזה וכתב שמה שכתב השו"ע את הטעם של טפילות התיבה לבית הכנסת הוא לומר שאפילו לא יהיו רואים אלו את אלו הרי הם מצטרפים מחמת טעם זה, אמנם לענ"ד הוא דוחק גדול שהרי סתמא דמילתא כשעושים תיבה לש"ץ לא עושים אותה בצורה שהציבור לא יראו את הש"ץ [ומסתמא לא מקיפים את הש"ץ מחיצות מכל הצדדים שזה הרי יפריע לשמוע היטב את הש"ץ, וגם אין כזה דבר בעולם

א. והרי כתב הרשב"א שהמחיצות שסביב התיבה הם לנוי לא להבדל בפני עצמו, ובודאי שמחיצות שמסתירות מלראות את הש"ץ אינם לנוי אלא קלקול וחצירה בין הש"ץ לציבור!

ב. ואפשר דס"ל כשו"ת הרשב"ש שהביא רעק"א בגליון השו"ע דס"ל דרואים זה את זה מועיל רק לצרף ב' חבורות שיש בכל חבורה חיוב זימון והראיית פנים רק מצרפתם לזמן ביחד אבל לא ליצור צירוף שיחדש חיוב שלא היה קודם הצירוף.

מהט"ז דלאו דוקא רה"ר אלא אפילו שביל היחיד אם הוא קבוע הרי הוא מפסיק,<sup>ג</sup> והנה בנידון דידן של צירוף עשרה לתפילה היה נראה לומר דאין שביל קטן חוצץ, משום דדוקא לגבי אכילה שאדם קובע מקום אכילה בבית [דהאוכל בשוק דומה לכלב] לכן דנים את מקום ההילוך שבין ב' הבתים כחוצץ ומחלק את המקום לב' מקומות משום שאי אפשר להחשיב מקום זה כמקום אחד של אכילה, אבל לגבי תפילה [במצב שלנו] שנעמדים ומתפללים היכן שצריכים להתפלל ואינם מקפידים דוקא ליכנס למקום צנוע ומקורה כבית, אדרבה נעמדים במרפסות פתוחות א"כ מסתבר שאפשר להחשיב גם את השביל כמקום אחד של המתפללים, ובפרט באופן שעומד אחד מן המתפללים בשביל או ברווח שבין הבתים בודאי ניכר בזה שגם השביל שבין הבתים הוא חלק ממקום התפילה ואפשר להחשיבן כמקום אחד, כנלענ"ד להקל.

### [ו] גדרי החציצה בין הבתים

**ושמעתי** בשם מרן הגרמ"ק סברא לגבי צירוף ב' מרפסות שביניהם רה"ר, דהואיל והמרפסות נמצאות מעל י' טפחים ורה"ר אינה תופסת אלא עד גובה י"ט לכן אין היא חוצצת בין המרפסות, [ומצינו כעין סברא זו דכל למעלה מעשרה חדא רשותא בגמ' בעירובין דף פט. עיי"ש]. אמנם יש להעיר דלכאורה לפי הט"ז שלמד דיני הפסק

אלו, ולמה לא העתיקו הפוסקים הלכה חשובה זו? [והרי אלו הלכות מצויות בהרבה אופנים של קיבוץ בני אדם שעומדים בשני חדרים וכדו' שאם רואים זה את זה לא צריך להקפיד על מקום אחד] לכאורה זה ראייה מוכרחת שדוקא באופן הצירוף הזה של ש"ץ שעומד בפתח ילפינן מדמהני מה שהמזמן עומד בפתח הבית ומצרף את העומדים בחוץ ובפנים, אבל צירוף ע"י רואים אלו את אלו לא סברו הראשונים ששתקו מלהשמיע דין זה. שו"ר שבשו"ת משכנ"י תשו' ע"ה הרגיש בכל זה שפשטות הפוסקים דלא כחידוש זה של צירוף ע"י ראיית פנים.

**[גם בדברי המ"ב בסי' קצ"ה סק"ט שכתב]** דהעומד בפתח ומזמן רואה את העומדים בפנים ואת העומדים בחוץ, הקשו על דבריו א"כ למה אין כאן את הצירוף ע"י שמקצתן רואים אלו את אלו שהרי הוא שייך לב' הקבוצות, ולכאורה מוכח דלא סגי באחד מהקבוצה שיראה את הקבוצה השנייה, א"נ י"ל דשאני התם שהמזמן כלל אינו אוכל שם על הפתח אלא רק בשעת הזימון עומד שם וממילא אין זה שייך לדין צירוף ע"י ראיית פנים שזה צריך להיות בשעת האכילה.

### [ה] אם רחוב בין הבתים חוצץ

#### מהצטרפות הבתים

**והנה כתב השו"ע בסי' קצ"ה שאע"ג** שהעומדים בב' בתים מצטרפים אבל בעינן שלא יהיה רה"ר ביניהם והביא המ"ב

ג. יש לדון בדברי הט"ז שלמד מדיני הפסק פאה לדין זימון, דלכאורה צ"ע"ג הרי מחיצה ודאי הוא הפסק בין ב' שדות כדאיתא בפ"א מ"ג דאפילו לאילנות אם יש גדר היא מפסיקה בין ב' מקומות, ואילו לגבי ב' חבורות הרי רואים אלו את אלו מועיל אפילו שיש מחיצה ביניהם כגון מראה פניו בחלון, וא"כ ע"י ראיית פנים מתחברים המקומות ונדרחים דיני המחיצה וא"כ איך יליף הט"ז ששביל היחיד יחצוץ את הצירוף ע"י ראיית פנים? ולכאורה היה אפשר ליישב דדעת הט"ז דדוקא כשרואים זה את זה דרך פתח הבית יכולים להצטרף אבל אם יראו זה את זה מעל מחיצת הבית [אולי אפילו דרך חלון] לא מועיל, והוא חידוש וצע"ג.

שבזה לא סגי לצירוף למניין. ובאמת יש לעיין אם סגי בראייה של אחד דבכל דוכתא נקטו הפוסקים לישנא דמקצתן רואים אלו את אלו שהוא לשון רבים ומשמע קצת דבעינן ראייה חשובה והיא ראייה של ב' אנשים לפחות, [נחדר הדברים בשאלה בהלכות זימון: מה הדין אם כל השכנים אכלו כאו"א בביתו, ובגמר הסעודה יורד אחד השכנים לחצר להיכן שרואים אותו כל השכנים מהחלונות והוא רואה אותם ורוצה לעשות זימון, האם נימא דמהני מה שהזמין הלזה עומד בחצר ורואה את כולם ועי"ז יצטרפו כולם לזימון?].

**ה] דין ברכת כהנים במניין של מרפסות**  
יש לעיין לגבי ברכת כהנים במניין כזה שנעשה ע"י צירוף של רואים זה את זה, שלכאורה יש לדון לפי מה שנפסק בסי' קכ"ח סעיף כ"ג - בשעה שהכהנים מברכים העם, לא יביטו ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומדים בתפילה, והעם יכוונו לברכה ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים ולא יסתכלו בהם - עכ"ל השו"ע. ומוסיף הרמ"א - על כן נהגו לשלשל הטלית על פניהם - והמ"ב בסקצ"ב מביא בשם הדרכי משה שגם העם נוהגים לכסות פניהם בטלית כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים - עכ"ד. ולפי זה יש לדון האם עמידה במצב כזה שנמנעים מלהביט אחד בשני האם זה לא חסרון בצירוף שחל דוקא ע"י רואים זה את זה, וצ"ע. [נחדר הדברים: מה הדין ב' חבורות האוכלות בב' בתים ובשעת האכילה הם מקפידים לסובב את הפנים ולא להביט זה בזה, לכאורה היה נראה שאינם יכולים להצטרף דאע"ג שיכולים לראות זה את זה אבל סו"ס אין כאן את המציאות של 'מקצתן רואים אלו את

מהלכות פאה, מה הדין במרפסות הללו שיהיה זרוע בהם תבואה האם גם בהלכות פאה נימא דהואיל המרפסות הם מעל י"ט לכן אפשר ליתן פאה אחת לשניהם, או דלמא צריך ליתן פאה על כל תבואת מרפסת בפני עצמה הואיל וסו"ס אי אפשר להחשיבם כשדה אחת כשיש חלל אויר באמצע שאינו ראוי לזריעת שדה, ולכאורה מסתבר כהצד השני, וא"כ גם לגבי תפילה מסתבר לומר דאזלינן בתר מה שהמקום יהיה ראוי לעמוד ולהתפלל בו ואם יש חלל אויר מעל רה"ר בין המרפסות לא יוכלו להצטרף אע"ג שבהלכות שבת הם חדא רשותא, ואף שמצינו במשנה בפאה לגבי חרובין שכל שרואים זה את זה מצטרפים אפילו שיש כותל מפסיק ביניהם וגם חלל אויר של כל העיר אינו חוצץ ביניהם מ"מ משמע שזה דין מיוחד בחרובים משום חשיבותם אבל לא בשאר אילנות, שהרי אפילו רה"ר אינה מפסקת ביניהם כדמוכח במשנה שמצטרפים את כל החרובים שבעיר, וא"כ אי אפשר ללמוד לכאן שהרי הדינים חלוקים, וצ"ע.

### ז] האם ש"ץ מצטרף בכל גוונא

יש שכתבו שאם הש"ץ רואה ט' והם רואים אותו הרי הם מצטרפים אע"ג שאינם רואים זה את זה ולמדו חידוש זה מהא דמבואר בסי' נ"ה סעיף ט"ו דהש"ץ מצטרף את אלו שבפנים עם אלו שבחוץ, אבל כבר העירו על זה שאדרבה מוכח מדברי הפוסקים ראיית הש"ץ אינה מועילה מצד עצמה אלא רק משום שעומד בפתח שהוא מקום אמצעי בין אלו לאלו, [וכמו שמבואר במ"ב שם בסקנ"ד ובשעה"צ סקנ"ה] ואם היו סוברים הפוסקים שבכל גוונא שהש"ץ רואה והם רואים אותו מהני לצירוף היו צריכים לכתוב דסגי בראייתם זה את זה ולא היו צריכים לקבוע מקום לש"ץ שיעמוד בפתח, ומוכח

אלו' דמסתבר לומר שהצירוף חל ע"י ראייה מציאותית המקשרת ביניהם באופן מעשי ולא סגי במה שיכולים לראות אחד את השני כשהם אוכלים בצורה כזו שמקפידים לא לראות את החבורה שבבית השני. שו"ר שכן מבואר באו"ש על הרמב"ם בהלכות ברכות פ"ה הלי"ב שכתב בפשיטות שאם מחזירין פניהם ואינם רואים זה את זה אינם מצטרפים אע"ג שיכולים לראות זה את זה לכשיסובבו פניהם זה לזה. אך גם ראיתי באשל אברהם מבוטשאשט [בסי' קצ"ה] שכתב דלא כדברינו וחידש בזה"ל - אודות רואים זה את זה להצטרף לזימון י"ל דאין צריך לראות זה את זה בפועל וגם כשלא ראו זה את זה כלל כיון שהיה אפשר להם לראות זה את זה מצטרפים, וגם כשממקום שסועד שם אינו רואה רק יכול לנטות משם ראשו ועיניו ואז יוכל לראות ממקום סעודתו, ג"כ מצטרפים. ונראה שגם סגי נהור שאי אפשר לראות כלל יש לו ג"כ הצטרפות ע"י מה שיכולים לראות זה את זה אילו היו עיניים רואות להם - עכ"ל הא"א. אבל קשה להבין חידוש כזה שישבו אנשים ויאכלו בכ' בתים בצורה כזו שבשעת אכילתם אינם יכולים לראות זה את זה ויצטרפו לזימון רק מחמת שאילו היו מרימים ראשם היו יכולים לראות זה את זה, וצע"ג. וכאן בברכת כהנים זה אולי יותר חמור, דאולי נחשב שאינם יכולים לראות זה את זה, כיון שאסור להם להביט אחד בשני וכיון דהוא המנעות על פי דין אולי אפילו הא"א יודה דאינם מצטרפים, וצע"ג לדינא.

**ט] מקום עמידת הכהנים ודיני היסח**

**הדעת בברכת כהנים במרפסות**

**עוד נסתפקתי היכן יהיה מקום עמידת**

הכהנים, דלכאורה יש לעיין אם מקום עמידתם הוא באופן שאין עשרה אנשים הרואים אותם כגון שמצטרפים ב' בנינים למניין ויש בהם עשרה הרואים אלו את אלו אבל הכהנים גרים בקומה ראשונה ובמקום עמידתם יש רק ארבעה או חמישה אנשים מתוך המניין הרואים אותם, דאע"ג שלגבי להצרף למניין מסתבר שיכולים להצטרף דהואיל ובסך הכל יש כאן עשרה הרואים אלו את אלו סגי לאותם הגרים בקומה ראשונה להצטרף ע"י ראייתם חלק מן המניין, אבל כשהם באים לעשות ברכת כהנים מסתבר שצריכים את חשיבות המניין אצל הכהנים דלא מסתבר שיש כאן צורה של ברכת כהנים כשאין ציבור של 'בני ישראל' העומדים מול הכהנים פנים כנגד פנים, והרי הברכה אינה חלה אם לא מתקיים אמור להם כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים ולא מסתבר שיועיל עמידת ארבעה אנשים בלבד אף שהם חלק מעשרה של מניין שהרי אותם הארבעה רואים עוד שישה אנשים אבל כלפי הכהנים אין כאן חשיבות מניין לברכת כהנים, ודבר זה צריך עיון אצלי לדינא. ואין לומר דסגי במה שנצטרפו למניין והתחילו חזרת הש"ץ בעשרה, זה אינו מועיל לברכת כהנים כמו שמבואר בבה"ל בריש סי' קכ"ח הובא בהערה"ו וא"כ גם לגבי נדון דידן בעינן שיהיה צירוף כדין גם בשעת הברכת כהנים ולא סגי במה שיש מניין לגבי חזרת הש"ץ. גם נסתפקתי אם לומר ברכת כהנים בצורה כזו לא שגרתית שהכהנים עומדים בריחוק מהש"ץ ולפעמים עומדים בכמה מרפסות שונות והש"ץ צריך לצעוק להם את הברכה, [ויש מקומות שיש כהנים מכמה עדות ומכמה סגנונות וזה עצמו

ד. דכתב הבה"ל [ד"ה בפחות מעשרה] דאע"ג שלגבי חזרת הש"ץ שהתחילו בעשרה מסיימים גם אם יצאו

דבר לא שגרתי בתפילות קבועות בבהכנ"ס] הכהנים וגם אצל הציבור, ולכן אולי ראוי  
כל זה גורם קצת להיסח הדעת גם אצל להמנע מלעשות כן, וצ"ע.<sup>ה</sup>




---

מקצתן, אבל לגבי ברכת כהנים צריך שבשעת אמירת הברכה יהיו עשרה, ה. דע דחז"ל הקפידו טובא על עניין זה של היסח הדעת בברכת כהנים שהרי נפסק בסעיף ל' בשו"ע שם – כהן שהיה בו מום בפניו או בידיו כגון שהם בוחקניות או עקומות... וכן מי שרירי יורד על זקנו או שעניו זולפות דמעה וכן סומא באחת מעיניו לא ישא את כפיו, ואם היה דש בעירו דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום ישא כפיו... וכל ששהה בעיר שלושים יום מקרי דש בעירו ודוקא בעירו אבל אם הולך באקראי לעיר אחרת ושהה שם שלושים יום לא- עכ"ל השו"ע. ונצייר את הדברים בציור מעשי, ציבור שאין לו כוהנים ומגיעים ב' כוהנים מעיר אחרת לשהות עמהם תקופה מסויימת, ואותו הציבור אין להם כהנים ורוצים לזכות להתברך מפי אותם כהנים, ובאו חז"ל ואמרו שאסור לאותם הכהנים לעלות לדוכן, ונמצאו מפסידים אותו הציבור ברכת כהנים אפילו שהכהנים הללו נמצאים עמהם כמה שבועות ומתפללים עמהם כל יום! והרי כבר רגילים אנשי העיר בהם ומכירים אותם, אפ"ה חששו חכמים לאיזה חסרון של היסח הדעת שאולי בשעת הברכת כהנים תופסד כוונת הציבור ע"י התבוננות בשינוי שבפניהם של הכהנים, ולכן מנעום חכמים את הכהנים מקיום מ"ע לברך, ומנעו את הציבור מלזכות להתברך, והכל מחמת חשש של היסח הדעת בברכה, חזינו דעדיף להמנע מברכת כהנים כשיש חשש שהציבור יסחו דעתם.

הרב משה חליוה

## הרגיש למוצרי חלב אי כשאוכל בשר שרי ליה להעלות על שלחנו מוצרי חלב וכן כשאוכל בשר אי שרי לרעהו לאכול עמו מוצרי חלב על אותו שלחן בלא היכר

ובספר בדי השלחן (סימן פ"ח, ביאורים, ד"ה אסור להעלותו וכו') כתב וז"ל וכתב הש"ך דמכל מקום שאר איסורים מותר להעלותם על השלחן בשעת אכילה דרק בבב"ח גזרו שמא יבא לאכלם ביחד משום דלא בדילי אינשי מיניה כיון שכל אחד בפני עצמו מין היתר משא"כ בשאר איסורים בדילי אינשי מיניה ואין לחוש שיבא לאוכלו, עכ"ד, וכו' וכו'. ובספר תוספות ירושלים [והובא בדרכ"ת] חקר לפ"ז בכגון האוכל בשר אי שרי להעלות על השלחן גבינה שהיא אסורה מצד עצמה [כגון גבינה של נכרי] הואיל ואמרת דבדבר האסור מצד עצמו ליכא חששא שמא יבא לאוכלו ומדברי הפרי תואר יש ללמוד אמנם להתיר בכגון זה שכתב שם שמותר אף למי שאוכל בשר להזמין נכרי על שלחנו אפילו הנכרי מביא עמו גבינה דניכר לישראל שהגבינה אסורה לו כיון שהוא מאכל הנכרי ואזיל שם לטעמיה דאף בשאר איסורים אם לא מינכר איסוריה אסור להעלותו על השלחן בשעת אכילה אולם כשהנכרי אוכלו מינכר בהכי איסוריה ומותר להעלותו ולא חיישינן גם מטעם בב"ח לאסור ההעלאה וא"כ ה"ה לדידן דלא סבירא לן כהפ"ת לאסור בשאר איסורים אם האיסור אינו ניכר אלא בכל גונא מותר בשאר איסורים הואיל ובדיל מיניה סגי בכך להתיר ההעלאה [=דגבינה האסורה וכאמור] ושלא לחוש גם מטעם בב"ח וכן נראה לדינא שיש להקל בכך, עכ"ל.

כבוד ידידנו הרה"ג החור"ב כש"ת מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

אחדשה"ט וש"ת,

נתתי לבי לעיין בספיקא דמע"כ נ"י באדם האלרגי (=רגיש) למוצרי חלב ובאופן דאוכלן מסתכן בנפשו, אם כשאוכל בשר מותר לו להעלות על שלחנו מוצרי חלב ודכן בהיכא דאוכל בשר אי שרי לרעהו לאכול עמו בשלחן אחד מוצרי חלב בלא היכר (עי' שו"ע יו"ד סימן פ"ח ס"א וס"ב).

לפענ"ד יש לדון בהא ממאי דכתב בספר דרכי תשובה (פ"ח, י"ב) מהבאה"ט דכ' משום הש"ך דמותר להעלות בשר נבילה על שלחן שאוכל בו בשר כשר, ודבספר תוספת ירושלים חקר אי שרי להעלות גבינה אסורה על שלחן דאוכלים בו בשר כשר ודכן נמי דן אי שרי להעלות בשר נבילה על שלחן שאוכלים בו גבינה כשרה, ובספר מגדים חדשים (אות א') מייתי מההג"א דאסור להעלות יין נסך על שלחן ששותים בו יין כשר, ובספה"ק פרי תואר (פ"ח, א') האריך בהאי דינא וקמסיים דכללא דמילתא דבכ"מ אין להעלות דבר איסור על השלחן שאוכל עליו אלא היכא דמינכר האיסור אבל כל דבר דלא מינכר איסוריה אסור להעלות על השלחן וע"ש בכ"ד הד"ת בזה.

## מנורה העל' בשר לשלחן ברגיש לחלב בדרום לא

סי' פ"ח סעיף ב' לגבי בשר וחלב עיין שם חדש על ספר היראים עמוד מאכלות (אסורות) סימן קמ"ט דף מ"ח שנסתפק בזה והביא ראיות להקל וסיים שעדיין כמסתפק יעו"ש ומיהו הראיות שהביא להקל יש לדחות דלא דמי דהכא חיישינן שמא ישכח ויאכל בלתי ידיעה דטרוד באכילתו וע"כ נראה דיש להחמיר ולעשות הפסק להכירא ואין הפסד בזה עכ"ל, ולכאורה דבריו בחיור"ד הו"ל משנה בתרייתא, ודוק היטב.

[**ואמנם** לדינא עי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ו חיו"ד סימן קי"א אות ג' ס"ק א') דכתב וז"ל דבר פשוט שאין לחוש למ"ש בד"ת [=סימן קט"ז] ס"ק י"ג בשם ס' קהל יהודה שאסור להעלות על השלחן דגים עם בשר בשלחן אחד וכן הקילו בזה כל הדורות אבל נהוג הוא שלא מן הדין להביאם זא"ז בדרך חומרא עכ"ל וע"ע בד"ת (שם) דאף איהו כתב דיש לדחות מ"ש הקהל יהודה, ע"ש].

**ואכתי** חזינן דהגם דבשר ודגים הו"ל משום סכנתא אעפ"כ יש דהחמירו בזה דבעי הפסק וא"כ נימא הכי נמי בנידון דידן. (ועוד זאת דהמקילים גופיהו בבשר ודגים הקילו ביה לצד דלא אסור מה"ת ע"ש והא חכא אסור מה"ת, ויל"ע).

**ברם** איכא לדחויי דלא דמי דהא גבי בשר ודגים שפיר יש מקום להחמיר בזה לפי דלא בדילי אינשי מיניה ודרכם לאכול הן בשר והן דגים וכעין דביאר הש"ך גבי בב"ח דכאו"א בפני עצמו מין היתר הוא, וא"כ יש לחוש דיאכלם יחד אע"ג דבזה אח"ז בלא קינוח והדחה הו"ל סכנה מדישכח זה דטריד באכילתו, משא"כ בנד"ד אדם האלרגי למוצרי חלב מיבדל בדיל מיניה כולא זימנא וליכא למיחש דיאכל זה אגב דטריד

**ומעתה** אפשר דכיון דחמירא סכנתא מאיסורא כמ"ש בחולין (דף י') ועי' שו"ע או"ח סי' קע"ג (סעיף ב') ויו"ד סי' קט"ז (סעיף ב') שפיר אית לן למימר דכפי דמתירינן באיסורא גופי' להעלותו על השלחן מטעמא דבדיל מיניה הכי נמי האלרגי למוצרי החלב מיבדל בדיל מיניה ולא חיישינן שיבוא לאוכלו. ברם כל זה כשאוכל לבדו אך אם אוכל עם זולתו אף אי נימא דאין לחוש דאיהו יאכל מהמוצרי חלב דרעהו מ"מ אכתי נחוש דרעהו האוכל מוצרי חלב יבוא לאכול מהבשר וע"כ בזה פשיטא דבעי היכרא.

**ברם** יש לעיין בזה מהא דכתב בשו"ע או"ח (קע"ג, ב') וז"ל בין בשר לדגים חובה ליטול משום דקשה לדבר אחר וחמירא סכנתא מאיסורא (ועי' יו"ד סי' קי"ז), ע"כ. וכתב עלה הכה"ח (שם, ס"ק ו' ד"ה בין בשר לדגים וכו') וז"ל יש להסתפק אם שני בני אדם המכירים זא"ז אוכלים על שלחן אחד זה בשר וזה דגים אם צריכים לעשות הפסק מפה להכירא כמ"ש ביו"ד סימן פ"ח ס"ב גבי בשר וגבינה או לא בעי ומסתברא דלא בעי הפסק מפה משום דלא אסור מן התורה, הרב שם חדש הנד"מ על ספר יראים ח"ב עמוד מאכלות אסורות סימן קמ"ט דף מ"ח יעו"ש. והביאו הפה"ד אות א', ופשיט ליה דלא בעי הפסק מפה יעו"ש. וכ"כ בספר זבחי צדק סימן קט"ז אות כ"ה דלא בעי יעו"ש. ומיהו משמע הא באדם אחד היושב לאכול לבדו יש לחוש ואין להניחם יחד על השלחן דשמא יבוא לאכול בלא רחיצת ידים וקינוח הפה, עכ"ל.

**ועי'** נמי בכה"ח חיו"ד (קט"ז, ל"ה) דכתב וז"ל שני בני אדם המכירים זא"ז שאוכלים על שלחן אחד זה בשר וזה דגים אם צריכים לעשות הפסק מפה כמ"ש לעיל

באכילתו דהא לעולם אינו אוכל ממאכל קודם שבודקו אם מכיל הוא מרכיבי חלב דאי לאו דיוהר בזה מסכן עצמו וע"כ נראה טפי דיש מקום להקל בזה כשאוכל לבדו וכמש"נ לעיל (סוד"ה ומעתה אפשר) [ולכאורה כ"ז הוא לטעמי' דהשו"ע ז"ל דקאזיל בדעתו דהר"ן דביאר דאיסור העלאת בשר וחלב על שלחן אחד הוא לצד שלא יבוא לאכלם יחד. אך לרש"י ז"ל דפי' דאיכא למיחש דיגעו אהדדי לכאורה אפשר דה"נ חיישינן. ועמ"ש בספר בדה"ש (ריש סימן פ"ח, בביאורים, ד"ה אפילו) בשיטתייהו ע"ש היטב].

וברירא מילתא דכל דברינו בזה כדעת

הדיוט נוטה דאכתי אפשר דגם בזה שייך הא דלא פלוג וישראל זה מגדולי ההוראה אשר מפיהם אנו חיים.

**אחר** זמן רב משכתבתי זה בא לידי ספר אהל יעקב בהלכות בשר בחלב לידידנו הגרי"א סקוצילס שליט"א ובעיוני בו מצאתי בעזה"י דכתב (סימן פ"ח, ס"ה, הערה ז') בסו"ד וז"ל ולענין מי שיש לו אלירגיא לשתות חלב ומוצרי חלבי האם מותר לו לאכול בשר על שלחן שנמצא עליו חלב וכדומה כתב לי בתשובה בעל האבני ישפה זצ"ל דנראה שמותר מאחר דלעולם הוא לא ישתה חלב וכן דעת עוד מורי הוראה שליט"א, עכ"ל, ודוק היטב.





הרב פנחס יצחקי

## ביסוד תקנת עזרא לבע"ק ובגדר הדין דתשעה קבין

### פתיחה

מפורטים רק תשע פרות שנעשו מפרה שעשה משה, והרמב"ם סופ"ג מהל' שפרה אדומה הוסיף ש"העשירית עושה המלך המשיח מהרה יגלה" ואפשר שהעשירית מכוונת כנגד הגילוי של מידת מלכותו יתברך (בעולם) אבל אין איתנו יודע עד מה, ונדרשים אנו לקיים כל דיני התורה לפרטיהם ודקדוקיהם בכל מצב שהוא, ע"פ הפוסקים שמפיהם אנו חיים.

והנה רבים שדיברו בענין זה לאחרונה, פטרו את כל הענין בקל באמרם כי כיון שאין לנו לע"ע מקוואות, די בתשעה קבין כמבואר בגמ', ודי בזה, ויש המטהרים עצמם ע"י ארבעים נטילות המבוארת בספרי פוסקי ספרד כהכף החיים, ועוד (עיי' פסקי תשובות הביא עוד מקורות בזה) שיש בה סוד ע"פ קבלה, ומועילה בשעת הדחק, אמנם אחר העיון בגמ' ופוסקים וכן משיג ושיח שהיה לי עם כמה וכמה בני תורה באופן הקיום המעשי של תקנה זו דתשעה קבין, נוכחתי לראות כי אין זה פשוט כלל ועיקר, ועכ"פ הרוצה לקיים תקנה זו כראוי, לפחות לחלק מהפוסקים ואולי אף לצאת ידי כל השיטות, עליו לדעת כמה וכמה פרטים חשובים שהם לעיכובא בזה, ולא גרע מתפילה במנין שעושים כולם כל מיני מצדקי לקיימה כהלכתה עם ברכת כהנים וקריאת התורה, אף דלחלק מהפוסקים יש לפקפק על חלק מהצירופים, (ואע"פ שבטלה טבילה זו האידנא, כבר נודע שלכמה ראשונים לא בטלה לתפילה רק לדברי תורה, והפוסקים כתבו שראוי להחמיר בה, ומרן הב"י בסי'

**נמצאים** אנו בימים שנשתנו עלינו סדרי העולם, עקב הנגיף ששלח הבורא לעולמינו, וכידוע ששאלות רבות בהלכה שפחות מצויות בסדר החיים הרגיל מגיעות למעשה, ודורשות בירור הלכתי מחדש לעיתים מה רצון הבורא בשעת הדחק כזאת או אחרת, והנה אחת השאלות הכי מצויות בזמנינו שדשו בה רבים, וכמה מורי הוראה חשובים בישראל כתבו בה תשובות להלכה בעת הזאת, היא על צירוף מניינים של עשרה ע"י מרפסות וחלונות וכה"ג, ושביל הרבים המפסיק וכדו', ודנו כל אחד לפי דרכו בדברי האחרונים, ובדמיון להלכות צירוף של זימון והמסתעף.

**אמנם** לבד ממה שנסגרו עלינו שערי בתי כנסיות ובתי מדרשות מפני חשש סכנה, ובזה סגי עדיין אפשר לכל אחד ללמוד ולהתפלל בביתו, או בצירוף רואין אלו את אלו כנ"ל, כל אחד כפי מנהגו והכרעת רבותיו, אמנם עוד זאת עלתה לנו שנסגרו עלינו אף שערי המקוואות, וכל הרגיל להקפיד על טבילת עזרא במסתרים תכבה נפשו על חסרון הטהרה בימים אלו, עד יעבור זעם, (כעת כמה ימים אחרי תחילת הכתיבה, הודיעו על שינוי בענין פתיחת המקוואות, אבל מי אתנו יודע עד מה, ועכ"פ ד"ת תמיד יפים לשעה ולדורות) ואולי עוד נזכה בקרוב לקיום המקרא "וזרקתי עליכם מים טהורים", ונטהר כולנו גם מטומאת מת, ע"י אפר פרה אדומה, שיעשה מלך המשיח כמבואר ברמב"ם (דבמשנה בפרה פ"ג

בין בסברא, והיה זה שכרי, ועכ"פ מצות ת"ת ודאי יש כאן, וכל אחד ישאל לרבותיו מה ההלכה בזה.

והנה מעיון במ"ב סי' פ"ח עלה בידי שעדיין יש כמה פרטים שטעונים בירור שרבינו המ"ב לא דיבר בהם, וגם במהדורות דרשו שתועלת רבה הועילו לכל ישראל בהוספות החדשות שציינו לדברים חדשים שדנו בהם הפוסקים וכדו', אכתי יש מה להוסיף ולברר הדברים יותר, ואציין כאן בפתיחת הדברים כי נמצא ספר חשוב מאוד שבירר כל ענייני טהרת עזרא וט' קבין המכונה "טהרת התורה" על ענייני תקנת עזרא והמסתעף, ונתחבר בשנת תשס"ד ע"י הגה"צ ר' סנדר ארלנגר זצ"ל (שהלך לבית עולמו בחורף האחרון) ונכתב ביוזמתו ועידודו האישי של שר התורה מרן הגרמ"ק שיבדל לחיים (כמפורט שם בהקדמה) אחר מחלתו של הרב הנ"ל, שהצילו הקב"ה ממיתה לחיים כמסופר שם, והגרמ"ק גם השיב לו בסוף הספר כמאה שלוש שאלות בענין זה והמסתעף, והפליא לעשות בספר זה בשני כרכים עמוסים (של כמה מאות עמודים על כל ענייני טהרה והמסתעף, בעיקר בענייני הלכה) מלאים בחריפות ובקיאות, וכמעט שלא הניח פינה שלא נשתטח בה, ובירר אותה בלומדות והלכה למעשה, וגם את חלק האגדתא והמוסר השייכים לנושא זה, וסוגיות הש"ס והפוסקים הקיף מכל זווית ששייכת לנדון (וקיבל שם הסכמות נלהבות מאוד מגדולי הפוסקים כבעל השבט הלוי והגאון ר' משה שטרנבוך שיבדל לחיים ועוד) והרוצה יעיין שם בפרטות, וכמובן שנעזרתי בו רבות בלמוד ובירור סוגי' זו להלכה, וכן בעוד מחברי דורינו, גם בסברא, וגם במ"מ (ואשתדל בפנים לציין מה שלקחתי ממקום אחר, בעיקר בסברא, ולא רק מ"מ בעלמא)

פ"ח, סידר בה הלכות מכמה מקומות בש"ס, בבית יוסף, וסיים שם שכתב זאת למי שירצה להחמיר על עצמו, וידעתי גם ידעתי כל הטענות שיש בזה, ואם מנהג הגדולים אף הליטאים להקפיד בזה, וכל הנדונים של טבילה על חשבון זמן לימוד תורה או תפילה בצבור, וכידוע במ"ב עצמו בסי' פ"ח חזינן שהיה לו צד להפסיד עבור זאת תפילה בצבור, ויעויין דבריו בסי' שכ"ו בבי' הלכה, לגבי טבילה בשבת, ולא באתי כאן לכתוב שיר המעלות שיש בטבילה זו, ורבים וטובים ממני עסקו בזה בהרחבה, אלא באתי רק לברר גדרי התקנה ע"פ הלכה, למי שרוצה או רגיל להקפיד בה, או קיבל כך במסורת מאבותיו, בעיקר במצבים כהיום שסגרו שערי המקוואות, ורוצה ליטתר בתשעה קבין, והרוצה יעיין במעלת הטבילה בספר ארחות יושר למרן שה"ת הגר"ח קנייבסקי שליט"א ערך טהרה, ובתשו' הגרי"ש ח"א סי' ל"ט, ובתשו' שבט הלוי ח"ה סי' ט"ו, ובספר פסקי תשובות סי' פ"ח שציין להרבה ספרים שדיברו במעלת טבילה זו, וכעת הביא לי ידי הרב משה חליוה דברים שכתב באריכות בענין זה, וליקט בה הרבה מדברי גדולי ישראל בדורות האחרונים, במעלת טבילה זו, והשיב שם בטו"ד על כל הטענות שיש בזה, עיין לו בקובץ אליבא דהלכתא היו"ל ע"י ישיבת אהבת שלום, גליון ס"ח אב-אלול תשע"ג, בסוף הגליון, ותרוה נחת) ואף שלא באתי למידה זו של להורות הוראה לרבים כמובן, אבל לא נפטרנו מלברר הדברים כדרכה של תורה כל אחד כפי כוחו, ובעיקר לסדר יסודות הדין בגמרא ובסברא, וכמה נפק"מ גדולות בענין זה, בעיקר לעת הזאת שאין לך שעת הדחק גדולה מזאת, וכל מי שתהיה לו תועלת מעשית להוסיף טהרה ע"פ הלכה כרצון הבורא, מסדור הדברים והידיעות הנחוצות בזה, בין בגמרא

אך מ"מ בכל ענין אמרו חז"ל "אין ביהמ"ד בלא חידוש" (חגיגה דף ג') ובפרט כאן שהאריך הרב הנ"ל מאוד בהרבה עניינים הקשורים לנדון, ומי שלא מונה בנושא קשה עליו להוציא דברים ברורים להלכה בזה, ומה גם שבכל הספר לא מצאתי שהעלה נדון זה ששייך למצבינו כיום, שנסגרו עלינו המקוואות, ואין לנו כרגע ברירה אחרת כ"כ חוץ מהטלת תשעה קבין (ונסיעה לים לא אפשרית כ"כ וגם מסוכנת במקומות רבים ללא מציל וכו', ועשיית ארבעים סאה שאובין שכשרים לטבילה זו, לא אפשרית ברוב הבתים) וגם המ"ב והפוסקים שאחריו לא ציירו כלל אפשרות כזאת, וצריך לדמות מילתא למילתא מדברים מפורשים בפוסקים במצבים דומים במקצת, ונקוה שיסייענו הקב"ה להעמידנו על האמת בסוגי' זו ובכל התורה.

#### א' - סוגיית הגמ' בברכות

**תניא** בברייתא ברכות דף כ"ב ע"א - "והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב, מה להלן באימה וביראה ברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה ברתת וזיע, מכאן אמרו הזבין ומצורעין ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים וכתובים, לשנות במשנה ובגמרא והלכות ואגדות, אבל בעלי קריין אסורים" וברש"י - "כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת" עכ"ל, ובהמשך הגמ' - "תניא ר' יהודה בן בתירא היה אומר אין ד"ת מקבלין טומאה, וכו' נהוג עלמא כהני תלת סבי, וכו' כר"י בן בתירא, כי אתא זעירי אמר בטלוח לטבילותא" ובהמשך הגמ' - "ת"ר בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור, וכו' פליגי בה תרי אמוראי במערבא וכו', מאן דתני שנאה משום בטול

תורה ומשום בטול פריה ורביה, ומאן דתני לחשה, שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, אמר רב ינאי שמעתי שמקילין בה (רש"י - "במרחצאות או בתשעה קבין") ושמעתי שמחמירין בה (רש"י - בארבעים סאה") וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרית, וכו', מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין, מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה, וכו' א"ל רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו, אי משום צינה אפשר במרחצאות" ושם בהמשך הגמ' - "רבי זירא הוי יתיב באגנא דמיא בי מסותא, אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי, אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי, והא יתיב בגוויהו, א"ל כארבעים סאה, מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה, אף תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה, רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין, וכו' לא שנו אלא לחולה לאנסו, אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה", וכו' וברש"י - "המרגיל וממשיך את הקרי עליו, שמשמש מטתו" ושם בהמשך הגמ' בע"ב - "מכדי כולחו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי, וניחזי עזרא היכי תקין, אמר אביי עזרא תיקן לבריא המרגיל מ' סאה, ובריא לאונסו תשעה קבין, ואתו אמוראי ופליגי בחולה, מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל, וכו' אמר רבא נהי דתיקן עזרא טבילה נתינה מי תיקן, וכו', אלא אמר רבא עזרא תיקן לבריא המרגיל מ' סאה, ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין, וכו', אמר רבא הלכתא - בריא המרגיל וחולה המרגיל ארבעים סאה, ובריא לאונסו תשעה קבין אבל חולה לאונסו פטור מכלום" עכ"ל הגמ', ואח"כ דנה עוד הגמ' לגבי ללמד לאחרים מ' סאה או לאו, ואם שייכא לטבול בכלים או בקרקע, ועוד כמה פרטים עד סוף

הסוגי, ולא באנו להאריך אלא לקצר, ולכן לא העתקתי כל לשון הגמ', רק העיקרים הנוגעים לעניינינו, ובעז"ה נביא בהמשך כל מה שנוגע לנדון דידן.

**ועלה בדינו בתמצית הדברים:**

**דעזרא** תיקן טבילה לבעלי קריין, וחמירא בענין זה משאר הטמאים, ונהוג עלמא להקל בה כר"י בן בתירא שאין ד"ת מקבלין טומאה, ותקנו חכמים להקל בה בתשעה קבין, וצריכים להיות דווקא בנתינה ולא בטבילה כמעשה דר' זירא דיתיב באגנא דמיא ואמר לשמעיה לשפוך עליו, ופליגי אב"י ורבא אם עזרא תיקן גם תשעה קבין או רק טבילה, וביארו לפי"ז פלוגתא דאמוראי אם הקילו גם לחולה המרגיל בתשעה קבין, או רק לחולה לאונסו, עיי"ש, עד מסקנת רבא, רק יש להעיר שאע"פ שרבא סבר שעזרא תיקן טבילה ולא נתינה דתשעה קבין, ודאי שלכו"ע היתה ג"כ תקנה קדומה מימי המשנה, דלחדיא מיתניא במשנה במקוואות סופ"ג חולה שנפלו עליו תשעה קבין, ולקמן נדון בעז"ה במשנה זו.

והנה ידועים מאוד דברי הרי"ף בסוגי' בברכות, על בטול התקנה רק לד"ת, וז"ל - "איכא מאן דאמר האי דאמרי בטולה לטבילותא, בין לד"ת בין לתפילה, ואיכא מ"ד ה"מ לד"ת, אבל לתפילה צריך טבילה, ולא טבילה דווקא, אלא רחיצה בתשעה קבין, וכתב רבינו האי גאון וצ"ל כיון דגמרא ליכא בהא מילתא, נקוט מנהג כל ישראל, שכל בעלי קריין, אע"פ שאין להם מים אין מתפללין עד שירחצו" עכ"ל, והביאו בטור סי' פ"ח, והביא גם דעה חולקת, ועיי"ש בתלמידי רבינו יונה על הרי"ף, שכתבו - "אע"פ שהתפילה יותר מקובלת עם הטבילה, לד"ה אין לו להפסיד מפני זה תפלתו, וכ"כ רמב"ם ז"ל, ובכל ראשי ישיבות שבבבל

תמהו עליו למה היה מיקל כ"כ בענין טבילת בעל קרי, והוא ז"ל השיב להם שמימי לא ביטל אותה אפי' שעה אחת, אלא שלא היה יכול לכתוב בחיבורו כי אם היוצא מן הדין ע"פ הלכה".

**ובמ"ב** סי' פ"ח הביא מהפוסקים מה שכתבו דמי שירצה לנהוג כן ולטבול אחר בטול התקנה, תבא עליו ברכה, ויש אנשי מעשה שנוהגין בתקנה זו, עיי"ש, וכבר כתבתי למעלה שהספרי יראה ומוסר האריכו למעניתם במעלתה, ולא רציתי לעסוק כאן כי אם בהיוצא מנקודת הלכה.

**ולקמן** יתבאר בעז"ה באות ד', בהרחבה, כי יש כאן שני עניינים, בהנהגה זו, האחד - ע"פ הראשונים שלא בטלה התקנה לתפילה, ובזה ע"פ דברי הרי"ף אלו, וע"פ ב"י הכס"מ ברמב"ם, וכפי שהעתיק בבית יוסף, ואחריו המג"א והמ"ב, מי שחייש לשיטות אלו, סגי לו ברחיצת תשעה קבין בכל גווני, והשני - מי שרוצה לחוש לתקנת עזרא כתיקונה, וכקודם ביטולה, ראוי שיחמיר כפסק הגמ' בחילוקי בריא וחולה המרגיל ובריא וחולה לאונסו, שיבוארו למעשה לקמן, וכפסק רבא בגמ', לפי גירסאות הראשונים השונות, וכפי שכתב הרשב"א שרבא פסקה למי שירצה להחמיר ע"ע ולא לנהוג כריב"ב, והביאו בית יוסף.

**ב' - דברי הרמב"ם ביסוד תקנת עזרא**  
זה לשון הרמב"ם סופ"ד מהל' ק"ש - "כל הטמאים חייבים בק"ש ומברכין לפניו ולאחריה והן בטומאתן וכו' ועזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו, מן שאר הטמאים עד שיטבול, ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל, ולא היה כח לרוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה, וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות ק"ש והן בעלי קראין,

לפי שאין ד"ת מקבלים טומאה, אלא עומדין בטהרתן לעולם" עכ"ל, ועיי"ש בכס"מ שהאריך לבאר שלא עמדו ב"ד ובטלוח דאין ב"ד אחרי עזרא ובית דינו שגדול ממנו בחכמה ומניין, אלא בטלוח מעצמה התקנה, כי לא היה כח בצבור לעמוד בה, עיי"ש הגדרים בזה שכתב ע"פ הרמב"ם בהל' ממרים, ומבאר בזה שלכן מצינו כמה אמוראי בגמ' שהיו טובלין לקריין, ונחלקו בבריא המרגיל וכל הסוגי' שם.

ומה שתלו זאת בר' יהודה בן בתירא אע"פ שבטלוח כי לא היה כח בצבור לעמוד בה, וכבר ראיתי שהקשו כן, ומצאתי יישוב לזה בלשון הרשב"א בברכות בסוגיין, שהקשה ג"כ איך ביטלו תקנת עזרא אע"פ שאין גדולים בחכמה ומניין, (והתוס' ב"ק דף פ"ב ע"ב כתבו בזה כמה תירוצים, ואחד מהם בדומה לדברי הרמב"ם שלא בטלוח, אלא לא פשטה וכו') והרשב"א תירץ וז"ל - "וי"ל דאתא עזרא, ולא קבילו מיניה, אלא נהוג בה להקל, ואתא ריב"ב ואחויק בידיהו, וקראו על שמו" עכ"ל הזהב.

עוד כתב הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הלכה ד' וה' בענין זה, והלכתא גבירתא איכא למישמע מינה וז"ל - "וכבר ביארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד דברי תורה, עד שיטבול, וב"ד שעמדו אחרי כן התקינו אף לתפילה שלא יתפלל בעל קרי עד שיטבול, ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה, אלא כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהם כתרנגולין, ומפני זה תיקנו טבילה לבעל קרי לבדו, והוציאוהו מכלל הטמאים, לפיכך היו אומרים בזמן תקנה זו, זב שראה קרי ונדה שפלט שכו"ז וכו' צריכין טבילה לק"ש וכן לתפילה, אע"פ שהן טמאין, וכן הדין נותן, שאין טבילה זו מפני הטהרה, אלא מפני הגזירה שלא יהו מצויין אצל נשותיהן תמיד,

וכבר בטלוח גם תקנה זו של תפילה, לפי שלא פשטה בכל ישראל, ולא היה כח בצבור לעמוד בה" ובהמשך בהלכה ו' - "מנהג פשוט בספרד ובשנער, שאין בעל קרי מתפלל עד שהוא רוחץ כל בשרו במים, משום הכון לקראת אלוקיך ישראל, במה דברים אמורים בבריא או חולה שבעל, אבל חולה שראה קרי לאונסו, פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג" עכ"ל הרמב"ם.

והשמייענו כאן הרמב"ם ברוחב דעתו כמה חידושים גדולים בלשונו הזהב, האחד - שתקנת עזרא היתה על דברי תורה, ורבנן שאחריי תקנו טבילה גם לתפילה, ואח"כ בטלו שני התקנות כי לא היה כח לצבור לעמוד בה, אמנם המנהג הפשוט בספרד ובשנער היה ליטהר לתפילה (ונדון בהמשך) בגדר המנהג בזה, ואם כוונתו לתשעה קבין) והשני - שאין בתקנה זו משום טומאה וטהרה אלא רק גזירה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ומבאר שמהם הטעם מועילה גם לטמאים משום דבר אחר, כמו נדה וזב, אע"פ שעומדין בטומאתן.

והנה לגבי חידושו הראשון כבר הקשה הכסף משנה שם מנ"ל שהיתה תקנה מאוחרת יותר על תפילה, עיי"ש מה שפלפל בזה, וסוף דבר הניחו בקושיא, ועיי' בדברי הפנ"י בסוגי' בברכות מש"כ ליישב בזה, דמקור דברי הרמב"ם מהמעשה שהובא בגמ' על ההוא דתבע וכו' ואמרה ליה "ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן, מיד פירש" ואמר ע"ז רב חנינא - "גדר גדול גדרו בה", ולמד הפנ"י שבמעשה זה גזרו גם על התפילה לשאר המון העם שראו שגדרם מעבירה, דשם ודאי לא מיירי בת"ח.

ולגבי חידושו השני שלא תקנו זאת מפני טומאה וטהרה, אלא גזירה שלא יהיו מצויין וכו', הנה כבר ציינו רבים וטובים כי

בטור ריש סי' פ"ח, כתב הטעם שתקנו הטבילה משום קלות ראש, וכתב עלה הב"י שכן מוכח בסוגי' בברכות, וכוונתו להא שלמדים התקנה ממעמד הר סיני, שד"ת צריכים להיות ברתת וזיע, והקרי בא מקלות ראש כמש"כ רש"י, והפרישה שם הקשה על השו"ע (שהלך בזה בעקבות הרמב"ם) שטעם התקנה שלא יהו מצויין וכו', והקשה זו מנ"ל, וכוונתו בפשטות כמו שהקשו כמה אחרונים, (פר"ח שם ומעדני יו"ט סוף פ"ג דברכות) שאמנם בגמ' איתא טעם זה שלא יהיו מצויין וכו' על מה שלחשה נחום איש גמזו לר"ע ור"ע לתלמידים להיתר דתשעה קבין, ולא על יסוד התקנה.

**אמנם** הביאור הפשוט ברמב"ם (מלבד מה שכבר ציינו בכמה ספרים מקורו מהירושלמי שם בברכות, שם מפורש שעצם התקנה ביסודה היתה משום טעם זה) כתב הפמ"ג שם במשב"ז סק"א, דהלימוד ממתן תורה היה על תקנת עזרא הראשונה, אבל כוונת הרמב"ם על התקנה המאוחרת שכתב לגבי תפילה, ואותה תקנו כדי שלא יהיו מצויין, ולא משום טומאה וטהרה נגעו בה. ולשון הפמ"ג - "דלא שייך רתת וזיע כי אם לד"ת וק"ש בכלל, ולתפילה הטעם שלא יהו מצויין" (ביאור זה עולה בקנה אחד עם דברי הפנ"י הנ"ל, שמקור הרמב"ם לתקנה מאוחרת יותר, מהמעשה באותו אחד).

**וראיתי** בשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל על ברכות (שנדפסו מתלמידו הרב בן ציון קוק שליט"א, ויש שם גם שאלות ותשובות שנשאלו תוך כי השיעור בין בסברא, ובין בהלכה למעשה) שהביא באריכות את דברי הרמב"ם האלו, ולמד הגרי"ש כפשוטו ממש, שיש כאן שני תקנות חלוקות לגמרי ביסודם, ותקנת עזרא הראשונה בעיקרה היתה על ת"ת כמש"כ

הרמב"ם, ועיקרה משום טומאה, וביאור הגרי"ש שזה הפשט בגמ' ב"ק פ"ב ע"ב דהקשו על מה שאמרו שעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין, הלא דאורייתא הוא, ותי בגמ' - "דאורייתא לתרומה וקדשים, ואתא איהו ותיקן אפי' לד"ת" ע"כ, ולמד משם הגרי"ש שהתקנה לד"ת היתה בעין הדאורייתא של תרומה וקדשים, ועם כל דיניהם (דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון) אך אינה דאורייתא כמובן, וקרא ד"והודעתם לבניך" וכו', אינה אלא אסמכתא בעלמא, כמש"כ התוס' בב"ק שם, ועליה אמרינן בגמ' דנהגו העם כריב"ב דאין ד"ת מקבלין טומאה, וסברא זו לא שייכת על תפילה, רק על ד"ת שאינם מקבלין טומאה, כדאסמכיה אקרא ד"הלא כה דברי כאש", והתקנה השניה היתה רק משום גדר וגזירה ולא משום טומאה וטהרה נגעו בה, כמפורש בלשון הרמב"ם, וכותב שם לדינא חידוש גדול, (עכ"פ לדינא בזמן תקנת עזרא) דכל היתר הטבילה במים שאובין והיתר ט' קבין שאמרו במשנה וגמ', נאמר רק על התקנה המאוחרת יותר, אבל על תקנת עזרא עצמה, לדברי תורה, לא מועיל כלל שום עצה וקולא, רק ארבעים סאה במי גשמים במקוה כשר לכל דיניו, ורק כשהיתה התקנה משום גדר, התיירו כל הני, (ובעז"ז בהמשך באות ז' לגבי גדר ההיתר ט' קבין, נרחיב בחידושו בהלכה זו, והנפק"מ שיש בה) ונשאל שם הגרי"ש האם בעצם היה מועיל בתקנה השניה שהיו מתקנים לגדר גם דבר אחר כמו אמירת תהילים וכדו', והשיב שאה"נ, אלא שתקנו דבר זה, אבל אין בו ענין טומאה וטהרה, עכת"ד הגרי"ש כפי שהובאו בספר הנ"ל, ועולה מדבריו שהבין שהתקנות חלוקות לגמרי ביסודם, תקנת עזרא רק משום טומאה וטהרה ונלמדת מקרא דמתן



תורה שתורה (וכן ק"ש) צריכה רתת וזיע וליטהר מטומאת קרי הבא מקלות ראש, והתקנה השניה אין לה שייכות עם טומאה וטהרה, אלא רק גדר שגדרו חכמים של מעוט תשמיש.

**אבל** לכאור' יש להקשות על הנחה זו, ממה שכבר ציינו בכמה ספרים (מהם ברמב"ם הוצאת פרנקל) שברמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"א הי"א, לגבי עונת אשתו כתב להדיא וז"ל - "ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו, אלא כדי למעט בתשמיש המטה" עכ"ל, הרי לנו דברים מפורשים ברמב"ם עצמו שגם התקנה הראשונה על דברי תורה, היתה משום גדר, מדלא הזכיר שם כלל תפילה, רק תורה.

ועוד קו' גדולה ואלימנא יש, לפי הגדרת הדברים שהעמיד מרן הגרי"ש, ורבות נתקשיתי בה, הלא לפי העולה מסוגיית הגמ' בברכות (כמו שנבאר באריכות באות הבאה) פשוט לכו"ע כי בזמן התקנה עכ"פ, לא הקילו בט' קבין כי אם לבריא לאונסו, ועל חולה המרגיל איכא פלוגתא בגמ', אבל לבריא המרגיל לכו"ע לא מהני ט' קבין, ואיך יתכן שהחמירו בטבילה על מי שטומאתו מקיום מצות עונתו, יותר מרואה לאונסו, ובהל' טומאה וטהרה לא שמענו כן, אלא שוים לכל דיני התורה לתרומה ולקדשים וליכנס למקדש וכדו' (עיין מקוואות פ"ח וגמ' נדה מ"ג ע"א ורמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ה) ולהיפך מבואר בראשונים שלאונסו הוי טומאה גדולה יותר מהמרגיל, עיין ברבינו בחיי סוף פרשת מצורע ובריקנטי שם לגבי הטומאה האמורה בתורה, מה שכתבו בפנימיות הענין, דברים מפורשים בזה, וגם הסביר הפשוטה נותנת כן, ולכן תמוה למה כאן בטבילת עזרא

החמירו יותר במרגיל, מה שלא מצינו כן לגבי דברים אחרים.

**ובפרט** לדברי הגרי"ש שלתקנה הראשונה של עזרא, הכל רק ענין של טומאה וטהרה, ולא משום גדר, קשה לכאור', דגם אם נימא כדבריו שבגמ' מוכח שתקנת תשעה קבין לא היתה בזמנו, של עזרא, אבל למה תיקן ארבעים סאה רק לבריא המרגיל כמפורש בגמ', ולא לאונסו, וכי היכן מצינו בהל' טומאה וטהרה, שיהיה המיר המרגיל מלאונסו, בדרגת הטומאה.

**וע"כ** נראה מאוד מה שכתב בספר "טהרת התורה" הנ"ל (להגר"ס ארלנגר) בח"א סי' א', שבא באריכות לבאר מכח קו' זו דמכאן היה מקורו של הרמב"ם שזהו טעם התקנה העיקרי, והיינו שכיון שכל יסוד התקנה היה לגדור הציבור בקדושה, שלא יהו מצויין וכו', א"כ שייכא הגזירה בעיקר במרגיל, וא"כ עולה שגם תקנת עזרא הראשונה היתה בעיקר משום גדר ולא משום טומאה וטהרה, וכמו שהראינו מלשון הרמב"ם הל' איסורי ביאה להדיא (וכמדומה שבספר טהרת התורה לא הביא ראיה זו, והיא ראיה עצומה) ואע"פ שהגמ' הביאה מקור מקרא דמעמד הר סיני, היינו אסמכתא שיש בזה משום קלות ראש, כדביאר רש"י, וכמו שנצטוו במעמד הר סיני לפרוש מאשה, מטעם זה, וע"י ההרחקה הזאת והגדר בטבילה, יהיה הלימוד באימה ויראה יותר כצורתו האמיתית והרצויה, ונמצא שהכל בשורשו טעם אחד, שאינו משום טומאה וטהרה, אלא גדר שגדרו משום הרחקת קלות ראש, (ונמצא שלפי"ז אין זה טעם טומאה מפני קלות ראש, אלא גדר שלא יבא לידי קלות ראש) ולגדור במקצת את הציבור שלא יהו מצויין וכו', וממילא

יהיה הלמוד יותר באימה ויראה, שהוא התנאי ללימוד תורה, ואח"כ תקנו זאת גם לתפילה, לגדור גם כל הציבור בכללותו, ולא רק עמי הארץ, עיי"ש שהאריך.

**אמנם** הדגיש שם הרב הנ"ל ב"טהרת התורה", גם לאידך גיסא, דלא כמו שהבאנו משמיה דהגרי"ש, שלא תקנו סתם גדר בעלמא, שאין לו שייכות לטומאה וטהרה, אלא גם בט' קבין וכו', הכל היה לתקן מעשה טהרה מעין טבילה, ולגדור בזה, ולהוסיף על ידי זה טהרה וקדושה, כפי שראו חז"ל הקדושים בעומק ורוחב דעתם, עכת"ד, עיי"ש שהאריך.

**ומצאתי** בכמה מרבתינו קצת ראייה שהתקנות והטעמים בשרשם אחד, בלבוש בסי' פ"ח וז"ל - "בע"ק עזרא הוציאו בתקנתו מכלל שאר הטמאים וכו', כדי שלא יהיו ת"ח נוהגין קלות ראש בעצמן, ויהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים" עכ"ל, הרי שהרכיב טעמא דקלות ראש דנלמד מקרא דסיני, יחד עם הטעם שלא יהיו מצויין וכו', ומצאתי יותר מפורש ראייה ליסוד זה, שתקנו הגדר יחד עם ענין הטהרה, בלשון החינוך מצוה ק"פ וז"ל - "עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין כדי שיהיו נקיים וטהורים יותר במחשבתו, ולא יהיו בנ"א מצויין עם נשותיהן כתרנגולין" עכ"ל.

### ג' - דין בריא וחולה המרגיל לפי העולה מסוגיות הש"ס

והנה המעיין היטב בסוגי' הנ"ל בכרכות עד מסקנת רבא, יראה דלכולי אמוראי בבריא המרגיל ליכא תקנה בט' קבין בנתינה, רק בארבעים סאה בטבילה, ולא נחלקו אלא על חולה המרגיל אם מהני לו ט' קבין, דלמ"ד דלא מהני, על זה אמרו שם דאיתבר חצבא דר' נחמן, שתיקן חצבא דט' קבין,

כיון שחולה לאונסו לא שכיח כמש"כ רש"י, ולמ"ד השני מהני לחולה המרגיל, וע"ז אמרו שם ריש ע"ב "איצטמיד חצבא דר' נחמן", ("נתחזקו שבריו ונצמדו, כלומר צורך לנו עוד בו" - רש"י) ופליגי אב"י ורבא מה היה שייך לתקנה דרבא, ולתרוייהו לא תקנו ט' קבין שיועילו לבריא המרגיל, ויתירה מזו, במסקנה דאמר רבא הלכתא וכו' (כמו שהבאנו לשונו למעלה) שנראה בפשטות שזו מסקנת הסוגי', כל תקנת ט' קבין היתה רק לבריא לאונסו, כי חולה לאונסו פטור מכלום, אבל המרגיל, בין בריא בין חולה בעי ארבעים סאה, וא"כ איך מצינו ידינו ורגלינו, להשתמש בתקנת ט' קבין במקום שאין מקוה כשר לטבילה זו, בכל מקרה דמרגיל בעצמו, שהוא יותר שכיח כמובן, וכמבואר גם בגמ' שיותר שכיח.

**ובשלמא** אם נאמר דבחולה המרגיל גם התירו ט' קבין כהני אמוראי, נוכל לדון בהגדרת חולה לענין זה (ונרחיב בזה לקמן בעז"ה) אבל אם לא התירו כלל למרגיל, בין בבריא בין בחולה היתר דתשעה קבין, מה יעשה המרגיל שהוא המקרה ששכיח יותר, ובמקום מצוה, במקום שאין לו מקוה של ארבעים סאה, כמצב דידן, ורוצה להקפיד על תקנת עזרא (וכדעת אותם גאוני בתראי שס"ל שלא בטלה לתפילה, וכמו שהעיד הרמב"ם על המנהג בארצות ספרד, וכמו"כ מה שהבאנו מרבינו הב"י גם בכ"מ, שראוי להחמיר בה, ולכן החמירו בה חכמי התלמוד גם לאחר שבטלה, שמעולם לא עמדו לבטלה).

**והאמת** שדברי רבא שפסק הלכתא להחמיר גם בחולה המרגיל שלעולם לא יועיל במרגיל ט' קבין, מוקשים משני מקומות בש"ס (שהביאם הב"י לכמה הלכתא דנלמדים



בברכות שם שכן גרס בדברי רבא, והביאו כן מעוד כמה ראשונים, עיין במקורות וציונים, לרמב"ם מהדורת פרנקל, ועו"ס.

**והשתא** לפי"ז לא קשה מידי מהמשנה במקוואות וגמ' בגיטין הנ"ל, ולכו"ע מהני תשעה קבין לחולה המרגיל.

**ונראה** לכאור' שרש"י בכל הני מקומות גם היתה גירסתו כן, דבסוגיין בברכות בע"א על הגמ' ד"מה טיבן של טובלי שחרית אפשר בנתינה" הקשה רש"י וז"ל - "ואע"ג דלא תנא לקמן אלא בחולה, סתם ת"ח חולים הם, כדאמר במסכת נדרים וכו' אקצירי ומריעי" עכ"ל, ולכאור' אם כוונתו לחולה לאונסו, (שצריך ט' קבין רק למ"ד הראשון שם בסוגי') קשה לומר כן, כיון שרש"י עצמו כתב לקמן שלא שכיח, וגם למה יעמיד על ת"ח דווקא, שמייירי לאונסם, ואם נימא שרש"י כתב כן לדעה שמהני ולא אליבא דרבא, למה סתם רש"י שהדבר מותר בחולה, אם רבא לא ס"ל כן וקבע בה הלכה בגמ' לא כן, ולכן נראה שגרס כרשב"א וסיעתו, ולדבריהם אין מי שמחמיר בחולה המרגיל שלא יועיל לו תשעה קבין, וכן מורה גם לשונו בגיטין שצטטנו למעלה, וכן נראה בסוגיין בברכות אחר פסק רבא, לגבי ללמד לאחרים שלעצמו מהני ט' קבין גם בחולה המרגיל, עיי"ש וברש"י בסוף הסוגי' ד"ה "ולית הלכתא כותיה", שסתם בזה, ולא הביא כלל שלרבא הדין שונה, אע"פ שרבא אמרה בגמ' בלשון הלכתא, ואם הגמ' מכריעה אח"כ לא כן, כמדומה דדרכו של רש"י לבאר דזה דלא כדאמרן למעלה.

**ד' - בירור הכרעת הרמב"ם בחולה המרגיל ובזה"ז**

**והנה** באחרונים הנ"ל על גליון הגמ' והמשניות, הבינו דגירסת הרמב"ם

משם) האחד מהמשנה סופ"ג דמקוואות, דתנן התם לגבי צירוף שלוש כלים בתשעה קבין, ולשון המשנה - "החולה שנפלו עליו תשעה קבין מים", והשתא ממ"נ אם מייירי במרגיל ששכיח, מוכח מהמשנה דמהני ט' קבין לחולה המרגיל, ואם נאמר שמייירי לאונסו אע"פ שלא שכיח (כמש"כ רש"י) א"כ לכו"ע בחולה לאונסו פטור מכלום כמבואר בסוגיין, וגם לרבא, ומה צריך לתשעה קבין, וכן בגמ' בגיטין דף ט"ז ע"א דנסתפקו על חציו בטבילה וחציו בנתינה, אמר שם רב פפא - "הרי אמרו בעל קרי חולה שנתנו עליו תשעה קבין טהור" ולשון רש"י שם - "דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, והקילו על החולה בנתינת תשעה קבין אפי' שאובין במסכת ברכות, אבל לטהרו ליכנס למקדש בעינן ארבעים סאה" עכ"ל, וגם כאן אם נימא דמייירי בחולה לאונסו הרי פטור מכלום, ולמה צריך תשעה קבין, וגם מה צריך לאוקמא בחולה הלא לאונסו מהני גם בבריא ט' קבין, ובס"ד מצאתי אח"כ קר' זו, בכמה אחרונים על גליון הגמ' בסוגי' בברכות ובגיטין שם, עיי"ש במלא הרועים ובתוס' אנשי שם במקוואות שם, ועוד, ואמת שאפשר שרבא פליג על הגמ' בגיטין (מה שא"א לומר על המשנה במקוואות) אבל אין נראה כ"כ בלשון הגמ' ורש"י ותוס' על אתר, כיון שנאמרה המימרא בסתמא, ואף לא אחד ציין שרבא פליג על זה להלכה, בגמ' בברכות, ששם עיקר מקום הסוגי' הזאת.

**והנה** המעיין ברשב"א בברכות בסוגיין יראה להדיא שגירסתו ברבא היתה דגם לחולה המרגיל מהני תשעה קבין, ורק לבריא המרגיל החמירו שיהני רק ארבעים סאה, וכן הביאו אחרונים מרשב"א בתשו' ח"א סי' רי"ט שכן היתה גירסתו בגמ', ובעוד כמה ראשונים היתה הגי' כן בגמ', עיין בשטמ"ק

בחינם, ובפרט שאפשר ליישב בקל שלא יסתרו דבריו אלו את אלו, כמו שנבאר כאן, ואפוא פלוגתא בדברי עצמו למה לי, ובפרט שלגירסתינו בגמ' בדברי רבא, יש קושי עצום מפשטיות לשון המשנה במקוואות, וסתימת לשון הגמ' בגיטין כנ"ל, והאחרונים לא מצאו לזה יישוב ברור (רק מה שכתבו ליישב ששם מיירי ללמד לאחרים, ולכן גם חולה לאונסו, צריך ט' קבין, למ"ד אחד בגמ' דידן, וזה כמובן דוחק להעמיד כן, את כל המשנה במקוואות, שסתמה הדברים, וגם את הגמ' בגיטין, וגם להעמיד הכל בלאונסו דפחות שכיח כנ"ל, וראיתי בשיעורי הגר"ש אלישיב לברכות שגם יישב כך את דברי רבא, אבל ציינו שם לתוס' אנשי שם במקוואות שכתב שא"כ רבא דיבר רק בלעצמו, והמשנה במקוואות בללמד לאחרים, וזה דוחק כי אמורא צריך לפרש את דבריו, עכ"ד, ולענ"ד גם במשנה דוחק להעמיד כן כנ"ל, ולא מיתשמיט אף אחד מהראשונים מפרשי המשנה כהרמב"ם והר"ש, או הרע"ב והתוי"ט, שטרחו לפרש לנו המשנה אליבא דרבא, ולהעמיד אוקמיתא זו).

והרב הנ"ל בספר "טהרת התורה" (ח"ב סי' ז' בתחילתו) הביא כל הקושיות האלו מלשון הרמב"ם בפיה"מ, ונתחבט בזה, וכתב שעיקר הבנתו בדעת הרמב"ם לקח מדברי הכס"מ במקום, ושזו הכרעתו בבית יוסף, ובמג"א והמ"ב שהביאוהו, ואנוכי לא כן עמדי בבי' הדברים, ולדעתי מהכס"מ ראינו להיפך, וגם אם גרס בגמ' כג' דידן, כמו שנראה מדבריו, אבל ודאי ממסקנתו לא עולה שצריך להחמיר גם בחולה המרגיל בארבעים סאה, ומאחר והספר הנ"ל יגע הרבה בסוגיות אלו בבקיות עצומה ובעיון גדול, ופתח בהם פתח גדול ללומדים, א"א לדחות דבריו בקש, רק לדון כדרכה של תורה, ונביא קודם

בפ"ד בהלכות תפילה, כגירסתינו בגמ' דלרבא גם חולה המרגיל נטהר רק בארבעים סאה, והבינו שפסק הרמב"ם בזה כרבא, ולפי"ז להרמב"ם חומרא גדולה בזה דלא יועיל למרגיל בין לחולה בין לבריא, תשעה קבין כלל, רק לאונסו, וכן נקט בפשיטות בספר טהרת התורה הנ"ל (להגר"ס ארלנגר) והרחיב בה, בח"ב בכמה מקומות, וכתב שאפשר לסמוך בשעת הדחק על שיטת הרשב"א ודעימיה, שגרסו אחרת בגמ', ונקט בפשיטות שכן עולה מדברי הכסף משנה, ושכן פסקו הבית יוסף והמג"א והמ"ב, בסי' פ"ח, וזה עיקר הדין, ובדיעבד אפשר לסמוך על השיטה המקילה כמו שהביא גם המ"ב מהא"ר, למי שקשה עליו הטבילה להקל בתשעה קבין.

ולענ"ד א"א לומר כן בדעת הרמב"ם, ובדמוכח להדיא מכמה מקומות בפ"י למשניות, ולהיפך לדברי הרמב"ם אין צורך לסמוך בשעת הדחק, ואפשר להקל בזה"ז, בתשעה קבין, גם לבריא המרגיל, ועפ"י דברי הכסף משנה שם עצמם, וכדיתבאר.

דהנה העתקנו למעלה את לשון הרמב"ם בהל' תפילה שכתב מנהג ספרד, אחרי שכתב שבטלו התקנות, שאין מתפללין עד שירחצו כל גופם במים, וסיים על זה - "במה דברים אמורים בבריא או חולה שבעל, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג", והנה משטחיות לשון הרמב"ם באמת נראה שפסק שבריא או חולה שבעל (היינו מרגיל בלשון הגמ') שוים בדינם, אמנם יש כאן קושי גדול, דהרמב"ם בשני מקומות בפיה"מ במקוואות כתב לא כן, ולכאור' כן עולה גם מפי' למשנה בברכות, ואין טעם לומר שלהלכה חזר בו מכל הני מקומות, אע"פ שלפעמים אומרים כן, שחזר בו ממה שפירש בפיה"מ, אבל אין לומר כן

את לשונות הרמב"ם בפיה"מ מהם מוכח שסבר להקל גם בחולה המרגיל, ואח"כ את לשון הכס"מ בבי' דבריו הנ"ל בהל' תפילה, ונראה כיצד דבריו מתפרשים כמין חומר, שאין כאן סתירה כלל לכאן'.

זה לשון הרמב"ם בפיה"מ במקוואות סוף"ג על דין החולה שנפלו עליו תשעה קבין - "כבר ביארנו בברכות, שבעל קרי אם היה חולה וראה קרי לרצונו, או הבריא אם ראה קרי, הנה יספיק לו מן הטהרה לענין התפילה שישפוך על עצמו תשעה קבין, וזה סאה וחצי" עכ"ל, הרי שפתי הרמב"ם ברור מיללו שלחולה המרגיל עצמו, מהני ט' קבין כבריא לאונסו, ואין כאן לשון המשתמעת לשני פנים (וגם לא נראה לומר שיש כאן טעות הדפוס וכדו' בגלל התרגום ללשון הקודש), עוד שם בריש פ"ח על המשנה דמקוואות העכו"ם שבחור"ל כשרים לבעלי קריין, כתב הרמב"ם וז"ל - "כבר ביארנו שדיבורינו פה בבעל קרי אינו לענין טומאה וטהרה, וכו' שבעל קרי אם היה בריא, שיטבול במ' סאה ואז יתפלל ויקרא, ואפי' היו אלה המ' סאה מים שאובים כשרים הנה הם כשרים לבעל קרי" עכ"ל, וחזינו שכשבא הרמב"ם לדבר מארבעים סאה מים שאובים הכשרים לטבילת עזרא, הדוגמא שמביא היא על בריא, ולא על חולה, ולמה לא העמיד גם בחולה, הלא לגירסתינו בדעת בדברי רבא בגמ', אין תקנה למרגיל בט' קבין גם בחולה, ולפי"ז אין עיקר ההבדל בין בריא לחולה, אלא בין מרגיל ללא מרגיל, והיה צריך לומר "אם היה מרגיל", ולמה כתב רק בבריא, ואין לומר שבהא פסיקא ליה, ולכן סתם, דהרי לאונסו כן מהני ט' קבין גם בבריא, א"כ גם בריא לא פסיקא ללא חלוק (וכתב בריא בסתם שסתם הוא במרגיל ולא לאונסו).

ועתה נביא דברי הכס"מ בביאור הרמב"ם בהל' תפילה שצטטנו למעלה לעיל אות ב', וז"ל - "מה שחילק בין בריא לחולה נראה שסמכו בזה על מה דאסיקנא בפרק מי שמתו - אמר רבא בריא המרגיל וחולה המרגיל מ' סאה, ובריא לאונסו תשעה קבין, אבל חולה לאונסו פטור מכלום, ופירש"י דמרגיל היינו שממשיך הקרי עליו כלומר שמשמש מטתו ע"כ, וכיון בטלוח לטבילותא, וס"ל לבני שנער וספרד דלא בטלוח אלא לד"ת אבל לתפילה נהי דבטלוח לטבילה, רחיצה בט' קבין מיהא בעי, כמ"ש הרי"ף פרק מי שמתו בשם רבינו האי, א"כ בריא בין מרגיל בין שאינו מרגיל, וחולה המרגיל צריכין רחיצה בט' קבין אחר התקנה כטבילה קודם התקנה, (במקורות וציונים לרמב"ם הוצאת פרנקל הביאו ממאמר מרדכי שהגיה - "קודם בטול התקנה, ואחר בטול התקנה", והוא מילתא דמיסתברא) וחולה לאונסו פטור מכלום, שבזמן התקנה נמי היה פטור" עכ"ל רבינו הכס"מ.

הנה המעיין יראה שכל עיקר חידושו של רבינו הכס"מ בהסבר הרמב"ם, הוא לבאר למה פטר חולה לאונסו, אף מרחיצה בט' קבין, כמו שפתח בלשונו - "מה שחילק בין בריא לחולה", ואע"פ שנראה שגרס בגמ' כגירסא שלפנינו, מ"מ לא נחת כלל להכנס לענין זה, דא"כ היה צריך להדגיש בעיקר את ההיפך שבמרגיל, בריא וחולה שוים, ולא מחולקים (אם זה היה עיקר חידושו), ועוד, שאם היה בא לומר שאחר בטול התקנה די בט' קבין במקום שלפני התקנה היה צריך ארבעים סאה, כמו שעולה מגירסת הגמ' שלפנינו) א"כ למה כתב הכס"מ בלשונו - ד"בריא בין מרגיל בין שאינו מרגיל צריכין ט' קבין כטבילה קודם התקנה, הלא קודם

התקנה לכו"ע בבריא לאונסו די בט' קבין נמי, ולמה השוה אותם הכס"מ ג"כ בדינם, אלא ע"כ שלא בא לעסוק בענין זה כלל, של בריא וחולה בארבעים סאה, ואף שהביא הגי' שלפנינו, אפשר שידע מגירסת שאר ראשונים בגמ', אך לא רצה לדון בה, והטעם פשוט מאוד, כי ס"ל לבעל הכס"מ שאין שום נפק"מ לדינא בזה אחר שבטלה התקנה, עכ"פ לדעת הרמב"ם לדינא (לא ממידת חסידות) ולמנהג שנער וספרד אותו בא לבאר כאן.

לגמרי מכלום, כי כתב "בד"א בבריא או חולה שבעל אבל חולה לאונסו" וכו', ולמה השמיט בריא לאונסו (והכס"מ כן הזכירו), וכבר עמדו בזה האחרונים, אבל לדברינו ניחא כי לא בא לפרט כל אחד ואחד, אלא לומר שבכל מקרה די בט' קבין אחר בטול התקנה, לבר מחולה לאונסו שפטור מכלום, ולהקל בא בזה"ז ולא להחמיר, ולא לבא ליכנס לחלוקים בזמן התקנה בדין ארבעים סאה, אלא להשוות כולם אחר בטול התקנה לט' קבין.

וביאור הדברים שיעקר חידושו דהכס"מ כמו שעולה מדבריו, הוא לבאר שאחר שבטלה תקנת עזרא אע"פ שבטלה גם לתפילה כמפורש כאן ברמב"ם סוף הלכה ה', אבל רחיצה בתשעה קבין לתפילה לא בטלה, וזו גדר שהחמירו על עצמם בארצות האלו, אבל גידרה שכל מה שנתחייב לפני כן בטבילה, סגי אחר בטול התקנה לתפילה ג"כ, בט' קבין, ואפי' בריא המרגיל, משא"כ חולה לאונסו שגם קודם לכן היה פטור מכלום, וזה מה שמבאר ברמב"ם ב"מה שחילק בין בריא לחולה", ועיקר כוונתו לבאר למה פטר חולה לאונסו מכלום, אפי' מרחיצה, וכמו"כ למה סגי ברחיצת ט' קבין לבריא המרגיל, ולא ניבעי ארבעים סאה לכל הפחות לתפילה, ולזה מבאר שהקילו לכולם בתשעה קבין, במקום טבילה שקודם התקנה, ואפי' לבריא המרגיל, ולא בא להחמיר על חולה המרגיל, אלא להקל בט' קבין בזה"ז אפי' בבריא המרגיל, כדמתבאר להדיא בלשון הרמב"ם והכס"מ שלא חילקו בזה למעשה בזה"ז.

ועכ"פ לו יהיבנא באמת שגירסת הרמב"ם בגמ' להחמיר גם בחולה המרגיל (ודלא כמו שמפורש בפ"י למשנה) דבעי ארבעים סאה, וכך גם סובר בעל הכס"מ, לא הבנתי למה היה פשיטא לרב הנ"ל בספר "טהרת התורה", שלדעת הרמב"ם חולה המרגיל גם צריך ארבעים סאה, מן הדין, ושכן עולה ממסקנת הבית יוסף והמג"א והמ"ב שהביאוהו, למי שמחמיר לקיים התקנה בזה"ז, הלא כל עצמם לא באו אלא להקל גם למי שרוצה לקיים הדין של טהרה לתפילה, גם בזה"ז, שדי לו בתשעה קבין בכל גווני, במרגיל בריא וחולה, וא"צ ארבעים סאה, ובזה יוצא עיקר הדין, ואת השיטות שלתפילה לא בטלה התקנה לגמרי, אבל די בתשעה קבין, ולא בארבעים סאה, ולמה נחמיר עליו במקום שאמרו להקל, ואם רוצה ממידת חסידות להחמיר בה יותר, וכמו שהביא הבית יוסף מהרשב"א, דרבא פסק ההלכה בגמ' אע"פ שבטלה לטבילותא למי שירצה להחמיר על עצמו, אחר בטול התקנה דלא כריב"ב, וכמ"ש"כ ג"כ בגמ' על המחמיר בה שמאריכין לו ימיו ושנותיו, והביאה הטור בסי' רמ"א, ועוד פוסקים, אבל לא שייך לקיום עיקר הדין לשיטות שלא בטלה לתפילה, כמפורש בכס"מ ובכ"י שזו כוונת הרמב"ם במנהג

והאמת שגם בלשון הרמב"ם נראה כן שלא בא להחמיר על חולה המרגיל, אלא להיפך לפטור גם בריא המרגיל אחר התקנה, שדי לו בתשעה קבין, ולפטור חולה לאונסו

ארצות שנער וספרד, ובתו"ד אלו כתב הרמב"ם את דין חולה ובריא וכו'.

**ובבית יוסף** רק הביא הרמב"ם, וביארו כמש"כ בכס"מ, שמי שרוצה להחמיר בתפילה די לו בתשעה קבין, ואם נבא לדייק שפסק כרבא, להחמיר בעיקר תקנת עזרא קודם ביטול התקנה, גם בחולה המרגיל, הלא בהמשך מיד העתיק גם את לשון הרשב"א שגרס אחרת בגמ' (לגבי השאלה איך רבא פסק אחרי שביטלו וכו', ותי' שהוא למי שלא ס"ל כריב"ב, עיי"ש) ולא הזכיר הבית יוסף שיש לו ג' אחרת בזה, ומוכח שלא נחת לענין זה, וכן העתיקו בקצור בשמו המג"א בסק"א והמ"ב בסוף סק"ד, ואין ראיה מדבריהם שבאו להחמיר על חולה המרגיל, וכל לשונם מראה שבאו בעיקר לומר שחולה לאונסו פטור מכלום, לא כשאר החייבים, וכן מה שכתבו על מי שראה מים חלוקים פטור מכלום שעל זה לא גזר עזרא, עיי"ש, ולכן אתי שפיר מה שבתחילת סק"ד כתב המ"ב בשם א"ר, ד"ש אנשי מעשה שנוהגין בתקנה זו וטובלין את עצמן לקריין, ואם קשה להם הטבילה רוחצין את עצמן בתשעה קבין עכ"ל, ובאן לא חילק בזה המ"ב כלל בין בריא לחולה, ובין מרגיל לאונסו, רק בסו"ד בס"ק זה, אחר שצייר כל האופן איך עושים ט' קבין למעשה, הביא המג"א הנ"ל בשם הב"י, ומטעם שכתבנו, כי בא ללמד על הקולא ולא על החומרא, וגם במקור הדברים בא"ר שהביא, כלל לא נכנס לגירסאות בזה, ולא כתב כן בגלל שסמך על שיטת הרשב"א ודעימיה, בשעת הדחק, רק בשו"ע הגר"ז, רמז לשיטה זו דהרשב"א בתו"ד ובמה שציין שם כמקור לדבריו, עיי"ש היטב.

**סוף דבר** עלה בידנו לעת עתה - שיש כאן שני עניינים, מי שרוצה להחמיר כתקנת

עזרא בכל הלכותיה, בעי לעשות כפסק רבא, וכפי הגירסאות השונות בראשונים (וכבר נתבאר שאין הכרח לכאן' שרש"י והרמב"ם גרסי אחרת מהרשב"א והשטמ"ק להחמיר) ומי שרוצה לחוש לשיטות הראשונים שלא בטלה הטבילה לתפילה, די לו בט' קבין בכל גווני, וכפשטות דברי הרי"ף, וע"פ דברי הכס"מ בבי' הרמב"ם, ומנהג ארצות שנער וספרד.

(**עוד** למדנו מדברי הכס"מ האלו בבי' הרמב"ם, שהיה פשיטא ליה שלשון הרמב"ם שכתב על מנהג בני ספרד ברחיצת בשרו במים, כוונתו לתקנת ט' קבין, והדברים מדויקים מאוד בלשון הרמב"ם (שהעתקנו למעלה אות ב') שבכל ההלכות הקודמות כתב לשון "טבילה", וכאן כתב שני פעמים לשון "רחיצה", וכן עולה נמי מלשונו בפיה"מ בברכות על משנה זו, עיי"ש היטב, ומה שיש לדקדק מזה בגדר נתינת תשעה קבין והנפק"מ בזה, נביא בעז"ה בהמשך באות ח' מדברי השבט הלוי ועוד).

### ה' - מהו גדר חולה בין במרגיל בין לאונסו

והנה אע"פ שכתבנו לבאר דלהכרעת הרמב"ם והבית יוסף ומג"א ומ"ב, הרוצה לקיים התקנה בזה"ז לשיטות שלא בטלה לתפילה, יכול לקיימה בט' קבין כמנהג שנער וספרד, אבל ודאי צדקו דבריו של הרב הנ"ל בספר "טהרת התורה", שהרוצה לקיים תקנת עזרא כתיקונה במקורה בשלימות, פשיטא שלא אריך למיעבד ט' קבין לכתחילה אלא רק לבריא לאונסו, וכבר הבאנו דברי הרשב"א שהובאו בבי' אחר שהביא דברי הרמב"ם וכתב שהיה תמה אצלו, למה פסק רבא הלכתא בגמ' אחר שבטלה התקנה, ומצא ברשב"א שעמד בזה, וכתב שהוא למי שירצה להחמיר ע"ע בתקנה

זו, ולא לנהוג בזה כריב"ב, וכ"כ עוד בכס"מ סוף הל' ק"ש הנ"ל (אות ב') שלא עמדו ובטלו התקנה, אלא מעצמה בטלה כי לא היה כח לעמוד בה, ולכן מצינו בגמ' אמוראים שהיו טובלין לקריין (ובודאי האמוראים חששו מבטול תורה יותר מכל אדם היום) וא"כ הרוצה לקיימה כתיקנה, בעי להחמיר בארבעים סאה בבריא המרגיל, ורק אם חשיב כחולה, אם הוא לאונסו פטור מכלום כבזמן התקנה ג"כ כמבואר בגמ', ואם הוא חולה המרגיל, א"כ יש לחוש יותר לארבעים סאה לכתחילה גם בחולה לשיטות שגרסי כן בגמ', כג' דידן, כדי לקיים התקנה, ולג' הרשב"א וסיעתו גם היום כבזמן התקנה יכול חולה המרגיל נמי להסתפק בט' קבין.

ומה חשיב חולה לענין זה - עמד בזה רבינו המ"ב בב"י הלכה בסי' פ"ח לגבי חולה לאונסו שפטור מכלום, וכתב שהכוונה לאדם חלוש, והוכיח לה מדברי רש"י בסוגיין בברכות ד"ה אפשר בנתינה" שכתב ד"אע"ג דלא תנא לקמן אלא בחולה, סתם ת"ח חולים הם" וציין רש"י לגמ' בנדרים מ"ט קצירי ומריצי רבנן, ובספר "טהרת התורה" הנ"ל בח"ב סי' ד' וסי' ז', כתב להוכיח מדברי הגמ' בסוגיין דא"ל רב הונא לרבנן "מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו, אי משום צינה, אפשר במרחצאות (חמין - רש"י) א"ל רב חסדא וכי יש טבילה בחמין", והביא מה שדנו הפוסקים להוכיח מכאן אם מקוה חם כשר לטבילה, והוא חומרת המרדכי הובאה בב"י ביו"ד סי' ר"א, ועיין רעק"א בסוגיין, וביעב"ץ על הגמ', מה שפלפלו בזה, ואכ"מ, אבל בפנ"י ביאר הגמ' שהיה טורח עליהם לחמם המקוה באופן הראוי, ולא היה מצוי להם בזמנם כי אם מרחצאות חמים, כמו שהשיב לו, אפשר במרחצאות, ולא מן הדין

של איסור חמין נגעו בה, אלא מהקושי במציאות לעשות כן, עכת"ד הפנ"י, והוציא מזה הרב הנ"ל, דעיקר הקושי בחולה נמי מפני הצינה (בנוסף להגדרת המ"ב של אדם חלוש שהוכיח מרש"י) אבל במקום שהמקוואות חמים ואפשר בקל לטבול גם בימי הצינה, אין להקל בזה (וכן ראיתי שהביאו מאיזה תשובות בדורות האחרונים שכתבו כן, כהדברי יציב ועוד, ואינם בהישג ידי לעיין בהם כעת) ואף שלכאו' אפשר לפקפק בה שזהו גדר חולה, ורבינו המ"ב בהגדרת חולה, הוצרך להביא ראיה מדברי רש"י, ולא הביא גדר כזה, אבל עכ"פ הוא מילתא דמיסתברא, ועיין שם בספר הנ"ל שהביא לזה כמה ראיות, ועכ"פ לכאו' פשוט שלא גרע כאן דין חולה, מחולה שאמרו חכמים בכל מקום שאפי' אין בו סכנה חשיב חולה, ועושים לו צרכיו ע"י נכרי בשבת (גמ' שבת קכ"ט) ונתבארו דיניו באו"ח סי' שכ"ח סעיף י"ז ועוד, וגם חולה כזה יוכל להקל בט' קבין גם אם מקפיד לקיים תקנת עזרא כהלכתה, לפי הדינים הנ"ל, במרגיל ולאונסו, וכנ"ל, ורבינו המ"ב בא לחדש רק שגם אדם חלוש נקרא חולה לענין זה, ולא לאפוקי חולה שאמרו בכל מקום, כך נראה לכאו'.

### ו' - כשהמקוואות סגורים אי חשיבי כולם כחולים לענין זה

וממילא לפי זה יש לדון אם היום במצבינו אנו, או במצב דומה בו אין אפשרות לטבול במקוה, לכאו' גם יחשב מצב בו מקילים לכתחילה ע"י ט' קבין, הנה למי שמוגדר כחולה לפי ההגדרות הנ"ל אין שאלה כלל, אבל המוגדר כבריא המרגיל, שלכאו' אם רוצה לקיים תקנת עזרא כפי דין הגמ', היה צריך דווקא ארבעים סאה, אבל במצב כזה שאין יכול אפשר שעשאוהו כחולה לענין זה, ולכתחילה נטהר בט' קבין, וחפשתי



דוהודעתם וכו', וכתב עלה הרשב"א וז"ל - "מכאן נראה שהמקשה היה סבור דריב"ל מדאורייתא קאמר, ולא שמיע ליה אידך דריב"ל דאמר לקמן מה טיבן של טובלי שחרית הללו, ופרישנא דה"ק מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה, ונתינה בדאורייתא ליכא, ומההיא שמעינן בודא' דריב"ל אסור מדרבנן קאמר, ומשום גדר גדול שגדרו חכמים, וכדאמרין לקמן" עכ"ל הרשב"א, ולכא' מבואר בדבריו שע"כ נתינת ט' קבין מדרבנן, כיון דבדאורייתא לא מצינו כזאת טהרה, הרי שיש כאן סוג טהרה חדשה מדרבנן, ומדהוכיח מזה הרשב"א מהא שאין נתינת ט' קבין בדאורייתא, שכל דברי ריב"ל בדרשת הפסוק דמעמד הר סיני שממנו למדו בגמ' אסמכתא לטבילת עזרא, הם רק מדרבנן, מבואר לכא' דס"ל דכל התקנה היא מדרבנן ומחודשת בגדרים דרבנן, והכל בתורת גדר וגזירה, ולא משום טומאה וטהרה, גם עצם התקנה הראשונה שנלמדה ממעמד הר סיני, וכמו שכתבנו לעיל אות ב' באריכות לבאר בדעת הרמב"ם, ודלא כמו שהביאו בשם הגרי"ש, דאל"ה מה ראית הרשב"א, דילמא ריב"ל שאמר מה טיבן של טובלי שחרית, וכו', מיירי בתקנה מאוחרת יותר, שהיא משום גדר, ורק בה מהני ט' קבין, אלא ע"כ שס"ל לרשב"א כדאמרן (וכדהבאנו למעלה מספר "טהרת התורה").

ומה שהוכיח הגרי"ש שם מלשון הגמ' ב"ק ד"מאורייתא לתרומה וקדשים, ואתא איהו ותקין אף לדברי תורה", שתקנת עזרא לת"ת היתה בגדרים של הדאורייתא, אינו מוכרח לכא', וכבר כתב בספר האשכול סי' א' (הביאו בשבט הלוי לראיה לשיטתו, יובא לקמן בעז"ה) דמהא דהקילו בטבילת קרי במים שאובין (כמפורש בגמ' דף כ"ב ע"ב ופשטות המשנה ריש פ"ח דמקוואות, והביאו

ראיה מפורשת לזה ומצאתי מה שהביאו מירושלמי ברכות פרק מי שמתו וז"ל - "עיר שמעיינה רחוק הרי"ז קורא את שמע ויורד וטובל ועולה ומתפלל, אם היה אדם מצונן עשו אותו כמעין רחוק", וא"כ אפשר שגם להיפך כשהמעין לא שייך לטבול בו, שיחשבו כולם כאדם מצונן, ודי להם בט' קבין לטהרם, גם בבריא המרגיל, שלא נאמרו תשעה קבין כי אם להקל במקום שלא אפשר מפני הצינה, או בחולה וכדו' ולא להחמיר, וכן מוכח בהלכות יוה"כ סי' תר"ו במג"א סק"ט ובמ"ב סק"ב שכתבו בשם מהרי"ו על מה שכתב רמ"א שם דה"ה דהטלת תשעה קבין נמי מהני, וכתבו על זה - "אם הוא מצטער בטבילה", הרי דהקילו בזה לכל מצטער כל שכן למי שאינו יכול.

עוד יש להדגיש - דלמה שנתבאר למעלה אות ד' באריכות, דמי שחייש לשיטות הראשונים שלא בטלה תקנת עזרא לתפילה, ולא שרוצה רק להחמיר את תקנת עזרא כבזמן התקנה, לזה פשוט שמהני אפי' לכתחילה ט' קבין, ואפי' לבריא המרגיל וכפי העולה מדברי הרמב"ם ע"פ ביאור הכס"מ שהביאו גם המג"א ומ"ב, וכדנתבאר שם.

### ז' - מה יסוד ההיתר דתשעה קבין

והנה לפני שנבא לדון בשני השאלות הכי מצויות בדין תשעה קבין, האחד אם צריך לזה דין כלי וכת גברא וכדו', ואם מועיל לזה הטוש' במקלחת, והשאלה השניה אם צריך שיבואו המים לכל מקום בגופו, והאם בכלל שייכת מציאות כזאת בשפיכה מכל סוג שהיא, הנה קודם יש לדון בשורש התקנה הלזו, מה עניינה.

**כתב** הרשב"א בברכות שם בתחילת הסוגי' בדף כ"א ע"ב על דברי הגמ' דהקשו איך היקל ר"י בע"ק מהדרשא דריב"ל

הב"י וכל הפוסקים בסי' פ"ח) ובנתינת ט' קבין, מוכח שלא אמרינן בה כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן יש להקל בה בחציצה, כמו שהביא המ"ב בשמו בקצור בב"י הלכה, עיי"ש, ובאמת לפי ח"י של הגרי"ש מי שרוצה להקפיד על תקנת עזרא כצורתה לד"ת, צריך לכאור' להקפיד גם על מקוה רגיל של מי גשמים וכו', ולא לסמוך כלל על ט' קבין לזה, עכ"פ לד"ת כהתקנה הראשונה, ופשטות כל הפוסקים בסי' פ"ח ובסי' תר"ו בהלכות ערב יו"כ שסתמו בסתם רחיצת ט' קבין למי שאין יכול, לא נראה כן. (ומה שהוכיח הגרי"ש מהגמ' ביבמות מ"ה ע"ב, "מי לא טבל לקריו", וע"פ מה שהקשה שם בחשק שלמה בשם הגר"י סלנטר, ע"ע במנחת חינוך סי' ק"פ סק"ז, שהקשה כן, ובמה שכתבו לדחות הראיה בהערות שם בהוצאת מכון ירושלים, עפ"י פי' הרי"ף והרשב"א שם בגמ', ואכמ"ל, רק ציינתי למי שירצה לעיין בה).

וכמה מחברים ציינו לדברי המאירי בסוגי' בברכות שנתן קצת טעם לט' קבין דווקא, שכך שיערו חכמים שיספיקו לכל גופו, וממש כדברים האלו מצינו בראב"ד בפ"י לעדיות פ"א מ"ג שביאר שם דעת שמאי דתשעה קבין פוסלין את המקוה במים שאובין, וז"ל - "קסבר, כיון דתשעה קבין הם ראויים לטבילת בעל קרי, ובהם יש להשיג להשתטף כל גופו, לא פחות מכאן, הלכך הם חשובין לפסול את המקוה בשאובין, דשיעור טבילה פוסלת טבילה" עכ"ל.

ומתו"ד למדנו שמכנה לט' קבין בשם טבילה ג"כ (לא לדינא כמוכח דא"א לטבול בהם כמפורש בגמ', דט' קבין רק בנתינה, אלא לשם "טבילה") ואל תתמה על הדבר, דכך קבעו חכמים בתקנתם לתקן סוג של

טבילה מחודש, לטהר עצמו בט' קבין שלא מצינו כדוגמתו בדאורייתא, כמש"כ הרשב"א, וכמו שהקילו בשאובין בטבילה, אף שיש שיטות שפסול שאובין דאורייתא, הרי לנו שכל תקנת עזרא מחודשת היא בגדרה, ומצינו כעין זה לגבי נטילת ידיים שהוא ג"כ מתקנת חכמים, ויש בזה לשון נפלאה ברא"ה בבדק הבית שחיבר על תורת הבית להרשב"א, בבית שיש העוסק בדיני נטילת ידיים, בשער שני, שדן שם עם הרשב"א בגדר טומאת מים ראשונים שצריכים שפיכה שניה, וכתב שם בתו"ד וז"ל - "והלא ענין ידיים אין בו ענין משורת הדין, וכו', שהרי הדברים מעיקרן מתמיהין שיהא אבר אחד טמא, ושאר הגוף טהור וכו', ויהא מיטהר בשאובה ובכלים, אלא כולן תקנות חכמים, ועיקרו של דבר למדו אותו חכמים מקידוש ידיים ורגלים, וכו', שעשו המים כמקוה לענין טהרת הידיים, ולא לענין גופו של מים" עכ"ל הנצרך לעניינינו, ולא באתי להשוות דיני ט' קבין להלכות נטילת ידיים, אלא רק להראות כמה דבריו מתאימים מאוד גם לנדון דידן, הפלא ופלא, הפוך בה והפוך בה, וכבר כתב הרמב"ם בסוף הל' מקוואות ש"הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים" עיי"ש בכל דבריו, וגם בתקנות חכמים כן הוא, ומי יעמוד בסוד קדושים לדעת עומק כוונתם, ומה שקבעו לנו להלכה כן הוא.

ומה שתקנו זה לפי הטעם הנ"ל שהארכנו לעיל את ב' דהכל משום גדר שלא יהיו מצויין וכו', אך בגדר טהרה שקבעו חכמים כמש"כ למעלה שאין כאן רק גדר בעלמא, אלא טהרה המביאה ליראה ומפקיעה ממצב של קלות ראש, גם ט' קבין באו לטעם זה וכמש"כ להדיא המעדני יו"ט לבעל התו"ט, על הרא"ש (המכונה בימים קדמונים וכך



הובא גם הרבה בפוסקים בשם מעדני מלך) סוף פרק מי שמתו וז"ל - "אלא דמש"ה בנתינת ט' קבין תיסגי ליה, דלמה לא, שמכיון שצריך רחיצה יהיה נזהר מטומאת קרי" עכ"ל, ומ"מ אמרו בגמ' לחד מ"ד ששנו לתלמידיהם דבר זה בלחישתה, שלא יהו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, כיון שבכל אופן הוא יותר קל מלטבול בארבעים סאה, וכמש"כ בשטמ"ק בסוגיין על דברי הגמ' ששנאוהו לתלמידים משום בטול תורה - "דקל הוא למצא תשעת קבין מארבעים סאה", עכ"ד, וגם אפשר בה במרחצאות חמים כמפורש בגמ', אבל מ"מ גדר אכתי יש בה, וכמש"כ המעדני יו"ט.

### ח' - תשעה קבין ע"י מקלחת

הנה נחלקו גדולי ההוראה בדור האחרון אם אפשר להיטהר בתשעה קבין ע"י הטוש במקלחות שבימינו, (והובאה פלוגתתם גם במ"ב מהדורת דרשו, ועוד מחברים) ושורש הספק העיקרי אם יש כאן דין כח גברא, ודין כלי דווקא וכדו', דעת הגר"ש וזנאר בשבט הלוי ח"א סי' כ"ד, להקל בזה, וס"ל שאין בזה דין כלי, והביא ראיה לזה מדברי האשכול, ודייק גם את דברי הרמב"ם בהל' תפילה שהבאנו לעיל באות ב' ואות ד', שהוא גדר רחיצה בעלמא, וכן דעת בעל המנחת יצחק ח"ד סי' כ"א, להקל בה, והביא כן מכמה תשובות שכתבו כן, והוכיח לה עוד במפתחות שם מדברי רש"י בגיטין ט"ז, ועוד ראיות, ודעת בעל המשנה הלכות להחמיר בה, וכן דעת הגר"מ שטרנבוך שיבדלח"א בתשובות והנהגות, ח"א סי' קכ"ג (אלא שהוא כתב להקל בזה בשעת הדחק כשאין אופן אחר, כי ברמב"ם ג"כ מדויק שהוא רחיצה בעלמא, וכמש"כ השבט הלוי) והביאו מהראב"ד בתמים דעים שנראה דברים מפורשים בזה להחמיר בכח גברא עכ"פ, ויש

שהוכיחו מספר חסידים להיפך, ויש שכתבו להוכיח ממה שתיקן רב נחמן חצבא בת תשעה קבין, רואים שבעיניו כלי, ויש שדחו, שתיקן לשיעורא, ולא לשם כלי, ואמנם דעת הגרי"ש אלישיב להחמיר בזה, הובאו דבריו בשיעוריו על ברכות מהגר"ב צ"ק קוק הנ"ל, וכן במ"ב דרשו, ציינו לדעתו, עיי"ש, דס"ל דבעיניו לזה שם כלי, בשפיכה, ובמקלחת הצינורות מחוברים לקרקע, ולא כ"כ נתבאר שם (בשיעורים על ברכות, ובמק"א לא מצאתי לע"ע) ראיותיו ומקורו, אך עכ"פ לא רציתי להאריך בזה מכמה טעמים, ובעיקר שכל מעיין יראה שאין כאן ראיות מוכרחות ממש לכאן או לכאן, והכל תלוי באובנתא דליבא בשורש התקנה, ובסברא דעלמא, (והמעיין במה שכתבנו לעיל אות ד' יוכל להבין איך יתכן שאין כאן תקנת כלי וכח גברא דווקא, ודו"ק) ואם כי סברות החכמים ששתל הקב"ה בכל דור להורות הוראה לכל ישראל, הם גופם תורה, אבל לא נוכל להכניס ראשינו בין ההרים, ודווקא מטעם זה, א"א לבא לדון בסברות בעלמא בשאלה של מציאות חדשה, במקום בו אין ראיות חותכות, ופוסקי הדור נחלקו בזה, ועלינו לכוף ראשינו לדעתם דעת תורה, אמנם זאת נוכל לומר לכאור' גם בעניותינו, שאין כאן ראיה מכרחת ממש לכל דבר, וכיון שהוא תקנתא דרבנן אפשר לילך אחר המיקל בפרט בדבר שכל עצמו לא בא אלא להקל על המיטהרים מטומאה זו, וכדמוכח בגמ' לאורך כל הסוגי', וכבר כתב הבית יוסף להכריע בדומה לזה, בספק הגמ' שנשארה בתיקו, בגיטין דף ט"ז לגבי חציו בטבילה, וחציו בנתינה, והכריע להקל כיון שהוא תקנתא דרבנן, ושמחתי לראות שכן כתב ג"כ שם בספר "טהרת התורה" הנ"ל, ככל החזיון הזה, שעייין בכל התשובות בענין זה, ואין בהם ראיה מכרעת ממש (והוא ז"ל בירר

מהמשנה במקוואות סופ"ג דעד שלוש כלים כשר לט' קבין, ובלבד שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון, והביאורו כל הפוסקים, וה"ה בכלי אחד גם בעינן בלא הפסקה, כפי שכתבו תלמידי רבינו יונה בברכות, וביארו המג"א בסי' תר"ו, ליישבו מקו' הב"י בסי' פ"ח, עיי"ש, וכתבו עוד בפוסקים עיי"ש בשבט הלוי ובמ"ב דרשו, שיעמוד תחת המים קודם שיפתח הברזא, עיי"ש.

**עוד** דבר שראוי להקפיד עליו הוא מה שהביאו מהחזו"א מפי השמועה, לפרק ראש הברז, שלא יצא מנקבים רבים, והובא חומרא זו במ"ב דרשו ועוד, ובספר "טהרת התורה" הנ"ל, בשאלות שבסוף הספר שאל להגר"ק מדברי הגר"א לגבי צרצור, והשיב לו, ודן שם בזה בסי' ז', דזה צ"ב, עיי"ש, ועכ"פ אם אפשר בקל לפרק ראש הברז, לצאת דעת החזו"א, ודאי שעדיף לעשות כן.

### ט' - אם צריך שיבואו המים על כל גופו ממש כמו במקוה

**רק** עוד רגע אחד אדבר, בספק שעולה על דעת כל אדם שרוצה ליטור ע"י ט' קבין, הלא אין זאת כמקוה שברגע אחד מכסים המים את כל גופו, אלא בשפיכה ונתינה דווקא, ולא בטבילה, כמבואר בגמ', וא"כ איך יתכן שיגיעו המים לכל גופו בשוה, ואפי' לא בבת אחת לכל מקום, כמעט לא מן האפשר שיבואו המים לכל המקומות המכוסים שבגופו, אם לא שיקח בידיו מים וירטיבם בידיו תוך כדי השפיכה, והאם בכלל בעינן שיגיעו המים לכל גופו ממש, או שא"צ להקפיד בזה כ"כ, ומה דין כפות רגליו.

**וניחזי** מה דברו בה רבותינו הפוסקים, ומצינו בדבר זה פלוגתא מפורשת בין הפוסקים, הפמ"ג והמט"א, וזה לשון הפמ"ג בסי' פ"ח במב"ז סק"א - "מבואר

היטב כל דבר שם הדיק היטב בעיון גדול כמעשהו בכל הספר הזה) והוא מילתא דרבנן, וגם כל עצמה של תקנת ט' קבין להקל באה ולא להחמיר, וכ"כ בספר פסקי תשובות סי' פ"ח, שרוב הפוסקים מתירים ע"י מקלחת, והביא שם עוד כמה אחרונים המקילים בזה, וגם מגדולי האדמו"רים עיי"ש, ובפרט במקום שאין אפשרות אחרת ליטור במקוה כמצבינו לע"ע, אין טעם שלא יעשה כל המועיל ליטור, לפחות לפי חלק מהשיטות, וע"ז אמרו בכמה מקומות בגמ' "מהיות טוב אל תיקרי רע" (עיי' ברכות דף ל' ע"א) ומה הפסד יכול לצאת אם יעשה כשיטות אלו, כשאין יכול באופן אחר, דתליא באשלי רברבי גדולי ההוראה שמפיהם אנו חיים גם בעניינים של חייבי מיתות, ושאר ההלכות שבתורה, אא"כ יכול בקל לקחת שלוש כלים שיש בהם שעור ט' קבין כדלקמן, ולשפכם ברצף בלי להפסיק, שיתחיל השני עד של פסק הראשון, כדלקמן, ויצא בזה גם שיטת מרן הגר"ש ובעל המשנה הלכות וסיעתם שהחמירו בזה, וזה א"א לעשות לבדו בדר"כ בלא סיוע מאחר, ולא תמיד ישנה האפשרות לכך.

**רק** יש להדגיש שצריך שיהיה בקלוח אחד ברצף בלא הפסק, וברוב הפוסקים נקטו שהוא בערך 21 וחצי ליטר לפי שעור חזו"א ויש כתבו 23 ליטר, ובערך 12 ליטר לפי שעור הגר"ח נאה או 16 ליטר ויש שכתבו כשבע עשרה או שמונה עשרה ליטר (ובספר פסקי תשובות כתב שבקלוח רגיל של מים, הוא בערך שלוש ארבע דקות, אמנם אמת פשוט מה שכתב המנחת יצחק שם בתשו' ח"ד סי' כ"א, שכיון שתלוי כל זרם וזרם לפי עניינו עדיף לבדוק קודם בזרם שבביתו בכלי שיודע מידתו כמה ליטרים מחזיק, בכמה זמן מתמלא מזרם זה, וישער לפי"ז) ומקור זה

מודים בה, והוא דבר שאפשר לעשותו בקל, ראוי לעשות כן לכתחילה.

**ובפלוגתא** דהפמ"ג והמט"א כתב בספר "טהרת התורה" הנ"ל, שגם בזה נראה להקל, כיון שהוא דרבנן, כנ"ל לגבי מקלחת, ובפרט שכל ענין טהרת ט' קבין הוא תקנה מחודשת מדרבנן (כמש"כ לעיל בהרחבה באות ז') ואפי' בגדר רחיצה כמש"כ הרמב"ם, וכמעט לא שייך שיגיעו המים לכל גופו ממש, באופן זה של שפיכה, עיי"ש כל הענין, והביא כן מבעל החידושים וביאורים, וכן נקט בפשיטות בספר פסקי תשובות סי' פ"ח שם, שתחת ידיו ובין רגליו ודאי לכו"ע, א"צ שיגיע לכל מקום ממש, אבל ודאי צריך להשתדל שהמים יעברו ככל האפשר את רוב גופו, וכמו שהזהיר המט"א שישים ידיו כנגד לבו, ולא ידחוק אותם בחיבוק הרבה, כדי שבואו המים גם שם, וכן העתיק המ"ב את דבריו, וכעין זה איתא בכף החיים, רק שהוא כתב שידיה יהיו מוטות על צידיו רק שלא יהיו דבוקות, ובספר טהרת התורה שם פלפל בזה, וביאר שהמט"א כיון רק שכן יבואו המים יותר בקל על ידיו, אבל ודאי לא לעיכובא, והביא שכן כתב לו במכתבים שבסוף הספר שר התורה מרן הגר"ח ק, דכמדומה שאין קפידא, אפי' בלא נרטבו כל ידיו ממש, וכוונתו לענין דיעבד כמובן, עיי"ש.

**ויש** להוסיף על זה כיהודה ועוד לקרא, דצריך לזכור שכל תקנה זו באה להקל ולא להחמיר, ולא יתכן שתקנו חכמים דבר שא"א במציאות לעשותו, ועל כגון דא אמרו בגמ' (ברכות כ"ה ע"ב) "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" (וכה"ג מצינו בט"ז יו"ד סי' קצ"ט סק"ד שכתב שבחפיפה יוצאת גם העיון בכל גופה מדאורייתא, ולשונו שם - "דאין לך בדיקה גדולה מזו, דאע"פ שאינה

ברמב"ם פ"ד מתפילה מנהג פשוט בספרד שרוחצין כל בשרו משום הכון, משמע ט' קבין בעינן כל גופו שלא יהא מקום שלא יבואו שם המים כטבילה, ואיני יודע, עכשו מטילין ט' קבין, וכמעט מקצת גופו לא נגעו כלל המים בו, וכפות רגליו צריך להטפיה במים מקודם" עכ"ל.

**אמנם** המטה אפרים (לבעל הבית אפרים בענייני ירח האיתנים) בהל' יוה"כ סי' תר"ו בסעיף י' כתב מה שהביא המ"ב בשמו בסדר הטלת ט' קבין, ובהערות אלף למטה שם סק"ג (שכתבם המט"א עצמו, ורק אלף המגן הוא ממה שהוסיפו על ספרו) כתב וז"ל - "עיינן בפמ"ג בביאור הט"ז דמהרמב"ם משמע וכו', ודקדקו מהרמב"ם אינו מוכרח, אך מ"מ צריך שכל המים יעברו נגד גופו וסביב לו וזהו נקרא רחיצת כל גופו, וגם יש לדקדק שיהיה כל גופו ראוי לביאת מים, ונראה דחציצה פוסלת בט' קבין, דהא אפי' בנטילת ידיים פוסל" עכ"ל, אמנם בגוף הספר שם ג"כ כתב שיש לו להטפיה כפות רגליו במים, ואח"כ ישפכו על ראשו וגופו וכו', עכ"ד, אמנם בשע"ת כתב בשם שו"ת מאמר מרדכי דט' קבין מהני אע"פ שרגליו בארץ, ואין המים מקדימין, והוכיח מזה, דאין חציצה פוסלת בטבילה זו, והמ"ב בבי' הלכה הלא הוכיח מדברי האשכול שאין חציצה פוסלת אפי' בטבילת עזרא, עיי"ש, כ"ש בט' קבין שהקילו בהם יותר, ואפשר שהגדר בהם אחרת, והנה המ"ב אע"פ שהביא כל סדר העמידה בשעת השפיכה שכתב המט"א באותו סעיף ממש, לא הביא דבר זה שצריך להטפיה כפות רגליו קודם, וצ"ע אם סובר שלא בעינן, כמש"כ השע"ת, ועיינן בספר "טהרת התורה" הנ"ל, ח"ב סי' ז' סעי' י', שדן באריכות בסוגיות בטהרות הקשורות לזה, ולכא' כיון שגם הפמ"ג וגם המט"א

רואה במקום שחופפת סגי בהכי, דאל"כ איך תעשה בראשה ובמקומות שא"א לה לראות, דהא לא הצריכו בזה שתראה לחבירתה אלא דווקא בטבילה אמרו שתעמוד עליה אשה אחרת, ולא בחפיפה ועיון, אלא דבר פשוט שע"י המשמוש שפיר הוי עיון דבר תורה" עכ"ל, ומה שפליג על זה שם הסד"ט, בשיורי טהרה סק"ה, הוא רק במה שצריך גם עיון ובדיקה בנוסף ולא סגי בחפיפה עצמה, אבל גם מודה שאינה צריכה לעיון חברתה, עיי"ש להדיא, כי דברי הט"ז בזה מכרחים מצד עצמם, ואכ"מ).

ועוד, הלא בגמ' מבואר שחששו שיהיו מצויים אצל נשותיהן וכו' בגלל תקנת תשעה קבין, ולכן שואוה לתלמידים בלחישתה, ואם הוא דבר שב"כ קשה לקיימו, אין מקום לסברא זו, ומפורש יוצא מפי רבותינו הראשונים הראב"ד בעדויות והמאירי בברכות, הובאו לעיל אות ז', ששיערו חכמים שט' קבין ראויין לרחיצת כל גופו, ומה שכתבו האחרונים סדר הרחיצה הנאות יותר, הוא ודאי לרווחא דמילתא,

ובגמ' כמה מעשים שקיימו תקנה זו וכתבה הגמ' בלשון "נפול עלי ט' קבין" וכדו', ולא ראינו ראייה בגמ' וראשונים שהוא דבר מסובך שיש אפי' ספק כיצד לעשותו, ואין שום טעם לומר שכיום בזמנינו יהיה יותר קשה לעשותו מבזמן הגמ' והפוסקים שהביאו זאת עד המ"ב ואחריו, כמו ששמעתי שיש הסבורים כן, כי המציאות לא השתנתה בזה, ואם נשתנתה, נשתנה למעליותא שיש לנו מקלחות, ובזה באנו למחלוקת הנ"ל, אבל בלא מקלחת ג"כ אין טעם לומר שיהיה דבר שא"א לעשותו במציאות מכל מיני טעמים, וצריך להשתדל שיגיעו המים על כל גופו, באופן הראוי, ודי בזה.

ה' יזכינו ליטהר לפניו תמיד כרצונו יתברך, ולזכות לטהרת הגוף והנפש כראוי, ולעבדו בלבב שלם, ובקרוב בבית מקדשינו בקדושה ובטהרה מכל הטומאות האמורות בתורה, ולהביא עצמינו במי הדעת, עד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



הרב יצחק ירחי

## בעניין פסיק רישיה באיסור דרבנן

להלכה, ולבסוף דעת מרן השו"ע שנתחבטו בדבריו הפוסקים, ואבקש מאת החונן לאדם דעת, לבל אכשל בדבר הלכה מבלי דעת.

### חלק א: ביאור שיטות הפוסקים

**[א]** בתרומת הדשן (סי' ס"ד) כתב שנשאל על סכין התקוע בכותל של עץ מבעו"י, או תקעו בספסל או בדף שאינם מחוברים, אי שרי להוציא הסכין בשבת או לאו?

**והשיב:** יראה היכא דתקוע בכותל שהוא מחובר יש לחוש להוציאו, דכמעט פסיק רישיה הוא שלא יוסיף בנקב, והו"ל קודח כ"ש דחייב משום בונה. ואין נראה להביא ראייה להתיר ממדכי שכתב בפרק חבית, שאם היה סכין תקוע בחבית מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף. דכיון דחבית כלי הוא ואין בניין וסתירה בכלים, להכי אין בו משום קודח אפי' אי הוי א"א שלא יוסיף בנקב. אמנם נראה דהאי 'סכין התקוע בחבית' איירי שהוציאוהו והכניסוהו בחול, ולא פ"ר הוא שיוסיף בנקב, מדמייתי עלה ראייה מפרק במה טומנין מסכינא דביני אורבי כו'.

**ומסיק** בסוף דבריו, דכיון דכבר נהגו העולם לאסור להוציא סכין התקוע בכותל, ואשכחנא ביה טעמא כדפרישית יש לנו לקיים המנהג, אבל אם תקוע הסכין בדבר תלוש בספסל וכה"ג לא ידענא טעמא לאסור, זהו תורף דבריו ע"ש.

**מרהיטת** דבריו משמע, דמ"ש תחילה ד'כמעט פסיק רישיה הוא' לאו מילתא פסיקתא היא, מדמהדר להביא ראייה

**פסיק רישיה פשוט** בגמ' ופוסקים דחשיב מתכוין, ואסור גם לר' שמעון דס"ל דבר שאין מתכוין מותר. והטעם מבואר בראשונים דכיון שידוע שיהיה אנן סהדי דמתכוין, אלא דפליגי התוס' והערוך במקום דלית ליה הנאה מהאיסור, דהערוך ס"ל דבזה אדרבא אנן סהדי דלא מתכוין, ותוס' ס"ל דלא גרע ממלאכה שאינה צריכה לגופה דאסור מדרבנן. ובתוס' פרק הבונה (קג. סד"ה לא) מבואר דמודו להערוך באיסור דרבנן ע"ש, וטעמא דמילתא נלע"ד דטעם גזירתם שלא יטעו להתיר איסור תורה, וזה לא שייך רק היכא דדמי למעשה המלאכה, והיכא דלא מתכוין לא דמי להו לאינשי למלאכה, ולא יטעו להתיר איסור. ולפ"ז י"ל דה"ה היכא דניחא ליה שרי באיסור דרבנן ומטעמא דאמרן, ומאיך י"ל דלא פלוג רבנן בתקנתם ותקון כעין דאורייתא, ורק באיסור שעיקרו מדרבנן לא העמידו דבריהם במקום פסיק רישיה.

**וראייתי** בזה מבוכה רבה בפוסקים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה סותר בניינו של זה וזה סותר בניינו של זה, עד שכמעט לא מצינו ידינו ורגלינו בהאי סוגיא. וע"כ חלקי אמרה נפשי בבקשתי לסלול דרך בין העומדים, עד כמה שידי יד כהה מגעת, לפתוח פתח למעיינים לגשת לסוגיא סבוכה זו, וזה החלי בעה"ת.

**ויחלק** העניין לשלושה חלקים, תחילה נבאר שיטות הפוסקים בדעת 'תרומת הדשן' שהוא מקור דין זה, ואח"כ נבאר מה שנראה לנו בכוונתו ושיטות הפוסקים

להתיר ממרדכי, וגם בסיום דבריו לא אסר אלא ממנהגא, ויש עוד לדקדק בדבריו כמו שנבאר בס"ד.

**ב** והנה ז"ל המרדכי [בפרק חבית]: ת"ר אין נוקבין נקב חדש בחבית, ואם בא להוסיף מוסיף וי"א אין מוסיפין, אמר ר' יוחנן הלכה כ"א. ול"נ דהכא מיירי שנתכוין להוסיף, אבל אם היה סכין תקוע מע"ש בחבית, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף, כדאמרי' ס"פ במה טומנין אמר שמואל, הני סכיני דביני אורבי דצה שלפה והדר דצה שרי עכ"ל.

**ומריש** דבריו משמע לכאורה דמיירי בלא דצה ושלפה, ואפי' אי הוי פסיק רישיה שרי, ולבסוף מייתי ראייה מסכינא דביני אורבי דצה ושלפה שרי, משמע דבלא דצה ושלפה אסור, ותו דפשטות הסוגיא שמואל<sup>א</sup> איתותב ואין מייתי מינה ראייה, דבריו טעונים ביאור.

**ומתוך** דברי 'תרומת הדשן' נראה, דבתחילה הוה סלקא דעתיה דראש דבריו אמת, ומיירי בלא דצה ושלפה, ולבסוף נראה לו יותר דמיירי בדצה ושלפה דוקא, וכדמוכח מהראיה שהביא מסכינא דביני אורבי.

**ג** והב"י (סי' שיד) השיגו בהבנת דברי המרדכי, וכתב דמיירי בלא דצה ושלפה, וראיתו שהביא ממסקנא דסוגיא דשמואל איתותב, ולא חייש לסיומי מילתא דמפורש בהדיא. וכתב לפרש בדעת תרומת הדשן

דס"ל דהתיובתא בגמ' קאי אדרב הונא לענין סליקוסתא<sup>ב</sup>, ומיהו שמואל לא איתותב ואסור בלא דצה ושלפה משום מרחיב גומא דהוי בונה.

**ועם** כל זה כתב שאינו יורד לסוף דעת תרומת הדשן, שבתחילה כתב דנראה דלא שרי סכין התקוע בחבית אלא בשתקעו והוציאו בחול הא לאו הכי לא, ובסוף התשובה כתב שאם תקוע בדבר תלוש אין טעם לאסור, ומשמע אפי' בלא דצה ושלפה שרי. וא"כ חבית דתלוש אמאי לא אא"כ דצה ושלפה, ולשונו לא משמע דדוקא בחבית גדולה דמחזקת מ' סאה מיירי, שהרי כתב 'אפילו' חבית גדולה ע"ש.

**ועפי"ן** פסק בשו"ע (שם סס"א) ואם היה סכין תקוע מערב שבת בחבית, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף ע"כ, ולא התנה שהוציאו מבעוד יום פעם אחת. ובסוף הסי' כתב (שם סי"ב) סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעו"י, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר, אבל אם הוא תחוב בספסל וכן בכל דבר תלוש, מותר להוציאו ע"כ. וזהו כפי פירושו בתרומת הדשן וכמסקנתו שם, דחבית הוי ככל דבר תלוש ודו"ק.

**ד** ורמ"א בהג"ה (שם) העיר, ודוקא שהוציאו ג"כ פעם אחת מבעו"י, אבל אם לא הוציאו מבעו"י אסור דהוי פסיק רישיה, דעושה נקב ופתח לחבית, וכדברי תרומת הדשן.

א. כן משמע בתוס' פרק כירה (מ"ג.) וכן העלו הרי"ף והרא"ש כמבואר בב"י ע"ש.

ב. דהכי איתא התם (שבת נ.) אמר רב הונא האי סליקוסתא, דצה שלפה והדר דצה שריא ואי לאו אסיר, אמר שמואל האי סכינא דביני אורבי, דצה שלפה והדר דצה שרי ואי לאו אסיר. ומתביי התם רב קטינא מהטומן לפת וצנונות תחת הגפן, דאם היה מקצת עליו מגולים אינו חושש, לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשר וניטלין בשבת, וקאי בתיובתא ע"ש. וז"ל דהתיובתא לא קאי אלא אסליקותא דרב הונא, אבל שמואל משום בונה הוא דבעי דצה ושלפה, וליכא לאותובי ליה מהתם.

דאסור להוסיף על הנקב, וע"ז כתב דוקא במתכוין, אבל בלא מתכוין להוסיף שרי אפי' בפ"ד, ומסיום דבריו משמע דוקא בדצא ושלפה. ותו קשה היאך מייתי ראייה מס"פ במה טומנין ממימרא דשמואל דאיתותב, וכקושיית ב"י, ומה שתירץ ב"י לכאור' לא משמע בלשונו כמ"ש הט"ז. ועוד הקשה הט"ז לפי"ז, א"כ אמאי לא מייתי מרדכי ראייה ממתני' דהטומן לפת, שמפורש בהדיא ההיתר ע"ש. וקושיא זו השניה יש ליישב, דהמרדכי מייתי ראייה מסכין התקוע דדמי לגידון שלו, אבל קושיא ראשונה קושיא אלימתא היא, דדוחק גדול להעמיס כן בלשונו.

**ולפי** הבנת תה"ד במרדכי יש לתמוה, היאך מביא המרדכי ראייה לחבית מסכינא דביני אורבי, והלא התם בכותל מחובר איירי ומחשש בונה, משא"כ בחבית שהוא כלי י"ל דלא בעינן דצה ושלפה, דפ"ר בדרבנן שרי. ובר מן דין אמאי לא מייתי ראייה מגמ' עצמה, לפי הבנת הב"י בדבריו דס"ל דשמואל לא איתותב, ואמאי צריך להביא ממרדכי.

**וקושיא** זו אחרונה תירץ בתה"ד עצמו, שכתב בסוף התשובה 'אבל סכיני דביני אורבי אין לחייבו משום קודח אפי' לא שלפה ודצה, דהתם אינו אלא כמפריד אורבי מהדדי שהרי אינו גוף אחד, אבל משום הרחבת גומא שייך ביה' ע"ש. [אמנם הדברים צריכים ביאור ונבאר בהמשך בס"ד, מ"מ] מבואר בדבריו דשאני אורבי שאינם גוף אחד, והשאלה שדן בה בכותל של עץ שהוא גוף אחד ושייך ביה קודח, וע"ז רוצה להביא ראייה ממרדכי דמיירי בחבית שגם

וזה עפ"י מה שכתב בדרכי משה (שם סק"ט) על קושיית ב"י וז"ל: ובאמת שיותר יש לתמוה על ב"י שכתב דברים אלו, שהרי בתה"ד מוכח בהדיא דטעם דבחבית אסור משום שמתקן פתח, משא"כ בשאר דברים תלושים, ולכן דברי תה"ד נכונים בטעמים ואין לפקפק עליהם עכ"ל.

**וכדבריו** כתב ליישב ג"כ הט"ז (סק"ב) מדנפשיה [ע"י פמ"ג דהט"ז לא ראה ספר ד"מ בכמה מקומות] ע"ש, ולכאורה צ"ע על מרן הב"י היאך התעלם מדברים מפורשים בתה"ד, וכלשון רמ"א יש לתמוה עליו שכתב דברים אלו.

**ונלע"ד** דהב"י ס"ל דתירוצ זה לא מעלה ארוכה לקושייתו, דמה בכך דהוי תיקון פתח מ"מ לא הוי אלא מדרבנן, וכמ"ש תה"ד בריש דבריו דאין בנין וסתירה בכלים, ובדרבנן מסיק שם דפסיק רישיה שרי, א"כ אין סברא לחלק בין חבית לשאר דברים תלושים. ובאמת שסברא חזקה היא זו, עד שיש לתמוה לכאורה על הט"ז וד"מ, שלא הבחינו בזה.

**ה'** ואעיקרא דינא דתה"ד, השו"ע ורמ"א ג'הסכימו עמו לדינא [אלא דפליגי בהבנת הדברים], והט"ז השיגו בהבנת דברי המרדכי [ונבאר בהמשך בס"ד] ולפי דבריו שרי אפי' בכותל, אלא שכתב שאין בידו להקל נגד תה"ד שפסקו כן בשו"ע ורמ"א סוף הסימן, ומיהו לענין תקוע בחבית פסק להקל כדעת ב"י, שחולק על תה"ד ודלא כחומרת רמ"א ע"ש.

**והנה** בלשון המרדכי לכאורה לא משמע כה'תרומת הדשן', שהרי קאי אמתני'

ג. כך הבינו מקצת אחרונים וכן משמע קצת במ"ב סק"א, אכן בשו"ע ישנה אפשרות הבנה אחרת ויבואר בס"ד בהמשך.



היא גוף אחד ודו"ק. אכן קושיא ראשונה לכאורה אלימתא היא, היאך מייתי המרדכי ראייה לדבריו מסכינא דביני אורבי שהוא בנין מחובר, לענין חבית שהיא כלי ואינה אלא איסור דרבנן.

[ו] עוד כתב בתה"ד, דסכינא דביני אורבי מיירי באופן דלא הוי פ"ר בהרחבת הגומא, דאי הוי פ"ר היה אסור דהוי דאורייתא, דחופר גומא וא"צ לעפרה הוי דאורייתא [ומשו"ה בעינן דצה ושלפה]. והקשה מ"א (סק"ה) דאדרבא איפכא מסתברא, דחופר וא"צ לעפרה הוי דרבנן, וכשאין צריך לעפרה שרי לגמרי, והסכים עמו הגר"א בביאוריו (סד"ה ואם) ע"ש.

**ובסברת** תה"ד י"ל לענ"ד, דס"ל דטעמא דחופר וצריך לעפר הוי דרבנן, משום דמדאורייתא לא מקרי חופר בהכי אלא נוטל עפר, משא"כ כשאנו צריך לעפרה אכתי חופר הוא.

**והמ"ז** כתב שט"ס במרדכי וצ"ל 'אע"ג דחופר גומא וא"צ אלא לעפרה אינו חייב מדאורייתא משום בנין, מ"מ מודה דאי הוה פ"ר להרחיב הגומא דאסור, ולפי"ז חזר בו תה"ד ממ"ש בתחילה דפ"ר דרבנן שרי. וכן דעת הגר"א ומטעמא אחרינא, דס"ל לתה"ד במסקנא דפ"ר דרבנן אסור.

[ז] המ"א השיג על תה"ד בתרתי, חדא במה שאסר פ"ר בהרחבת גומא, דמוכח בגמ' (שבת קי"ג) לענין עמודים התחובים בארץ שאין לאסור להוציאן משום הרחבת גומא, דהיינו דינא דטומן לפת, וטעמא משום

דהוי מקלקל, ודבר שאין מתכוין וכלאחר יד. ומסקנתו לדינא שאין איסור אפי' בכותל וחבית גדולה, אלא שבכותל יש לאסור מחמת המנהג, משא"כ בחבית אין לאסור כלל אפי' בלא דצה ושלפה, ודלא כתה"ד ורמ"א.

**ועוד** השיג עליו במ"ש דפ"ר דרבנן שרי [לפי הבנתו בדבריו], שאין ראייה ממרדכי פרק הזורק, והביא ראיות מגמ' ופוסקים לאסור פ"ר דרבנן. ומיהו להבנת הט"ז בתה"ד [שמגיה בדבריו] גם התה"ד מודה במסקנא שאסור, וכ"כ הגר"א בביאוריו לתרץ קושית מ"א ע"ש.

### ח קצרן של דברים לאור האמור:

**שיטת ב"י:** ס"ל לתה"ד דפ"ר דרבנן שרי, וע"כ מותר להוציא סכין התקוע, בין בכותל עץ בין בחבית ובין בספסל, אפי' בלא שלפה ודצה. וזהו מעיקר הדין, אבל מנהג העולם לאסור בכותל שהוא מחובר, ואשכחנא ביה טעמא דנראה כבונה, וע"כ יש לאסור. וכן בחבית בעינן שלפה ודצה כדמוכח במרדכי, וב"י עצמו חולק עליו לענין חבית, וס"ל דשרי [אא"כ היא גדולה המחזקת מ' סאה שדינה כמחובר] אפי' בלא דצה ושלפה.

**שיטת רמ"א:** התה"ד חזר בו ממ"ש בתחילה, וס"ל במסקנא דפ"ר דרבנן אסור. והיינו טעמא דבעינן בחבית שלפה ודצה משום מתקן פתחא, אעפ"י דהוי דרבנן שהרי אינו עשוי להכניס ולהוציא,

ד. ועי' שו"ת איש מצליח (ח"ג סי' י"ז או' ח') שדייק כן בדעת מרן הב"י, דבסי' שי"ד בהעתיקו דברי תה"ד השמיט טעם זה, ובסי' רנ"ג העתיקו מתה"ד סי' ס"ו דמיירי התם בשבות דאמירה לעכו"ם ע"ש, אמנם בדעת תה"ד עצמו ס"ל דלא חזר בו (עי' שם סי' י"ט או' כ"א) מ"מ אנן בדעת הגר"א קיימינן, ועי' ביאור הגר"א סי' רנ"ג ודו"ק.



הפירושים אין כדי להעלות ארוכה להבנת דברי תה"ד.

י] ומיהו מה שהקשה עוד הט"ז לדברי תה"ד, דאין זה דומה לקודח דמחייב משום בונה משום שצריך לנקב להצניע שם, משא"כ בזה ומנ"ל לאסור ע"ש. לענ"ד לא קשיא, דהתה"ד בעצמו כתב שאין לאסור אלא ממנהגא ואשכחנא טעמא, ומודה מיהא לדינא דלא דמי.

ותו מה שהקשה הט"ז לדברי ב"י, דס"ל דשמואל לא איתותב שזהו נגד רשי ותוס', י"ל עפ"י מ"ש הגר"א לפרש הסוגיא, דרב הונא ושמואל מיירי באופן דלא הוי פ"ר, ומשום מזיו עפר. ובזה הוי תיובתא דידהו מלפת שטמן בקרקע, דטלטול מן הצד שרי, ומ"מ היכא דהוי פ"ר בהרחבת הגומא, דינא דשמואל קאי דבעינן דצה ושלפה.

ופי' זה יש לדקדק גם מרש"י לפענ"ד שכתב תחילה 'מתיב רב קטינא להנך רבנן' וכו', משמע דלתרווייהו מתיב, ובסוף הסוגיא דקאי בתיובתא כתב 'וה"ה לסליקוסתא' משמע דשמואל לא איתותב, ולכאורה דבריו סותרים זה את זה [ע' בדרישה שעמד בזה]. ולפי' הגר"א נחא, דבאמת מתיב לתרווייהו, דמיירי בגוונא דלא הוי פ"ר בהרחבת גומא, ומיהו במסקנא מילתא פסיקתא נקט דהיינו בסליקוסתא, משא"כ סכינא דביני אורכי דקאמר שמואל, לפעמים יש לאסור בלא דצה ושלפה, היכא דהוי פ"ר בהרחבת הגומא ודו"ק.

יא] והמחזור בזה לכאורה הוא מ"ש הגר"א, דתה"ד חזר בו ממ"ש תחילה פ"ר

משא"כ בשאר דבר תלוש אין לאסור, והסכים עמו לדינא.

שיטת הט"ז: בהבנת דברי תה"ד ס"ל כפי' הרמ"א, ומיהו לדינא פליג עליה וס"ל דהמרדכי שרי אפי' בלא דצה ושלפה [ודלא כהבנת תה"ד במרדכי], ולפי"ז שרי אפי' בכותל כל שאין מתכוין, כדמוכח במרדכי לפי הבנתו שאפי' בפ"ר שרי. ומ"מ לדינא פסק הט"ז לאסור בכותל, הואיל ואין בידו לחלוק בזה שפסקו שו"ע ורמ"א בסוף הסומן, ומ"מ בחבית היקל כפסק הב"י ודלא כתה"ד.

שיטת מ"א: תה"ד ס"ל פ"ר בדרבנן שרי, ובחבית לא אסר אלא בחבית גדולה ודלא כהבנת ב"י, משא"כ חבית קטנה הוי כשאר תלוש דשרי. ולדינא פליג מ"א עליה בתרתי, חדא דס"ל פ"ר בדרבנן אסור, שנית דבעניינינו אין לאסור מדינא אפי' בכותל וחבית גדולה, ומצד המנהג אין לאסור אלא בכותל בלבד.

ט] והנה לשיטת ב"י קשיא כמ"ש בעצמו, אמאי אסר תה"ד בחבית קטנה? ולשיטת רמ"א קשיא היאך יליף המרדכי לענין חבית שהוא כלי ופתח דרבנן, דבעינן שלפה ודצה מסוגיא דסכיני דביני אורכי, דהתם במחובר איירי ואיסורא דאורייתא משום בונה. ולשיטת הט"ז קשיא כמ"ש בעצמו היאך אפשר לפרש דברי מרדכי דוקא היכא דלא הוי פ"ר, דהא הבריתא קאי דאין מוסיפין בנקב ושרי באין מתכוין, ולשון מוסיפין משמע בודאי. ולשיטת מ"א קשיא כל מה שהקשה בעצמו, סוף דבר בכל אלו

ה. ומ"ש אפי', הוא לאו דוקא (פמ"ג).

ו. ולפי"ז לא פליגי מ"א וט"ז לדינא, ותרווייהו שרו בחבית ואסרי בכותל.

ז. ומיהו מה שהקשה הט"ז לדבריו, יש ליישב כדבעינן למימר קמן

בדרבנן שרי, ובסוגיין שמואל נמי איתותב, ומ"מ בפ"ר אכתי קאי דינא דבעינן דצה ושלפה, ומינה יליף המרדכי לענין חבית. וא"כ יליף מינה תה"ד לענין כותל של עץ, דיש לאסור משום פ"ר.

ובזה לבאורה מיושב הכל, דמאי דקשיא לב"י אמאי אסור בחבית קטנה ניחא, דס"ל עתה פ"ר בדרבנן אסור, ומשום עשית פתח. ומאי דקשיא לשיטת רמ"א נמי ניחא, דסכינא דביני אורבי גם הוי דרבנן, כמ"ש תה"ד בעצמו שאינו אלא כמפריד הלבנים, וא"כ יליף מינה המרדכי לחבית בעשיית פתח דרבנן, דלא היתירו בסוגיא אלא דוקא טלטול עפר מן הצד. ומאי דקשיא להט"ז נמי ניחא, דודאי איירי בפ"ר וגם דצה ושלפה אכתי לא מסיר הפ"ר, אלא כי היכא דלא להוי עשיית פתח מתחילה. וקושיית המ"א ממילא נפקא לפי שיטה זו.

**יב** ומיהו אכתי אין בכל זה לעלות ארוכה, חדא דלפי"ז יש לאסור בכותל מדינא דהוי פ"ר כמ"ש שם, ובתה"ד משמע בסיום דבריו דלא אסר אלא מחמת המנהג, וכמו שדייק מ"א בדבריו. ומיהו מה שהקשה הגאון בעצמו, דתוס' מסיק משום הרחבת גומא ודלא כמ"ש תה"ד בשמם, וכן מה שהקשה דחופר גומא וא"צ לעפרה לא הוי דאורייתא, יש ליישב עפ"י הגהת הט"ז ע"ש ודו"ק.

**ובר** מן דין קשיא לסברא זו, דהתה"ד עצמו בסי' ס"ו חזר וכתב 'דפסיק רישיה

בדרבנן שרי כדמוכח במרדכי בהזורק ע"ש, א"כ מוכח דלא חזר בו מזה"ר וצע"ג.

**ולדינא** פליג הגר"א אשו"ע ורמ"א, וס"ל דשרי בכולהו אפי' בפ"ר, בין בכותל ובין בחבית, ומטעם דלא חשיב מלאכה כלל, כמ"ש ה"ה (פי"ב משבת ה"ב ע"ש) לענין מצרף וקוטם קיסם וכיו"ב.

### חלק ב: ביאור הנראה בעניין זה

**יג** ואענה עתה חלקי, לפי מה שחנני הי"ת בחמלתו עלי בהבנת דברי תה"ד, ותחילה יש להתבונן בלשון השאלה"ט דז"ל: סכין התחוב בכותל של עץ מבעו"י, או תקעו בספסל או בדף שאינם מחוברים, שרי להוציא הסכין בשבת או לא, עכ"ל השאלה. ומשמע דלא מיירי בדצה ושלפה, ויש להתבונן אמאי נקט כותל של עץ דוקא, והטעם מבואר בסוף התשובה, דבכותל של לבנים מבואר בסוגיא פרק במה טומנין, שאסור אי הוי פ"ר בהרחבת הגומא, משא"כ כותל של עץ לא שייך ביה הרחבת גומא, אלא קודח שייך ביה. ובכותל אבנים לא שייך קודח, דקודח לא הוי אלא בדבר שהוא גוף אחד, ובכותל אבנים אינו אלא מפריד אבנים. וע"כ אין להביא ראייה מסוגיא זו לשאלתו, דיש לחלק בין קודח, דחייב משום בונה שצריך להנקב למלאות בו, לבין נוקב דהכא, שאין לו מטרה בעשיית הנקב וכמ"ש הט"ז ע"ש.

**ועפי"ז** מתחיל תה"ד את לשון התשובה, דיראה לחוש לאסור דחשיב קודח

ח. אח"כ מצאתי שכבר עמדו בזה האחרונים. ומ"א רמז לזה בדבריו ע"ש. אכן נלע"ד ליישב דס"י ס"ו מיירי באמירה לעכ"רם ולשונו מוכיח שהזכיר לשון שבות דרבנן. ובהו גם מ"א מודה ודו"ק. ובהו ניחא פסק הכה"ח דבסי' שיי"ד (או' ט"ו) פסק כמ"א ע"ש, ובסי' ש"ז (או' מ"ג) העתיק לשון כה"ג מתה"ד סי' ס"ו לענין שבות דרבנן ע"ש. ולכאורה הדברים סותרים זה את זה. ולדברינו ניחא הכל בס"ד ודו"ק.  
ט. וידוע שהשאלות כתב המחבר בעצמו, ומינה שהסיום בתשובה צריך להיות מעין השאלה.  
י. וכפ"י הגר"א בסוגיין, ולקמן נוכיח כן מתה"ד עצמו בעה"ת.

עי' באחרונים, ולענ"ד נראה להגיה בדבריו במקום 'דלהכי' דצ"ל 'דלא', וכוונתו דר"י כתב דלא בעינן דצה ושלפה, דהיינו מסקנת הסוגיא משום מוקצה כמ"ש הגר"א, ומ"מ מודה היכא דהוי פ"ר להרחיב הגומא, הוי אסור בלא שלפה ודצה. וא"כ מינה דהמרדכי דמייירי בפתח, ע"כ בשלפה ודצה מייירי דלא הוי פ"ר, וקמ"ל דלא גזרינן שמה יתכוין להרחיב הנקב הואיל וניחא ליה בהכי.

ולפ"ז כתב שא"כ מתיישב דברי המרדכי אפי' בחבית גדולה<sup>ה</sup>, וא"כ אכתי לית לן ראיא לנידון דידן לענין תקוע בכותל היכא דהוי פ"ר.

**ומסיק** לדינא אע"ג דלא אשכחנא ראיא לאיסור [בכה"ג שאינו מתכוין להנקב], מ"מ מנהג העולם לאסור ואשכחנא ביה טעמא יש לקיים המנהג, אבל אם תקוע בדבר תלוש המחמיר בזה מפריז על מדותיו, וכל זה בלא דצה ושלפה [משא"כ בדצה ושלפה מבואר בגמ' דאין איסור כלל אפי' בהרחבת גומא דלא הוי פ"ר כלל], ולפ"ז בחבית יש לחלק, דבחבית גדולה אסור דדמי לכותל, ובקטנה שרי ודו"ק.

**יד** [זוהי שיטת תה"ד לענ"ד, אכן אעיקרא דדינא יש לדון בהא טובא, דהמרדכי ע"כ בלא דצה ושלפה מייירי, דהא אברייא קאי וכמ"ש הט"ז, דמשמע דודאי מרחיב הפתח. ומחוורתא כמ"ש הט"ז, דהא דמיייתי מסכינא דביני אורכי, היינו מסברא

כל שהוא, ואכתי לא ברירה ליה כדפרשינן וזה כוונתו בהמשך להוכיח ממרדכי, אלא דעכשיו אין כוונתו רק להוכיח דעשית הנקב הוי בהוצאת הסכין בלבד<sup>א</sup>. ואכתי י"ל דלא חשיב קודח בהכי שהרי אינו עושה למלאות, וע"ז קאמר אין להביא ראיא ממרדכי וכו', כלומר דהמרדכי מתיר להוציא סכין התקוע בחבית, אע"ג דהוי פ"ר כדכתב הט"ז, ומטעם שאינו מתכוין, א"כ נילף דה"ה נידון דידן בתקוע בכותל, הואיל ואינו מתכוין להוסיף שרי ולא חשיב קודח בהכי. וע"ז קאמר דאין להוכיח, לפי דהוא מייירי בחבית שהוא כלי ואין בנין וסתירה בכלים מהתורה, וגם בעשיית פתח אינו אלא מדרבנן, שאינו עשוי להכניס ולהוציא, ופסיק רישיה בדרבנן שרי, משא"כ נידון דידן דהוי חשש מלאכה דאורייתא משום בונה. ואח"כ כתב 'אמנם נראה דהאי סכין התקוע בחבית, איירי שהוציאוהו והכניסוהו כבר בחול דלאו פ"ר הוא שיוסיף בנקב, דמדייתי עלה ראיא מפרק במה טומנין' וכו'. וכוונתו בזה דבמרדכי אין זה ברור, דתחילת דבריו משמע אפי' בפ"ר, ומהראיה שהביא משמע דלא מייירי בפ"ר, וע"כ תחילה דחה הראיה אפי' אי שרי בפ"ר, ואח"כ כתב דאליבא דאמת י"ל דהמרדכי לא מייירי אלא בדצה ושלפה, דלא פ"ר הוא בהרחבת הגומא<sup>ב</sup>. וזהו שכתב דר"י פי' פרק כירה, דלהכי בעינן דצה ושלפה כדי שלא יזוז עפר ממקומו, ומשום מוקצה [והדברים תמוהים לכאורה

יא. וכוונתו שאעפ"י דלא מחייב בזה משום קודח וא"כ לכאורה הוי פ"ר בדרבנן והיה לן להתיר מ"מ י"ל דהחמירו בזה מטעם דמי טפי למלאכה דקודח חייב משעת קדיחה [ועי' בהגר"ז ס"ד דזה טעם המנהג למסקנת תה"ד. ע"ש ודו"ק].

יב. ומפרש הגמ' כמ"ש הגר"א דהיכא דהוי פ"ר לא איתותב שמואל.

יג. ולשון אפי' שכתב הוא לאו דוקא, אלא דלא ברור לו כ"כ כמ"ש מקודם, שאפשר בחבית קטנה ובפ"ר מייירי, וע"כ כתב לשון אפי'.

## חלק ג: דעת מרן השו"ע

**טו**] הנה בדעת מרן יש מבוכה רבה בפוסקים, יש המצדדין בדעתו דפ"ר באיסור דרבנן שרי, ויש המצדדין בדעתו לאיסור מערכה מול מערכה, כל צד וראייתו וכל צד וסברתו, וזה החלי בעה"ת לברר במה שהניחו לי מקום להתגדר, עד מקום שידי יד כהה מגעת.

וזה יצא ראשונה, דמרן בשו"ע (רס"י שי"ד) התיר להוציא סכין התקוע בחבית אפי' בלא דצה ושלפה מבעו"י, ויש מן הפוסקים שהבינו דפסק כן עפ"י תה"ד שהביא בב"י וס"ל פ"ר בדרבנן שרי, ואעפ"י שתה"ד עצמו אסר בזה, מ"מ פסק כן עפ"י מה שתמה עליו בב"י ע"ש.

וכן נראה דעת 'משנה ברורה' בזה, שפי' (בס"ק י"א) דדעת מרן להתיר פ"ר בדבר שעיקר איסורו מדרבנן ע"ש. ולעומתו בספר כה"ח (או' ט"ו) כתב שאין הכרח בדעת מרן דס"ל להתיר פ"ר באיסור דרבנן, דאולי לא התיר בזה אלא משום דהוי מקלקל [כלומר דלא ניחא ליה בהכי, ומ"מ בניחא ליה י"ל דס"ל לאסור] וכמ"ש מ"א ע"ש. ולכאורה יש להעיר בזה מה ספק יש כאן, דהלא מרן לא הזכיר בדבריו ענין מקלקל, וע"כ דס"ל מטעם פ"ר דרבנן שרי.

**אכן** הגאון ר' מצליח מאזוז בשו"ת 'איש מצליח' (כרך ג' חלק ב' סי' י"ז או' ח') ביאר מקום הספק, דהא דפסק מרן להתיר לא

דשמואל דלא אדחיא ע"ש, אלא דמ"ש הט"ז דלא הלכתא מעתיק מגמ' דהא איתותב שמואל, נראה בזה כפי' הגר"א דלמסקנא נמי קאי היכא דהוי פ"ר בהרחבת הגומא, ושפיר מיייתי מינה ראייה לסכין התקוע בחבית ודו"ק.

**ומינה** לנידון דהתה"ד לענין תקוע בכותל של עץ, אשכחנא ראייה להתיר מהמרדכי, אלא שי"ל דמירי בחבית קטנה וכמ"ש תה"ד בתחילה, והדרינן לפ"ר בדרבנן. וא"כ לתה"ד ליכא ראייה, ומיהו לסברת מ"א דפ"ר בדרבנן אסור, א"כ יש להוכיח דטעמא דהיתרא ע"כ משום דלא חשיב פתחא בהכי", א"כ ה"ה לענין סכין תקוע בכותל לא חשיב קודח בהכי. אלא שכתב תה"ד דהמנהג לאסור, והמ"א נראה דחייש לזה לענין כותל בלבד, והגר"א לא חש לה כלל<sup>טו</sup>.

**ולעניין** הלכה: בעניין חבית מרן השו"ע היקל בזה, דלא בעינן דצה ושלפה, ורמ"א החמיר כדעת תה"ד, ורוב אחרונים הסכימו לפסק השו"ע. אכן מדברי רמ"א יש ללמוד לעניין 'פסיק רישיה באיסור דרבנן' בעלמא דאסור, ובזה הסכימו עמו האחרונים, אלא שהתירו בחבית מטעמים אחרים עי' מ"א וט"ז, ומיהו בשבות דאמירה לעכו"ם כתב מ"א דיש ט"להקל. ובדעת מרן השו"ע בזה נחלקו הפוסקים, ויבואר להלן בסמוך בס"ד, ושם נבאר גם מה שנראה לנו בעניין זה.

יד. מטעם שכתב המ"מ (פ"ב משבת) לעניין מצרף וכמ"ש הגר"א, או מטעמים שכתב מ"א דחופר כלאחר יד ואינו מתכוין ומקלקל במלאכה שאצל"ג. ע"ש.

טו. אולי ס"ל דהמנהג בטעות הוא.

טז. והטעם כתב מ"ב (בסי' רנ"ג ס"ק צ"ט) דקיל משום שאין בו מעשה ע"ש, וי"ל דיליף לה מדדחי המ"א ראיית תה"ד ממרדכי משום דהתם לא עביד מעשה, א"כ ש"מ באמירה לעכו"ם דליכא מעשה שפיר מוכח

מטעם שכתב תה"ד דפ"ר בדרבנן שרי, שהרי לא העתיק טעם זה כלל בב"י, וכל יסודו להתיר הוא מההיא דאיתותב שמואל בש"ס גבי סכינא דביני אורבי. וא"כ לדעתו שההיתר מפורש בש"ס, מה שנאמר בש"ס לדעת האוסרים נאמר לדידיה, באופן דמרון לא מעייל נפשיה בטעם הדין. וע"ש שהביא סמוכין לדבריו מ"א, וכתב שזו כוונת כה"ח שאין הכרח בדעת מרן מזה ע"ש.

**נמצא** לפי"ז, אעפ"י שהמ"ב ודעמיה ס"ל לפרש סברת מרן, שהתיר מטעם פ"ר בדבר שעיקר איסורו מדרבנן, מ"מ הואיל ואפשר לפרשו באופן אחר, א"כ אזדא לה הראיה מכאן לענין זה.

[טז] בשו"ת איש מצליח (שם) הביא מהר"ש שלחנו של אברהם [בסי' שט"ז] שאסף מערכה מול מערכה בענין זה, ואחר שהביא דעת האוסרים, סיים שכ"כ בשו"ע כאן ע"כ. והנה בשו"ע שם כתב בענין פריסת מחצלת ע"ג כוורת שיש שם דבורים, דשרי בענין שאינו פ"ר, ומשמע בכפ"ר אסור. והעיר עליו 'איש מצליח' שאינה ראייה, דמהב"י שם משמע דס"ל דבורים במינם ניצוד, והוי דאורייתא.

והנה בב"י (סי' שט"ז) הקשה על בעה"ת [שהביא הטור] שאסור לסגור תיבה שיש בה זבובים, וכתב עליו ב"י דאיכא לאקשוויי, שאין ללמוד זה מדין הדבורים המבואר בש"ס, דשאני דבורים שבמינם ניצוד משא"כ זבובים, ומסיק הואיל ונפיק מפומיה דבעה"ת והמרדכי לאסור ולא מצינו מי שחולק, מי יקל ראש נגדם ע"ש. ובספר

'אור לציון' (ח"א סי' כ"ה) הוכיח מכאן, דדעת מרן לאסור פ"ר בדרבנן ע"ש.

**אמנם** בשו"ת יבי"א (ח"ד ל"ד או ט"ז) הביא מדברי האחרונים, שאדרכא איפכא מסתברא, דמקושיית הב"י על דברי בעה"ת מוכח דס"ל פ"ר שרי בדרבנן, אלא שסיים שאין להקל ראש נגד בעה"ת, ומ"מ אין הוכחה שיסבור כן מרן להחמיר בכל פ"ר בדרבנן, ומה גם שבשו"ע "לא העתיק דין זה [ורמ"א בהג"ה העתיקן] ש"מ דלא ס"ל כן לדינא, אלא שחשש לסברת בעה"ת להחמיר בדבר שאין בו טורח כ"כ, לגרש הזבובים בהינף יד ואח"כ יסגור התיבה ע"ש.

**וכזה** היה דעת השואל בשו"ת איש מצליח (שם), ושבתו הרב שם שכיוון לסברת ערך השלחן, ומ"מ לדינא לא הסכים עמו. ופי' כוונת ב"י בקושייתו על בעה"ת בדרך דחייה, שאין ללמוד דין זה מהש"ס, אכן לדינא הסכים עמו לאסור פ"ר בדרבנן. וכתב שאולי לזה נתכוון הרב שלחנו של אברהם הנ"ל, ומ"ש בשו"ע הוא ט"ס וצ"ל בב"י ע"ש.

**העולה מהאמור:** מסי' שט"ז בשו"ע ליכא הוכחה כלל, ומהב"י לדעת יבי"א ודעמיה מוכח דשרי, ולדעת האורל"צ ודעמיה מוכח לאסור פ"ר בדרבנן, וא"כ גם הוכחה זו אזדא לה, ואין מדברי מרן הכרח, ואכתי הספק במקומו עומד.

[יז] בשו"ת איש מצליח (שם) הביא ראיות נוספות, להוכיח דדעת מרן לאסור פ"ר באיסור דרבנן. חדא מריש סי' של"ז, דאסור

ממרדכי להתיר ודו"ק.

יז. ולסברת האורל"צ ודעמיה י"ל דמטעם מקלקל התיר בזבובים, כמ"ש יבי"א עצמו שם אלא שכתב שדוחק לומר כן הואיל ולא הוזכרה סברא זו בב"י ע"ש, אכן לסברת כה"ח [בסי' י"ד דלעיל] אין זו הוכחה, כמ"ש איש מצליח לדעתו דבכה"ג לא מעייל מרן נפשיה לספיקא ודו"ק.

[זולת איש מצליח], נראה דס"ל דהתם לא מקרי פ"ר אלא עושה מלאכה ממש, ובעושה מלאכה ממש פשוט שאין לפטרו משום אין מתכוין, ומלאכה שאינה צריכה לגופה מקרי", ובמלאכה שאצל"ג כתב המאירי (שבת כ"ט:): דחמירא טפי, ואע"ג דהוי דרבנן החמירו בה כשל תורה ע"ש. סוף דבר דאין הוכחה מסי' ש"כ ולא מסי' שכ"ח, אכן מסי' של"ז לכאורה יש להוכיח דדעת מרן לאסור פ"ר בדרבנן.

[יח] כתב הרב בהג"ה סי' תקי"א (ס"ד) ואסור לסחוף כוס מבושם על הבגדים, משום דמוליד בהן ריחא. והעיר הט"ז שם (סק"ח) דבגמ' אמרו 'סחופי כסא אשיראי אסור משום דמוליד ריחא', ופירש"י לכפות כוס מבושם על השיראי' של מלבוש להכניס בהם ריח טוב, אסור דקא מוליד ריחא בשיראי', משמע שמכוין זה שיכנס הריח בבגד. והעתיק ממהרש"ל דהיכא דאין מכוין למגמר נראה דשרי, דלא שייך כאן לומר פסיק רישיה אלא במלאכה ממש, אבל הגימור גופיה אינה מלאכה אלא הכבוי וההבערה עכ"ל. וכתב עליו וז"ל ודבריו נכונים<sup>ט</sup>, ול"ד למ"ש ססי' ש"כ דמי שידיו צבועים מן מי פירות יזהר שלא יגע במפה משום צובע, ואף על גב דלא מכוין לצבוע המפה, דצובע היא אב מלאכה וע"כ הוה פסיק רישיה עכ"ל ע"ש.

**ומשמע** לכאורה דה"ק, דסי' ש"כ הוי מלאכה דאורייתא, ונתחבטו

מרן לגרור ספסל היכא דהוי פ"ר בעשיית החריץ, והתם הוי דרבנן, דחורש כלאחר יד הוי ולא דאורייתא הוא. ושנית מסי' ש"כ (סעי' כ'), שכתב מרן לזהר שלא יגע בידיו צבועות מפירות בבגדיו או במפה משום צובע, וכן בסי' שכ"ח (סעי' מ"ח) כתב 'אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם משום צובע', ומקור ב' דינים אלו הוא 'ספר יראים' במלאכת הצובע, ומבואר שם דצביעה זו אינה אסורה מהתורה, דהא מקלקל הוא אלא מדרבנן אסור, א"כ מוכח לאסור פ"ר בדרבנן ע"ש.

**הנה** ההוכחה מסי' שט"ז, כ"כ ג"כ מ"א (בסי' שיי"ד ס"ק ה') ע"ש, ומסי' ש"כ יש לראות שגם הט"ז הבין כן, שכתב (בסי' שכ"א סק"ז) ללמוד מזה לאסור מוליד ריחא בפ"ר אע"ג דהוי דרבנן, וגם בספר אור לציון [הנז' לעיל] הביא זה לראיה דס"ל למרן לאסור פ"ר בדרבנן ע"ש.

**אכן** לענ"ד אין מזה ראייה כ"כ, שלא כתב מרן שם לשון 'איסור' אלא זהירות בעלמא, וכן הוא במקור הדין בספר יראים, וי"ל דחששא דרבנן הוא שלא יבואו להתיר גם במתכוין, וא"כ אדרבא משם מוכח דשרי לכאורה מדלא נקט אסור ליגע וכו'. אמנם בסי' שכ"ח (סמ"ח) כתב מרן 'אסור' להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם, וזו לכאורה ראייה אלימתא וכמ"ש איש מצליח הנ"ל.

**ברם** מדלא הביאו שאר פוסקים ראייה זו

יח. ונראה דההבחנה בין אם מתכוין למלאכה שאצל"ג הוא דהיכא שאפשר לעשות הפעולה ללא מלאכה כגון גורר ספסל וכיו"ב שאפשר בריצפת אבנים. א"כ כשנעשית מלאכה מיקרי שאינו מתכוין, משא"כ בדבר שא"א להפריד המלאכה מהפעולה זה א"א לחשבו אין מתכוין אלא עושה מלאכה ודו"ק.  
יט. ונראה לכאורה דחזר בו ממ"ש בסי' שכ"א, וכן הבין המ"ב [בס"ק כ"ה] ע"ש. ולענ"ד יש לחלק דשאני הכא שאינו עושה בידים, רק מניח האתרוג בבגד וממילא מוליד ריחא בפ"ר, משא"כ התם שכותש הפלפלין בתוך הבגד, ומכניס הריח בידים, ולכך חשיב כמוליד ריחא גמור אע"ג דלא מכוין ודו"ק.

שמהתורה לא חשיב פתח כלל כל שאינו עשוי להכניס ולהוציא. ולכן היקל בו ודו"ק.

**כ**] ובזה ניחא שמצינו מקומות שהחמירו בהם באמירה לעכו"ם כדלקמן, בסי"ג רנ"ג (ס"ה) התיר רמ"א להניח השפחות להבעיר תנור בית החורף, אעפ"י שהקדרות שעליהן נרתחין והוי פסיק רישיה ע"ש, וכתב שם המ"א (ס"ק מ"א) הטעם משום דבאמירה לעכו"ם לא קפדינן בפ"ר, וביאר דבריו המ"ב (שם ס"ק צ"ט) משום דהוי שבות שאין בו מעשה ע"ש.

**וצ"ע** דבהגהות מרדכי [הובא בב"י סס"י רנ"ט] כתב, דבאמירה לעכו"ם מיקרי אית ביה מעשה, ומטעם זה אוסר לומר לעכו"ם להסיר הקדרה מעל הגחלים, דגורם הבערה וכיבוי.

**וכן** צ"ע דבסי' של"ז לעניין כיבוד הבית, הביא מ"א (סק"ד) דברי מהרש"ל ביש"ש שאסר ע"י עכו"ם, ומשמע דס"ל כוותיה לדינא [אלא שנהגו להקל], ובמ"ב (שם סק"ו) השווה זה לסי' רנ"ג ע"ש, ולפי"ז לכאורה המ"א סותר דברי עצמו.

**ועפ"י** המבואר דחילוק יש בין שבות שיש לו עיקר מהתורה לאין לו עיקר, י"ל דטעמא דמקילינן באמירה לעכו"ם משום שאין לו עיקר מהתורה [ודלא כמ"ב], והיינו דוקא היכא דהמעשה הוי בפ"ר כנידון דתה"ד, משא"כ בנידון דהגמ"ר דבפעולה שעושה מבעיר ומכבה [שא"א להפריד הפעולה מהתוצאה], הוי כאומר לו לעשות

הפוסקים בדבריו, דהלא מקלקל הוא ואינו אלא דרבנן, ודכתיבנא לעיל. ובשו"ת איש מצליח הנ"ל כתב לפרש כוונתו שעיקר איסור מהתורה, משא"כ מוליד ריחא עיקר איסורו אינו אלא מדרבנן ע"ש, ונמצאנו למדים לפי"ז דדעת הט"ז לחלק באיסורי דרבנן, דהיכא דעיקר איסורו מדרבנן שרי, והיכא שעיקר האיסור מהתורה אסור, וכן מורה לשון המ"ב בסי' שי"ד (סקי"א) ע"ש.

**ולשון** הט"ז דחוק לפי"ז כמ"ש האחרונים, דלשון אב מלאכה משמע דאורייתא, וגם צריך להבין החילוק מאי שנא עיקרו דאורייתא או דרבנן, דאם לא העמידו דבריהם במקום פ"ר א"כ גם בעיקרו דאורייתא נימא הכי, ואף שאפשר לדחוק דבעיקרו דאורייתא החמירו טפי, מ"מ צ"ע מנא ליה להט"ז חילוק זה.

**יט**] והנלע"ד לפרש כוונתו באופן זה, דפ"ר דיינינן ליה כמתכוין, ורמינן ליה אעיקרא דמילתא, וע"כ היכא דעיקר האיסור הוא דאורייתא א"כ הוי ה'פסיק רישיה' בדאורייתא, וחשיב כמתכוין למלאכה, ואח"כ יש לדון בו הואיל ומקלקל הוי דרבנן, משא"כ בדבר שעיקר איסורו מדרבנן, הוי ה'פסיק רישיה' גופא כדרבנן ושרי.

**ובזה** יש ליישב גם דעת מרן דס"ל פ"ר בדרבנן שרי, ומ"מ בסי' של"ז לענין גרירה, וכן בסי' ש"כ וסי' שכ"ח בכולם הוי עיקרו דאורייתא, וחשיב פ"ר בדאורייתא, והואיל ומקלקל אסור מדרבנן עכ"פ, ובסי' שי"ד לענין חבית הוי עיקרו דרבנן,

כ. ואין חילוק בין השבותים ודלא כמ"ש מ"ב (בסי' רנ"ג ס"ק צ"ט) בדעת מ"א דאיסור אמירה לעכו"ם קיל [ועי' ביאור הגר"א (בסי' רנ"ג) שכתב שדוחק גדול לחלק בין השבותים], ומצינו גם באמירה לעכו"ם שהחמירו בו כדלקמן.



מלאכה ממשכא, וזה כוונת הגהות מרדכי שכתב שיש בו מעשה.

**ובזה** א"ש נמי מ"א בסי' של"ז, שהסכים למהרש"ל לאסור מדינא ע"י עכו"ם, דאשוויי גומות הוי פעולה אחת כ"עם כיבוד הבית, ולא מיקרי כה"ג פ"ריג אלא מעשה גמור.

**וא"ש** נמי דברי ב"י (ססי' ש"ז), שכתב בעניין אמירה לעכו"ם [בהוצאת הקדרה מהגחלים], דהגהות פ"ו מתיר דעכו"ם מדנפשיה קא עבד, אבל האגור כתב שרא"ם אסר לומר לעכו"ם וכו', וכן נראה לבעל שבולי הלקט ע"ש. ומשמע דס"ל כסברא אחרונה לאסור, ובשוע (סי' רנ"ט ס"ז) מיקל בפ"ר באמירה לעכו"ם ע"ש, ולכאורה הדברים סותרים, ולהאמור ניחא הכל בס"ד ודו"ק.

**הנה** בשו"ע (סי' של"ו ס"ח) כתב, עציץ אפילו אינו נקוב יש לזוהר מליטלו ע"ג קרקע ולהניחו ע"ג יתירות או איפכא,

ומבואר בב"י שהוא מדרבנן דדמי לתולש או לזורע [משום דאכתי יונק מן הקרקע ע"ש], וכתב שם המ"ב (בשעה"צ או' ל"ט) לענ"ד יש מזה ראייה לשיטת הסוברים דפ"ר בדרבנן אסור ע"ש.

**ולפי** המבואר ליכא למוכח מינה דהתם הוי מעשה גמור ולא פ"ר, שהרי א"א להפריד בין הדבקים וכאמורי.

### כא [המורם מהאמור:

**בהא** נחיתנא ובהא סליקנא, דדעת מרן השו"ע לאסור 'פסיק רישיה' גם באיסור דרבנן, היכא שעיקרו מהתורה, ובשבות שאין לו עיקר מהתורה יש להקל, ואין חילוק בכל זה בין אמירה לעכו"ם או שבות אחר.

**ולא** מיקרי 'פסיק רישיה' אלא היכא שאפשר להפריד המלאכה מהפעולה, משא"כ היכא שא"א להפרידן, מעשה גמור מיקרי ואסור גם באמירה לעכו"ם, כנלע"ד בריך רחמנא דסייען.



**כא.** ולא חשיב פ"ר אלא כהא דסי' רנ"ג דחימום הבית הוי פעולה נפרדת מחימום הקדרות ודו"ק. [וראה עוד לעיל הערה י"ח].

**כב.** וכעין סברא זו מצאתי בגליון הש"ס להגאון רע"ק בפסחים (ס"ה. בתוד"ה המכבד) לענין אין מתכווין לגופה של מלאכה, דכה"ג חשיב מתכווין, ע"ש ודו"ק מינה ואוקי באתרין.

**כג.** ולא שייך למימר בזה שאפשר בריצפת שיש, כמו שנתבאר לעיל (הערה י"ח) דחשיב מעשה נפרד הואיל ואפשר בריצפת אבנים, דשאני התם דהמעשה לא הוי בקרקע ובוה שייך לומר דלא הוי פ"ר בגרירת הספסל דאפשר בריצפת אבנים, משא"כ בכיבוד דהמעשה הוי בקרקע א"כ היכא דעביד בריצפת שיש הוי מעשה אחר ודו"ק.

**כד.** וע"כ צ"ל כן, כי היכי דלא תיקשי להסוברים בדעת השו"ע דפסיק רישיה שרי בדרבנן. ובהכי א"ש דלא יסתור השו"ע דברי עצמו מסי' שי"ד, לסברת מ"ב שם דפסק להקל בפ"ר דרבנן כמבואר לעיל.



הרב ערן כברה

## ג' נידונים הלכתיים בענין מחלת הקורונה

## (נכתב לעורר לב המעיין)

נידון א' - בענין קריאת שם לתינוק על שם אדם שנפטר ממחלת הקורונה

א) הנה מצינו ביש"ש (גיטין פרק ד' סימן ל"א - אות י') דכתב דהעולם אין רגילין לקרות לשום אדם ישעיהו, כי אם ישעיה לחוד, ומצאתי בדברי הימים (א' פרק ג' פסוק כ"א) ישעיה, ואינו ישעיהו הנביא, ואמינא מסתמא לא קראו אחריו, כי ריע מזליה, ובן בנו מנשה קטליה במיתה קשה ומשונה (יבמות מט:), וקראו הבנים אחר ישעיה של דברי הימים, ואולי כיוונו גם כן למעלת הנביא, ושינו בו קצת, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל אדם דהוה ריע מזליה אין לקרוא לתינוק על שמו, ונראה להוסיף דכיון דיליף לה היש"ש מישעיה הנביא - שמעינן מינה דאין לקרוא לתינוק על שם אדם דהוה ריע מזליה אף שלא נפטר בדמי ימיו, ואף דלא הוה ריע מזליה כל ימיו אלא אפילו רק באחריתו, והיינו דומיא דישעיה הנביא דלא הוזכר בנביא דהוה ריע מזליה כל ימיו, ועוד מדהרגו מנשה שהיה נכדו מסתבר שלא מת בדמי ימיו.

ב) ועוד ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ג' סימן רצ"ז) דכתב דבספר "פאר הדור" (חלק ד' עמוד ו') הובא בשם רבינו החזו"א זצ"ל שאמר דתינוק הנולד וקורא שמו על שם אדם שנפטר, זהו טובת הנפטר, ואם קורא על שם שמופיע בפרשת השבוע, זהו טובת התינוק, עיי"ש. והוסיף בעל "תשובות והנהגות" (שם) דנראה לעניות דעתי פשוט דהוי עדיפות לקרוא לתינוק על

שם אבות המשפחה אם הם צדיקים או תלמידי חכמים, ורק אם נפטרו בגיל צעיר או שהיה מזלם רע בחייהם, אין אנו קורין בשמם, ואם קוראין על שמם, נוהגין להוסיף עוד שם, וקורין בשני השמות דוקא, עיי"ש.

ג) והשתא לפי"ז לכאורה יש לדון האם מותר לקרוא לתינוק על שם אדם צעיר שנפטר ממחלת הקורונה, או דלמא לעולם הוי חשיב דריע מזליה, ואין לקרוא לתינוק על שמו, ואפשר דאפילו מת מבוגר מחמת דהוי ריע מזליה.

ד) ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "מעשה איש" (חלק ג' עמ' קנ"ב) דנשאל מרן החזו"ן איש זצ"ל האם אפשר לקרוא לתינוקת על שם הסבתא שנהרגה בשואה בצעירותה, כי יש אומרים שלא לקרוא על שם אדם שנפטר בצעירותו. והשיב: דכ"ז שאין לקרוא דוקא על שם אדם שנפטר בצעירותו, אבל בשואה היתה גזירה על כלל ישראל - רחמנא ליצולן, ואין שום ריעותא על הנהרג בשואה, כיון שהגזירה היתה כללית, ורק מי שניצל בשואה משום שהיה להקב"ה עליו חשבונות מיוחדים שמהאי טעמא הצילו, עיי"ש.

ה) וכן ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (שם) שכתב דבחורבן זמננו על ידי הצוררים ימ"ש שהשמידו בארצות אירופה כל ציבור ישראל, שפיר יכול לקרוא בשם צדיק שנהרג שם, דכהאי גוונא לא נקרא ריע מזליה, שהגזירה היתה עיקרה על כלל ישראל, אבל מצאתי רשום עדות על כ"ק האדמו"ר מסאטמר רבי יואל טייטלבוים זצ"ל,

הציבור, וא"כ קם דינא דאין לקרוא לתינוק על שם אדם שנפטר בקורונה, ודו"ק.

### נידון ב' - בענין האם אדם שהדביק את חברו בנגיף הקורונה הוא חשיב היזק ניכר או דלמא הוא חשיב היזק שאינו ניכר

(א) הנה יש לדון באדם חולה במחלת הקורונה שהדביק אחרים ששהו בקרבתו בגוונא דודאי נדבקו ממנו, וכגון שנבדקו קודם לכן שאינן חולים בצורה ודאית ובא אותו חולה בקרבן, וקודם שיצא מהן נתגלו כחולים במחלת הקורונה, האם הוא חשיב היזק ניכר, או דלמא הוא חשיב היזק שאינו ניכר, ושורש הספק כיון שבהדבקה אין ניכר מעשה ההיזק, ומאידך הוא ניכרת תוצאת ההיזק, ולפי"ז יש להסתפק בהא בגדר היזק שאינו ניכר דפטרותו תורה מתשלומין, האם כל שאין ניכר מעשה ההיזק הוא חשיב היזק שאינו ניכר אף שניכרת תוצאת ההיזק, או דלמא כל דניכרת תוצאת ההיזק הוא חשיב היזק ניכר, ואף שלא ניכר מעשה ההיזק עצמו.

(ב) ונראה לאתויי ראיא מהא דאיתא בגמ' בגיטין (נג.) אמר חזקיה, דבר תורה, אחד שוגג ואחד מזיד - חייב. מאי טעמא, היזק שאינו ניכר שמה היזק, [ופירש"י שם, כגון הני דמתניתין שלא נשתנו מכמות שהיו, עכ"ל], ומה טעם אמרו בשוגג - פטור, כדי שיודיעו, [ופירש"י שם, שטימא או דימע, דאי מחייבת ליה, לא אתי מודע להו לבעלים, ואכלי איסורא, עכ"ל]. ומקשינן, אי הכי אפילו במזיד נמי. ומשני הגמ', השתא לאוזוקי קא מכווין, [ופירש"י שם, דאי לאו להקניטו בא ולהודיעו, למה לו דעבד, עכ"ל], אודועי לא מודע ליה, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא מדברי רש"י

שכשרצו לקרוא על שם מי שנפטר עד ששים שנה, ציווה להוסיף לו עוד שם, וכן למי שנהרג בשואה האיומה בארופה ציווה להוסיף עוד שם, וצ"ב, עיי"ש.

(ו) והרי מבואר דנחלקו מאורי הדור האם מותר לקרוא לתינוק על שם אדם שנהרג בשואה, שדעת מרן החזו"א זצ"ל ודעת שו"ת תשובות והנהגות שליט"א דמותר לקרוא לתינוק על שם אדם שנהרג בשואה, כיון שעיקר הגזירה היתה על כלל ישראל, ולא משום דהוי ריע מזליה, מה שאי"כ דעת האדמו"ר מסאטמר זצ"ל דאין לקרוא לתינוק על שם אדם שנהרג בשואה, ולכאורה צריך ביאור בטעמו דהא בפשטות לאו ריע מזליה של הנהרג בשואה, וצ"ע.

(ז) והשתא לפי"ז לכאורה יש לעיין האם אדם שנפטר ממחלת הקורונה הוא חשיב דלאו ריע מזליה, כיון דהוי גזירה על כלל הציבור. ונראה לענ"ד לצדד דאף דלעולם ציבור גדול נחלה בקורונה, מכל מקום כלל הציבור בישראל ניצול מהידבקות בקורונה ע"י שמירה, ועוד דאף הציבור דנחלה בקורונה רובן לחיים, ואפילו הזקנים דנחשבים בקבוצת הסיכון נמי רובן לחיים, [ועוד שמעתי בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א דאמר דמחלת הקורונה אינה נחשבת בכלל דבר, והוא עפ"י דברי הגמ' בתענית (יט.) דאמרין איזהו דבר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, הרי זה דבר, פחות מכאן - אין זה דבר, עיי"ש. ותהילות לקל שאין המצב שעל כל חמש מאות איש שלשה מתים בשלשה ימים], ולאפוקי מהשואה דנהרגו רוב הציבור במיתות משונות, ולא היה רק ביד מעטים להציל עצמן, וכל הניצול הוא בנס עפ"י חשבונות שמים מיוחדים, ועפ"י נראה לצדד דלעולם אין הקורונה נחשבת גזירה על כלל

דרכינו הרמב"ם (פרק ז' מהלכות חובל הלכה א') כתב המזיק ממון חבריו היזק שאינו ניכר, הואיל ולא נשתנה הדבר ולא נפסדה צורתו, הרי זה פטור מן התשלומין, עכ"ל. והרי מבואר בדעתו דסבר דהיזק שאינו ניכר היינו שאין בו שינוי, ולא הפסד בגוף הדבר. אולם התוס' (ב"ב ב:) בד"ה וחייב, כתבו שתלוי בראיית ההיזק, דכלאיים חשיב היזק ניכר, כיון שרואה הגפנים בשדה, והמטמא פירות אע"פ שרואין השרץ על הטהרות, לא חשיב היזק ניכר דמי יודע אם הוכשרו, עכ"ד. והרי מבואר דסברי דגדר ניכר הוי כפשוטו שיהא ההיזק ניכר לעינים.

(ו) וגדר נוסף שמעתי ממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בשם ספר "דור רביעי" שהיזק שאינו ניכר דפטור, משום שכל מזיק נלמד מ"מכה בהמה ישלמנה", וכל שההפסד רוחני דהוי הפסד רק לעם ישראל, ולא לאומות העולם, אי"ז דומה ל"מכה בהמה ישלמנה".

(ז) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן דפתח מזרק סטרילי של חבריו, הוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל בגדר היזק שאינו ניכר, דלדעת התוס' דסברי דגדר היזק ניכר הוי כפשוטו שיהא ההיזק ניכר לעינים, א"כ בפתח מזרק סטרילי הרי ההיזק ניכר לעין, דכל מי שרואה דבר סטרילי שנפתח יודע שכבר אינו ראוי לשימוש יותר, וכן לדעת ספר "דור רביעי" דסבר דגדר היזק ניכר דהוי נזק הניכר לכל אומות העולם, א"כ הוי חייב בתשלומי המזרק, אולם לדעת הרמב"ם דסבר דגדר היזק ניכר דיש בו שינוי, והוי הפסד בגוף הדבר, א"כ אפשר דהוי פטור מתשלומי המזרק, שהרי לא נשתנה המזרק, ולא נפסדה צורתו, והיה מקום לומר דאף לדעת הרמב"ם הוי חייב בתשלומי המזרק, שהרי באמת נשתנה הדבר,

בגדר היזק שאינו ניכר, היינו שלא ניכרת תוצאת ההיזק, אבל אם ניכרת תוצאת ההיזק, אף שלא ניכר מעשה ההיזק כמטמא ומדמע, וכן הוא בפירש"י (ב"ק ה.) בד"ה שאינו ניכר, כגון הכא [מטמא ומדמע] דאין הנזק ניכר בתוך הפירות, דלא חסר להו, עכ"ל, ואף דנקטינן לדינא כדעת רבי יוחנן דאמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד - פטור, מאי טעמא היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, ומה טעם אמרו במזיד חייב, שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חבריו, ואומר פטור אני, עיי"ש. מכל מקום משמע בפשטות דלא פליגי בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק.

(ג) וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ז' מהלכות חובל ומזיק הלכה א') דכתב המזיק ממון חבריו היזק שאינו ניכר, הואיל ולא נשתנה הדבר, ולא נפסדה צורתו, הרי זה פטור מן התשלומין דין תורה, עכ"ל. והרי מבואר דגדר היזק שאינו ניכר, היינו שלא שינה או הפסיד את החפץ מצורתו, והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דאדם שהדביק את חבריו במחלת הקורונה הוי חשיב בכלל היזק הניכר, שהרי ניכרת מחלתו בגופו, ואף שלא ניכר מעשה ההיזק עצמו, דהיינו דלא ניכר מעשה ההדבקה כלל ועיקר.

(ד) ושוב ראיתי בספר "חשוקי חמד" (ב"ק ה.) דנשאל בראובן שפתח אריזה של מזרק סטרילי, וסגרו בחזרה ולא ניכר שפתחו, אולם המזרק כבר אינו ראוי למלאכתו מאחר שכבר אינו סטרילי, האם הוי ראובן חייב בתשלומין מחמת שהזיק ממון חבריו, או דלמא הוי חשיב היזק שאינו ניכר דפטור מהתשלומין.

(ה) וכתב בעל ה"חשוקי חמד" דמצינו דפליגי הראשונים ז"ל בגדר היזק שאינו ניכר,

ונוסף עליו חיידקים, אלא שאינם נראין לעין אדם, והרי לשיטת הרמב"ם אין צריך שיהא הנזק ניכר לעינים, ויתכן שאם רואים את ההיזק על ידי מיקרוסקופ הוי חשיב נשתנה צורתו, וחייב לשלם דמי המזרק, [ועוד ראה במה שהארין בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

(ח) ולכאורה נראה להעיר בהא דכתב דלדעת הרמב"ם דסבר דגדר היזק ניכר דיש בו שינוי, והוי הפסד בגוף הדבר, א"כ אפשר דהוי פטור מתשלומי המזרק, שהרי לא נשתנה המזרק, ולא נפסדה צורתו, והוא בהקדם הא דמצינו ב"פתחי תשובה" (חו"מ סימן שס"ג סעיף א') דכתב לאתווי תשובת "בית שמואל" (חו"מ סימן ה') משמיה דמורינו הרב משה שלמה זלמן אב"ד דק"ק קראקא שחקר באדם שגזל אתרוג מחבירו, ואחר סוכות החזירו לו, האם יכול לומר הרי שלך לפניך, כמו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח, דיכול לומר הרי שלך לפניך. וכתב דנראה דלעולם אינו יכול לומר באתרוג הרי שלך לפניך, כיון דכולי עלמא יודעין ומכירין ההיזק דאחר סוכות אינו שווה רק לאכילה, והוי דמי להא דאיתא בגמ' בב"ק (צז). דגזל מטבע מחבירו ונפסל בכל המדינות, דלא מצי למימר הרי שלך לפניך, והסברא דבשלמא בחמץ שעבר עליו הפסח אינו ניכר בגוף החמץ שום ריעותא כלל ועיקר, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אינו נבדל במראהו מכל חמץ אחר שנאפה אחרי הפסח, ולפיכך מצי הגבב לטעון שאיסור הנאה מן החמץ הוי בכלל היזק שאינו ניכר, ושפיר מותר לו להניח את החמץ לפני בעליו ולומר לו הרי שלך לפניך, אבל במטבע הריעותא והפחת ניכר לכל, והכא נמי באתרוג דכולי עלמא יודעין דשוויות האתרוג אחר סוכות הוי דמים מועטין, ואי הכי נמצא דהו"ל בכלל היזק ניכר.

(ט) וכתב ה"פתחי תשובה" דלעניות דעתי צריך עיון דסברתו ניהא לדעת הרמב"ם (פרק ג' מהלכות גזילה ואבידה הלכה ד') והשו"ע (שם) דכתבו לדינא כדעת רב יהודה דפסלתו מלכות היינו נסדק, אבל לדעת הרא"ש (שם סימן י') וה"טור" (שם) והרמ"א (שם) דכתבו לדינא כדעת רב הונא דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, אומר לו, הרי שלך לפניך, א"כ הרי מוכח דליתיה להאי סברא בגדר היזק שאינו ניכר, וצריך עיון, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק, האם כל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו כלל ועיקר, או דלמא לעולם אף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, אי הכי הוי חשיב בכלל היזק ניכר.

(י) ונראה דשורש הנידון הוי תלי וקאי בהא דאמרין בב"ק (צז:) במתני' שם, גזל מטבע ונסדק - משלם כשעת הגזילה, מטבע ונפסל - אומר לו הרי שלך לפניך, ופליגי אמוראי (צז.) אמר רב הונא, נסדק - נסדק ממש, נפסל - פסלתו מלכות. ורב יהודה אמר, פסלתו מלכות נמי היינו נסדק, אלא היכי דמי נפסל - שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי אמוראי בגדר 'היזק שאינו ניכר' דלאו שמיה היזק, דדעת רב הונא דלעולם כל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו כלל ועיקר, ולפיכך הגוזל מטבע מחבירו ופסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, הוי מצי למימר ליה הרי שלך לפניך, ואף דכולי

יב) ועוד נראה להעיר בהא דכתב ה"חשוקי חמד" לצדד דאף לדעת הרמב"ם הוי חייב בתשלומי המזוק, כיון דלשיטת הרמב"ם אין צריך שיהא הנזק ניכר לעינים, ויתכן שאם רואים את ההיזק על ידי מיקרוסקופ הוי חשיב נשתנה צורתו, ולכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קמ"ו) דכתב לדון האם יש להשתמש במכשירים על מנת לקיים מצוה בשלימות או להמנע מאיסורים, כגון לבדוק ריבוע בתפלין ע"י מיקרוסקופ, וכן לבדוק מתולעים ע"י מיקרוסקופ, או אדם שהפסיק לנשום ונחשב כמת, אבל במכשיר ראדוגרם עדיין רואין תגובות האם נחשב לחי או למת.

יג) ומסיק בעל ה"אגרות משה" דודאי כיון שבכל הדורות לא השתמשו בהני מכשירין, והרי בודאי קיימו את כל דיני התורה, ואי הכי על כרחין דאין צריך לבדוק מתולעים ע"י מיקרוסקופ, והשואל הביא משמו של הגר"ח מבריסק זצ"ל דבעל כרחך כן הוא, דאי לא הכי אי אפשר לנשום, דהרי ע"י נשימה נבלעים חיידקים הנראים ע"י מיקרוסקופ, ואי"ז השקצים והרמשים הנאסרים בתורה.

יד) והוא הדין לענין בדיקת סכין אין צריך ע"י מכשיר לבדוק את חדות הסכין, וכל שנמצא הסכין חד כפי מה שאמרו חז"ל שפיר יכול לשחוט בו. ולענין תפילין ודאי שיש עוד סברא שאין צריך למדוד ע"י מכשיר, דהא איתא בשו"ע (או"ח סימן ל"ב סעיף ל"ט) דהריבוע של התפילין בענין שיהא אורכו כרוחבו שיהיה אלכסון תרי חומשא, והרי כתבו התוס' (סוכה ח.) בד"ה כל אמתא, דחשבון זה אינו מכוון, ואפילו הכי סברי חז"ל דהוי סגי ריבוע כזה, וא"כ מה יועיל הבדיקה לרבעותו בריבוע יותר

עלמא ידעי דאין המטבע שווה מאומה, מכל מקום כיון דאין ההיזק ניכר בפועל בגוף המטבע עצמה, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ודעת רב יהודה דלעולם אף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, ולפיכך הגזול מטבע מחבירו ופסלתו מלכות בכל המדינות, הוי משלם כשעת הגזילה, משום דאף דאין ההיזק ניכר בפועל בגוף המטבע עצמה, אפילו הכי כיון דכולי עלמא ידעי דאין המטבע שווה מאומה, הוי חשיב בכלל היזק הניכר, ולפיכך איצטריך רב יהודה לאוקמי נפסל המטבע - שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, דשפיר מצי למימר הרי שלך לפניך, דהרי יכול לומר לו לך להוציאו במדינה אחרת, עיי"ש.

יא) והשתא לפי"ז למאי דנתבאר בדעת הרמב"ם (פרק ג' מהלכות גזילה ואבידה הלכה ד') דנקיט לדינא כדעת רב יהודה דפסלתו מלכות היינו נסדק, אי הכי נמצא דסבר בגדר היזק שאינו ניכר אף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, וממילא אף דסבר הרמב"ם דגדר היזק ניכר דיש בו שינוי, והוי הפסד בגוף הדבר, מכל מקום הכא קא משמע לן דאף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, אלא רק דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, הוי חשיב נמי בכלל היזק ניכר, ולפי"ז במזוק סטרילי הוי חשיב היזק ניכר, שהרי כולי עלמא ידעי דדבר סטרילי שנפתח אינו ראוי לשימוש יותר, וצ"ע.

מהצורך שהוא יותר מאמתא ותרי חומשא באלכסון במעט, והרי ודאי שחז"ל לא הצריכו לזה.

(טו) ואמנם לענין בדיקה ע"י מכשיר שהראה סימני חיות אף שהאדם הפסיק לנשום, מצינו במסכת שמחות (פרק ח' הלכה א') דפוקדין על המתים עד ג' ימים, [ופירש ה"נחלת יעקב" דבזמן חז"ל שהיו קוברין בכוכין, א"כ היה אפשר לפתוח הסתימה לראות אם הוא חי], מעשה שפקדו אחד, וחיה אחר כך כ"ה שנים. וב"פתחי תשובה" (יו"ד סימן שנ"ז ס"ק א') כתב דהאי עובדא הוא מקרה בעלמא ממקרים הרחוקים אחד לאלף שנים, ואפילו מיעוטא דמיעוטא לא הוי וכו', ואינו נכנס בגדר חוששים למיעוט בפיקוח נפש, עכ"ל. וא"כ לפי"ז כשמכונת הראדוגרם מראה שעדיין הוא חי, א"כ אין לנו נגד זה רוב לומר שהוא מת, וכיון דיש מציאות כזו יש לחוש למכשיר הזה, ואין לקבל אותו כמת אף שהפסיק לנשום, עיי"ש.

(טז) והשתא לפי"ז אפשר לומר דהוא הדין בנידון דידן דהנזק מתברר ע"י מיקרוסקופ לא חייבה תורה בתשלומין, דהא אין סברא לומר דבכל הדורות שפטרו מתשלומין שלא ניכר רק ע"י מיקרוסקופ עשו שלא כדין.

(יז) ושמא יש לדחות למאי דאיתא בגמ' בסנהדרין (ו:) דאין לו לדיין אלא מה שענינו ראות, והוא הדין לכל המצוות דלא חייבה תורה אלא לפי ראות עיניו של אדם, וכן מצינו ב"מנחת חינוך" (מצוה ק"ט) דכתב להעיר בהאי לאו ד"במתכונתו לא תעשו כמוהו" האמור בשמן המשחה וקטורת, דכיון דלא מיחייב אלא א"כ עושה שיעור מכוון שציוותה תורה בשמן המשחה והקטורת של המקדש, ממילא תיקשי דלמאן דאמר דאי

אפשר לצמצם אפילו בידי אדם (בכורות יז:), א"כ היכי משכחת לה אזהרת איסור זה וכו'. ותירץ דשפיר לק"מ מידי, דהא אף על העשיה של מקדש תיקשי דלמא הוסיף או גרע בשיעורין, ואף דאפשר לומר דהיה ע"י נס, דכמה ניסים היו בשמן המשחה, מכל מקום התורה לא תסמוך על ניסים וכו', אלא צריך לומר, דכיון דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, א"כ כל מה שציוותה תורה לעשות במדה ובמשקל הכל לפי דעת בני אדם, לפי שכלו אם מצמצם כשר, הן לענין המצוה, והן לענין חיובא בלאו דבמתכונתו לא תעשו כמוהו, [ועוד ראה בחי' הקה"י (קידושין סימן ל"ה) בזה], עיי"ש.

(יח) ועוד מצינו עדיפא מיניה בספר "גבורת ארי" (יומא מה). בד"ה בכל יום מקריב פרס בשחרית, דהקשה היאך מקטיר בשבת פרס דקטורת, הא כל מה שמבעיר מן הקטורת על גחלים בשבת יותר מכזית, הו"ל מבעיר שלא לצורך גבוה וכו'. ויש לומר, דודאי דבר שהוא צורך גבוה שניתן שבת לדחות אצלו, ואין לו שיעור למעלה, אע"ג דיש לו שיעור למטה, כל כמה דבעי מוסיף ומרבה, ודוחה את השבת, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת לכווין ולצמצם בשיעורו, שלא להוסיף ולא לגרוע מן השיעור וקיצבה והמידה שנתנה לו תורה, הלכך הקטרת קטורת אע"פ שיש שיעור למטה דסגי בכזית, כיון דאין לו שיעור למעלה, כל כמה דבעי מרבה ומוסיף והקטרת הכל דוחה שבת, והוא הדין הבערה לצורך גחלים של קטורת, מוסיף ומרבה כל כמה שירצה, ואין לו שיעור למעלה, והכל דוחה שבת וכו', עיי"ש.

(יט) והשתא לפי"ז בזמנינו דישנן אפשרויות מדידה וידיעה מדויקות יותר, א"כ אפשר דהוי חייב להשתמש בהן, ומה שטען

## מנורה נידונים הלכתיים בענין הקורונה בדרום עא

### נידון ג' - בענין לעבור לפני המתפלל ברשות הרבים בזמן מחלת הקורונה

**(א)** הנה ראיתי בספר "דעת תורה" (או"ח סימן ק"ב סעיף ד') דכתב בדין דאסור לעבור כנגד המתפלל תפילת עמידה, וזה לשונו, ונראה לי, דאם עמד להתפלל במקום שרבים עוברים, כגון באמצע בית הכנסת, הוי דמי להא דאמרין (סנהדרין מז:) דקבר המזיק את הרבים דמותר לפנותו, ואינו תופס מקומו, ומצינו בשו"ע (יו"ד סימן שס"ד סעיף ה') דפסק דאפילו נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו, וצריך עיון. ובכתבי ה"דעת קדושים" כתב דשם לא שייך הדין דאסור לעבור כנגד המתפללים בגוונא דהוי עומד בתפילה בבית חבירו, שאינו יכול לאסור על בעל הבית הליכתו שם, עיי"ש.

**(ב)** והרי מבואר מדבריו דאדם העומד להתפלל באמצע בית הכנסת במקום המשמש מעבר לבני רשות הרבים, דהדין דמותר לפנותו משם באמצע תפילתו, וצריך לגמור תפילתו במקום שאינו מזיק את הרבים, ושוב מספקא ליה למימר דלעולם אף כל דאכתי לא פינוהו ממקום עמידתו, א"כ אע"ג דהוי עומד במקום המשמש מעבר לבני רשות הרבים, מכל מקום הוי הדין דאסור לעבור לפניו כלל ועיקר, ואולם שוב כתב לאתויי דמצינו בכתבי ה"דעת קדושים" דסבר דאדם העומד להתפלל בבית חבירו דמותר לעבור לפניו, ואין צריך דוקא לפנותו ממקום עמידתו, והיינו מטעם הא דקיי"ל (פסחים צ.) דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עכ"ד. והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין באדם העומד להתפלל באמצע בית הכנסת במקום המשמש מעבר לבני רשות הרבים, דקם דינא דמותר לעבור לפניו, ואף דאכתי לא פינוהו ממקום עמידתו, והיינו מטעם הא דקיי"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

מרן הגר"ח זצ"ל דאי הכי דמתחשבין במיקרוסקופ אי אפשר לנשום, דהרי ע"י נשימה נבלעים חיידקים הנראים ע"י מיקרוסקופ, ואי"ז השקצים והרמשים הנאסרים בתורה, עכ"ד. אפשר לומר דאף דמתחשבין במיקרוסקופ, מכל מקום בדבר שאי אפשר ליזהר כחיידקים הנבלעים הנשימה וכדומה לא אסרתן תורה, דהא איתא בגמ' בברכות (כה:) לא נתנה תורה למלאכי השרת, ויש לפלפל.

**(ב)** והשתא ניהדר למילתא דידן, דלכאורה יש לעיין מה הטעם דחז"ל לא דנו במקרה שאדם הזיק את חבירו ע"י חיידקים. ואין לומר דחז"ל לא נודע להן הזיק ע"י הדבקה, דהא איתא בגמ' בכתובות (עז:) מכריז רבי יוחנן, הזהרו מזבובי של בעלי ראתן, [ופירש"י שם, זבובים השוכנים עליו, קשות להביא אותו חולי על איש אחר, עכ"ל]. רבי זירא לא הוה יתיב בזיקה. רבי אלעזר לא עייל באהליה. רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דרבנותינו ז"ל הכירו את נושא ההדבקה מאדם לחבירו.

**(בא)** וכן מצינו ב"מדרש רבה" (ויקרא פרשת מצורע פרשה ט"ז אות ג') דאמרין דריש לקיש כד הוה חמי חד מנהון, [פירוש, כשהיה רואה אחד מבעלי ראתן, עכ"ל] במדינתא מרגם להון באבניא. אמר לו, פוק לאתרך לא תזהום ברייתא, עכ"ל. ומשמע בפשטות דהטעם דזרק בהם אבנים כי חשש שמא ידבק בהם, ולכן השליך עליהם אבנים.

**(בב)** ושמא יש לומר, דכיון דבזמן חז"ל לא היה אפשרות לבדוק האם אדם נדבק במחלה דוקא מאדם זה ולא מאדם אחר, א"כ לא היה אפשר לחייב שום אדם חולה משום אדם המזיק כלל ועיקר.



ג) ועפ"ז יש לדון בזמן מגיפת הקורונה רחמנא ליצלן דנסגרו הבתי כנסת בהוראת משרד הבריאות, והציבור נדרש להתפלל ברשות הרבים, האם קם דינא דאסור לעבור לפני המתפללין, שהרי כיון דהוי צו השעה להתפלל ברשות הרבים, א"כ לא הוי חשיב בכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ד) ונראה לצדד בפשיטות דהא ודאי דמה שניתן רשות להתפלל ברשות הרבים, הוי דוקא בגוונא דאינו מפריע לבני רשות הרבים, וא"כ צריכים להתפלל במקום שאינו מפריע

לעוברים ושבים, ואף דפעמים עומדים במקום שאינו מפריע לעוברים ושבים, וכגון במקום רחבה גדולה, ומכל מקום אנשים עוברים בצד אחר כנגדם, א"כ נראה דינא לציבור ליהדר להתרחק למקום שאין עוברים ושבים כנגדן, וכל שלא עשו כן הוי בכלל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, [ויש לדון עד כמה מחוייבין להרחיק עצמן, וצ"ע], ואולם אם מתפללים סמוך למעבר דעוברים בו רבים בגוונא שאין להן מקום אחר, א"כ נראה בפשטות דאסור לעבור לפני המתפללים, ודו"ק.





הרב אביחיל לוי

## בדין בציעת הפת על לחם משנה בשבת

ועוד שלשון הגמרא אכוליה שירותיה לא מדויק לפי"ז שביאורו על כל הסעודה אלא ניחא לפי הגירסא לכוליה שירותיה והיינו לכל הסעודה ולכן חולק על פירש"י והמאירי וביאר שר' זירא נמי מיירי מהלכות לחם משנה וחולק על רב אשי ורב כהנא ובצע על כל הכיכרות שהיו מונחים לפניו.

**וכתב** עוד דלאו היינו שבצע אלא שהיה תופסם בידיו ובצע על אחד מהם ובוה מקשה בגמ' דהא מיחזי כרעבתן, ומתרץ דכיון ששאר הימים לא היה עושה כך לא מיחזי כרעבתן אלא כעין יפה וכמראה רבוי הטובה וכן שיטת הרשב"א התם בשבת ובברכות לט: וא"כ לשיטתם נחלקו רב אשי ור' זירא בדין לחם משנה.

**וצ"ב** במאי פליגי וברשב"א התם בברכות הביא לשון רב האי גאון אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי ואי בצע להו לתרוויהו אפי' לכוליה שירותיה כר' זירא שפיר דמי.

**ויש** לחקור בשיטת רב האי גאון הרשב"א והריטב"א אם לשיטת ר' זירא שחולק על רב אשי שמביא מרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא אלא סובר שבוצע אכולה שירותיה אם היינו לבצוע משתי ככרות שצריך לחם משנה והיינו שנים, או שצריך לבצוע על כל הכיכרות שבשולחן ואפ' הם יותר משנים וזהו דינו של לחם משנה.

**ולשון** הריטב"א שהיה בוצע על כל הכיכרות שהיו נתונות בשולחן, ומשמע שאפי' הם יותר משנים, ולשון הרשב"א דר' זירא

**איתא** בשבת קיז: אמר ר' אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, אמר לקטו כתיב. ר' זירא הוה בצע אכולה שירותיה. אמר ליה רבינא לרב אשי והא מיחזי כרעבתנותא, אמר ליה כיון דכל יומא לא עביד, והאידינא הוא דקא עביד לא מיחזי כרעבתנותא.

**ונחלקו** הראשונים אם ר' זירא חולק על ר' אשי או דמילתא באפי נפשה קאמר, ושיטת רש"י שלא נחלקו רב אשי ור' זירא שכתב בצע לכוליה שירותיה פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה והיינו שר' זירא מודה לרב אשי בהלכות לחם משנה וכרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא רק דמיירי שבמה שחותך מהלחם לתוך חתיכה גדולה לכל הסעודה משום חיבוב מצוה.

**וכן** שיטת המאירי דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי שרב אשי מיירי לחם משנה ור' זירא מיירי משום חיבוב מצווה.

**ובריטב"א** הקשה לשיטת רש"י דאין זה מענין שמועתינו דאיירי בבציעה על שתי כיכרות והיינו דמשמע שר' זירא מיירי נמי מדין לחם משנה שבזה מיירי בגמ' ולא משום חיבוב מצוה.

**ועוד** הקשה שאין בזה מיחזי כרעבתנותא לבצוע חתיכה גדולה וכדאיתא בברכות מו. בעל הבית שיבצע בעין יפה

בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה וכן לשונו בברכות לט: בצע על כל הכיכרות המונחות לפניו לאכול חזינן בדבריהם שלשיטת ר' זירא צריך לבצוע על כל הכיכרות שמונחים לפניו וזה מדין לחם משנה.

**ובר"ן** כתב פירוש שבצע על כל הכיכרות קאמר ומשום דקאמרינן דנקיט תרתי ובצע חדא קאמר דר' זירא בצע אכולהו כיכרות דמנחי קמיה ובשיטת הר"ן י"ל דאכולהו כיכרות דמנחי קמיה היינו השני כיכרות שבהם מיירי רב אשי ומשניהם צריך לבצוע.

**ויעויין** בב"ח או"ח רע"ד שכתב וכך ראוי לנהוג כשני הפירושים לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה וגם לבצוע שתי הכיכרות של לחם משנה לחתיכות שיאכלו כל המסובין מהם חזינן שלמד בשיטה זו שר' זירא בצע אכולהו שירותיה לאו היינו מכל הכיכרות שבשולחן אלא רק משני כיכרות וא"כ לפי"ז אף לר' זירא ישנו דין של לחם משנה כפול והיינו שתי כיכרות וחולק על רב אשי בזה שצריך לבצוע משניהם ולא די באחד מהם.

**ובעררך** השולחן או"ח רע"ד כתב והרשב"א גורם אכולהו שירותא כלומר שחתך השתי חלות ולכאז' צ"ב שהרי ברשב"א לא הזכיר שתי חלות אלא כל הכיכרות שמונחים לפניו ואפשר שהערך השולחן מיירי כשיש לו רק שתי חלות בשולחן או שמבאר ברשב"א שכל הכיכרות המונחים לפניו היינו נמי השתי כיכרות שבהם מיירי רב אשי.

**ובאור** זרוע בהלכות ברכת המוציא קנ"ג הביא לשון רב האי גאון ואי נקיט תרתי ובצע אחדא או בצע אתרוויהו או אפי' בצע כוליה שירותיה מינייהו עבד שפיר חזינן דמייתי תרתי או בצע אתרוויהו והיינו על

שניהם או אפי' בצע כוליה שירותיה מיניה והיינו מכל הכיכרות.

**ונראה** לבאר בזה שרב אשי שהביא דברי ר' כהנא דנקט תרתי ובצע חדא היינו דס"ל שמה שלומדים מהפס' לקטו לחם משנה די במה שבתחילה אוחו את השתי כיכרות אף שלא בוצע משניהם, ור' זירא חולק וס"ל שצריך גם לבצוע מהשתי כיכרות שבזה מתקיים דין לחם משנה.

**ומה** דמשמע ברשב"א ובריטב"א שבוצע מכל הכיכרות שמונחים לפניו בזה י"ל דס"ל שבכל הלחם שמונח לפניו מתקיים דין הבציעה מלחם משנה, ולחם משנה היינו שלא פחות משתי כיכרות אולם אם יש יותר צריך לבצוע מכולם שכל הלחם שמונח בשולחן הוא בכלל המצוה ללוקטו לאוחזו ולבצוע ממנו.

**אולם** כמבואר בשיטת רש"י והמאירי שלא נחלקו כלל. רב אשי ור' זירא בדיני לחם משנה, אלא דר' זירא מיירי משום חיבוב מצוה שבצע פרוסה גדולה לכל הסעודה.

**ובקושיות** הרשב"א והריטב"א על שיטת רש"י נראה ליישב שמה שהקשו שאין זה מענין שמועתינו דאיירי בבציעה על שתי כיכרות בזה ס"ל לרש"י דאפ"ה זה מענין הבציעה בשבת שיש בזה משום חיבוב מצוה.

**ומה** שהקשו שלא נראה כרעבתנותא שהרי בגמ' ברכות מו. שבעל הבית שבוצע כדי שיבצע בעין יפה, בזה ס"ל לרש"י שכשבעל הבית בוצע, בוצע בעין יפה ליתן חתיכה גדולה למסובין, ומשא"כ בזה שחותך חתיכה גדולה ביותר, שדי לו בה לכל הסעודה, בזה היה הו"א שמיחזי כרעבתנותא.

## מנורה בציעה על לחם משנה בשבת בדרום עה

ומ"מ אינו חייב לבצוע את שתיהן אלא לוקח שנים ובוצע על האחד, שאין לחם משנה אמור אלא בלקיטה, שנא' לקטו לחם משנה, וראוי לבצוע בציעה גדולה ומהודרת, ומ"מ אין צריך לבצוע כשיעור כל אכילתו, ולא עוד אלא שנראה כרעבתנות מעט, והיינו נמי דס"ל כרש"י, אלא שנחלקו רב אשי ור' זירא, והלכתא כתרוויהו.

**אולם** צ"ב במש"כ שאין צריך לבצוע כשיעור כל אכילתו, ולא עוד אלא שנראה כרעבתנות מעט, שהרי בגמ' מייתי דר' זירא שבצע אכולה שירותא, ורב אשי יישב דבריו שאין בזה משום רעבתנותא.

**ונראה** ליישב שפסק בזה המאירי כרבינא שהקשה והא מיחזי כרעבתנותא ולא כתירוק רב אשי.

**אולם** צ"ב לפי"ז במה שהביא הדין שראוי לבצוע בציעה גדולה ומהודרת שזה נלמד מר' זירא, ואם הקשה עליו רבינא והלכה כמותו, אמאי מייתי כלל להאי דינא.

**ונראה** ליישב שבזה שר' זירא בצע אכולה שירותיה יש בזה שני דינים האחד דין חיבוב המצוה לחתוך אף חתיכה גדולה שנראה כרעבתנות, ואפ"ה אין לחשוש בזה, ומה שהקשה רבינא על ר' זירא היינו רק על חלק זה שנראה כרעבתנות כשחותך לכל הסעודה, אולם בדין לבצוע בציעה גדולה ומהודרת כשאין בזה מיחזי כרעבתנותא, בזה מודה לר' זירא והלכה כרבינא.

**אולם** אכתי צ"ב בזה שפסק כרבינא אע"פ שרב אשי יישב את דבריו.

**ונראה** ליישב שיטת המאירי דר' זירא היה עושה כך, אולם אין זה מחייב לעשות כך, אלא שאין איסור בזה, אולם

וכן מוכח ברמב"ם שכתב בה' ברכות ז, ג ואינו בוצע לא פרוסה קטנה מפני שהוא נראה כצר עין, ולא פרוסה גדולה יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן, ובשבת יש לו לבצוע פרוסה גדולה, וא"כ הבעל בית שבוצע בעין טובה היינו עד כביצה ולא יותר, משום שנראה כרעבתן, ובשבת שרי.

**וחזינן** נמי בשיטת הרמב"ם דס"ל כרש"י שבצע אכולא שירותא, היינו לאו מדיני לחם משנה אלא משום חיבוב המצוה. וכן שהביא הרמב"ם דברי רב אשי שכתב נמי התם בהלכה ד' בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי כיכרות נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן.

**ובהלכות** שבת ל, ט כתב חייב אדם לאכול שלוש סעודות בשבת, וצריך לקבוע כל סעודה משלושתן על היין ולבצוע על שתי ככרות, וכן בימים טובים.

**ובשיטת** הרשב"א והריטב"א דפליגי על רש"י איכא חילוק בדבריהם, שברייטב"א אע"פ שס"ל כרשב"א שר' זירא חולק על רב אשי כתב דר' זירא בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה ולא דבצע להו, אלא דנקיט לכולהו, ובצע חדא מינייהו, והיינו דקאמר דהא מיחזי כרעבתן.

**ולכאן** צ"ב לפי"ז א"כ במה חולק הוא על רב אשי שהביא מרב כהנא שג"כ נקט תרתי ובצע חדא, והביאור הוא שרב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, ור' זירא נקט כל הככרות שהיו מונחים בשולחן ובצע חדא.

**אולם** ברשב"א י"ל שבצע אכולהו היינו כפשוטו שחתך מכולם ולא כרב כהנא שחתך רק מאחד.

**ובמאירי** כתב חייב אדם לבצוע על שני ככרות, שנאמר לקטו לחם משנה,

העושה כן ואין כוונתו לחיבוב המצוה נראה מעט כרעבתנות, ור' זירא היה ניכר בו שלשם המצוה הוא עושה, שהרי היה מרבה בתעניות, וכדאיתא בב"מ פה.

**ובמאירי** בברכות לט: כתב חייב אדם לבצוע בשבת על שתי ככרות שלימות אף בסעודה השלישית וכשיטת הרמב"ם שאף בסעודה שלישית צריך לבצוע על לחם משנה.

**ובשו"ע** או"ח רע"ד כתב בוצע על שתי ככרות שאוחז בהן שתייהן בידו ובוצע התחתונה. ובהלכה ב' כתב מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, והיינו שפסק כרש"י והרמב"ם בזה דר' זירא לא חולק על רב אשי. וכן הוא שיטת הטור.

**ובביאור** הגר"א חולק בזה שכתב והעיקר כמש"כ רש"ל ושל"ה לחתוך שניהם כפירוש הרשב"א ורב האי גאון אכולה שירותא, דלפירוש רש"י קשה מאד מאי מיחזי כרעבתנותא, גם הלשון אכולא שירותא דחוק.

**אולם** צ"ב בזה שהביא משיטת הרשב"א לחתוך שניהם ולא כל הככרות שמונחים לפניו.

**ובמה** שהביא מרב האי גאון חזינן בשיטת רב האי גאון שאף דס"ל שחולקים רב אשי ור' זירא כתב שהעושה כאחד מהם שפיר עבד.

**ובזה** מבואר שיטת השו"ע שלרש"י ולהרמב"ם לא חולקים ר' זירא ורב אשי דלכולי עלמא נקיט תרתי ובצע חדא, ואף לשיטת רב האי גאון הרוצה לעשות כר' זירא עושה, וכן שלשיטת רב האי גאון יש צד שצריך לאחוז כל הככרות שיש בשולחן.

**ובמשנ"ב** ס"ק ד כתב ורש"ל ושל"ה נהגו לחתוך שניהם כפירוש הרשב"א, וכן הסכים הגר"א, והעולם נוהגים כהשלחן ערוך.

**ובמשנ"ב** השלחן ערוך מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, בזה פסק כשיטת רש"י, שהרי אף למאירי שסובר שר' זירא חולק על רב אשי, ס"ל שאין צריך לבצוע כשיעור כל אכילתו, ולא עוד אלא שנראה כרעבתנות מעט.

**וכן** ברמב"ם בה' ברכות ז, ג כתב ובשבת יש לו לבצוע פרוסה גדולה, ולא הזכיר שתספיק לו לכל הסעודה.

**ובזה** יש לחקור בדבריו אם היינו דס"ל כמאירי, או שכתב פרוסה גדולה שלא כל אחד יכול לשער כמה יאכל בסעודתו, ואם יכול יעשה כך.

**ובמאירי** בברכות לט: כתב חייב אדם לבצוע בשבת על שתי ככרות שלימות אף בסעודה השלישית, והיינו נמי כשיטת הרמב"ם שאף בסעודה שלישית בעינן לחם משנה. וכן שיטת הרא"ש שהובא בטור או"ח רצ"א.

**והובא** עוד בטור ואיתא במכילתא דבסעודה שלישית צריך לפחות ככר אחד שלם משום דביום השישי ירד לכל אחד שני עומרים, ומכל עומר עשו שתי ככרות, הרי ארבעה לשני עומרים, אכל אחד בערב שבת ואחד בליל שבת ואחד בבוקר, הרי נשאר לו אחד שלם לסעודה שלישית.

**ובבית** יוסף כתב ולענין בציעה על ב' ככרות כתב בשבלי הלקט בשם הר' בנימין דליכא קפידא לבצוע על ב' ככרות בסעודה שלישית, דמהיכא ילפינן לה מדכתיב לקטו לחם משנה שני העומר, וכיון שאכלו סעודת

שרש"י הרמב"ם והמאירי ס"ל שאף ר' זירא דהוה בצע אכולא שירותיה לא מיירי בדיני לחם משנה, וא"כ אין חולק על דברי רב אשי, וא"כ לא צריך להגיע כלל להגיע להלכה כבתראי, שאין חולק בדבריו.

**ולחפוסקים** דס"ל שר' זירא חולק על רב אשי, בזה יש לדון שאפשר שר' זירא חולק על רב אשי בדברי ר' אבא גופיה במה שאמר שחייב אדם לבצוע על שתי ככרות, אם היינו כרב אשי, וא"כ בוצע היינו ברכת המוציא, או דר' זירא ס"ל שר' אבא סובר שצריך לבצוע ממש על שתי ככרות.

**ולחמבואר** זה תלוי במחלוקת שאם ר' זירא בצע אכולא שירותיה היינו על כל הככרות שהיו מונחים לפניו בשולחן, א"כ לאו היינו דברי ר' אבא שצריך לבצוע רק על שתי ככרות, אולם אם אכולא שירותיה היינו השתי ככרות שמונחים, בזה י"ל שר' זירא ס"ל כר' אבא.

**אולם** גם לביאור רב האי גאון שר' זירא חולק על רב אשי כתב רב האי גאון שהרוצה לעשות כאחד כרב אשי או כר' זירא עושה, א"כ יוצא לפי"ז שיש לבאר דברי הגמ' ששלוש שיטות בדבר. שלר' אבא בוצע על שתי ככרות. ולרב אשי ורב כהנא אוחד בשתיים ובוצע על אחד. ולר' זירא בוצע על כל הככרות שמונחים לפניו.

**ובמה** שהקשה בתורה תמימה אמאי לא נימא לשיטות הראשונים שנחלקו רב אשי ור' זירא שתהא הלכה כרב אשי שהוא בתראה.

**ועוד** צ"ב בזה שרב האי גאון דס"ל דפליגי כתב דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד, ולא הכריע ההלכה.

שחרית לא היה להם לחם משנה, בצהרים, והמקפיד בזה שכרו איתו ופעולתו לפניו.

**אבל** הגהות מיימוני והמרדכי ורבינו ירוחם והרמב"ן כתבו שגם בסעודה שלישית צריך לחם משנה.

**וב"כ** הרב המגיד בשם גאון שכל זמן שהוא סועד בשבת צריך לבצוע על ב' ככרות.

**ובשו"ע** רצ"א ד כתב אין צריך לקדש בסעודה שלישית אבל צריך לבצוע על שתי ככרות.

**וברמ"א** כתב ואם סועד הרבה פעמים בשבת צריך לכל סעודה שתי ככרות, ולפחות לא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מככר שלם, ומזה פשט המנהג להקל לבצוע בסעודה שלישית רק בככר שלם, אבל יש להחמיר ליקח שניהם.

**ובתורה** תמימה שמות טז, כב כתב ומחלוקת הפוסקים אם צריך לבצוע שתיים או רק אחת, ותמימהני שלא העירו, דכיון דפליגי בזה ר' אבא ורב אשי, הלא קי"ל הלכה כבתראי ורב אשי בתרא הוא, והוא ס"ל דבוצע אחת ואע"פ שאמר זה שם רב כהנא, מבואר בגמ' שגם דעתו כן, והניח בשאלה.

**ובמש"כ** דפליגי בזה ר' אבא ור' אשי, לאו מילתא דפסיקתא היא, שבפשטות י"ל שמה שאמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא לא בא לחלוק בזה על ר' אבא, אלא לבאר דבריו שמה שאמר צריך לבצוע על שתי ככרות לאו היינו בציעה ממש אלא די במה שבתחילה תופש שתי הככרות בידו ומברך עליהם, וכן פירש"י בדברי ר' אבא שאמר חייב אדם לבצוע, דמיירי בברכת המוציא, וא"כ לפי"ז ליכא פלוגתא בין ר' אבא לרב אשי, אלא כמבואר

אשי לא חולק על רב זירא, אלא דלא מיירי בלחם משנה אלא בחיבוב המצוה.

**אולם** לשיטות דפליגי יש ליישב שלדבריו דר' זירא קאמר ואיהו לא ס"ל הכי.

**אולם** נראה שרב האי גאון למד מזה גופא שר' אשי שהביא מה שראה אצל רב כהנא ואח"כ יישב דברי ר' זירא, היינו דס"ל דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

**ולחמבואר** יש להטעים הדבר שמי שכוונתו לשם שמים לא מיחזי כרעבתנותא, בצע אכוליה שירותיה. ומי שחושש לזה נקט תרתי ובצע חדא.

**ונראה** ליישב שבגמ' איתא ר' זירא הוה בצע אכולה שירותיה אמר ליה רבינא לרב אשי והא מיחזי כרעבתנותא, אמר ליה כיון דכל יומא לא עביד, והאידנא הוא דקעביד, לא מיחזי כרעבתנותא.

**ולבאו** צ"ב שאחר שרב אשי חולק על רב זירא א"כ אמאי שאלו רבינא על שיטת ר' זירא דלא ס"ל לרב אשי כמותו ויישב לו רב אשי דבריו ואמר דכל יומא לא עביד והאידנא עביד לא מיחזי כרעבתנותא, הרי לשיטתו אף בשבת לא עביד.

**ונראה** לבאר שמשאלה זו גופא ס"ל לרש"י והרמב"ם והמאירי דחזינן בזה שרב



הרב יאיר מיינקוס

## בבירור ימים שקוראין בהן הלל ובגדר ברכתה

הלל וכו', רב נחמן אמר קרייתתה זו היא הלילא. רבא אמר אכתי עבדי אחשוורוש אנן עכ"ד הגמ'.

**מבואר** מדברי הגמ' שאומרים הלל, בימי מועד שאסורים במלאכה נויש בהם חילוק קרבנות], או בימי נס, והן שמונת ימי סוכות, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ובחג שבועות.

**ומה** שאומרים הלל, בר"ח ובשאר ימי פסח אינו אלא משום מנהג, ולכן אין קוראין הלל שלם, אלא בדילוג.

### אי מברכין על כל הלל

**עתה** דנתבאר ימים שאומרים בהם הלל מעיקר הדין, וימים שאומרים בהם הלל משום מנהג, יש לעיין אי מברכין על כל קריאות הלל.

**ובראשית** פשיטא דבימים שקוראין הלל מעיקר הדין, מברכין עליו, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה הל' ה'-ו') דימים שגומרין בהן הלל, אע"פ שקריאת הלל מדברי סופרים, מברך עליה אקב"ו, כדרך שמברך על המגילה, ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו, ובין ביחיד ובין בציבור.

**ונותר** לעיין גבי ימים שאין קוראין בהן הלל מעיקר הדין, אלא משום מנהג, אי מברכין עליו ג"כ או דילמא רק היכא דהוא מדברי סופרים מברכין.

**והנה** הרמב"ם (בי"א מהלכ' ברכות הט"ז) כ' וז"ל "כל דבר שהוא מנהג אע"פ

**איתא** בגמ' (תענית דף כ"ח ע"ב) "אמר רבא זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאוריתא, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדוק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת. ובגולה עשרים ואחד יום, ואלו הן תשעה ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים הראשונים של פסח, וב' ימים טובים של עצרת. רב איקלע לבבל חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו כיון דחזא דקא מדגלי דלוגי אמר שמע מיניה מנהג אבותיהם בידיהם. [תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר]."

**ובן** איתא בגמ' ערכין (דף י' ע"א) "מ"ש בחג דאמרי' כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. [שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד, ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה וכו'. ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא, משום דר' אבהו דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני. והא דחנוכה משום ניסא. פורים דאיכא ניסא לימא, אמר רבי יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ, והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוא ואמרינן

שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חודשים ובחולו של פסח, אין מברכין עליו" עכ"ל.

**וב"כ** (פ"ג מהלכ' חנוכה הלכ' ז') כ' וז"ל "בראשי חדשים קריאת הלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור, לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג, ויחיד לא יקרא כלל. ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הציבור. [וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חודשים]" עכ"ל.

**מבואר** דס"ל לרמב"ם, דאין מברכין על הלל בימים שקוראין משום מנהג, משום דסבר דאין מברכין על מנהג.

**וכך** הביאו בתוס' (ברכות דף י"ד ע"א) מהמחזור ויטרי דכ', "דכיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכין עליה כדאמר פרק לולב וערבה, אין מברכין על דבר שהוא מנהג".

**וכן** הביא בהגהות מיימוניות (פ"ג מהלכות חנוכה אות ד') את המחזור ויטרי, והוסיף דגם רש"י לא היה מברך על הלל דמנהג, וכן פסק הרי"ף.

**אולם** התוס' (ברכות דף י"ד ע"א) הביא מר"ת דדחה את הראיה, ממה דאמר' בגמ' (סוכה דף מד ע"ב) דלא מברכין על הערבה, הוא משום דאינו אלא טלטול בעלמא ולא תקנתא היא אלא מנהג, לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת הלל לא גריעי מקורא בתורה, וכמו שמברכין כל יו"ט שני אף דאינו אלא מנהג.

**ולכך** אומר ר"ת דאף דהלל זה אינו אלא מנהג, בכאופ"פ יש לברך עליו.

**והוסיף** להוכיח כן מהא דדנה בגמ' (ברכות שם) אי מפסיקין בהלל לשאילת שלום, ואי הוא בלא ברכה, מאי הפסקה שייך בה.

**ועוד** הוכיח ממעשה דגמ' (תענית דף כ"ח ע"ב, הובא לעיל) דרב דאיקלע לבבל וחזא דקרו הלל בריש ירחא סבר לאפסקוניהו, וכיון דחזא דמדלגי, הניח להם. ואי אין מברכין על הלל דמנהג, אמאי לא הרגיש בזה, וכשראה דמדלגין הניח להם.

**וב"כ** בתוס' בסוכה (דף מ"ד ע"ב), והוסיפו גבי מעשה דרב, דאין לומר דרב בא באמצע הלל, ולכן אין ראייה גבי הברכה, דלא שמע אי ברכו או לא, דא"כ הו"ל רב איקלע לבי כנישתא, ולא איקלע רב לבבל.

**וב'** עוד דר"ח פי' דיחיד לא יתחיל לומר הלל בברכה, ואם התחיל גומר.

**וכך** בתוס' ערכין (דף י' ע"ב) הביאו את שיטת ר"ת וראיותיו, ואת שיטת ר"ח, וכ' "דנקוט בידך דר"ת דטוב לברך ליחיד נמי בתחילה, דנהי דאינו מחויב לאומרו מ"מ מאחר שמזיק עצמו לכך, אין זה ברכה לבטלה".

**וב"כ** בתוס' תענית (דף כ"ח ע"ב), וכך כ' בתוס' ברכות (דף יד ע"א) בשם השר מקוצי, וכך כ' הראב"ד (בהלכ' ברכות פ"א הל' ט"ז) "אנו מנהגינו לברך [בהלל דר"ח ודחול המועד פסח], ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה, ומה צורך לברכה, אבל בקריאת הלל בימים המקודשים וקרבת מוסף בהן, אם תקנו בהן הלל, הכרא לקדושתן יפה עשו, וצריך ברכה.

**[ובע"ז]** כ' (בהלכ' חנוכה פ"ג הל' ו') "דאף יחיד יקרא כמו שירצה, וחותרם בחתימת הציבור".



**ובהגהות** מיימוניות (שם אות ד') הביא את דברי ר"ת והשר מקוצי, וכ' "דכך כ' רבינו שמחה שיש לברך על הלל זה, שלא יהא אלא בעוסק בתורה, דהרי אפילו על מגילת רות וקנינות ושיר השירים כ' במס' סופרים שמברכין אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה, אע"ג שאין נזכרות בשום מקום בתלמוד, וא"כ כ"ש הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג".

**וכ'** עוד דכן כתב בשם רב עמרם שכ' בסדרו, העובר לפני התיבה בר"ח, מברך לקרות את הלל.

**[וסיים** דהמהר"ם היה נוהג שלא אמר אלא עם הציבור, ואז היה מברך].

**וכ"כ** בהגהות הרמ"ק (פ"א מהלכ' ברכות הט"ז) הביא את דברי תוס', דמנהגנו לברך על הלל, וכ' דכן נראה מן ההלכה.

### הלכה למעשה

**המגיד** משנה (בפ"ג מהלכ' חנוכה ה"ז) הביא את מעשה דרב (הובא לעיל), והוכיח מזה שמנהג פשוט בכל ישראל, שלא היו קוראין הלל בר"ח כלל, אף לא בדילוג, ולכן כשבא רב מאר"י לבבל סבר לאפסקינהו, ורק כשראה שקוראין בדילוג הניח להם, אבל ברכה לא ברכו.

**וכן** כ' להוכיח ממנהג ערבה דלא ברכו ע"ז, ולכן אין לברך על מנהג דהלל.

**וסיים** דיש מן הגאונים כדעת זו, ויש בזה הרבה סברות, ומנהגינו שצבור מברכין עליו, ויחיד אומרו בלא ברכה. והביאו בב"י (או"ח סי' תכ"ב ד"ה ורבו).

**וכך** פסק בשו"ע (שם סעיף ב') "קוראין הלל [בר"ח] בדילוג בין יחיד בין ציבור, ויש אומרים שהצבור מברכין עליו בתחילה

לקרוא את ההלל, ולבסוף יהללך והיחיד אינו מברך עליו, ויש אומרים שאף הציבור אין מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם, וכן נוהגין בכל מלכות ארץ ישראל וסביבותיה".

**אולם** בטור (שם) כ' "וקוראין הלל, ורבו הדעות יש אומרים שיחיד, אין אומר אותו כלל בראש חודש, אבל צבור אומרים אותו, ומברכין לפניו ולאחריו, ויש אומרים שאין חילוק בין יחיד לציבור, ושניהם אומרים אותו בלא ברכה, ור"ת כ' דלא שנא יחיד ולא שנא ציבור אומרים אותו, ומברכין עליו אפילו כל יחיד ויחיד, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, ומברכין לקרות את הלל, וחותמין ביהללך, וכ"כ רב עמרם, וקוראין אותו בדילוג" וכו'.

**והביאו** ברמ"א (שם סעיף ב') "דיש אומרים דגם יחיד מברך עליו. וכ' דכן נוהגין במדינות אלו".

**והוסיף** "דמכל מקום יזהר אדם לקרות בציבור, כדי לברך עליו עם הציבור".

**ובי'** המ"ב (שם ס"ק ט"ז) "דהוא לצאת ידי הפוסקים שביחיד אין מברכין עליו".

**וא"כ** העולה מן הדברים, דבני ספרד דנוהגין כהשו"ע, אין להם לברך על הלל דר"ח, בין ביחיד ובין בציבור, ובני אשכנז דנוהגין כהרמ"א, יש להם לברך על הלל דר"ח בתחילה ובסוף, בין בציבור ובין ביחיד, אולם עדיף לאומרו עם הציבור.

### דין ברכת הלל בשאר ימי הפסח

**נותר** לבאר דין הלל בחול המועד פסח ושביעי של פסח, ובפשטות הלל זה הוא כר"ח, והסוברים דמברכין על הלל דר"ח סוברים ג"כ דמברכין על הלל זה, והסוברים

דאין מברכין על הלל דר"ח, סוברים ג"כ דאין מברכין על הלל זה.

**ובך כ'** להדיא ברמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות הל' ט"ז) וז"ל "אין צריך לומר מנהג חכמים, כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של פסח, אין מברכין עליו",

**[ואין]** לחלק בין חול המועד פסח לשביעי של פסח, וכן משמע ממה שכ' (בפ"ג מהלכות חנוכה ה"ז), וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חודשים].

**ובך** משמע מהטור (בסי' ת"צ) שכ' "כל הימים של ח"ה וב' ימים אחרונים של יו"ט קוראים הלל, ואין גומרין אותו אלא כאשר כתבתי בהלכ' ר"ח". וכ"כ בשו"ע (שם סעיף ד').

**דמבואר** דין חול המועד פסח ושביעי של פסח, שזה לר"ח, ומי שסובר שמברכין בהלל דר"ח, ס"ל כן ג"כ גבי ימי הפסח האלו, ומי שסובר שאין מברכין בהלל דר"ח, ס"ל כן ג"כ גבי ימי הפסח האלו.

**וב"ב** להדיא במ"מ (פ"ג מהלכ' חנוכה סעיף ז') "דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראשי חדשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים".

**[וסיים]** דהרמב"ן חלק ביניהם ואומר ובחולו של פסח אפילו יחיד מחויב לקרותו בדילוג, שעיקר תקנה כן היתה לאומרו בחול הפסח בדילוג, ולברך עליו].

### דין הלל בליל פסח בבית הכנסת

**ויש** עוד לדון גבי הלל בליל פסח, לנוהגין לאומרו אי מברכין עליו או לא.

**והנה** בטור (סי' תע"ג) כ' וז"ל ויש מקומות שנוהגין לקרות הלל בבית הכנסת בציבור, כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת

ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא, ויש לו סמך במסכת סופרים, דאיתא התם ר"ש בן יהוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן הלל, ובגולה כ"א יום וב' לילות, ומצוה מן המובחר לקרות הלל בב' לילות של גלות ולברך עליו ולאומרה בנעימה, ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו, א"צ לברך שכבר בירך עליו ברבים", וכו'.

**מבואר** דס"ל דקוראין הלל בליל פסח בבית הכנסת, ואף מברכין עליו.

**ובב"י** (בסי' תע"ג סד"ה בענין) כ' "דאיכא פלוגתא דרבוותא, ואין להאריך מפני שמנהג כל העולם שלא לברך על הלל שאומר על שולחנו, ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו, כדברי מס' סופרים".

**וכן** פסק בשו"ע (סי' תפ"ז סעיף ד') "בליל ראשון של פסח, גומרין הלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות".

**ובבאר** היטב (שם סק"ט) כ' "דכן הוא ע"פ קבלת האר"י ז"ל".

**ובבאר** הגולה (שם סק"י) כ' שכן מנהג הספרדים, וכ"כ במ"ב (שם ס"ק ט"ז).

**אולם** בחק יעקב (שם סק"ח) הקשה על המנהג הזה, דהא מברכין בבית הכנסת כדי שלא יצטרכו לברך על ההלל בהגדה, וא"כ אמאי מברכין אחר הלל דהגדה יהללך, ולמה אין סומכין על מה שבירך בבית הכנסת? וכ' דיש ליישב בדוחק.

**ובחכמת** שלמה (שם) הביא ראייה דאין לברך כלל על הלל דלילי הפסח, ממה אמר' בגמ' (מגילה דף כ"א) כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ודבר

שמצותו ביום כשר כל היום, ונקט למצוה דיום קריאת הלל, ואי נימא דגם בלילה מצותו, אמאי לא מרבי להלל ג"כ במצות הלילה שכשר כל הלילה, ולכן ע"כ שאין מצותו בלילה כלל.

**ובך כ' בב"ח** (סי' תע"ג ד"ה בענין) "ברכת הלל, המנהג שלא לברך כל עיקר וכ' דכן המסקנא בסמ"ג בשם מורו רבינו יהודה, וכך עמא דבר".

**ובך פסק ברמ"א** (סי' תפ"ז סעיף ד') "דאין אנו נוהגין כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת הלל כלל".

### מנהגים למעשה

**ולמעשה** בני ספרד יש להם לומר הלל בליל פסח בבית הכנסת, ובברכה.

**ולבני** אשכנז לכאור' יש לסמוך על שיטת הרמ"א דאין אומרים הלל בבית הכנסת כלל.

**ובך** הביאו בשם הגרי"ז שנהג שלא לומר הלל זה כלל.

**אולם** הרי"מ טיקוצ'נסקי (בלוח אר"י, ובספרו אר"י סי' י"ז סעיף ה') כ', שמנהג אר"י לומר הלל שלם, ובברכה.

**וב"כ** באג"מ (או"ח ח"ב סי' צ"ד) דהנהגים כשיטת הגר"א, אומרין הלל.

### דין הלל בליל פסח בימי הקורונה

**ונתעוררה** שאלה השנה (פסח תש"פ), מאחר ולצערינו נמנע מאיתנו להתפלל בבית הכנסת ברוב עם, מחמת מחלה מדבקת, והתפללו בבית, ליד החלון

שממנו רואים עשרה מתפללין, אי אפשר לברך בליל פסח על הלל זה, דשמא כל המנהג היה לברך בציבור, וכמו שהבאנו לעיל דאף בימים שאומרים בהם הלל שאינם מעיקר התקנה, דכ' הרמ"א (תכ"ב סעיף ב') "דיזהר לקרות בציבור", ויש פוסקים דביחיד אין לו לברך על הלל, ונוסף על כך יש דעות דאין חיבור חלונות מהני לצרף עשרה לענין ברכות, ורק לענין קדיש וקדושה מהני, א"כ האם אפשר לברך בכה"ג?

**אחר** שהראו לי דהגרי"ש אלישיב סבר דאין לומר הלל זה ביחידות, ובנוסף לזה שיטת הרמ"א ודעימיה, דס"ל דאין לומר כלל הלל זה בליל פסח בבית הכנסת, חששנו לברך.

**ולבסוף** נמצא פתרון, ע"י שהחזן הספרדי יברך ויכוין לפטור את השומעים. דהא הספרדים נוהגים לברך על הלל זה אף ביחידות, וכך ראיתי שכ' בספר חג הפסח בהלכה ובאגדה (עמ' 131) שכן נהגו גדולי הספרדים. וכ"כ בילקוט יוסף (הלכ' תפילת ליל פסח סעיף ו').

**ובך** מצאתי שכ' באשל אברהם (לר' אברהם דוד מבוטשאטש, סי' תפ"ז סעיף ד') דאפשר שאחד יברך ויכוין להוציא אחרים בברכת הלל זה.

**ונסיים** דכל הנידון הזה היה רק לגבי הלל דליל פסח, דהרי גבי יום טוב הראשון דפסח, לכו"ע מברך אך ביחיד, וגבי חול המועד ויו"ט אחרון של פסח, בני אשכנז מברכין אף ביחיד, ובני ספרד אין מברכין אף בצבור כמו שביארנו.



## הרב בנימין סנדלר

**בענין אודיתא (בפרט בענין הקנאת ד' מינים בקנין אודיתא)**

אם החמץ אינו בעירו וצריך למוכרו, לא מצאו אחרונים דרך... וכאשר שמתי אל לבי בזה מצאתי קנין אודיתא... ולענ"ד קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקניינים, הן לענין ממון הן לענין איסור, ואע"ג דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא, ועיין בט"ז הל' ריבית סי' קס"ח (ס"ק י"ד)... דהאי אודיתא דאיסור אינו ענין לכאן, דודאי לגבי ממון אמרינן דאדם נאמן על עצמו לחובתו, והודאת בע"ד כמאה עדים כו', אבל זהו ודאי אינו מועיל לאפקועי איסורא בשביל שקר שלו וכו'... ונראין דברי הב"ח דאפי' באיסורין מהני הודאה, וראיה מדברי תוס' פ' הזהב דף מ"ו ד"ה וניקנינהו" וכו'.

**ובהמשך** מביא דעת הרשב"ץ דס"ל דלא מהני אודיתא אלא בשכיב מרע [ועי' ברשב"ץ שלומד כך גם בדעת הרמב"ם, וכן סוברים בעל העיטור ז"ל, וה'אור זרוע' ז"ל - אך אין הקצוה"ח מזכירם בזה], ודוחה ואומר: "... והן אמת דכבר נחלקו רבוותא בקנין אודיתא אם מהניא בבריא או אינו אלא בשכ"מ, אלא שכבר הכריע בש"ך סי' ס' (ס"ק ל"ב) דמ"ש החולקין דהך דאיסור גיורא איירי דוקא בשכ"מ ולא בבריא - ליתא, וכל הפוסקים חולקין בזה, ע"ש."

**ובנו"ב** קמא (חחו"מ סי' ל' אות ז') כ' וז"ל: "... כיון שהודה ר' וואלף ו"ה שקיבל ק"ס - ההודאה עצמה הוא הקנין, וכן נלפענ"ד מלשון הגמ' במס' ב"ב דף קמ"ט גבי איסור גיורא דקאמר ולודי

**א. דברי הרמב"ם והמ"מ והכס"מ**

הרמב"ם ז"ל (בהל' מכירה פי"א הט"ו) אומר: "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל אע"פ שלא היה חייב לו כלום הרי זה חייב שדבר זה כמו מתנה הוא ואינו אסמכתא:" (ע"כ).

**ובמ"מ שם כ' דמקור דבריו מפרק הנושא (ק"א ע"ב).**

**אך בכס"מ שם כ':** זה נלמד מדאמרינן בפ' מי שמת (עלה קמ"ט) 'ולודי איסור דהני זווי דרב מרי נינהו וליקנינהו באודיתא'.

**ב. מדברי הסוברים דאודיתא הוי**

**קנין טוב**

**ובקצוה"ח (סי' מ' סק"א) -** אחרי שמביא קושיות הראשונים על דברי הרמב"ם בענין זה - אומר: "ונלענ"ד דודאי בדברים בעלמא לא נתחייב - וכדמוכח מהני ראיות שהביא הר"ן - אבל טעמא דהרמב"ם משום אודיתא הוי, דאפילו חפץ יוכל להקנות באודיתא, וכמ"ש תוס' בפ' מי שמת גבי אודיתא דאיסור גיורא, דהוי קנין בין בבריא בין בשכיב מרע, והוא קנין מעליא, אע"פ ששניהם יודעין והעדים יודעין שזה החפץ או הקרקע דינו של פלוני, קונה הוא אותו באודיתא של הנותן, כמו שקונה במשיכה וכסף וכו', ונחזיק טובה לרבינו הגדול בעל כס"מ שירד לאמיתו של דבר" וכו', עי"ש.

**ובקצוה"ח בסי' קצ"ד כ' דמהני אודיתא במכירת חמץ, ומדבריו: "אמנם,**

נותנין לו, נמצא שאין כאן שום חדוש אלא דבש"מ נמי אמרינן שהוא הודאה ומהני אפי' בגר, אבל לא איירי כלל אם המקבל מודה שאין זה שלו ובא ליטול בתורת מתנה.

**ואף** דקשה לפי זה דהא רב מרי ידע שאין המעות שלו ואיך הוציאם מיד רבא - והקשו כן בתוס' הרא"ש בש"מ והוכיחו מזה דהוא מתנה - יש לומר עפ"מ דאמר בגיטין דף מ' ע"ב נתתי שדה פלונית לפלוני והוא אומר לא נתן לי חיישינן שמא זיכה לו ע"י אחר" וכו' - ע"ש (שמבאר עוד כמה פרטים בזה).

## [ב] השגות האמ"ב על דברי הקצות וסיעתו בזה

**וב'אמרי** בינה' (להג"ר מאיר אויערבאך זצ"ל מקאליש (גלב"ע התרל"ח), בחחו"מ דיני הלואה סי' ט"ו - ט"ז) מאריך בזה, ומדבריו:

(א) דן אי הוי קנין או רק נאמנות ואי מהני לענין איסורין:

**"ובענין** קנין אודיתא, אם כי ראיתי בקצוה"ח (סי' קצ"ד) דמאלם כח קנין אודיתא, והאריך לבאר קניינו שהוא כמו שאר קניינים ממש, ואחריו בנתיבות (סי' ס' ס"ק י"ז) העלה בדעת הבעל התרומות והשו"ע דאודיתא הוי קנין גמור, וכדעת התוס' ב"מ (דף מ"ו), והוי קנין מן התורה.

**ובענין** אחרי עיינתי בדברי הפוסקים ובעה"ת, ראיתי שרוב הפוסקים - ממש רובא דמינכר - ס"ל דרק מטעם הודאת בעל דין הוא, ומחזקינן הודאתו יותר ממאה עדים, דמכבר היה שלו, ויש לי להרהר טובא בדברי קצוה"ח שם שהעלה שאף לענין

איסור דהני זוזי דרב מרי נינהו וליקני באודיתא, הרי דקאמר: 'וליקנינהו באודיתא' שמשמע שהודאה הוא הקנין בעצמו, ולא מטעם שכיון שהודאה אמרינן שכבר הקנה לו, אלא שזה הוא הקנין בעצמו, כאשר לדעתי הודאה הוא הקנין הגדול שבכל הקניינים, ואפילו דבר שאינו נקנה בשום קנין נקנה בהודאה, ונכסי איסור יוכיחו, ועי' בת' חכ"צ סימן ט"ז:"

## ג. מדברי המשיגים על הדרך הנ"ל

[א] לדעת ה'אבן האזל' הרמב"ם לא ס"ל כלל 'קנין אודיתא'

**אולם** ב'אבן האזל' מקשה על דרך הכס"מ והקצוה"ח בהבנת הרמב"ם, וחולק עליהם וז"ל: "ואני תמה דהא כתב הרמב"ם להדיא שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב ומוכח שהוא משום התחייבות ולא משום אודיתא, אלא דבאמת נראה דהרמב"ם אינו סובר כלל כל הקנין אודיתא שמשמע מדברי הפוסקים שהוא הלכה ברורה, דאם היה סובר עיקר קנין אודיתא היה לו לכתוב דין זה גבי מתנת בריא, כמו שכתב כאן גבי חיוב לפי דברי הכ"מ שהוא מטעם אודיתא, דהא עיקר דברי הגמ' גבי איסור גיורא אינו בדין התחייבות, אלא להקנות המעות שהיו לו אצל רבא, ועיקר דין אודיתא קבע הרמב"ם בדיני מתנת שכ"מ בפרק ט' מהל' זכיה ומתנה הלכה ט' וז"ל: שכ"מ שהודה שיש לו לפלוני אצלו כך וכך תנוהו לו או שאמר כלי פלוני פקדון הוא בידי לפלוני תנוהו לו חצר פלונית של פלוני הוא חוב שיש לי ביד פלוני אינו שלי של פלוני הוא - בכל אלו הדברים וכיוצא בהן הודאתו הודיה, ואפי' הודה הגר לבנו שאין הורתו בקדושה דבריו קיימין אפי' הודה שכ"מ לעכו"ם

איסור - מכירת חמץ וכדומה - מועיל קנין אודייתא, אמרתי לבאר כפי ענ"ד הדלה שלא כן הוא".

**ומביא דברי הט"ז דס"ל (ביו"ד סי' קס"ח)**  
דלא מהני לענין איסור ריבית הואיל וכלפי שמיא גליא דהודאתו בשקר. (והקצוה"ח מזכירו וחולק עליו).

### (ב) מביא דיש דס"ל דלא מהני אלא בדבר שאינו ברשות המקנה

**ומביא מהריטב"א (בב"מ מ"ו) שכ' בשם ר' משה כהן ז"ל דכי מהני קנין אודיתא - הני מילי בדבר שאינו ברשותו (של המקנה), דלא מצי הדר ביה, כגון שהקנה וישנו ביד אחר, וזכה בו תיכף הקונה. ודן לפי זה דלא מהני כשהקנה הוא נכרי, עי"ש.**

### (ג) עוד בדעות הראשונים בזה, ואי מהני כשהקונה נכרי, ואם צריך עדים

**עוד מביא מהריטב"א שכ' דהודאה לא מהני אלא לענין שיכול להוציא מידו, אך כל כמה דלא הוציאה עדיין אינו שלו דבמאי קני להו. וכן מביא מבעל העיטור דהודאה לאו הקנאה היא - אלא שנאמן שהקנה לו - וכ"כ בדעת הר"י מיגא"ש והרמב"ם בפ"ט מזכיה, וכ' שכך מבואר מדברי הרמ"ה בב"ב, ומדברי הרשב"א בחי' (בקידושין כ"ו בענין מעשה במרוני) ובשו"ת (ח"ד סי' נ').**

**ומדברי הרשב"א ז"ל בשו"ת הנ"ל: "יש מי שמדקדק מההיא דאיסור שהודאה כבענין זה אחד מדרכי הקניאות, אלא שאני תמה בדבר זה, ובמה יקנה, והלא נכסים שאין להם אחריות אין נקנים אלא או במשיכה או בהגבהה או בחליפין או באגב - ולא מצינו בשום מקום שתהא קנייתן בהודאה", וכו', עי"ש.**

**גם מביא שהרשב"א אומר שאם הקונה והמקנה מודים שאינם של הקונה, אלא שהמקנה בא להקנותם לקונה באמצעות ההודאה - לא קנה, שאין המטלטלין נקנים בהודאה גרידא, אך כ' שלא כן נראה דעת הראב"ד המובא בס' התרומות (שער מ"ב).**

**ולעומת זאת מביא מחכמי פרובינציא והריטב"א המובאים בנמוק"י בב"ב קמ"ט דס"ל דהוי קנין המועיל אף אם הוא בשקר. אלא, שעדיין דן - אף לדבריהם - דלא מהני בקונה נכרי, עי"ש.**

**ומביא מהריטב"א בב"מ שכ' דמהני רק בעדים. ומשיג על הנתובות שחולק בתוקף על הקצות - שכתב שצריך עדים - ומציין גם להמהרש"א ולמהרמ"ל בגיטין י"ג דס"ל דצריך עדים [וכן ס"ל להרעק"א (אע"פ שבדרו"ח על גיטין משיג על המהרש"א שכתב שצריך עדים - שמדברי התוס' בב"מ מוכח שאי"צ עדים, אך בב"מ משיג על דברי התוס', וכ' דמסברא היה נראה שצריך עדים, עי"ש)].**

### (ד) מסקנת האמ"ב בדעת סה"ת ובדעת השו"ע

**ובסיום דבריו מסיק - נגד הקצוה"ח במש"כ בדעת בעה"ת ובדעת השו"ע - וכ' דמבואר מדברי הס' התרומות דהוי מדין הודאה (ונאמנות), ואומר: "ובלי ספק דדעת השו"ע אינו נגד רוב הראשונים הסוברים דהודאה לאו הקנאה היא, דלא יסתום להוציא ממון" (ע"כ), וגם מציין לס' בני יעקב' שהאריך לבאר דדעת רובא דרובא דרבוותא דהודאה לאו הקנאה היא כלל.**

### [ג] מדברי שו"ת 'דברי חיים' בזה

**והגדיל לומר בזה בשו"ת 'דברי חיים' (חח"מ סי' א') וז"ל: "לא מצאתי**

קנין?! אלא דוקא בשכ"מ דדבריו ככתובין ומסורין דמו, אלמא להודאה נמי כקנין ממש בבריא... בבריא מיהא לא קניא לגמרי. שוב מצאתי כן בהג"א בפירוש, ומטי בה משם או"ז בפשיטות" וכו', ע"ש.

וכן ב'ברכי יוסף' (ח"מ סי' מ') נראה שחושש לדעה זו שכ' להשיג על שו"ת 'חכם צבי' סי' ט"ז שכ' עצה להקנות באודיתא, וכ' על עצה זו שהיא: "בלי פקפוק וערעור" - וכן על עוד חכמים שהסכימו עם החכ"צ - "וקצת קשה דהאיכא כמה רבוותא דסברי דההוא אודיתא דאיסור גיורא דמהני היינו דוקא בשכיב מרע", וע"ש.

[וראה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קצ"ד, וח"ז סי' רי"ב) שמציין לדברי הריעב"ץ והברכ"י בזה - אלא שאח"כ מעיר שמצא ב'אבקת רוכל' (סי' ק"ה) דס"ל דגם בבריא מהני אודיתא, ע"ש (ולא הבנתי, מאחר ויש ראשונים ואחרונים החוששים לדעתם, איך הונח (למהרש"ם) מהא דב'אבקת רוכל' פוסק דלא כדעתם?).]

וראה גם בס' 'פתח הבית' [למה"ר אברהם טיקטין זצ"ל (התק"פ) בס' ל"ט] שחוקר בענין אודיתא - אי הויא רק מטעם הודאת בע"ד או דהויא קנין (וכ' בדעת התוס' בב"מ דף מ"ו דס"ל דהויא קנין) - וכ' להעיר על הדרישה ז"ל, וז"ל: "ועיין דרישה... שכ' דלדעת רש"י אינו יכול לחייב את עצמו כלל אף בלשון הודאה מה שאינו חייב, ע"ש, וצ"ע מהא דאיסור, אם לא שנאמר לחלק בין מלוה לפקדון, או בין שכיב מרע לבריא" (ע"כ, ע"ש) - ולפי תירוצו השני נמצא שגם רש"י הוא מהסוברים דלא נאמר הא דאיסור אלא בשכ"מ.

לאחד מגדולי הראשונים שיאמר שהודאה הוא קנין, זולת התוס' בב"ק דף ק"ד:", ומובא בס' 'סדר מכירת חמץ כהלכתו' (דלהלן) ומעיר שגם בדברי התוס' דן הגרעק"א אם מוכרח כן בדבריהם, ע"ש.

## ד. עוד הערות מדברי האחרונים בזה

### (א) הערה בדברי הש"ך ז"ל במש"כ

בענין הדעה דאודיתא אינה אלא בשכ"מ  
הש"ך ז"ל כ' (בסי' ס' ס"ק ל"ב) וז"ל: "דמ"ש החולקים [= בס' התרומות] דהך איסור גיורא מיירי דוקא בשכיב מרע ולא בבריא - ליתא, וכל הפוסקים חולקים על זה" (ע"כ), והקצוה"ח (בדבריו המובאים לעיל) אחר שמביא דברי הרשב"ץ שג"כ ס"ל כן (וגם לומד בדעת הרמב"ם דס"ל הכי - אלא שבזה הקצוה"ח חולק עליו) מ"מ מביא דברי הש"ך הנ"ל וסומך עליהם 'סמיכה בכל כוחו'. ויש לעיין - אם כי מי לנו גדול מהש"ך בבקאות ובחריפות, אולם - האם ניתן לסמוך על דבריו בזה, ולהחשיב דעה זו כדעה יחידאה שאין לחשוש לה, בזמן שהש"ך לא מזכיר כאן הסוברים כן [והם הבעה"ע, והאו"ז (ומובא בהג"א), והרשב"ץ הנ"ל]?

**ועכ"פ** א' מגדולי האחרונים נראה דנוקט כדעה זו להלכה (ועכ"פ חושש לה), ודן לבאר כן בדעת התוס' (בב"ב דף קמ"ט ד"ה שכיב), והוא הגריעב"ץ ז"ל ב'שאלת יעבץ' (ח"ב סי' כ"ב) ומדבריו ז"ל שם: "... דלא נתכוין ר"י אלא לפרש דהודאת שכיב מרע קניא ממש כמתנת ברי בקנין ולא כמתנת שכ"מ, למאי נפק"מ דאי עמד אינו חוזר, אבל בריא שהודה פשיטא לא מהני מידי, דמי איכא מ"ד מתנת בריא לא בעיא



(ב) דעת בעל הנתה"מ הלכה למעשה -

אם אודיתא הוי קנין או נאמנות?

**הנתה"מ** למרות שבספרו נראה דס"ל כהקצוה"ח בעיקר הדבר, היינו דאודיתא הוי קנין, מ"מ בספרו 'מקור חיים' (סי' תמ"ח בביאורים סק"ה) נראה שחושש לשיטה דלא הוי קנין, ומדבריו שם (בענין מכירת חמץ): "אבל אין לסמוך על קנין אודיתא האמור בב"ב דף קמ"ט, דלענין הפקעת איסור לא מהני הודאה בשקר, כמ"ש הט"ז... וכן מוכח בחי' הרשב"א לקידושין דף כ"ו דאודיתא לאו קנין הוא רק הוא מטעם שאדם נאמן על עצמו לחוב לעצמו, והבי"ד עושין ע"פ הודאתו" וכו', עיי"ש [ואולם, בשו"ת מהרש"ם ח"ז הנ"ל משמע דבנתיה"מ חזר בו ממש"כ במקו"ח, ויל"ע].

(ג) הערת החידושי הרי"מ ז"ל בזה -

האם ניתן להקנות באודיתא כשאפשר

בקנין אחר?

**בחי' הרי"מ** (חומ"מ סי' קפ"ט) כ' לתרץ דברי השו"ע בריש סי' קפ"ט, עיי"ש, ומקורם מהרמב"ם, למה לא מהני שם מדין אודיתא, וכ' וז"ל: "והיה נראה לענ"ד מדקי"ל כשיש קנין טוב יותר לא קני בגרוע, כמו דברים שדרכן בהגבהה לא קני במשיכה, דאין מורה שנעשה שלו מדאינו מגביה כיון שאפשר... וא"כ י"ל דוקא במחייב כו' דאין קנין טוב יותר, דבשטר יהיה ג"כ רק חיוב, ואין רוצה חיוב בשטר רק בעל פה, שלא יגבה ממשעבדי, ועל חיוב בע"פ אין טוב יותר, ומורה הודאה שפיר על קנין החיוב, וכן באיסור גיורא לא היה קנין אחר... אבל במטלטלין שמורה שהקנה לו ואינו נותנו לו י"ל דאינו קונה כלל, שהרי דרכו במשיכה והגבהה שמושכו לרשותו

כשהוא שלו - י"ל דלא קני כנ"ל: (ויל"ע אם נשאר בזה, ועיי"ש).

(ד) הערת ה'אולם המשפט' דיתכן דלא

מהני לגדון דאורייתא

**ב'אולם** המשפט [על סי' קצ"ד ס"ד (דף כ"ה ע"ג בדפי הספר)] כ' להעיר על דברי הקצוה"ח שם וז"ל: "ולענ"ד אף שדברי התו' שם דהוא בשביל שהוא קנין דרבנן ול"מ לדאו' באמת אינו מוכרח די"ל בפשי' דאודיתא הוה הערמה טפי מתקנתא דבריי' דנותן להם הפירות. ודוקא היכא דמקנה להם המעות באמת אמרי' בסוגיא שם דעדף טפי ע"ש, וזה נכון לענ"ד וכסברא זו כ' הרש"א בסופ"ק דגיטין ע"ש. אמנם גם להיפך להביא ראי' מדפריך ולקניניהו אג"ק דע"כ דקנין דרבנן מהני גם לדאו' לענ"ד יש לדחות בפשי' די"ל דסוגיא זו סמך אסוגיא דגיטין (ס"ה) דמוקי רישא דהך מתני' דתנן דמערימי' על מע"ש דאומר לשפחתו הקטנה הא לך מעות... במעשר בזה"ז דרבנן, עיי"ש, ומשו"ה שפיר פריך שם גם מקנין דרבנן, אבל לדאורי' שפיר י"ל דלא מהני, וא"כ בחמץ - לשיטת הפוסקים דלא מהני ביטול לחמץ ידוע - אי אפשר לסמוך בזה אאודיתא. (ע"כ), ועיי' גם בשו"ת 'אבני נזר' (חאו"ח סי' תקמ"ב אות כ"ד).

(ה) הערת ה'ערך שי' אם מהני

כשאומר: 'זה שלי ואקנה לך באודיתא'

**ב'ערך שי'** [להג"ר שלמה יהודה לייב טאבאק זצ"ל (התרנ"ב), על חומ"מ סי' מ' (דף כ"ח ע"ג)] כ' וז"ל: "עיי' ברכ"י שכ' דהודאה הקנאה היא, אפילו אמר: "זה שלי הוא, אך הפעם אודה להקנתו לראובן" - אהניא הודאתו, וקנה ראובן בהודאה כשאר הקנאות, עיי"ש. והוא זר



שיאמרו לאיסור להודות, ורץ הוא עצמו ואמר לו להודות, שלביאור זה לכאור' קשה לומר כהאב"נ, אלא שביאור זה לכאור' קשה מאוד (ואולי: לא יתכן), דאילו היה הוא עצמו זה שאמר - לכאור' לא היה מקום להקפדת רבא, וגם לא מובן איך דיברו בפניו בדבר שנוגע לו, ויכול לרוץ ולומר לו להקנות לו בסודר].

### (ו) ביאור ה'טבעת החושן' שיטת הקצוה"ח דבעינן עדים באודיתא

**ב'טבעת החושן'** [ח"א דף ס"ה ע"א (ד"ה והיה אפ"ל)] כ' לבאר שיטת הקצוה"ח דבעינן עדים באודיתא, וז"ל: "הי' אפ"ל ביאור דבריו, דהנה שיטת הראב"ד מבואר בשטמ"ק בב"ב דף מ' דהא דמבואר שם דקנין בעי שני עדים מיירי בקנין סודר דליכא בה משא ומתן ודמי לחוכא ואיטלולא אם לא בשני עדים, לקיומא מילתא, עי"ש. א"כ י"ל דכאן נמי באודיתא דיודעים שניהם שאינם מחוייבים כלום, דמי נמי לחוכא ואיטלולא אם לא באמירת 'אתם עדי', ודוקא בקנין משיכה - וק"ס אליבא דידן - וכן הגבהה, שאיכא מעשה קנין לא איברי סהדי אלא לשיקרא, משא"כ אודיתא דליכא שום מעשה קנין, כנ"ל, (ע"כ).

### (ז) חידוש ה'חושן אהרן' דלא מהני אלא כשמודה שעצם הדבר של חבירו מתחילה

**ב'חושן אהרן'** [על חו"מ סי' מ' (להג"ר אהרן וולקין זצ"ל, הי"ד) (עמ' 78 בדפי הספר)] דן לחדש דאודיתא לא מהני כי אם כשהודה שעצם הדבר היה של הקונה תחילה, אבל אם לדברי המודה עצם הדבר שלו היה, ורק הודה שכבר נתחייב לו - לא מהני. וכעובדא דרב מרי, דקאמר: 'ולודי

אצלי, דאין זו הודאה כיון דשוברו עמו, דאומר: "זה שלי" דהשומע שמע הודאה ומודעה, ותוס' שכתבו בהזהב דף מ"ו דהודאה הוי קנין כאודיתא דאיסור גיורא, היינו עכ"פ הודה דרך הודאה, אבל כשאומר: "זה שלי" מגרע להודאתו, ולא הודה כלל", (ע"כ).

**וראה** כעין דברי ה'ערך שי' ב'טבעת החושן' (ח"ג עמ' 180) שדן במחלוקת הקצוה"ח והאמ"ב בדעת הרשב"א אי ס"ל דאודיתא הויא רק מדין הודאה, או דהויא מדין קנין, וכ' (בסוד"ה ולכאורה) וז"ל: "ולא קשה נמי ממש"כ הרשב"א בתשו' שאין המטלטלי' נקנים בהודאה גרידא, דמיירי באופן ששניהם מודים לגמרי שרק להקנות לו רצה, וכמ"ש האמרי בינה דבזה לא מהני אודיתא, דבאופן כזה לא שייך אודיתא כלל, וכנ"ל דעיקר הקנין דאודיתא הוא משום הודאה, אבל אם אומרים בפירוש שאין כוונתם בתורת הודאה, ורק לקנין כוונתם, הוי זה פטומי מילי בעלמא ולא מהני" (עי"ש).

**ולכאור' כעין זה - ויותר מזה - איתא בשו"ת 'אבני נזר' (חאו"ח סי' תקמ"ב אות כ"ו) שכ' וז"ל:** "שמעתי מגדול אחד דקנין אודיתא לא מהני אלא באם שכנגדו אינו יודע בבירור שההודאה היא בשקר, כמו באיסור גיורא, שרב מרי לא היה יודע בבירור שהודאתו שקר, שאולי קודם שהפקידם לרבא הקנס לרב מרי ע"י אחר" וכו', ועי"ש שםסיים: "והוא סברא ישרה" [הערה: ויש לעיין אולי תלי בביאור הגמ' בב"ב שם, ד"א שמה שהוזכר שם דרב מרי בבי רב הוה בא לומר שלא היה אצל איסור ולכן לא היה יכול להקנות לו בסודר, וי"א שבא לומר שכיון שבבי רב הוה שמע בעצמו העצה

ויש לעיין, דצד זה - שמחמת ההודאה לא יצא ידי חובתו - יש גם כשרק הבעלים מקנה לחבירו באודיתא, שאם מקנה אחר שהוא כבר נטל, יתכן שלמפרע איתגלי דלא יצא יד"ח, דהא בעינן 'לכם' - משלכם, ומשהודה שזה של השני - א"כ לדבריו נטל ד' מינים שאינם שלו?

**ובבבבל**, יש להבין מה הצד שתשפיע הודאתו על למפרע אם אודיתא הוי קנין, הא קנין לא מהני למפרע, וראיתי בשו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ג סו"ס ק"ל דס"ל בפשיטות דמהני קנין למפרע, ולכאן היה אפשר לבאר כן דברי ה'מוצל מאש' - אך אמר לי מו"ר הגר"מ שמואלביץ שליט"א שוודאי אין כוונת ה'מוצל מאש' לזה, וגם הראה לי שכבר מעירים ב'אנצ'י' תלמודית' (ערך: 'למפרע, ומכאן ולהבא' הערה 118), שדברי השו"מ צ"ע, עי"ש.

**ואולי** כוונת המוצ"מ, דאמנם זו הקנאה, אך הקנאה המבוססת על זה שאנו מאמינים לדבריו (או שעכ"פ שייך להאמין לדבריו), וא"כ אי אפשר לתפוס החבל משני צדדים, ועיין.

**ושמעתי** ממו"ר הגר"מ שמואלביץ שליט"א בשם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל - לענין שתי הודאות סותרות - שלמ"ד דאודיתא הוי קנין, היינו דוקא כשהודה בשקר, דכשמודה באמת הרי חייב לחבירו ואין מה להקנות, וא"כ בשתי הודאות סותרות לכאן צ"ל של זה שהודה באמת [משום שהוא לא הקנה כלום לחבירו, משא"כ חבירו שהודה בשקר - כן הקנה], אלא שבגמ' דגיטין יש מבארים שההכרעה היא שהוא של המוחזק (עיין ברשב"א שם), כיון דהרי אנן לא ידעינן מי הודה באמת ומי לא.

דהני זווי דרב מרי נינהו, ולא קאמר דלודי דליקנינהו לרב מרי בקנין המועיל, עי"ש.

### ה. ספיקותיו של ה'מוצל מאש'

**והנה**, בשו"ת 'מוצל מאש' [להג"ר יעקב אלפנדרי זצ"ל (מיועדו של בעל המל"מ זצ"ל), בח"א סי' י'] חוקר בענין אודיתא בהקנאת ארבעת המינים ביום א' דסוכות וז"ל: "נסתפקתי בלולב ביום ראשון דבעינן 'לכם', מי שהודה ואמר: "זה הלולב הוא של ראובן", אי מהני לו לצאת ידי חובתו, אע"ג דידעינן שאינו שלו, וכיון שהודה הוה ליה כשלו, כאותה שאמרו בפ' מי שמת דף קמ"ט ולודי איסור... או דילמא דוקא לענין טוען ונטען מהני, דהודאת בע"ד כמאה עדים, אבל הא דקמי שמיא גליא - אינו יוצא ידי חובתו. ונלענ"ד דממה שבי' התוס' בפ' הזהב דף מ"ו ד"ה וניקנינהו... שכתבו בסוף הדיבור וז"ל: 'וקשה דליקני ליה המעות בהודאה, כמו שקנה רב מרי מרבא ע"י הודאתו של איסור'... וא"כ איפשיטא בעיין, ושמא יש לחלק, וק"ל. עוד יש לחקור, את"ל דבכה"ג יצא יד"ח, אם לאחר כך צריך שראובן היוצא ידי חובתו יקנהו לבעליו, או די שיאמר הוא ג"כ: "זהו של פלוני", ומדין הודאה, או דילמא ממ"נ לא יצא ידי חובתו למפרע אחד מהם, שכיון שהודה שהוא של פלוני א"כ למפרע לא יצא ידי חובתו" (ועי"ש).

### ו. הערות בענין ספיקו השני של ה'מוצל מאש'

**יש** להעיר, במה שדן אי כשמחזיר הקנה לבעלים צריך להקנות דוקא ע"י הגבהה וכדו', או שאפשר שיחזיר ג"כ ע"י אודיתא, ומזכיר בדבריו צד דיתכן ד"ממ"נ לא יצא יד"ח למפרע אחד מהם, שכיון שהודה שהוא של פלוני, א"כ למפרע לא יצא ידי חובתו,

ב. יש מעט פוסקים דס"ל דאמנם הוא קנין, אך רק אצל שכיב מרע [שכ"ד האו"ז והבעה"ע והרשב"ץ (ולומד כך בדעת הרמב"ם)], ואם כי הש"ך אינו חושש לשיטה זו, ומסכים עמו הקצוה"ח, אך ה'שאלת יעבין' והברכ"י חוששים לדעה זו].

ג. עוד מבואר מהנ"ל, דאף מהפוסקים דס"ל דהוי קנין, יש דס"ל דלא מהני אלא בחפץ שאינו ברשות המקנה - ראה לעיל אות ג' ([ב] [ב]) שכ"כ הריטב"א בשם ר' משה כהן ז"ל.

ד. עוד נתבאר די"א ד"במטלטלין שמודה שהקנה לו ואינו נותנו לו י"ל דאינו קונה כלל" (והיא דעת החי' הרי"מ ז"ל - ואולי בארבעת המינים שאח"כ לוקח הקונה בידו - שאני, אך לכאור' כיון שסוף סוף ההקנאה היתה ע"י אודיתא - יש חסרון זה).

ה. עוד הוזכר שיש מי שדן דאולי לא מהני לנדון דאורייתא - ראה דברי ה'אולם המשפט' וה'אבני נזר' שהובאו לעיל.

ו. עוד מבואר מהמובא לעיל שאם אומר המקנה לקונה: "בא ואקנה לך ארבעת המינים שלי באודיתא" - לא מהני עכ"פ לחלק מהפוסקים (גם מהסוברים דאודיתא הוי קנין) - ראה לעיל מדברי ה'אמרי בינה' וה'ערך שי' וה'חשן אהרן' וה'אבני נזר'.

ז. עוד נתבאר דאף מהסוברים דאודיתא הוי קנין יש דסברי דלא מהני אלא בעדים [שכ"ד הריטב"א, והמהרש"א, והמהרמ"ל, והקצוה"ח - ואף הגרעק"א שחולק על המהרש"א בדעת התוס', מ"מ מסבירא דן לומר כהמהרש"א].

- וראה גם בס' 'תורת הקנינים' - על ד' מינים' שכ' [בענף א' סעיף י' (עמ' ט"ו)]: "המקבל אתרוג מחבירו על ידי קנין אודיתא,

ואמר הגר"מ שליט"א, דמצד הסברא נראה שכאשר ההודאות סותרות, והן זו אחר זו - שיהא לשני, שהרי הראשון כשהודה הוי ממ"נ של השני: או שהודה באמת - ובאמת שייך לשני, או שהודה בשקר - ועי"ז הקנה לשני. ואילו השני בעצם לא מודה כלום, שמה שהודה שהוא של הראשון זה לענין הזמן שלפני הודאת הראשון, וממילא, גם אם הוא של הראשון - הרי הראשון הקנה לשני. [וב'מוצל מאש' משמע שבאופן עקרוני שייך שהשני יקנה לראשון באודיתא, ודבריו צ"ע בזה].

ולפי זה - לא יוכל השני להחזיר לראשון באודיתא (שא"כ תהיינה שתי הודאות סותרות - והחשבון כנ"ל), אא"כ יודה בצורה שלא תהיינה ההודאות סותרות, והיינו שיודה שהוא הקנה לראשון היום ביו"ט של סוכות מוקדם יותר (מוקדם יותר מזמן שעושה האודיתא).

## ז. הערות בענין אודיתא בד' מינים - ע"פ המובא לעיל

והנה, למעשה נראה ברור שאין לעשות כן (= אין להקנות ד' מינים ביום א' דסוכות בקנין אודיתא), דהלא גם ה'מוצל מאש' לא הכריע בהחלט דשרי (שהרי מסיק דשמא יש לחלק), ולא מצינו לשאר פוסקים שיציעו לעשות כן, ועכ"פ ננסה למנות הספיקות שיש בזה [אם כי יל"ע במשקל כל ספק, דחלקם מהרבה פוסקים, וחלקם רק מדעות יחידאות (וחלקן דעות יחידאות בראשונים, וחלקם רק באחרונים וכו')].

א. יש מן הפוסקים דס"ל דאינו קנין, אלא מדין הודאה, וכ"נ מפשטות דברי הרשב"א, וזו דעת הרמב"ם להבנת ה'אבן האזל' בדבריו, וכן דנים בדברי עוד ראשונים (ולכאור' כ"ד הט"ז וסיעתו).

צב

מנורה

בענין קנין אודיתא

בדרום

יש להסתפק אם יכול לצאת בו ידי חובתו.",  
ומציין שהאריך בזה ב'תורת הקניינים' ח"ב,  
ועי"ש מש"כ בזה בפ"ג [ענף א' הערה ז'  
(עמ' רע"ז), ששם מביא דברי ה'מוצל מאש'  
הנ"ל], וקודם לכן דן אי מהני אודיתא  
למכירת חמץ, עי"ש. וכן עיין בס' 'סדר  
מכירת חמץ כהלכתו' (פרק י"ד), בפרטי  
הדין, והרבה מקורות נוספים בזה.



הרב און אברהם הכהן סקלי

## להתחיל חזרת הש"ץ בצירוף אדם שמתפלל עם החזרה

הנה כמה פעמים קרה לי שעברתי לפני התיבה בתפלת מנחה, ואחר גמר העמידה, כאשר התבוננתי לבדוק אם יש עשרה מתפללים שסיימו העמידה כדי להתחיל בחזרת הש"ץ, סימנו לי כמה מהנמצאים שהם עדיין לא התפללו, ומתכוונים להתפלל ביחד עם חזרת הש"ץ, וכלומר כוונתם שאין להחשיבם למנין העשרה, אולם הסתפקתי בדבר שמא כן אפשר לצרף מי שמתפלל מלה במלה ביחד עם חזרת הש"ץ כדי להתחיל בחזרת הש"ץ, ונברר הענין בס"ד.

**הרי** דנתבאר מדבריהם דאין להתחיל חזרת הש"ץ בפחות מעשרה מתפללים (כולל הש"ץ) שכבר סיימו את תפלת העמידה, כדי שיוכלו לכוון לברכות הש"ץ ולענות אחריו אמן, וא"כ לכאורה אין לצרף לחזרת הש"ץ מי שמתפלל תפלת העמידה ביחד עם חזרת הש"ץ מאחר ואינו יכול לענות אמן על ברכות הש"ץ.

**אמנם** הנה נלענ"ד דש"ד לצרפו, משום דחזרת הש"ץ הרי נתקנה להוציא יד"ח את מי שאינו בקי, וא"כ עיקר התקנה הייתה לצאת יד"ח בתפלת הש"ץ, אלא דהיום שכולם בקיאים אף שבטל הטעם לחזרת הש"ץ מ"מ לא בטלה התקנה (כמבואר בתש' הרמב"ם [מהד' מקיצי נרדמים] סי' רכ"א, והובאה תשובה זו באבודרהם שהביא מרן דבריו בב"י בסי' זה), א"כ הנה זה שמתפלל עם חזרת הש"ץ בפיו מדוע יגרע ממי שיוצא יד"ח שומע כעונה מהש"ץ.

**ואי** משום שאינו יכול לענות אמן, הנה יש לומר דזה שחותם הברכות ביחד עם

**כתב** הטור (סי' קכד) "וז"ל א"א הרא"ש ז"ל בתשובת שאלה - יש לגעור באותם המגביהים קולם ואומרים עם החזון תפלת י"ח וקדושה ואף לר' יוחנן דאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו היינו בספק התפלל אם לא, אבל הכא שהתפלל כבר אסור להתפלל שנית והחזון מתפלל להוציא מי שאינו בקי והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת החזון לומר אמן וכשאין ט' בבהכנ"ס המכוונים בברכת ש"ץ, קרוב בעיני להיות ברכת ש"ץ ברכה לבטלה כי נתקנה ברכת ש"ץ לאומרה ב', וכשאין ט' המכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזון והמזמרים עם החזון נראה כקלות ראש עכ"ל.

**ובן** פסק מרן בש"ע שם (סע"ד) וז"ל "כשש"ץ חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזון ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין ט' זולתו, ויכוין לברכת החזון".

יאמר עמו מלה במלה ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפלה".

**וברור** שמ"ש התרוה"ד "אם היה גומר עם הש"ץ לא היה רשאי לענות אמן כמו שאמרו חכמים העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה הא קמן אף על גב דאינו עונה אלא אחר ש"ץ הואיל וגם הוא חותם אותה ברכה חשיב עונה אמן אחר ברכותיו", אין הכוונה שרק נפטר כעת מעניית אמן דהאל הקדוש וש"ת משום שאסור לו לענות דהוי כעונה אמן אחר ברכותיו, דאי משום הכי לא היה נפטר דהרי יש דין לענות אמן ממש, ואם רק מחמת היותו אנוס אינו עונה כעת, לא הוי שרינן ליה להתחיל להתפלל כעת עם חזרת הש"ץ אלא היה צריך לחכות ולענות אמנים אלו ואח"כ להתחיל להתפלל בעצמו, ועוד דא"כ מה הענין דוקא לסיים איתו הני ברכות שאז אינו יכול לענות אמן משום דהוי כעונה אחר ברכותיו, הרי בכל מקום אחר שיהיה באמצע תפלת י"ח גם אינו רשאי להפסיק ולענות אמן אחר הש"ץ, וא"כ אמאי חייב לכוון לסיים דוקא ברכות אלו עם ש"ץ, אלא ודאי דכוונת התרוה"ד דמה שמסיים הברכה ביחד עם הש"ץ לא גרע מעונה אמן על אותן הברכות, דעניית אמן היא אישור על הדבר הנאמר, ומי שאומר את אותו הדבר עצמו כ"ש שמאשר הדבר - ופשוט.

**וא"כ** נפק"ל דהמברך ברכה ביחד עם הש"ץ חשיב כעונה אמן אחריו, וא"כ בניד"ד נראה דש"ד לצרף מי שמתפלל ביחד עם חזרת הש"ץ, כדי להתחיל חזרת הש"ץ.

**ובאמת** כד דייקנן שפיר נראה דבניד"ד אין עיקר הענין עניית האמן, דז"ל מרן שם "הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן, ואם אין ט' מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה" עכ"ל, הרי דאף שהזכיר ברישא

הש"ץ לא גרע מאילו ענה אמן, וראיה לדבר מדברי הרב תרוה"ד (סי' יא) שהביא מרן בב"י סי' קט, וז"ל "שאלה בפ' מי שמתו אמרינן דאין להתחיל ולהתפלל אא"כ יודע שיוכל לגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או למודים. ובאשרי מייתי מן הירושלמי דאין להתחיל ולהתפלל ג"כ אא"כ יודע שיוכל לגמור קודם שיגיע ש"ץ לחתום בהאל הקדוש וכן בשומע תפלה כדי שיוכל לענות אמן על אותם הברכות וכו' והשתא נהי דקדושה ומודים מתוקנים היאך מתוקן אמן דהאל הקדוש אם הוא מתחיל עם הש"ץ ואומר עמו הקדושה כמעט א"א לו שיגמור כל י"ח קודם שיחתום ש"ץ האל הקדוש וכן לענין אמן דשומע תפלה א"א לו לענות אמן אם מכוון שיגיע עם הש"ץ למודים. תשובה: יראה דשאלה זו צריכה דקדוק ואני שאלתי בימי חורפי מאחד הגדולים והשיב לי על הקדושה שיכוון שיאמר ג"כ לדור ודור עם הש"ץ ותו לא בעי לענות אמן כמו ש"ץ עצמו וכו' נראה להביא ראיה וכו' מהא דכתב האורח חיים דאביו הרא"ש היה נוהג כשהיה מתפלל עם הצבור היוצר היה ממנהר לגמור הברכה בחתימתה קודם שהיה גומר ש"ץ כדי לענות אמן אחר ברכת ש"ץ אבל אם היה גומר עם הש"ץ לא היה רשאי לענות אמן כמו שאמרו חכמים העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה הא קמן אף על גב דאינו עונה אלא אחר ש"ץ הואיל וגם הוא חותם אותה ברכה חשיב עונה אמן אחר ברכותיו. וה"ה והיא הסברה בניד"ד וחשוב כאילו הוא עצמו חותם בהאל הקדוש ובשומע תפלה תו לא צריך לענות ואדרבה הוא מגונה אם עונה".

**וכן** פסק מרן שם בש"ע (סי' קט סע"ב) וז"ל "אם מתחיל להתפלל עם ש"ץ, כשיגיע עם ש"ץ לנקדישך יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה כמו שהוא אומר, וכן

## מנורה חז' הש"ץ בצירוף אדם המתפלל בדרום צה

הש"ץ לא גרע מאם היה שותק ומכוון לברכות הש"ץ.

**אמנם** מצאתי בב"ח (סי' קכד) בביאור דברי הטור המובאים לעיל, וז"ל "פירוש תלתא איסורי קא עבדי הני אינשי שאומרים עם השליח ציבור כל התפילה עם פתיחת כל הברכות וחתימתן, חדא דמברכין ברכה לבטלה דכיון דודאי לו שהתפלל כבר אסור להתפלל שנית וכו', אידך דחייב כל אחד לשתוק ולכוין לברכת השליח ציבור ולומר אמנן ועכשיו שאומרים עם השליח ציבור תפילת י"ח אינן מכוונין לשליח ציבור ואין עונין אמנן אחריו, אידך שעל ידי שאינן מכוונין לשליח ציבור הויא ברכת שליח ציבור ברכה לבטלה, עוד רביעית דאפילו היו מכוונין לברכת שליח ציבור ויענו אמנן אחריו אפילו הכי כיון שמזמרים עם השליח ציבור נראה כקלות ראש".

**הרי** דס"ל דאותם מהקהל שאומרים התפלה או חלקים ממנה ביחד עם הש"ץ (ללא פתיחות וחתימות הברכות), נחשב שאינם מכוונים לברכת הש"ץ, וזה דלא כמ"ש לעיל. אמנם לכאורה אינו מוכרח וכמו שהוכחנו לעיל, דאם אותו שמברך ביחד עם הש"ץ לא גרע מאילו ענה אחריו אמנן, ה"ה בעניינינו, למה יגרע חלקו של האומר מלה במלה עם הש"ץ מאילו היה שותק ושומע.

**ובן** יש להוכיח מדברי מרן בב"י הכא בביאור דברי הטור, וז"ל "כלומר שהיו חוזרים ואומרים עם החזן מתחלת תפילת י"ח עד הסוף עם פתיחת כל הברכות וחתימתן והיו אומרים עמו הקדושה מלה במלה והיו מגביהים קולם כשחוזרים לומר תפילה עם שליח ציבור ולכן כתב שראוי

דיש לכוון לברכות ולענות אמנן, הנה בסיפא בענין שקרוב להיות ברכותיו לבטלה הזכיר רק שצריך שיהיו ט' שמכוונים לברכותיו ולא הזכיר שצריך לענות אמנן, ואע"ג דלפום קושטא יש לדחות דכוונת מרן ב'מכוונים' דומיא דרישא דגם עונים אמנן, מ"מ אף בלא זה נראה פשוט דאין עניית אמנן מעכבת בזה, דהרי הלכה פסוקה בש"ע (סי' ריג סע"ב) דאין עניית אמנן מעכבת בדיעבד לצאת יד"ח הברכה, וא"כ אף בעיקר התקנה שהיו יוצאים יד"ח מהש"ץ בחזרת התפלה, הנה אף אם כל הקהל לא היו עונים אמנן היו יוצאים יד"ח, וא"כ ודאי שבניד"ד אין עניית אמנן מעכבת, וכן מצאתי שפי' כנ"ל בדברי מרן הרב מקור חיים.

**וא"כ** ע"כ להסביר כוונת מרן דרק לכתחלה יש לכוון לברכת הש"ץ ולענות אמנן, אך בדיעבד אף אם לא ענו אמנן אך כיוונו לכל הברכה אין בזה כלל חשש ברכה לבטלה\*.

**ובן** מוכח מדברי מרן בב"י לעיל (סי' נה) וז"ל "מצאתי כתוב בתשובה אפילו אלם חייב במצות והרי הוא כפקח לכל דבריו ומצטרף לעשרה אף על גב דלא עני בהדיהו" עכ"ל, וכן פסק שם בש"ע סע"ח, הרי דאף שאינו יכול לענות מצטרף, וע"כ כדכתבנו לעיל דמשום שאין עניית אמנן מעכבת. ולפי הנ"ל לא קשיא כלל בניד"ד מה שלא עונה המתפלל אמנן אחר ברכות הש"ץ, ואף בלא מ"ש להוכיח לעיל אתי שפיר.

**ועב"פ** נוכל להשתמש בסברא הנזכרת לעיל דחשיב כהמברך גופיה, לענין שכשאומר הברכה בעצמו מלה במלה עם

---

א. ואגב אורחא נפק"ל גם חומרא בזה, דעיקר הענין בזה לכוון היטב ולשמוע כל ברכות הש"ץ מתחילה ועד

ודברי מרן ז"ל נכונים בעיניי עכ"ל, ודבריו נכונים מאוד למעייין.

ובן מצאתי לרב פתה"ד (סק"ה) שהאריך בזה ופי' כנ"ל בדעת מרן דאין איסור לומר אמצע הברכות עם הש"ץ, ואף שלמעשה הסיק שאין לעשות מעשה נגד הרב ב"ח והא"ר וכמה פוסקים שכתבו בזה לאיסור, הנה המעייין היטב שם יראה דאין זה שייך לנידוננו, ע"ש ודוק.

הרי דמוכח כמ"ש בס"ד דהמתפלל ביחד אם חזרת הש"ץ לא גרע מאם היה שותק ושומע, וא"כ ש"ד לצרפו להתחיל בחזרת הש"ץ.

### בעיקר הדין דבעינן ט' מכוונים

והנה בעיקר הדין דפסק מרן דבעינן ט' שמכוונים לחזרת הש"ץ, יש להקשות ממה שפסק מרן בש"ע לעיל (סי' נה סע"ו) וז"ל 'ואם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם, או שהוא ישן, אפילו הכי מצטרף עמהם' עכ"ל.

והנה אף דקאמר לה מרן בהלכות קדיש, בפשטות ה"ה אף לחזרת הש"ץ, דמרן שם בב"י הביא מהג' מיימוניות בשם מהר"ם הדין דמתפלל מצטרף לעשרה, וכתב מרן 'ומכאן למד מורי הרב הגדול מה"ר יעקב בי רב זללה"ה שאם היה אחד ישן מצטרף עם תשעה לקדיש ולקדושה דכיון דאיכא עשרה דבני קדושה נינהו שפיר שריא שכינתא עליהו' עכ"ל, ומדקאמר 'לקדושה' משמע לכאורה דש"ד לצרף הישן אף לאמירת חזרת הש"ץ (דדוחק להעמיד דברי מהר"י ב"ר בשמתפללים עמידה ביחד עם הש"ץ בלא

לגעור בהם משני טעמים, האחד שכיון שכבר התפללו אסור להם להתפלל וכו' ואחר כך חזר לומר הטעם השני שראוי לגעור בהם והוא מפני שמגביהים קולם ומזמרים עם החזן ונראה כקלות ראש ומפני כך אף על פי שלא היו אומרים פתיחת הברכות וחתימתן היה ראוי לגעור בהם מאחר שנראה כקלות ראש וכו' אותם דברים לא אתו אלא היכא דאומר הי"ח עם פתיחתן וחתימתן דאילו בלא פתיחה וחתימה הוי ליה תחנונים בעלמא והא ודאי לא מיתסר לאדם שיתחנו ויחזור ויתחנו'.

הרי דס"ל למרן דאלו שאומרים את חזרת הש"ץ מלה במלה עם הש"ץ, אך ללא הפתיחות והחתימות, לית בזה איסורא כלל ולא עליהם אמר הרא"ש דבגללם קרוב להיות ברכות הש"ץ לבטלה, אמנם עי' בא"ר דנראה שלמד בדעת הש"ע דאסור לומר עם הש"ץ אף גוף הברכה בלא פתיחות וחתימות, אך כבר השיב ע"ז בספר מאמ"ר וז"ל 'נלפק"ד דלא צודק בדבריו אלה, שהרי לשון זה שכתב כאן בש"ע הוא מדברי הרא"ש ז"ל שבטור ואפ"ה לא נמנע מרן ז"ל מלפרש דבלא פתיחה וחתימה אין איסור ובלבד שלא יגביהו את קולם ואין זה ענין למ"ש כאן דיש להם לשותק ולכוון וכו' דמה שאומר נוסח הברכות עם הש"ץ מלה במלה אינו מונעו מלכוין, אדרבא נראה דעדיף טפי ומכוין יותר למה שאומר החזן וכו' ועי' להרב ב"ח ז"ל שפי' דברי הרא"ש שבטור בענין אחר יעו"ש, ולפ"ד משמע דאין לומר ונסח הברכות עם הש"ץ שזה מונעו מלכוון וכהבנת הרב א"ר, אבל אין זה מוכרע לפק"ד

---

סוף ובלא זה קרובות להיות ברכות הש"ץ לבטלה, וזה הפך ממה שחושבים העולם שיש להקפיד ביחוד על עניית האמן אחר ברכות הש"ץ, אך באמצע הברכות לא מתרכזים כ"כ בדברי הש"ץ ומעיינים בספרים או סתם 'מרחפים', ולפי מה שנתבאר לאו שפיר עבדי, וקרובות להיות ברכות הש"ץ לבטלה בזה.



## מנורה חז' הש"ץ בצירוף אדם המתפלל בדרום צז

דאינו מצטרף, וכתב דמתפלל אין ראייה דשאני מתפלל דיכול לצאת יד"ח שומע כעונה, והסכים עמו הפר"ח. וע"ע לרב ברכ"י (סי' נה) דהקשה כקושייתנו לעיל ותי' בדוחק כעין הנ"ל, אך כתב לכתחלה לחוש לדעת הט"ז דלא מהני צירוף ישן (אך בודאי שהדברים הנ"ל מוכרחים עכ"פ בדעת מרן) ע"ש ודוק.

**והנה** עכ"פ נפק"ל דאף דאיכא כמה מהפוסקים דפליגי בצירוף ישן, מ"מ במתפלל נראה דכ"ע מודו דש"ד לצרפו.

**ולענין** כמה מתפללים אפשר לצרף, כתב המג"א בשם מהרלב"ח סי' טו דאף ג' או ד' מצטרפין לדעת ההגה"מ ובלבד שיהיו רובא שאינם מתפללים, אך דחה המג"א דבריו דהלא ראיית מהר"ם שם מקטן המוטל בעריסה, והלא התם לא שרי לצרף אלא קטן אחד, וכ"כ במחבר"ר (סי' נה) בשם הרב ב"ד דס"ל כהמג"א.

**אמנם** בא"ר הביא דברי המג"א וכתב לדחות דשאני התם דליכא יקרא דשמיא לצרף יותר מקטן אחד, אבל הכא דבגדולים עסקינן שרי, ועי' בכה"ח דעוד כמה אחרונים הסכימו עמם. ובמשנ"ב (ס"ק לב) הביא ב' הדעות בזה, ולא הכריע בזה, ע"ש. ועכ"פ במתפלל אחד נראה דלכ"ע שרי לצרפו.

### העולה לדינא

**ולפי** מה שהתבאר בס"ד דמאי דמצרכינן ט' שיכונונו לחזרת הש"ץ היינו על הצד היותר טוב, אך מעיקר הדין אף אי ליכא

חזרת הש"ץ<sup>2</sup>, וכן מוכח ממ"ש שם עוד מרן בשם מהרי"ל וז"ל "על עשרה שהיו בבית הכנסת וישן אחד מהם אם יכולים להתפלל אף על פי שהוא ישן, והשיב הא ר"ת צירף עם תינוק המוטל בעריסה ונהי דכתב הרא"ש דצריכי עשרה דצייתי מכל מקום חזינן דנהגו עלמא לצרף אף על פי שמשחיחין שיחת חולין" עכ"ל, הרי בהדיא דמה שכתב מהרי"ל לצרף ישן למנין היינו אף לחזרת הש"ץ.<sup>3</sup>

**וא"כ** לכאורה פסקי מרן בסי' נה ובסי' קכד סתרא' נינהו וכמו שמבואר בהדיא בדברי מהרי"ל הנ"ל. והנראה לענ"ד דצ"ל דכוונת מרן בסי' קכד להזהיר הרבה הציבור שיכונונו לחזרת הש"ץ כי כן ודאי ראוי לכתחלה, ומה שכתב בשם הרא"ש שאם אין עשרה דצייתי קרובות ברכותיו להיות לבטלה, קרובות קאמר אבל אינן ממש לבטלה, וכן מדוקדק קצת לענ"ד מתש' הרא"ש גופיה המובאת לעיל, וז"ל "וכשאינן ט' המכוונים לברכותיו נראה כברכה לבטלה" עכ"ל, דהיינו נראה כברכות לבטלה, אך באמת אינן ממש ברכות לבטלה.

**וכן** מצאתי במפורש בדרישה (סי' קכד) וז"ל "כתב קרוב אבל לא ממש כי כבר כתב לעיל ריש סימן נה דאם התחיל בעשרה ואפילו יצאו קצתן השליח צבור גומר וגם נתבאר בב"י שם דאפילו קצת ישנים או מספרים שמועות אפילו הכי השליח צבור מתפלל וגומר תפילתו" עכ"ל. וכן הסכים הא"ר, וכן מצאתי במקור חיים, וע"ע במג"א (סי' נה סק"ח).<sup>4</sup>

**והנה** אמנם הט"ז שם פליג לענין ישן וס"ל

ב. אף שזה היה המנהג הספרדי הפשוט אז בתפלת מנחה, כמבואר בב"י סי' רלד, ובתש' מהרלב"ח סי' טו, וכן נהגו בהרבה קהילות עד הדור האחרון, ואכמ"ל.

ג. ועי' היטב בתש' הרמב"ם (מקצ"נ, סי' רצ"א) ושם בהע' 3 בשנו"ס.

ד. ועי' לרב כה"ח בסי' קכ"ד, ואין דבריו מחוורים לענ"ד כמבואר בדברינו, ועיין.

ט' שמכוונים אין ברכות הש"ץ לבטלה, וכן דשרי לצרף למנין כדי לומר חזרת הש"ץ אף מי שעוסק בתפלתו, א"כ אף דנהגין היום להחמיר שלא להתחיל בחזרת הש"ץ ללא עשרה שסיימו תפלת העמידה ולא סמכין אצירוף מי שעדיין עוסק בתפלתו, מ"מ נראה דלצרף אחד שמתכוון להתפלל מלה במלה ביחד עם חזרת הש"ץ את תפלתו, לכ"ע שרי וכמו שביארנו לעיל בס"ד שהוא לא גרע ממי ששותק ושומע החזרה ועונה אמן על הברכות.

ולפי מה שביארנו עוד דדעת הרבה פוסקים דאף יותר מאחד המתפלל ש"ד לצרפו, ע"כ נלענ"ד דבנידוננו יש להקל בזה אפילו לכתחלה לצרף כמה שמתפללים ביחד עם חזרת הש"ץ, כל שיהיה רוב מנין (ואולי בעינן רוב הניכר, דהיינו ז') שכבר סיימו את תפלת העמידה.

ואף שיש להעיר בזה מצד שיש מהמתפללים עם חזרת הש"ץ שמקפידים להצמד לתפלתו רק עד סוף ג' ברכות ראשונות

ואח"כ ממשיכים בקצב איטי יותר (ובפרט כאשר החזן מהיר), וא"כ נמצא דאחר ג' ראשונות אין ט' שמכוונים לחזרת הש"ץ, מ"מ נלענ"ד דאין לחוש לזה כלל, חדא, דמעיקר הדין כאשר התחיל החזרה בעשרה אנשים, אף אם יצאו מקצתן גומר כל התפלה כיוון שהתחיל בהיתר וכ"ש בנידוננו, ועוד שהניסיון מלמד דמתפללים רבים מאריכים בתפלתם כל עוד שיכולים, אך מקפידים לסיים קודם שיגיע הש"ץ לקדושה כדי לענות קדושה, ובראותם שהתחיל הש"ץ בחזרה ממהרים לסיים תפלתם, וא"כ מצוי שאחר הקדושה יש כבר יותר שומעים ומכוונים משהיו בתחלת החזרה, ודי בזה כדי לא לחשוש כלל.

והעולה לדינא לענ"ד, דכדי להתחיל בחזרת הש"ץ א"צ דוקא עשרה מהמתפללים שסיימו תפלת העמידה, אלא ש"ד לצרף אפילו לכתחלה מי שאיחר לתפלה ומתפלל תפלתו ביחד אם חזרת הש"ץ, ואפילו ג' או ד' כאלה ש"ד לצרף כל שיש רוב מנין שסיימו תפלת העמידה.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## בענין השלמה לשלום זכר בגלל ההסגר, וענייני ברכת כהנים בהסגר

פרשת אמור פרשה כ"ז (י): רבי לוי אמר משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחילה. כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת, שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת. כלומר, השבת היא הכנה לברית המילה (וע"ע בשו"ת תשובות-והנהגות ח"ב סי' רב דהוכיח שיש עניין בשבת שלפני אירוע-הברית). ממילא אחר שעבר הזמן (ויכולים להתאסף), אין טעם להשלים את השלום זכר.

**טעם** נוסף לשלום זכר הוא לאור הנאמר במסכת נדה (ל, ב): "ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה". כלומר השלום זכר הוא 'ביקור' אבלים לתינוק על התורה ששכח כמובא בדרישה (רסד, ב) ובט"ז. לפי טעם זה, יל"ע טובא, האם צריך להשלים. שכן יש לחקור עד מתי ניתן לנחמו.

**בהיותי** בזה מצאתי טעם נוסף בספר נפש-הרב (עמ' רמב) שכתב כי עושים שלום זכר בליל שבת כדי לבקר את היולדת ולראות אם היא צריכה שיחללו עליה את השבת, שהרי בהרבה דינים דינה של יולדת בשבעה ימים הראשונים כדין חולה שיש בו סכנה. וממילא לטעם זה, אין מקום להשלים את השלום זכר.

**ואעיר** כי אין זה לחידוש לעשות את השלום זכר שלא בזמנו, שהרי כבר כתב בשו"ת תשורת שי (מהדו"ק תקיא)

### השלמה לשלום זכר בגלל ההסגר

**הסתפקתי** בעקבות הסגר והאיסור להתכנס (אלא כל משפחה נמצאת בביתה לבד), רבים לא עשו לבניהם שנולדו שלום זכר, ושאלתי האם צריך להשלים זאת כאשר יוכלו להתאסף.

**והגאון** הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א מח"ס אבני דרך, כתב לי בזה, וזה לשונו:

**ישנם** מספר טעמים לשלום זכר. ונראה כי יש נפק"מ בין הטעמים:

**לפי** הטעם שזו סעודת הודיה שהתינוק נמלט ממעי אמו כמובא בתוספות במסכת בבא קמא (פ, א, ד"ה 'לבי ישוע'). ופירש רבינו תם "שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו, כדכתיב (ישעיה סו, ז): 'והמליטה זכר', נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה". וכ"כ טעם זה שו"ת תרומת הדשן (א, רסט), הלבוש ועוד. כלומר, מטעם זה עולה כי אין חיוב לעשות הסעודה דווקא בשבת. ויתרה מכך, נראה דאף ראוי לעשות סעודת הודיה זו גם אחר זמן, דהעיקר להודות שנמלט ממעי אמו ויצא בשלום. וכי אדם שעבר תאוה קשה ולא סעודת הודיה בשבוע אחרי, האם לא ראוי שימצא זמן וישלימנה.

**אולם** לפי הטעם שציון השלום זכר, נועד כדי להראות שהשבת היא ההכנה לברית מילה, כדברי הט"ז (יורה-דעה רסה, יג): "ראיתי סמך אחד לזה ממדרש רבות

שאם התינוק חולה יעשו את סעודת שלום זכר רק כשיבריא.

**וכתב** לי הרה"ג יוסף ליברמן בהאי לישנא (ותשובתו אלי פורסמה בשו"ת משנת יוסף י, קמד אות ו): "והנה בליל פסח ג"כ נדחה השלום זכר. אבל שמעתי במי שבנו נולד לפני ליל שבת שהיה בפסח, ואח"כ בגדלו לא הצליח כ"כ בלימודו, ובא לפני גיסי הרה"ק ציס"ע מהר"א מבעלזא זי"ע, ושאלו אם עשה שלום זכר, ומשענה שלא, ציוהו לעשות עכשיו משהו (ולא שמעתי יותר מה שא"ל לעשות)". וכן ראיתי דהביא בספר פסקים ותשובות (רסה הערה 378) שהורה הרה"ק מבעלזא שיעשה השלום זכר, אפילו אחר כמה שנים (ועיי"ש בהערה שהביא שכך הורו גדולי הדור האחרון, דמי שלא עשה שלום זכר לפני הברית, יעשה אחר הברית).

**אך** בעודי בזה ראיתי כי בשו"ת חמדת צבי (א, כא) כתב כי אין לעשות סעודה זו אחר הברית (וציין דיש דעות המתירות לעשות את השלום-זכר עד הברית, אף אחר שבת. אך אחר הברית כתב דאין לעשות).

**לפי** דברינו שהשלום זכר תלוי בטעמים, וודאי דאין גריעותא במה שיזמין ממכיריו (אחר שיוכלו להתאסף ולהיות שוב יחדיו) להודות לה' על הולדת בנו, אף שכבר עבר זמן. עכ"ל.

### שאלות בענין ברכת כהנים בהסגר

**והנה** התעוררו אצלי בימים אלו כמה חקירות שחנני ה' יתברך ברוב חמלתו, בענייני ברכת כהנים במצב הנוכחי שאנו שרויים בו היום, ושלחתי להרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א השאלות, ולהלן תשובותיו:

**לכבוד** ידידי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס 'גם אני אודך' ופרדס יוסף החדש' על המועדים וש"ס חשובים, ומזכה הרבים גדול העוזר לנו רבות בהוצאת קובץ מנורה בדרום וזכות הרבים תלויה בו,

**הרי** תשובות לשאלות שמעכ"ת שליט"א שאלני, מה שעניתי ע"פ קוצר דעתי ממה שחנני השי"ת:

**(א) האם מותר לברך ברכת כהנים עם מסיכה על הפנים?**

**איני** רואה מניעה לכך, דאף שנפסק בש"ע (סי' קכח סע"ל) דאסור שיהיה לכהנים המברכים דבר שמושך את תשומת לב המתברכים ומסיח את דעתם, הרי פסק שם מרן אח"כ (סע' לא) דבמקום שמשלשלים הטליתות על פניהם אין חשש (ומלבד זה שכבר רגילים בימים אלו שיש הרבה שהולכים עם מסכות לכאורה חשיב כדש בעירו ואין חשש).

**ובמובן** שדוקא שאין חבישת המסכה מקלקלת את שמיעת הברכה ע"י הקהל, וכן שלא תעוות את קולו של הכהן כך שיגרום להיסח הדעת למתפללים.

**(ולמען)** האמת איני רואה בכלל סיבה שילבש מסכה בזמן ברכת כהנים, דמה רע בטלית שמכסה אותו).

**(ב) האם מותר לכהן לברך ברכת כהנים ממרפסת ביתו בקומה שלישית כשהציבור מתפללים למטה בחצר הבנין. בזמן הזה של הקורונה ה' ישמרני לעד?**

**לענ"ד** תפלה כזאת אינה נקראת תפלה במנין לדעת מרן הש"ע, ויש לי אריכות בזה ואכ"מ, וא"כ נלענ"ד דאף מי

## מנורה שלום זכר וברכת כהנים בהסגר בדרום קא

דעיר שכולה כהנים), ובלבד שלא יוצר ע"י כך בלבול לישראלים בברכה, וכן שיצילחו הכהנים לתאם ביניהם הברכה כמו שצריך.

ה) הנה בבנין אחד בחצר, יש חזן עם כמה ילדיו מעל גיל בר מצוה, והכהן יורד למטה לחצר בשעת ברכת כהנים, ומברך ברכת כהנים, ושומעים אותו עשרה אנשים, גם אלו שנמצאים בחצר, וגם אלו שנמצאים במרפסת, אולם השאלה שיש עוד כהן באחד המרפסות, שרואה החזן, ורוצה לברך ברכת כהנים, אולם לא ישמעו אותו הציבור, אלא ילדיו הקטנים בביתו, והוא רוצה להצטרף לעשות ברכת כהנים בשעה שהכהן בחצר מברך ברכת כהנים, האם יכול?

לכאורה אם הוא מברך בקול רם ורק שאין שומעים אותו למטה מחמת הגובה נראה דשרי, ודי בילדיו כמבואר בש"ע שם (סע' כה) "בהכ"נ שכולה כהנים, אם אין שם אלא י' כולם עולים לדוכן, למי מברכין, לאחיהם שבשדות, ומי עונה אחריהם אמן, הנשים והטף" ע"כ, הרי דדי אף בקטנים לקבל הברכה (ואף שאותם קטנים כהנים בעצמם וחזינן בגמ' דכהנים פחות מ' לא חשיבי לקבל הברכה, מ"מ מוכח מדברי הירושלמי הנ"ל שנפסק בש"ע דבילדים כהנים עסקינן, דהרי בעיר שכולה כהנים עסקינן ופשוט).

ו) כשיש כהן שיכול לקבל עלייה לתורה, רק מרחוק מפני שעומד במרפסת, אולם הישראל נמצא ממש במקום שיש הספר תורה, האם יכבדו את הכהן בעלייה הראשונה משום וקדשתו, או שיעדיפו באופן כזה להביא העלייה לישראל ?

איך יקרא הכהן מהס"ת מהמרפסת (ולדעת מרן הש"ע אם לא קורא העולה בעצמו הוי ברכה לבטלה)?

שסומך על צירוף המרפסות לשם תפלה במנין לא כדאי שיעשו ברכת כהנים משום חשש ברכה לבטלה.

ועכ"פ לעיקר השאלה, אם נתייחס כאילו היא תפלה במנין גמורה, מסברא נראה דאם הציבור עומדים פנים מול פנים כלפי הכהן ושומעים אותו היטב, איני רואה בזה בעיה.

ג) וכן השאלה להיפך שהציבור מתפללים במרפסת, והכהן נמצא למטה בחצר אם יכול לברך ברכת כהנים ?

כנ"ל.

ד) וכן אם ברכת כהנים יכולים לעשות בצירוף מרפסות שלא רואים כלל הכהן, אלא שומעים אותו ?

לכאורה היה נראה שלא, מדאמרינן בגמ' סוטה (לח:) "כה תברכו - פנים כנגד פנים, אתה אומר פנים כנגד פנים, או אינו אלא פנים כנגד עורף? ת"ל אמור להם, כאדם האומר לחבירו" ע"כ, הרי דילפינן מקרא (ומשמע לכאורה דהוא דאורייתא!) דבעינן לברך פנים מול פנים, וא"כ הכא דאינם פנים מול פנים לכאורה אין יכולים לברך, ועכ"פ בעינן אולי שיהיו מקצת מן הקהל פנים מול פנים מול הכהנים.

אלא דלענ"ד זה אינו, דהרי איתא נמי התם (סוטה לח:) "אמר אדא א"ר שמלאי: בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין, אמר ר' זירא לאחיהם שבשדות, איני והתני אבא בריה דרב מנימין בר חייא עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה, לא קשיא הא דאניסי, הא דלא אניסי" ע"כ, וכן נפסק בש"ע שם (סע' כד-כה), וא"כ בניד"ד דחשיבי לכאורה אניסי שרי לברך כך אף אם לא יהיה אף אחד מן הקהל מולם (דומיא

ובן יש דין בש"ע (קלט סע' יא) לאחוז בס"ת בשעת הברכות והקריאה. ע"כ נראה דטפי עדיך לתת העליה לישראל.

(ז) חשבתי עוד שאלה ב"ה לגבי קריאת התורה, אם יכולים לעלות לתורה בכמה ספרי תורה, זאת אומרת שהכהן יעלה במרפסת אחד שיש שם ס"ת אחד, והלוי יעלה במרפסת אחרת עם ס"ת אחר, וכן הישראל בספר תורה שלישית במרפסת השלישית, או שצריך כל השלשה עולים שיעלו בספר תורה אחד?

**נפסק** בש"ע (קמד סע"ד) "אין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה, משום פגמו של ראשון, אבל שלשה גברי בשלשה ספרים, כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת, ליכא משום פגם" עכ"ל, והיה נראה לומר דדוקא בכה"ג שהם שלושה עניינים שונים ליכא משום פגם בג' ספרים דניכר שהחלפת הס"ת אינה משום פסול, אך בעניין אחד אסור משום פגם. אלא שכתב שם המ"ב "ליכא משום פגם - אפי' בענין אחד [פר"ח] ועיין בפמ"ג", וא"כ לכאורה אין בזה חשש פגם, אך הנה באמת ז"ל הפמ"ג שם (א"א סק"ט) "וי"ל ענין אחד, לא אותה פרשה, וצ"ע באותה פרשה גופא", ולפ"ז בניד"ד דהיא אותה פרשה שייך בזה הספק של הפמ"ג. אלא דמאידך גיסא יש לדחות, דבניד"ד הרי ניכר לכל רואה דמה שקוראים בשלושה ס"ת אינו משום שכל אחד מהם פסול אלא משום המצב שא"א לקרות ביחד, וצ"ע.

**ולעצם** הענין אם תקנו לקרוא דוקא בספר אחד, לכאורה מדחזינן דאם נמצאה טעות בס"ת במהלך הקריאה, ההלכה שמוציאים אחר וממשיכים מהמקום שהפסיקו ולא צריך להתחיל בו מתחילת הקריאה, ואף בשבת, א"כ הרי שלקרא את כל הקריאה מס"ת אחד אינו מעכב

עכ"פ בדיעבד, וא"כ בניד"ד דהוא שעת הדחק וכדיעבד דמי יתכן שהיה אפשר להקל מצד זה.

**ושוב** אדגיש דכל התשובות הנ"ל הן רק בהנחה שתפלה בכה"ג חשיבא תפלה גמורה במנין, אך מאחר ולענ"ד לדעת מרן אינה נחשבת תפלה במנין, א"כ אף לסומכים להתפלל כך נראה דאין לעשות חזרת הש"ץ, ברכת כהנים וקריאת התורה משום חשש ברכה לבטלה, כנלענ"ד.

**ואגב** אורחא אציג למע"כ נידון שנתעורר לי במהלך כתיבת שורות אלו, דאיתא בברכות (מה): "אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי והוא דקרו ליה ועני. אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה, אבל בעשרה עד דנייית. מתקיף לה רב אשי אדרבה, איפכא מסתברא, תשעה נראין כעשרה, שנים אין נראין כשלשה. והלכתא כמר זוטרא, מאי טעמא, כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא" ע"כ, וכן נפסק בש"ע (סי' קצד סע"ב), הרי דאף שאותו שיצא החוץ יוצא יד"ח זימון שעונה להם (כמוכח מדברי הרמב"ם וכמבואר שם במג"א), מ"מ אינם יכולים לזמן בעשרה משום דאינו כבוד כלפי הקב"ה לזמן בשם כיון שאין עשרה באותו מקום, וא"כ צ"ע איך שייך לומר בקה"ת או בתפלה 'ברכו את ה' המבורך', והרי אין עשרה במקום אחד ולא אורח ארעא הוא (וכידוע ברכו שבתפלה היא המקבילה של הזימון בברהמ"ז), וכ"ת דהתם באינם רואים אותו מיירי, זה אינו, דכתב שם מרן בב"י וז"ל "וכתב הרשב"א בשם רבינו האי שאמר משם רבוותא, דהא דקוראין לו ומברכין עליו ה"מ כגון שפתחו של בית לשוק והוא יושב כנגדו קוראין לו ושומע קולן ומזמנין", הרי

## מנורה שלום זכר וברכת כהנים בהסגר בדרום קג

הכהן רק ספק ידבק, וכן אף אם ידבק רחוק שינזק מזה (שורב הנדבקים שאין להם מחלות רקע לא ניזוקים מזה כידוע, ובמקרה הגרוע מתבטא אצלם כשפעת רגילה), א"כ לא חשיב ברי היזיקא ולענ"ד ילך לבדוק את הנגוע (וכמובן שינקוט אמצעי הגנה כגון מסיכה וכפפות וכיו"ב).

**אמנם** יש לציין דשרי להשהות הבדיקה בין לצורך מצוה ובין לצורך רשות כמבואר בגמ' מו"ק (ז:), וא"כ יש לעיין דבניד"ד שיכול להמתין כמה ימים עד שיבדק הנגוע או שיסיים את ימי הבידוד (הרפואי!) ואז יבדקנו, לכאורה שרי להמתין. אך מאחר ונראה דהוא היזק באמת רחוק אין צריך לזה, ושהויי מצוה לא משהינן.

**ונשא** תפלה לפני הקב"ה שיבטל מאיתנו כל גזרות קשות ורעות, בין גזרת המחלה, ולא פחות קשה - הגזירה שאין אנו יכולים להתפלל בבתי כנסיות ובתי מדרשות בעוונותינו הרבים, ושוב יחפוץ בנו וירצנו ויחזירינו לביתו, אכ"ר!

דמשמע מדבריו דבעינן שיראו אותו כדי שיצטרף לזימון (דאל"ה דבריו מיותרים ודוק), וכן מצאתי בפמ"ג שם שדייק כן ע"ש (והובא אף במשנ"ב שם), ומינה דבעשרה דאמרינן בגמ' שלא מצטרף לזמן בשם, היינו אף שרואים אותו, וא"כ צע"ג היאך שרי לומר 'ברכו את ה' המבורך' בכה"ג, ולכאורה אף הסומכים להתפלל בכה"ג ע"י צירוף, מ"מ 'ברכו' לא יאמרו, ואולי יאמרו 'ברכו את המבורך' ו'ברוך המבורך לעולם ועד' דומיא דזימון ללא שם (אך יתכן שמאחר שלא תקנו צורה כזאת של ברכו בתפלה, דלא כזימון שיש זימון בשלושה, א"כ אין שום עניין לומר כן, וצ"ע).

(ח) כהן שצריך לבוא לראות נגע אם לטהר או לטמא, ויש לחולה חשש קורונה, האם יבוא הכהן לבית החולה לבדקו?

**לכאורה** שייך לומר בזה שלוחי מצוה אינם ניזוקים, אלא דתלי אם נחשיב ענין זה לברי היזיקא או לאו, ונראה לכאורה דאם מדובר בכהן בריא וצעיר ללא מחלות רקע, כיון שהחולה עצמו רק בחשש שחולה, וכן





הרב שרון שרפי

## בביאור דעת השו"ע בסוגיית "מצוות צריכות כוונה" ובפרט בספירת העומר (וחידושי דינים העולים לדינא)

והנה ביאור זה דהאחרונים (דהשו"ע כתב סעיף שלם רק לחשוש לשיטה דא"צ כוונה), צ"ב רב לכאורה, דהנה הפרי מגדים (תקפ"ט סק"ה) דן במי שנסתפק אם נתכוון בשעת העשיה לשם מצווה, אם צריך לחזור ולעשות המצווה. והכריע, דכיון שיסוד ההלכה שצריך כוונה הוא מן התורה, אזלינן לחומרא וצריך לחזור על המצווה וכן פסק המ"ב בסק"ח. (ויעויין עוד בביה"ל (שם ד"ה ויש אומרים) שלמד כן בדעת המחבר, דס"ל לשו"ע דהא דמצוות צריכות כוונה הוא מן התורה).

והקשו האחרונים, דאמאי לא נימא ס"ס לקולא, דספק שמא כיוון, ואת"ל לא כיוון, שמא ההלכה כמ"ד א"צ כוונה, ולא יצטרך לחזור על המצווה. ותרצו, דמוכח מכאן, שאין לחשוש כלל לדעה דמצוות אין צריכות כוונה, ואף לא כס"ס.

וכן משמע דעת המחבר, דהנה כתב השו"ע (שם) וז"ל, "יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצווה, וכן הלכה".

והקשו האחרונים, דמהו שכתב המחבר "וכן הלכה", דהרי כלל ידוע הוא, דכשהמחבר מביא שתי דעות דעתו לפסוק כדעה השנייה (י"א וי"א הלכה כ"א בתרא) ולשם מה הוסיף השו"ע שהלכה כבתרא. ותרצו, שבא ללמד שהלכה כדעה שניה לגמרי, ואין לחשוש לדעה ראשונה אף לא כספק ספיקא.

חידוש השו"ע שאין להזכיר מנין היום בספירת העומר, ואפילו באקראי

א. כתב השו"ע (תפט, ד), מי ששואל אותו חברו בין השמשות, כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות כיון שאינו זמן ספירה, אין בכך כלום.

ומתבאר מדברי המחבר חידוש גדול, דבהגיע זמן הספירה אין להזכיר מנין היום כלל, ואפילו באקראי ובלא מתכוין, דאם יעשה כן, יפסיד מצוותו.

והדברים כפשוטן תמוהים, שהרי העונה לחברו לא נתכוון לספור כלל, ורק ענה לשאלת חברו, וכיון שהלכה ברורה היא שמצוות צריכות כוונה (שו"ע ס, ד), הואיל ולא נתכוון למצווה, מדוע לשו"ע לא יענה, והא לא עבד ולא מידי.

ביאור המ"ב בשו"ע ותמיהה בדבריו

וכתב המ"ב (סקכ"ב) ליישב דברי המחבר, (והוא דעת המ"א פר"ח והגר"א)

דבאמת אין הסעיף מדבר למ"ד מצוות צריכות כוונה, דלשיטה זו ודאי יכול לענות לחברו ולא הפסיד כלום, אלא שסעיף זה כתבו השו"ע לשיטה דמצוות לא צריכות כוונה, דלשיטה זו, גם אם ענה בלא מתכוין יצא, ולענין ברכה לבטלה חשש השו"ע לשיטה זו דלמא הלכה כמותה, ולכן כתב שלא יענה.



## מנורה בענין מצוות צריכות כוונה בדרום קה

ולא מהני שומע כעונה, כיון שסו"ס לא נתכוון (והיינו מדין צריכות כוונה). ומוכח דס"ל לשו"ע דאף לענין ברכה אמרינן מצוות צריכות כוונה.

**ויעויין** באליה רבה (שם סק"ה), שהביא לעולת תמיד שתמה על השו"ע, למה לא חשש לומר ספק ברכות להקל. וכתב הא"ר ליישב, דכיון שהכריע השו"ע דמצוות צריכות כוונה, אינו חושש כלל למ"ד א"צ כוונה ועל כן חוזר ומברך, ושכן פסק הלבוש.

**וא"כ**, כיון שהשו"ע בעצמו פסק דאף לענין הברכה אמרינן דמצוות צריכות כוונה, וחוזר ומברך ולא חיישינן לברכה לבטלה, דבמקום שהדין הוכרע, חוזר ומברך, מהיכי תיתי לפרש כן במחבר, שיכתוב סעיף שלם רק לחשוש לברכה לבטלה, וצ"ע.

### לביאור המ"ב קשה לשון השו"ע

**וביותר** קשה, דגם להבנת המ"ב במחבר (דהסעיף לשיטת א"צ כוונה), הרי פשוט שלא חזר בו השו"ע מדעתו שמצוות צריכות כוונה, ורק שחשש (לענין ברכה) למ"ד א"צ כוונה, וא"כ, הרי פשוט שלמחבר מי שענה לחבירו כמה היום, חייב לחזור ולספור, דמצוות צריכות כוונה ולא עשה כלום, ורק שחידש המחבר (להבנת המ"ב) שהפסיד הברכה. וא"כ, היה לשו"ע לכתוב "שאם יאמר לו היום כך וכך צריך לחזור ולספור בלא ברכה", ולמה כתב "אינו יכול לחזור ולמנות בברכה", דמשמע שיצא אלא שהפסיד הברכה, והרי פשוט שלא יצא. ונמצא, דלהבנת המ"ב, הרי שלא דייק השו"ע בלשונו, עד כדי שהביאנו לידי טעות.

### המ"ב עצמו כתב שביאורו דחוק

**ואכן** יעויין בביה"ל (סימן ס' ד"ה וכן הלכה), שכתב וז"ל, "עיין בסימן

**ונמצא**, דלשיטת המ"ב שפסק דבנסתפק אם כוון חוזר, לא מצרפים שיטה זו דמצוות א"צ כוונה, אפילו כצד לס"ס, ולא חוששין לה כלל. וא"כ, כיון שישנה הכרעה ברורה בהלכה, מדוע לחשוש לברכה לבטלה, כלפי דיעה דלא חיישינן לה.

**ואין** לומר, דמשום חומר ברכה לבטלה חיישינן יותר מס"ס, דזה אינו, דכיון שהוכרעה ההלכה, ואין כאן צד ספק שמא הלכה כמ"ד א"צ כוונה (וכמו שכתב המחבר "וכן הלכה") מדוע שנחוש לברכה לבטלה.

### במקום שהדין הוכרע, לשו"ע לא חיישינן לברכה לבטלה ומדוע א"כ חשש לכך המ"ב

**וראיה** לדבר, דהנה כתב השו"ע (תפט, ב), דיותר לספור לכתחילה בבין השמשות, ואף שהוא ספק יום ודלמא עדיין לא הגיע זמן הספירה דהלילה. וביאר המ"ב (שם סקי"ד), דכיון דס"ל למחבר דספירת העומר דרבנן, בספיקא דרבנן אזלינן לקולא וסופר לכתחילה בברכה. ולכאורה קשה, דכיון שהוא ספק כיצד מברך, והא איכא חשש ברכה לבטלה. אלא על כרחך, כיון שהדין הוכרע לקולא שיכול לספור, לא חיישינן לברכה לבטלה. ואם נכונים הדברים במקום ספק (דבין השמשות, דגם אם אזלינן לקולא דרבנן, סו"ס יש צד שהוא יום), ק"ו למקום שהוכרעה בו ההלכה ואין בו ספק.

**וראיה** גדולה מזו, דהנה בשו"ע (ריג, ג) כתב וז"ל, "אינו יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו אם יענה אמן, אלא אם כן שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, וגם המברך נתכוון להוציאו ידי חובתו".

**ומבואר** במחבר, דאם שמע ברכה ולא נתכוון לצאת, צריך לחזור ולברך,

תפ"ט ס"ד בשו"ע בביאור הגר"א, שדוחק את עצמו להעמיד הדין דשו"ע אליבא דמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה".

והרי, שהסכים הח"ח שתירוצו זה הוא דוחק, (ובפשטות משום דלא ס"ל למחבר כלל לשיטה דא"צ כוונה כאמור), אלא שהוסיף הביאור הלכה לבאר מה דחק את הגר"א לביאור זה, דכיון שדעת השו"ע שספירת העומר דרבנן (כדמוכח מהא שיכול לספור לכתחילה בין השמשות-תפ"ט, ב), ובדרכו י"ל דמצוות א"צ כוונה, וע"כ אין לענות לחברו [וכך ביאר הא"ר דברי השו"ע], אכן דעת הגר"א להוכיח דשו"ע אין חילוק בזה ואף בדרכו צריכות כוונה, וע"כ לא נותרה ברירה כי אם לתרץ דסעיף זה קאי למ"ד א"צ כוונה).

### ביאור המ"ב בשו"ע קשה ביותר

ב. והנה לאחר העיון, נראה דלא רק שביאור זה דהאחרונים במחבר נראה דחוק, אלא לכאורה כמעט ולא ניתן להאמר, וכפי שיבואר להלן. (וכמובן שאין כאן שום כוונה לחלוק חלילה, אלא רק לדון בסוגיית כפי מיעוט דעתנו, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא).

דהנה כתב המ"ב שם (בשם האחרונים), דהסעיף מיירי רק בששה ימים ראשונים קודם שהגיע לספירת שבועות, אבל משבעה ימים ואילך, אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא, דכיון שדרכו להזכיר שבועות ולא הזכיר, הרי שמוכח שנתכוון שלא לצאת יד"ח, ואף למ"ד א"צ כוונה" באופן זה לא יצא.

ונמצא, שכל חידוש השו"ע הוא רק בששה מתוך ארבעים ותשעה ימים, ותמוה שאין לזה זכר בדברי המחבר, דבפשוטו נראה

שמדבר בכל ימי הספירה, והיה לו לשו"ע, לומר "והני מילי בששה ימים ראשונים, הא בשאר ימים עונה כדרכו", (וכשם שחילק בין אם נשאל לפני בין השמשות, דאז עונה כדרכו), וצ"ע.

עוד קשה, דכתב הביה"ל, (סוד"ה שאם יאמר לו היום), דאם האיש המשיב, רגיל תמיד לספור לאחר צאה"כ, ושאלו חברו בבין השמשות, יכול לענות כדרכו, דבאופן זה שאף פעם לא סופר קודם צאה"כ, אומדנא דמוכח הוא דהוי כמכין שלא לצאת. ונמצא לדברי המ"ב, דהסעיף נתקטן עוד יותר, ומדבר רק במי שסופר בין השמשות ולא בלילה, ורק בששה ימים ראשונים, ומן התימה שלא זכר זאת השו"ע.

והקושיא העולה על כולנה, דלכאורה גם בששה ימים ראשונים, אם עונה לחברו בבין השמשות, מוכח שלא מתכוון לצאת, והוא מכין דכשעונה לחברו אינו מברך, וכיון שעסקינן באדם שלא חיסר בימי הספירה, ודרכו לברך בכל יום (וראייה מהא דכתב השו"ע "אינו יכול למנות בברכה", ומוכח א"כ שמברך) הרי שיכול לענות כדרכו גם בששה ימים, דהוי כמתכוון שלא לצאת, ומאי שנא האומדנא במי שדרכו לספור רק לאחר צאה"כ ממי שדרכו תמיד לברך, דבשניהם ישנו גילוי שאינו מתכוון לצאת.

(ואין לחלק בדרכו לספור בצאה"כ הוא אומדנא מתוך הספירה, ובברכה הוא אומדנא שלא מתוך הספירה. דאין החילוק מחלק כלום, דסו"ס ישנו גילוי על "דעתו" שאינו רוצה לצאת יד"ח כעת).

ונמצא לסיכום, דאם באנו לבאר דברי המחבר שכוונתו בסעיף זה הוא רק למ"ד א"צ כוונה, הרי שהדברים קשים עד

מאד, דכיון שלא בירך תחילה, יש לפנינו גילוי ברור שאינו מתכוון לצאת, וכן הוא בכל ימי הספירה, ואין מקום לכאורה לפרש כן בדברי המחבר, וצ"ע.

### סתירה בפסקי השו"ע

ג. ונראה להציע מהלך חדש בדברי השו"ע, ומתוך הדברים תתבאר שיטת השו"ע בגדר "מצוות צריכות כוונה", ויתבארו דבריו ברווח וללא כל דוחק, מתוך ראיות ברורות לכאורה.

דהנה כתב המחבר (תעה-ד) וז"ל: "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו נכרים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו, כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה".

ולכאורה יש סתירה בפסקי המחבר, דבהלכות שופר (תקפט, ד) פסק שהתוקע לשיר לא יצא, ומשום דמצוות צריכות כוונה, וכפי שפסק בהלכות ק"ש (ס, ד), ואילו בהלכות פסח כתב דבאכל מצה בלא כוונה יצא, וצ"ע.

והנה, קושיא זו כבר הקשה הר"נ (הובא בב"י תעה, ד) על הרמב"ם, דאף הוא סותר משנתו, דבהלכות חמץ ומצה (ו, ג) כתב דבכפאוהו נכרים לאכול מצה יצא, ואילו בסוגיא בר"ה כח. פסק כר' זירא שהתוקע לשיר לא יצא.

### ישוב הר"נ ותמיהה על עיקר תירוצו

ותירץ הר"נ וז"ל: "כפאוהו ואכל מצה, כיון דלא חזינן בגמ' מאן דפליג עליה בהדיא, לא דחינן ליה, ואע"ג דבתקיעת שופר לא יצא, הכא יצא שכן נהנה, כדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, הלכך אע"ג דשופר מדחייא,

דקי"ל צריך כוונה, בכפאוהו ואכל מצה נקטינן דיצא".

וביאר המ"ב (תעה סקל"ד) כוונת הר"נ, דאף שודאי בעינן כוונה למצוה, וכל שכן כאן דגרע טפי שאינו רוצה כלל לאכול, מ"מ יצא, דבמידי דאכילה שעל כרחו נהנה גרונו עדיף טפי, וכמתכוון דמי.

ולכאורה דברי הר"נ צ"ע, דהא פטור "מתעסק" הוא משום שלא נתכוון לעצם המעשה, וחסר "במעשה האדם", וכפי שייסד לן הקוב"ש (ח"ב, כ"ג), דחשיב כאילו נעשה המעשה מאליו ולא ע"י האדם, ועל כן אין כאן איסור כלל. אכן, במתעסק בחלבים ועריות, כיון שנהנה, הרי שיש כאן כבר יחס בינו לבין המעשה, ולא שייך לומר שנעשה המעשה ממילא ואינו מתייחס אליו, ועל כן, כמי שנתכוון דמי ומעשה ידיה הוא וחייב.

אמנם באנסוהו לאכול מצה, הרי שישנם ב' חסרונות, האחד, שאינו רוצה לאכול ולא חפץ במעשה כלל, והשני, שאינו מתכוון למצווה. ובשלמא ביחס לחסרון הראשון שאינו רוצה במעשה, הרי כיון שגרוננו נהנה, שפיר תירץ הר"נ דחשיב "אוכל" וכמעשה ידיה דמי. אמנם ביחס לחסרון השני לא תירץ הר"נ לכאורה כלום, דאף שנחשב כ"אוכל", מ"מ הרי עדיין אינו מתכוון למצווה, ומה הועיל לנו מה שנהנה, וצ"ע.

### יסוד האחרונים בגדר "מצוות צריכות

כוונה" - ענין הכוונה, להגדיר את

המעשה כ"מעשה מצוה"

ד. והנראה לבאר בזה, דהנה פליגי אמוראי בכמה דוכתי בש"ס (ברכות יג., ר"ה כח. ועוד), אם מצוות צריכות כוונה או לא, וצריך להבין מהו הנושא כאן ומדוע כלל צריך לכוון ובמה פליגי.

והנה כבר יסדו לנו רבותינו האחרונים (חזו"א אר"ח כט, קוב"ש ח"ב סימן לג, שכך קיבל מהגר"ח מבריסק זצ"ל), שהכוונה האמורה כאן הנצרכת לעשיית המצוה, אין עניינה כוונת הלב להתכוין שעוסק בקיום ציווי התורה. והיינו, שמלבד המעשה צריך להוסיף גם את כוונת הלב ובתורת תנאי שצריך לקיימו בנוסף לגוף המעשה, זה אינו, אלא הכוונה האמורה כאן היא כחלק מן המעשה, שצריך להגדיר את המעשה כ"מעשה מצוה" ואין ענין הכוונה דבר בפני עצמו. אלא שבזה שמכוון "לקיים כאשר צוה ה'" (לשון המ"ב ס, סק"ז), מגדיר את מעשהו כ"מעשה מצוה", ובהעדר כוונה אין זה מעשה מצוה.

ומוכח מדברי הרמב"ן, שגדר הכוונה היא בכדי להגדיר את המעשה כ"תקיעה של מצוה", שאם נאמר שגדר הכוונה היא כ"תנאי", להצריך עם המעשה גם כוונת הלב שעושה לשם המצוה, יקשה לפי זה מדוע כתב הרמב"ן שבאופן שהתוקע אינו מתכוון לצאת בעצמו, צריך להתכוון להוציא את השומע ידי המצוה, (מלבד כוונת התוקע להשמיע עבור השומע) והרי השומע הוא המקיים את המצוה והוא זה שצריך להתכוון לשם המצוה, ואין צורך שהמשמיע יתכוון שהשמיעה של השומע תהיה לשם המצוה, אלא ודאי מוכח מכך, שהכוונה נצרכת בכדי להגדיר את המעשה כ"תקיעה של מצוה", ועל כן חייב התוקע לכוון למצוה ולא רק להשמיע, שאם לא יכוון למצוה, יחשב מעשהו כתקיעה סתם ולא כתקיעה של מצוה.

וכן כתב להוכיח באגלי טל (בהקדמה), מהא דאיתא בגמ' (עירובין צ"ה), דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, אם לא מתכוון למצוה אינו עובר בבל תוסיף כלל. ואם נאמר דהכוונה היא תוספת על המעשה, ומעשה מצוה יש גם בלא כוונה, הרי שגם אם לא מתכוון הוי מוסיף ועבירה היא. אלא על כרחך דהכוונה היא חלק מן המעשה, ובלא כוונה ליכא מעשה כלל.

### המקור דמצוות צריכות כוונה

ונראה, דעל פי יסוד דברי האחרונים אלו, יש לבאר דבר נוסף ביסוד הסוגיא.

דהנה העירו רבותינו האחרונים (הפמ"ג והישועות יעקב בסימן ס'), דאף שעצם המחלוקת אם מצוות צריכות כוונה מפורשת היא בש"ס, מ"מ לא נתבאר בשום

והנה כבר יסדו לנו רבותינו האחרונים (חזו"א אר"ח כט, קוב"ש ח"ב סימן לג, שכך קיבל מהגר"ח מבריסק זצ"ל), שהכוונה האמורה כאן הנצרכת לעשיית המצוה, אין עניינה כוונת הלב להתכוין שעוסק בקיום ציווי התורה. והיינו, שמלבד המעשה צריך להוסיף גם את כוונת הלב ובתורת תנאי שצריך לקיימו בנוסף לגוף המעשה, זה אינו, אלא הכוונה האמורה כאן היא כחלק מן המעשה, שצריך להגדיר את המעשה כ"מעשה מצוה" ואין ענין הכוונה דבר בפני עצמו. אלא שבזה שמכוון "לקיים כאשר צוה ה'" (לשון המ"ב ס, סק"ז), מגדיר את מעשהו כ"מעשה מצוה", ובהעדר כוונה אין זה מעשה מצוה.

והדברים יסודם כבר בדברי רבותינו הראשונים, דהנה כתב הרמב"ן (במלחמות ר"ה כח: ד"ה ועוד), שבאופן שהתוקע מתכוון לצאת בעצמו בתקיעתו, אין צורך שהתוקע יתכוון להוציא את השומע, אלא רק שיתכוון להשמיע לו, ודי בזה שהשומע מתכוין לצאת ידי המצוה, וכל מה שצריך שיתכוון להוציאו, היינו באופן שתוקע סתם, שבזה צריך להתכוין להוציא השומע ידי המצוה.

וביאר הרמב"ן דבריו שם, שבהעדר כוונה אין זו "תקיעה של מצוה", ולפיכך אם המשמיע אינו מתכוון למצוה כלל, הרי שאין כאן תקיעה של מצוה, ולא יועיל מה שהשומע מתכוון למצוה מפני שהתוקע לא נתכוון למצוה. אך כאשר התוקע מתכוון למצוה של עצמו הרי זו כבר תקיעה של מצוה, וכל מה שצריך הוא רק שיתכוון להשמיע עבור השומע בכדי שתתיחס התקיעה אליו מדין שומע כעונה, (דבכה"ג שמתכוין להשמיע נחשב שעושה התקיעה בשליחות השומע, ומתייחסת היא

מקום מנין המקור לכך שצריך כוונה, ושאינו יוצא י"ח אם לא כיון, שלא מצינו שום פסוק או מקור בתורה לזה, וצ"ב.

והנה לדברי הרמב"ן אתי שפיר, דכיון דיסוד הכוונה הוא להגדרת המעשה כ"תקיעה של מצווה", יש לומר שהוא "סברא", דקים להו לחכמים דקיימי בהאי שיטה, שאינו מעשה של מצווה אלא כשנתכוון לכך.

### הקושי לכאורה בביאור האחרונים

ה. אכן כל ביאור זה דהאחרונים בגדר מצוות צריכות כוונה צ"ב, דבאמת צריך להבין, כיון שהכל הוא רק סברא, מהי באמת הסברא דבלא כוונה אין כאן "מעשה מצווה", דבפשטות נראה, דמעשה מצווה הוא עשיית עצם המעשה, ולזה נקרא "מעשה מצווה" כי הוא המעשה שנצטווה בו, דכיון שסו"ס עשה מה שנצטווה, והוא מחוייב במצווה, הרי שממילא יש כאן "מעשה מצווה".

ובשלמא אם יסוד הכוונה הוא בגדר "תנאי", דבכדי לצאת ידי חובה צריך בנוסף למעשה גם כוונת הלב למצווה, שפיר מובן, דאף שהמעשה מצד עצמו הוא "מעשה מצווה", מ"מ בעינן גם כוונת הלב וליכא, אמנם אם יסוד הכוונה הוא בכדי להגדיר "מעשה מצווה", אינו מובן מסברא, דכאמור כיון שה"מחוייב" עשה מה ש"נצטווה", הרי שיש כאן "מצווה".

ולשם דוגמא, אדם התוקע סתם בשופר ביום ר"ה, ויודע חיובו, הרי שאף אם בעת שתקע נסתתמה דעתו ולא כיון כלום, למה לא יחשב "מעשה מצווה". ובשלמא במי שתקע לשיר, כיון שכוונתו לתכלית אחרת, הרי זה מעשה אחר, שאין זו תקיעה אלא ניגון. אמנם מי שלא תקע לתכלית אחרת, אף אם תקע "סתם", מ"מ כיון שזה מה שנצטווה לעשות, הרי שיש כאן "תקיעה של מצווה".

והנה, לשון האחרונים הוא, דבלא כוונה חשיב כ"מתעסק", (ברכת אברהם פסחים קיד באורך), או דבלא כוונה נחשב כאילו המצוה נעשית מאליה, (קוב"ש ח"ב, כג), והיינו שחסר בעצם המעשה.

והנה זה גופא צ"ב, דכיון דאין לזה מקור והכל הוא סברא, מהיכי תיתי לפרש שאדם המתכוון להדיא למעשה שעושה, (אלא שעושה בלא לחשוב), יחשב כמתעסק או שלא הוא עושה.

### ביאור מחודש בגדר הדין דמצוות צריכות כוונה

והנראה לייסד בזה, דהנה כשבאים אנו לדון ביסוד הסוגיא דמצוות צריכות כוונה, יש לדון תחילה בהגדרת "מעשה" בהלכה מהו, אם תלוי רק בפעולה הגשמית, או שנצרכים תנאים נוספים.

והנה בסוגיא בברכות יג. תנן, היה קורא בתורה בפרשת ק"ש, והגיע זמן המקרא אם כיון ליבו יצא, ואם לאו לא יצא. ובגמ', ש"מ מצוות צריכות כוונה, ודוחה הגמ', דלעולם אולי א"צ כוונה, ומאי אם כיון ליבו - לקרות. והיינו, שנתכוון לקרוא בתורה סתם, ולעולם א"צ כוונה למצווה. ומקשה הגמ', לקרות, והא קא קרי והיינו שאין לפרש "אם כיוון ליבו" לכוונת קריאה, דמדתנן "היה קורא בתורה", משמע שכבר היה קורא. ומתרצת הגמ' בקורא להגיה. דלעולם אולי א"צ כוונה, אלא דכאן גרע טפי, דקורא למטרה אחרת.

ולכאורה צריך להבין, דבגמ' כאן מבואר דבקורא להגיה אף למ"ד א"צ כוונה לא יצא, ובר"ה כח. מבואר דבתוקע לשיר למ"ד א"צ כוונה יצא. וצ"ע מאי שנא קורא להגיה מתוקע לשיר, דהא בשניהם לא

דהמחלוקת אם מצות צריכות כוונה היא מחלוקת יסודית בגדר חיוב המצוות שאמרה התורה לעשות, ואופן דרישת עשייתן.

**דשיטת** מ"ד א"צ כוונה היא, דרצון התורה הוא במעשה בעלמא, דלא נצטוינו בתורה אלא לעשות מעשים, וכיון שעשה המעשה המבוקש די בזה לצאת י"ח. (וכן מצאתי שנקט בהעמק שאלה (שאלתא קנד אות ב), דלשיטת א"צ כוונה "רחמנא מעשה קא בעי מינן, מעשה איך שהוא הא קעביד", יעו"ש).

**אמנם** שיטת מ"ד צריך כוונה היא דלא די במעשים וגם אם עשה בדיוק את המעשה הנדרש בתורה לא יצא י"ח, דנצטוינו בתורה לא רק במעשה בעלמא, אלא "במעשה מצוה", והיינו במעשה שנעשה כדי לקיים מצוה, ולזה נקרא שמו "מעשה מצוה", להורות שמעשה זה הוא כדי לקיים ציווי ה', וכל מטרת עשייתו הוא לצאת י"ח המצוה.

**והביאור** בזה, מדוע הצריכה התורה כוונה יחוד זו, ולא הסתפקה בעשיית מעשה בלבד, נראה לבאר, דהנה אף אם עשה את המעשה המדויק האמור בתורה, מ"מ כיון שלאותו מעשה ישנן תכליות אחרות שיכולות לשנות את שם המעשה, וכגון במעשה תקיעה שאם עשאו כדי לשיר יקרא "מעשה ניגון", ורק אם עשאו למצוה יקרא "מעשה מצוה" (תקיעת שופר), וכן בקורא בתורה אם קרא בכדי ללמוד הריהו "לומד" ואם למצוה הריהו קורא את שמע. ונמצא, שאף אם עשה מעשה כנדרש, לא מבורר מתוך המעשה שהוא מעשה מצוה, שהרי ישנו מעשה בדיוק כמותו שאינו מה שצויה ה', ולזה צריך לכוין במחשבתו לשם מצוה, לברר ולהגדיר שהוא "מעשה מצוה" דייקא, כאשר צויה ה'.

נתכוין למעשה התורה ואיך באחד יצא ובשני לא יצא, ומהי סברת מ"ד א"צ כוונה, וצ"ב.

**והביאור** פשוט, דזה ברור שבכדי לצאת י"ח לכו"ע צריך לעשות אותו מעשה בדיוק שאמרה תורה. והנה בשלמא בתוקע לשיר הרי עשה מעשה תקיעה כדין, אלא שלא נתכוין למצוה אלא לניגון, וכיון שא"צ כוונה למצוה יצא. אמנם בקורא להגיה לא עשה כלל מעשה קריאה, דקורא להגיה הוי מעשה אחר, דכאן אינו מכוין אף לקריאה, ואין זו "קריאה" אלא "הגהה", ולכן מודה דלא יצא אא"כ יכוון ליבו ל"קריאה". (והחילוק הפשוט בין שני המעשים הוא, דקריאה היא אמירת המילים בכדי להבין את המסר והתוכן של התיבות, ובקורא להגיה היא אמירת המילים לראות שאין טעות בכתיבת התיבות, ללא הבנת התוכן, ונמצא שאף שיש כאן אותה "פעולה" (אמירת המילים), אין כאן אותו "מעשה", ודו"ק).

**ומבואר** א"כ בגמ', דאף למ"ד א"צ כוונה בקורא להגיה לא יצא י"ח, דלכו"ע בענין שיכוין על כל פנים לאותו מעשה שאמרה תורה, ובקורא להגיה הוי כאמור מעשה אחר. ולא נחלקו אלא בקורא סתם ללא מחשבה או כוונה כלל. דלמ"ד א"צ כוונה יצא דסו"ס עשה את המעשה הנדרש, ולמ"ד צריך כוונה לא יצא עד שיכוון ליבו וכדין המשנה.

**ומעתה** צ"ב רב סברת מ"ד צריך כוונה, דאם בקורא ללא כוונה כלל עשה בדיוק את המעשה הנדרש בתורה (אמירת התיבות להבין), מה חסר עוד, ומדוע צריך לכוין עוד למצוה כשעשה בדיוק את מה שצוה אותו לעשות, וצ"ע.

**והנראה** לבאר, דנחלקו הדיעות בזה בהגדרת "מעשה מצוה" בהלכה,

## מנורה בענין מצוות צריכות כוונה בדרום קיא

"שאל", הרי שמבורר שהוא המעשה אשר בחר בו ה', ויקרא שמו "מעשה מצוה".

**ומעתה אפשר לומר**, דהסוגיא דמצוות צריכות כוונה אינה לעיכובא במעשים כגון "אכילה" (ולקמן יבוארו עוד מעשים כאלו), דבהם כו"ע לא פליגי דיצא י"ח, ומשום שאין עוד מעשים כאלו העונים לשם אחר ונמצא "שם המעשה" מבורר היטב לפנינו שהוא כאשר ציוה ה' ומעשה מצוה הוא, דרחמנא אמר לאכול והוא אכל. (אמנם גם במעשים אלו שאין הכוונה לעיכובא היינו בדיעבד, מ"מ לכתחילה יש לכיון לקיים כאשר צווה ה', לא לצורך בירור המעשה אלא למצוה מן המוכרח, ומשום עשה דברים לשם פעלם, יעויין מ"ב ס' סק"ז).

### ביאור תירוץ הר"נ והסתירה בדעת המחבר, והעמדת שיטת השו"ע בדיון מצוות צריכות כוונה

ו. ובזה יתבאר היטב תירוץ הר"נ, במה שכתב דבאנסוהו לאכול מצוה יצא י"ח כיון שנהנה גרונו וכמתכוין דמי, דלכאורה תמוה, דאף אם נהנה ומעשה ידיה הוא, מ"מ הא לא כיון לצאת י"ח.

ולהאמור מיושב, דבמידי דאכילה אין כוונה מעכבת לצאת י"ח, דלעולם "מעשה אכילה" לפנינו, ועשה מה שנצטווה.

וכן נראה דסבר השו"ע, ולא סתרי פסקי המחבר אהרדי, דבתקיעת שופר דמשתנה שם המעשה בין "תוקע" ל"מנגן" (תוקע לשיר), הרי שבלא כוונה אין כאן מעשה מצוה שאין המעשה מבורר, ועל כן פסק השו"ע דלא יצא, אמנם באנסוהו לאכול ס"ל למחבר דיצא אף בלא כוונה, דבמידי דאכילה לעולם המעשה מבורר, דסו"ס "אכילה" לפנינו. (ואכן יעויין בביה"ל ס' ד"ה ויש אומרים וז"ל, ודע דכל זה בשאר

ובזה תתבאר כוונת האחרונים, במה שביארו דענין הכוונה הוא בכדי להגדיר את המעשה כ"מעשה מצוה", ובלא כוונה חשיב כ"מתעסק". דלהאמור, העושה מעשה בלא כוונה, אף שיש כאן "מעשה", מ"מ אינו מעשה מצוה, שאין מבורר מהו שם המעשה העומד בפנינו, ולזה כתבו דחסר ב"שם מעשה" והוי כמתעסק.

**ועד כאן הוא ביאור הגמרא, וכפי מה שעולה בפשטות מן הסוגיא. ומכאן נקודת החידוש.**

דהנה נתבאר, שסברת מ"ד מצוות צריכות כוונה היא, דבעושה בסתמא ובלא כוונה אף אם עשה את המעשה הנכון אכתי אין כאן מעשה מצוה, ומשום דלא מוכח ומבורר שעשה מה שנצטווה כאשר ציוה ה', שהרי ישנם עוד מעשים כאלו ובאותה צורת מעשה בדיוק העונים לשם אחר, ולכן לא יצא י"ח דדלמא שם מעשה אחר יש כאן.

והנה דעת לנכון נקל, דסברא זו שייכת רק במעשה שהוא רב תכליתי, וכגון בקורא בתורה או תוקע בשופר, שמשנתה שמו כפי התכלית הרצויה, בין לומד - לקורא את שמע ובין מנגן - לתוקע. דבזה סבר מ"ד צריך כוונה דלא יצא י"ח, כיון שלפנינו מעשה סתום ולא מבורר, אם נעשה כאשר ציוה ה'. אמנם במעשה שהוא "חד תכליתי", וכגון באכילה שאין לה תכלית ושם אחר מלבד "אכילה", (דבאכילה ישנם אמנם סיבות מדוע האדם אוכל, וכגון מחמת רעב או תאוה, אך אין תכלית אחרת לאכילה המושגת את שמה, דאף אם יאכל לכל תכלית שיבחר, וכגון שאוכל לשם הנאה או לחזק גופו לא ישתנה שם המעשה, ולעולם יקרא "אכילה"), ועל כן יודה הוא דאף אם לא כיון יצא י"ח, כיון שלעולם שם מעשה אכילה לפנינו, דכיון שנצטווה "לאכול" ונמצא



י"ח, ואף שמצוות צריכות כוונה, במעשה "ספירה" אינו מעכב, דסו"ס "ספר" כמה היום לעומר.

### לשו"ע באכל או ספר והתכוין להדיא שלא לצאת - לא מהני

והנראה להוסיף בזה חידוש. דהנה לכאורה אכתי קשיא, דאף שנתבאר דלשו"ע אין כוונה מעכבת בספירה, מ"מ הרי יש אומדנא דמוכח שמתכוין שלא לצאת, וכגון שנמצא בשבוע השני לספירה ולא הזכיר שבועות, או באדם שסופר תמיד לאחר צה"כ או מדלא בירך, והרי במקום שנתכוון להדיא שלא לצאת ודאי שלא יצא, ואיך כתב המחבר דיצא ואינו חוזר וסופר.

והנראה בזה, דלדעת השו"ע אף אם ספר ונתכוין להדיא שלא לצאת - לא מהני, והראייה, שהרי באנסוהו נכרים לאכול מצה פסק המחבר שיצא, ואף שכלל לא רצה לקיים מצוה וקיימה נגד רצונו, ואין לך אינו מתכוין לצאת גדול מזה. ומוכח א"כ דדעת השו"ע היא דבמקום שאין כוונה מעכבת לא מהני אפילו כוונה שלא לצאת.

וביאור הענין הוא, דס"ל לשו"ע ככל דברי רבותינו, דכל ענין הכוונה הוא רק בכדי להגדיר את המעשה, וכל היכא שעצם המעשה מוגדר מצד עצמו, הרי שאינו צריך כוונה. ונמצא, דבאופן זה קיום המצווה תלוי רק בעצם המציאות, וכיוון שאי אפשר להכחיש מציאות ספירתו, יצא ואף אם כיון שלא לצאת. (וכעין משל לדבר, באדם החופר בור על תנאי, (כלשון הגר"ש שקאפ), דלא מהני, דעל כרחו הבור קיים).

### ראיה מלשון השו"ע

ומדוקדק היטב לשון המחבר שכתב "שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול

מצוות, אבל מצוה התלוי באכילה דעת השו"ע דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון).

### ביאור פסק השו"ע בספירת העומר

ז. ומעתה נהדר לקמייטא, לבאר פסק השו"ע בספירת העומר, דבהגיע זמן הספירה אין להזכיר מנין היום ואפילו בסתמא ואין לענות לשאלת חבירו כמה היום לעומר.

והבאנו לעיל תמיהת האחרונים, דכיון דדעת השו"ע דמצוות צריכות כוונה, למה לא יענה, שהרי לא נתכוון למצוה ולא עבד ולא מדי.

ומעתה, כיון שפסק השו"ע דבאכילה אין הכוונה מעכבת, א"כ הוא הדין במעשה ספירה, דאף "ספירה" היא תמיד מעשה מבורר, ואין בה תכלית אחרת, שאף הסופר בסתמא וללא כוונה סו"ס הריהו "סופר", שאין לנו מעשים אחרים בעלי אותו צורת מעשה הנקראים בשם אחר, דאף הסופר ימים כדי לדעת מתי שבת או אפילו הסופר תפוחים להנאתו יקרא "סופר", ואינו כתוקע לשיר הנקרא בשם אחר. ולכן אף הסופר בסתמא נחשב למעשה מצוה, כיון שסו"ס עשה כאשר ציוה ה'.

ומעתה אפשר לבאר דעת השו"ע, דודאי סעיף זה כתבו המחבר לשיטה דמצוות צריכות כוונה, וכפי שיטתו להלכה בסימן ס', ולא נתכוון המחבר לחשוש לשיטה דא"צ כוונה (ומשום חשש ברכה לבטלה וכביאור המ"ב), אלא דכיון שמעשה ספירה הוא תמיד מעשה מבורר, ושם "ספירה" עליו אף בלא כוונה, הרי שהוא כמעשה אכילה דלדעת המחבר אין כוונה מעכבת בו.

ומעתה, מי ששואל אותו חבירו כמה היום לספירה לא יענה, דאם יענה יצא



## מנורה בענין מצוות צריכות כוונה בדרום קיג

ליזהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה, שיאמר לו אתמול היו כך וכך, שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה, ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה".

**ומבואר** בב"י ב' דינים, א. דכיון דנקטינן דברכות אינן מעכבות, לפיכך צריך ליזהר שלא לענות לשאלת חבירו. ב. העונה לחבירו כמה היום - יצא ("נמצא שכבר מנה").

והנה, לשיטת המ"ב דהשו"ע כתב את הסעיף לחשוש לשיטת דא"צ כוונה, קשה מאד מהו ה"לפיכך", דמה ענין שבירות אינן מעכבות ללא לענות לשאלת חבירו, ולשיטת המ"ב היה לבי"י לכתוב "כיון דחיישינן לענין ברכה דלמא א"צ כוונה, לפיכך צריך ליזהר".

**ועוד**, דלביאור המ"ב העונה לחבירו לא יצא י"ח כלל, אלא שאינו חוזר ומברך לחשוש לברכה לבטלה, ומהו שכתב הב"י "נמצא שכבר מנה" דמשמע שכבר יצא, וצ"ע.

**אכן** לדברינו הדברים מבוארים, דכיון שנתבאר דשיטת המחבר היא דב"ספירה" אין הכוונה מעכבת, וכמו כן אין הברכה לעיכובא, הרי שאם יענה לשאלת חבירו, על כרחו יצא י"ח, וזוהי אזהרת הב"י בלפיכך, והיינו, דכיון דנקטינן שאין ברכות מעכבות, וספירה יש כאן מכל מקום, לא יענה לשאלת חבירו, שאם יענה נמצא שכבר מנה, והיא ראייה גדולה לביאורינו בשו"ע.

### סיכום

א. מעשה מצוה הוא מעשה הנעשה מחמת ציווי, ופירושו לעשות מה שה' צווה. אלא שיש לדון אם בנוסף למעשה הפשוט יש לחייב כוונה מסויימת בכדי שיחשב

לחזור ולמנות בברכה", דמשמע כיון שכבר יצא בספירתו זו ומשום דבמעשה ספירה כוונה לא מעכבת, ולא כתב "צריך לחזור ולספור בלא ברכה", דמשמע שלא יצא אלא שחייב לחזור ולספור בלא ברכה לחשוש לשיטת דא"צ כוונה (וכפי ביאור המ"ב), דזה אינו, דלא חשש המחבר לשיטת דא"צ כוונה, אלא דכיון שסבר השו"ע דאין כוונה מעכבת בספירה, דקדק בלשונו וכתב שאם יענה לחבירו כמה היום נמצא שקיים חובתו, ולא יוכל לחזור ולמנות בברכה.

### לשיטת השו"ע אין לענות לשאלת חבירו בכל ימי הספירה

**ומעתה** יתבאר מדוע סתם השו"ע לשונו, וכתב דלא יענה לחבירו, ומשמע בכל ארבעים ותשעה יום ללא כל הבדל, (ולא חילק בין שבוע ראשון לשאר שבועות או אם סופר לאחר צה"כ וכו'), דהמחבר לשיטתו קאזיל, דבאכילה וספירה אין הכוונה מעכבת, ובכל יום ואופן שיענה לחבירו כמה היום, אף אם יענה בלא כוונה יצא י"ח, דאם נאמר דהסעיף לא מייירי בכל הימים והאופנים (וכדעת המ"ב), לא היה למחבר לשתוק בדבר עיקרי כל כך. (וידוע לשון החזו"א (שביעית ז) "שתיקת החכמים היא כפירושם שהדבר כפשוטו, וזו בליבי ההכרעה היתירה מכל הראיות").

**ראיה גדולה לביאורנו בשו"ע דלא כמ"ב וראייה לדבר**, שלא כתב השו"ע סעיף זה לחשוש לשיטת דמצוות א"צ כוונה, וככל דברי המ"ב, דהנה מקור סעיף זה בשו"ע הוא דברי הרמ"א, והובאו הדברים בבית יוסף (תפ"ט, ד בשם האבודרהם) וז"ל, "כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין ז, כה) אם מנה ולא בירך יצא, וכן עיקר. ולפיכך צריך

שעשה מה שה' צווה. וזו היא הסוגיא אם מצוות צריכות כוונה.

ב. כוונה זו שנחלקו בה אין היא כוונת הלב, אלא כוונה במחשבה לעשות מה שה' ציוה. שלדעה אחת אין היא מחוייבת, שאין המצוות צריכות כוונה, ומשום שה' ציוה אותנו רק לעשות מעשים, ולכן גם ללא מחשבה זו הרי שעשה מה שה' ציוה. אכן לדעה החולקת כוונה זו מעכבת, שהמצוות צריכות כוונה, ומשום שה' ציוה אותנו לא רק לעשות מעשים, אלא לעשות "מעשה מצוה" ובכדי שהמעשה יכונה בשם זה יש לכוון במחשבתו שעושה רק כדי לקיים מצוה. וללא כוונה זו לא עשה מה שה' ציוה, ואין זה מעשה מצוה.

ג. אף שנחלקו כאמור אם כוונה זו נצרכת, היינו אם מעכבת בדיעבד, אמנם לכתחילה כו"ע מודו שלמצוה מן המובחר צריך שיכוין במחשבתו לקיים כאשר צוה ה', ולא להגדרת המעשה אלא משום עשה דברים לשם פעלם. ד. במקום שהמעשה מבורר מצד עצמו שהוא אשר ציוה ה', וכפי שנתבאר לעיל, כו"ע לא פליגי דאין הכוונה לעיכובא, ומ"מ לכתחילה אף בזה יכוון ומשום מצוה מן המובחר.

### חידושי דינים העולים

א. דעת השו"ע להלכה דמצוות צריכות כוונה, ולא חיישינן כלל לשיטה דא"צ כוונה, דפסק המחבר דצריך כוונה הוא בתורת ודאי (ועל כן הוסיף "וכן הלכה"), ועל כן בנסתפק אם כיון חייב לחזור ולקיים המצוה, ולא עבדינן ס"ס שמא כיון ושמא הלכה כמ"ד א"צ כוונה, דלא חיישינן למ"ד א"צ כוונה. וכן הכריע המ"ב (סימן ס' סק"ח ובביה"ל ד"ה "וכן הלכה"), וכדעת הגר"א והאליה רבה, ודלא כרעק"א והעולת תמיד.

ב. במקום שהוכרעה ההלכה באופן ברור, דעת המחבר דלא חיישינן לברכה לבטלה. ונפק"מ בנסתפק אם כיון שחזור לקיים המצוה, שיכול גם לברך.

(בן מוכח מהשו"ע (ריג, ג), דפסק שאם שמע ברכה ולא כיון לצאת, שצריך לחזור ולברך. ומוכח שאף לענין ברכה אמרינן "מצוות צריכות כוונה", ולא אמרינן סב"ל. וכן מהשו"ע (תפט, ב), דפסק שיכול לכתחילה לספור בברכה בין השמשות, ואף שהוא ספק יום. ואם במקום ספק (בין השמשות) מברך, ק"ו במקום שהוכרעה ההלכה (מצוות צריכות כוונה) ואין ספק.

וצ"ב לכאורה דעת המ"ב, שכתב (שם סק"ח) דבנסתפק יחזור על המצוה בלא ברכה, (ומשום חשש ברכה לבטלה), דכיון שפסק המ"ב שהלכה כמ"ד צריכות כוונה בתורת ודאי, למה לא יברך. (ויש לישב, דחשש הח"ח לשיטות הפוסקים דפליגי על המחבר בזה, וכל קושייתנו היתה איך פירש כן בדעת המחבר, אחר שהוכחנו דלא חשש השו"ע לברכה לבטלה בכה"ג).

ג. דעת השו"ע דבמצוות כגון אכילה וספירה אף אם לא כיון יצא, ומשום דענין הכוונה הוא בכדי להגדיר את ה"מעשה", ובאלו לעולם המעשה מבורר, שאין בהם תכלית או "שם" אחר למעשה. (ובעת הראוני בחק יעקב שם סקט"ו ובתיקונים ומילואים לספר שש"כ פמ"ז הערה ט"ז, שגם פסקו כן ומטעם אחר, דיסוד מצוות הספירה הוא להוציא מפיו הספירה, ואין חסרון כוונה מעכב יעו"ש).

ומ"מ אף שבדיעבד יצא, לכתחילה יש לכוין גם באכילה וספירה לשם מצוה, למצוה מן המובחר ומשום עשה דברים לשם פועלם.

ד. לדעת השו"ע, אף באכל או ספר ונתכוון להדיא שלא לצאת, לא מהני, שהרי באנסוהו נכרים לאכול מצה, פסק המחבר (תעה, ד) שיצא, אף שכלל לא רצה לקיים מצוה, וקיימה נגד רצונו, ואין לך מתכוין שלא לצאת גדול מזה.

ה. לדעת השו"ע, מי ששואל אותו חבריו בין השמשות ואילך, כמה ימי הספירה, לא יענה מנין היום, ואם ענה אף שלא נתכוון למצוה יצא, ואינו יכול לחזור ולספור בברכה. ודין זה נוהג בכל ארבעים ותשעה ימי הספירה, ללא יוצא מן הכלל.

ו. יש לדון באדם שאמר לחבריו בבין השמשות "היום ל"ג בעומר אל תאמר תחנון", אם יכול לספור בברכה, דכל שכתב המחבר שלא יענה הוא באופן שנתכוון לספירה אף שלא נתכוין למצוה, אמנם הכא י"ל דגרע טפי דלא נתכוין כלל לספירה, ואף שאמר "היום ל"ג בעומר" לא נתכוין למנין

אלא ל"שם היום", לומר שאין אומרים תחנון ביום זה, (ואין זה ספירה אלא מעשה אחר). ולפ"ז הוא הדין אם אמר "היום ל"ג בעומר" בתורת ציון ושם היום, ולא נתכוון למנין כלל, וצ"ע. (ולדעת המ"ב פשוט שיכול לענות, דלשיטתו כל דברי המחבר הם רק בששה ימים ראשונים, וכמו כן תלוי הנדון במחלוקת הפוסקים אם מועיל לספור בראשי תיבות, ואכמ"ל).

ז. יש לדון במי ששאל את חבריו ביום השלישי לעומר כמה היום, וענה לו בתרעומת, "כבר ביום השלישי אתה שוכח את מנין הימים", אם חוזר וסופר בברכה, דאף שנחת למנין, מ"מ י"ל דלא נתכוון לספירת היום אלא בתורת תרעומת ותוכחה, ולא חשיב ספירה כלל. או דלמא כיון שסו"ס נחת למנין יצא. (ושאני ממי שאמר "היום ל"ג בעומר", דהתם כך הוא שם היום בפי הבריות ויש לצדד טפי דלא נחת למנין, וצ"ע.







# תגובות הקוראים





מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

## [א] בענין עמידה בעשרת הדברות - בד' הר"ג גולד נ"י

לבטל המנהג דהא קוראין ג"כ את שמע, ושאר ברכות ותפילות, ולא יבואו לחשוב שיש עדיפות ל' הדברות יותר משאר המצוות (ומצוות מזוזה, ותפילין, וציצית, ועסק התורה כולם נאמרו בק"ש, ואין בהן מקום לרשעים לרדות), ואעפ"כ אסרו חז"ל ובטלו מנהגם מפני תרעומת המינים, וע"כ דאין העניין משום מראית העין וככל השיקולים שהעלה ידידי הנ"ל שליט"א ברוחב דעתו ממעמקי ים ספרי הפוסקים והשו"ת, אלא הטעם לחשש של חז"ל הוא מפני עצם ההחשבה בתור קביעת מנהג להחשיב את קריאת עשרת הדברות, יותר משאר התורה, שיש בהם הרבה מצוות שבלב שהמינים יכולים להתפס דוקא אליבם ולא לפנות לשאר מצוות, ולהטעות אחריהם אנשים אחרים באמרם להם "הרי גם אתם מודים ש' הדברות הן הן עיקר התורה, א"כ תנו עסקכם ומחשבתכם רק בהם והקילו ראשכם בשאר חלקי התורה" רח"ל, לכן גדרו חז"ל שלא ליתן פתח למינים לרדות, ולפום האי טעמא ליכא נפקותא אם נוהגים האידנא לעמוד בכל קריאה"ת, או בעוד מקומות בודדים, כיון דמקום לרדות כבר נתהווה כאן ואת זה רצו חז"ל למנוע.

**אלא** דאכתי קשיא לן מד' המס' סופרים דאיייתי לן מר נ"י, ולכאור' זה קושיא כבר על הרמב"ם, ומדברי ר' אבהו טפי ילה"ק ע"ד הרמב"ם, ומשמע מזה לכאור' דהיכא דבטלו בטלו, והיכא דלאו לאו, ומלבד הרמב"ם זה גם קושיא על כל האחרונים שעסקו בסוגיין, ולא הזכירו

(א) גבי עמידה בשעת קריאת עשרת הדברות הנה מקום אתי בזה להשיב על מש"כ ידידי שליט"א ובאמת זה תגובה על מש"כ בזה כבר בגליון ז' ומפני כמה טרדות שהקיפוני לא הספקתי לשלוח זאת למערכת, אמנם ידידי הנ"ל כבר ראה את תגובתי בכת"י תיכף באותה שעה ואף השיב לי דברים בכת"י ואמרתי אולי הגיעה השעה לפרסמם, ובפרט שראיתי כעת בגליון ט' שכבר קצת חזר בו מדבריו הראשונים, (ועוד הערות עמדי על גליון ז' ועוד חזון למועד בעז"ה).

**הנה** כ' ידידי שם בשם ס' ילקוט הגרשוני (מערכת י' הדיברות) דרוב המדקדקים נהגו כמהר"מ המובא ברמ"א (או"ח סי' קמו) לעמוד בכל קריאת התורה, אעירה דד' הגר"א ז"ל בזה כשו"ע דא"צ לעמוד, ובמשנ"ב משמע לכאור' שמצדד כמותו, וכן מצוי היום המנהג אצל הרבה מדקדקים.

**ובעיקר** דבריו שרצה לבסס ולהחזיר עטרה ליושנה להעמיד מנהג העמידה ב' הדברות על מתכונתו, הנה אם הלכה אולי יש לקבל, אבל אם לדון יש תשובה דכל קוטב דבריו סובב והולך על מהלך של מראית העין, אם נראה כמזלזל בשאר המצוות והחשבת עשרת הדברות, או לא, וס"ל דיש אופנים שלא, ולכן בהם כו"ע מודו דשרי לעמוד.

**אך** לענ"ד כל זה אינו דהנה במקדש קראו ק"ש ועוד ברכות ותפילות וגם קראו עשרת הדברות, ושפיר יכלו חז"ל לומר שלא

דבר וחצי דבר מד' המס' סופרים המפורשים הנ"ל.

**והנראה** לענ"ד בזה דיש לדקדק בהך ברייתא, דהנה לשון המ"ס הוא "מפסיקין בברכות ואין מפסיקין בקללות, ארחב"ג מה טעם כו', לוי בר פאטי [פסטי] שאל לר' חנינא אילין ארורי מאי, יקרינון חד ויברך לפניהן ולאחריהן, א"ל אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבתורת כהנים ושבמשנה תורה כו', כל השירות טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם כו', אשאלת [אתי שאיל] לר' סימון כו', אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת היס ועשרת הדברות, וקללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה, [א"ר אבהו] אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות" כו', וכל זה נמצא ג"כ בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז).

**והקושי** במימרא זו היא דמחד גיסא מהלשון משמע שמתחילת הפרק עד סוף הלכה ו' [לפחות] הכל אותו ענין, והכל המשך אחד, וזה עוד המשך ישיר מהפרק הקודם, וגם בירושלמי הנ"ל הכל קאי אמתני' ד"אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן", ואילו לד' הכיסא רחמים יש כאן ב' עניינים נפרדים, דהרישא קאי על אורך העליות לתורה והיכן סיומן הראוי, ומהלכה ג' ואילך פתאום משתנה הנידון לאיזה פרשיות מברכין עליהן אע"ג שהם באמצע קריאה"ת, ובאמת יש ג"כ לברר באיזה דור הנהיגו שכל העולים מברכין לפניהם ולאחריהם, דבמגילה (כא:) מבואר דבזמן התנאים עוד נהגו לברך רק הראשון על תחילת קריאתו והאחרון על סיום הקריאה וכל השאר עולין בלי ברכות כלל, ובזמן האמוראים נשתנה כבר המנהג, אך לא נתבאר באיזה דור זה קרה, חילוף המנהג, ומדברי

הירושלמי (שם פ"ד ה"א) יש להוכיח דאמרי' התם "א"ר שמואל בר נחמן, ר' יונתן הוה עבר קומי סדרא שמע קלון קרוי ולא מברכין אמר לון עד מתי אתם עושין את התורה קרחות קרחות", והיינו משום שכבר התקינו שכאור"א מברך לפניו ולאחריה, א"כ בדורו של ר' יונתן כבר התחלפה התקנה, ור' יונתן הי' בדור הראשון של האמוראים, א"כ איך אפשר לבאר דכל האמוראים הנזכרים במ"ס הנ"ל, שעסקו בדין שלא הורו כמותו בזמנם, ועוד דלכה"פ הו"ל לסיים דמ"מ האידנא לא נהגי' הכי.

**לבן** נראה בענ"ד פשוט דהביאור בכל הך שמעתתא הוא דהנידון הוא אהך מתני' ד"אין מפסיקין בקללות" כו', ועל זה אמר ר"ל בר פאטי אם הך דאין מפסיקין איירי בכל הקללות, והיינו גם בארורין, והוסיף לשאול אם בהם אפשר להתחיל בתחילת העליה את הארורין ולסיים בסופן, ואע"ג דאמרי' דבעי להתחיל ולסיים בדבר טוב, מ"מ כיון דסליק עניינא אין להתחשב בזה, [והך דאין מפסיקין בקללות מ"מ בדסליק עניינא מפסיקין], [ואגב בזה אעיר דזה אולי ג"כ מקור דברי רבנו הגר"א ז"ל (מעשה רב סי' קלב) דס"ל שאין להתחשב בעליות הנדפסות בחומשים, ואינם מתקנת חז"ל, ואדרבא יש לחזור בסיום העליות אחר מקום דסליק עניינא, וידוע דהגאון האדר"ת ז"ל, התחיל לסדר סדר עליות חדש עפ"י ולא הספיק להשלימו, ונדפסו השרידים בא' הקבצים שיצאו לאור בשנים האחרונות, ומכאן מקור נפתח לזה דאע"ג דמחז"ל למדנו שיש לסיים בדבר טוב, מ"מ לא על חשבון היכא דסליק עניינא, ויש לפלפל עוד בזה] והשיבו דהתם שאני דאפשר אפי' להפסיק באמצע דלא חשיב כדלא סליק עניינא, וגם לא חשיב כ"כ דבר רע, ואינו



## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קכא

לחוש כנ"ל גם בעמידה שהיא הרבה יותר גורמת לתרעומת המינים, ופשוטין ד' הרמב"ם ז"ל.

(ב) וזהו מה שהשיב לי ידידי הנ"ל (בשלהי חודש שבט ה' תש"פ לפ"ג):

**לכבוד ידידי הרא"ר אייזנבך שליט"א,**

**ראשית** כל ייש"כ על דבריו הנפלאים בביאור המסכת סופרים מילתא בטעמא באר היטב, והאמת שלא עיינתי היטב במס' סופרים אלא נסמכתי מיד על מש"כ החיד"א בכסא רחמים שם, ודבריו דיש ללמוד באופן אחר (וכיון בזה לארחות חיים) הם דברים נפלאים.

**בנוגע** למה שהקשה על מה שכתבתי דהיכא דעושה את השינוי גם בעוד מקומות תו אין לחוש לתרעומת המינים מהא דגם בביהמ"ק היו קורין העשרת הדברות עם ק"ש ובכ"ז חששו לתרעומת המינים.

**הנה** אני הבאתי מכמה אחרונים ובראשם החיד"א שכ' סברא זו, וא"כ קושיתו היא על האחרונים הנ"ל, והאמת שגם אני התקשיתי בדבריהם כקושיית כת"ר, ותרצתי לעצמי דמה שקורין את ק"ש אין זה סיבה לבטל תרעומת המינים כיון שידוע שמה שקורין את ק"ש זה משום מצות ק"ש, וא"כ זה לא נחשב שעושים שינוי גם בפרשת ק"ש, ודוקא במה שמוסיפים בלא חובה בזה אמרינן שאם בוחרים להוסיף דוקא פרשת עשה"ד יבואו מזה לתרעומת המינים, כך נלע"ד לבאר דבריהם.

**ועי'** באג"מ (או"ח ח"ד סי' כב) שכתב לבנו וז"ל אין התירוצן שהבאת מלקוטי מהרי"ח וכו' ומה שכתב שמאחר שקורין ג"כ יתר התורה רק עומדים בעשה"ד ליכא כ"כ חשש, הוא טעם דחוק דהא התם הרי קורין

חשיב כקללות של תו"כ ומשנה תורה, וכך הוא גם פי' עובדא דר' יונתן ספרא דגופתה ששאל קריאת פ' שירת הבאר לחודה, והשיבו דכל השירות יש עניין לקרותם לבדם בלא לחברם לעוד חלק מהפרשה, כי הם ייחודיות, וכן הוסיף לו אח"כ ר' סימון בשם ריב"ל על דרך הנ"ל דאין מפסיקין באמצע שירת הים ועשרת הדברות, והקללות, ואין מוסיפין עליהם מהקריאה שלפניהם או שלאחריהם מפני ייחודם, וכאותו הטעם הנ"ל דבעי' סליק עניינא, ועל זה הוסיף ר' אבהו דמ"מ עשרת הדברות טפי מסתבר להקפיד בזה יותר מהכל, שלא להוסיף על הקריאה בה, ושלא להפסיק באמצעה, מפני ייחודה.

**כך** נלענ"ד לבאר כל הך שמעתתא, ומצאתי בס' ארחות חיים (בהל' קריאת ס"ת סי' י') שפי' כן, וב"ה שכיונתי לד' הראשונים ז"ל.

**השתא** דאתינן להכי אין לפקפק מהך שמעתתא על ד' הרמב"ם ז"ל דאין המינים יכולים להוכיח כלום ממה שקורין עשרת הדברות בעליה נפרדת, בלי תוספת לפניה ולאחריה, כיון דאין זה דבר ניכר כ"כ שאפשר להתפס עליו, ולהתגולל ולהתנפל על אחב"י לנסות לפתותם, כיון דשיבושם שאין בטענתם ממש, כיון שקורין רק משום דבהכי סליק עניינא, כך נלענ"ד לבאר בדרך נכונה דברי רבותינו ז"ל, וד' הרמב"ם ז"ל, ויש להוסיף בזה עוד דהנה מנהגנו האידנא שלא כד' ר' אבהו דהירושלמי והמס' סופרים הנ"ל, ואנו מתחילין את הקריאה של עשרת הדברות עוד לפני תחילת עשרת הדברות, וע"כ דלמרות הטעם הנ"ל חיישי' עדיין לאיזה תרעומת המינים קלה, א"כ חזי' דחיישי' האידנא לתרעומת המינים ביותר ואפי' לתרעומת קלה כזו, וכ"ש דיש לנו

שלא מצד חובה על זה ל"ש לדחות מק"ש, וכנ"ל וא"ש.

**בברכת יי"ש** כ על הדברים ידיך גרשון גולד.  
(ג) וכמובן מה שיש להוסיף על ד' ידידי הר"ג גולד נ"י בהנ"ל הוא שאמנם חילוקו של הגרמ"פ ז"ל נאה אך אינו מוכרח, וד' הרמב"ם לאיסור יציבים.

**וי"ש** להוסיף אולי בזה דאפשר ועצם ההוראה של חז"ל לביטול קריאת עשה"ד היתה מפני החשש מתרעומת המינים וכנ"ל, ועצתו של הגרמ"פ ובנו נכונה, מ"מ אין לעשות כן כיון דשאני מינות דמשכא ובקל יכולים לשבש ולבלבל הדעות אע"ג דקורין עוד פרשיות מעומדין, ולהסית ולהדיח בדרך היום אומר לו כך וכו' (עי' שבת קה:; וסוכה נב:), ולכן איננו פותחין להם פתח לרדות אפי' כחודו של מחט.

גם פרשיות דק"ש וציצית ושזין כמו עשה"ד בלא שום שינוי, ומ"מ יאמרו דעשה"ד לבד אמת, כ"ש בקריאה"ת שעושין שינוי וכו', אבל מה שאתה מתרץ מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשביעי של פסח, שמזה רואים שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים יבינו שהוא מטעם אחר, הוא תירוץ נכון עכ"ל.

**ולכאן** מה שכ' על התירוץ השני שהוא נכון ועל התירוץ הראשון הקשה דהא קורין גם ק"ש וציצית דהא אם נחת לסברא זו גם על התירוץ השני הי' צריך לפרוץ כן אלא נראה ברור שדעתו כהנ"ל ודוקא על התירוץ הראשון שרצה הלקוטי מהרי"ח לומר שאין בעיה כי קורין את שאר התורה שגם זה בתורת חובה כתב דהא קראו גם ק"ש, אבל על מה שעומדים בשאר מקומות

### **[ב] בעניינים שונים בהל' פסח - בד' הראי"ה הלר נ"י**

שממתק את הקפא שבמרור, ובזמנם [לפי אותם ראשונים הנ"ל] היה הכל בחרוסת וממילא מוכח שהיה להם חרוסת נוזלית מאד, אבל ודאי שאפשר לטבל את הכרפס גם בחומץ ומי מלח כדנהגין, וא"כ לא איכפת לן דאין החרוסת למרור באותו מתכון ומינון מדויק שהיה בגמ', דגבי מרור בעי' רק שימתק את הקפא וכנ"ל.

(ג) בעניין זרוע שבקערה - עי' בהגדה ש"פ "מחשבת בצלאל" מהגר"ש דבליצקי ז"ל שכתב בזה דלכתחילה יש ליקח זרוע של בהמה, ואם אין לו יקח כל בשר בהמה אחר ואם לאו יקח זרוע של עוף וכו', ומסתברא מילתא דמנהגנו הושתת על מנהג עניים ולא דוקא, וכמדומה דגם מורנו הגר"ט כ' כעיי' בגליון שחולק פה ק"ק אפקים בערב החג השתא.

(א) גבי הלשון כורך - לכאן הלשון כורך גם אם אינה בהכרח בצורה המכונה סנדביץ', אעפ"כ כאן מסתבר שהלל כן עשה באופן זה דהלא בודאי היה מנהגו כאיזה מאחב"י האופים מצות רכות (המכונים לאפה), ואכמ"ל בראיות לזה, וא"כ אין צריך לומר דעשה כן מדינא אלא משום דזה פשוט יותר נח, אבל לפי"ז אה"נ דהאידנא דנהגי' במצות קשות אין דוקא עניין לכרוך.

(ב) גבי הרכב החרוסת - הנה בראשונים יש ויכוח בזה האם יש בכלל טיבול בחרוסת ע"י הכרפס, ויש באמת ראשונים שמבואר להדיא מדבריהם שהיו מטבילים את הכרפס בחרוסת, אך בכל מקרה נראה דאין נפקותא כלל בזה דאין דינים כלל בחרוסת מסוימת, ורק מבואר בגמ' שכשאכלו כרפס טיבלוהו במשקה, וכשאכלו מרור טיבלוהו בטעם

## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קק

כמה שנים) ז"ל אם יש ענין להחמיר בדוקא לאכול ע"י לעיסת המצה בישיבה ובליעתה בהסיבה, ודחה שא"צ להחמיר כן.

ו) בדין הסיבה בברכת המוציא - הך דר"א לאו ראייה היא דהא בלא"ה קיי"ל דאיכא מעלה להסב כמה שיותר, והכי עבדי ר"א וחבריו, ובעיקר הך מילתא נראה באמת דאין חובה לברך בהסיבה, אם כי גם אין בזה פגם, אדרבה איכא מעלה כמו דאיכא מעלה כל הלילה להסב, אבל כיון שאין זה נח כ"כ להסב, ממילא אין נוהגין להסב אלא היכא דמחויבין ממש.

### ג) בענין צורת הכריעות והקיפות בתפלה - בד' הרא"א הכהן סקלי נ"י

רק מצדדים לד' הראב"ה, ע"י ביסוד ושורש העבודה (שער הקרבן פ"ה) ובחסד לאלפים (סי' קיג ס"א) ובקיצור שו"ע (סי' יח ס"א), ורק היעב"ץ בסידורו (סדר שמו"ע סק"י) שינה מד' האחרונים הנ"ל ועשה פשר דבר שבברכת אבות יזקוף בשם ובמודים יזקוף קודם השם.

לבן נלענ"ד ההנהגה הראויה בזה לעשות כמדוקדק בתלמודים גם שניהם, וכהוראת האחרונים, ואע"ג דמד' הרבה ראשונים ל"מ כן, מ"מ מצינו בהדיא פלוגתא בזה גם בראשונים.

ואם יורשה להציע בזה ג"כ סברא, נראה דהלא עצם הדין לזקוף בשם הוא מפני כבודו, ובאמירת השם טפי ראוי לעמוד באימה ויראה, וא"כ מסתברא טפי דיש לזקוף קודם השם ולא בשם, והבן.

ד) בביאור צום דתענית בכורות - ביאור זה תמוה מאד, דלפי"ז גם יש עניין לכל אינשי להתענות ולא דוקא לבכורות, ומסתבר דהיינו טעמא דהשמיטו הפוס' להך טעמא, דהוקשה להם לבאר כו בירושלמי, ומ"מ ליישב ד' הפרדס הנ"ל נראה דהכי קאמר שהבכורות יהדרו במצוות הלילה דוקא כדי להסיר מעליהם קטרוג בלילה הזה, וא"ש.

ה) בעשיית הסיבה רק בשעת הבליעה - כמדומה שא' שאל את מרן הגרא"ל (נדפס בשמו בעלון כאיל תערוג - פסח לפני

א) במש"כ גבי זקיפה מכריעה בשם - לענ"ד יש לדקדק כראב"ה בזה מלישנא דגמ' דאמר' התם "מיתבי מפני שמי נחת הוא, מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב", דלפיענ"ד יש מקום לדקדק מזה דבשעת הזכרת השם כבר צריך להיות אחרי הכריעה, וכן משמע בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) "ברוך אתה שוחה בא להזכיר את השם זוקף כו", א"ר אבין אילו הוה כתיב בשמי נחת הוא יאות, לית כתיב אלא מפני שמי נחת הוא קודם עד שלא הזכיר את השם כבר נחת הוא" דג"כ משמע כנ"ל, [ועי' בדעת נוטה (עמ' שה) שציין לזה הגר"ח שליט"א], ולכאור' מדברי הירושלמי ניתן להבין ביתר ביאור את דברי הבבלי שג"כ הולכים בדרך הנ"ל למרות הדוחק בלשון בדברי רבה בר חיננא סבא, וכנ"ל.

עוד אעורר שמבין האחרונים לכאור' מצינו

א. ומ"מ ע"י בפ"י החרדים על הירושלמי דג"כ משמע כרש"י.

ב. ובענ"ד רציתי להציע ביאור על סתימת הרבה ראשונים ואחרונים בזה דאזלי כרש"י, דלכאור' אפשר דלא לזו כונתם ופשיטא להו דזוקף קודם השם אבל כשבאו לכתוב דינא דגמ' כתבוהו בשגרתם, כיון דאריכות דברים הוא לבאר דכונתם לקודם השם, אי נמי לא דקדקו בזה כולי האי, וצ"ע בזה, ומ"מ אינו מסתבר.

וכמובן שאין להכריע בדברים אלו ע"י סברא בעלמא.

רש"י, ומפרש באופ"א.

**ודע** דבאחרונים ג"כ מצינו מי שהורה להדיא לנהוג כהאר"י ז"ל בזה הלא הוא רבינו הגר"א ז"ל, (עי' אמרי נועם ברכות יב,; וע"ע בבהגר"א לתיקון ד' דף קלט:).

**ולפיכך** ד"י יש להביא ראיה לזה מגמ' דאמרי' בברכות (מט.) א"ל ר"ז לר"ח ניתי מר ונתני א"ל ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתנינ' א"ל מאי האי א"ל דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי ברית" וכו', והיינו שרב ששת כעסו גער בו על שלא הזכיר ברית ותורה וכו', ובאה לשון הגערה בביטוי הנ"ל "וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא" ומבואר דזה ביטוי לצורה של גערה ונראה לכאור' ברור שצורה של גערה מתפרשת רק באופן שהראש כפוף ולא עומד, וא"כ זה ע"כ מתפרש כהאר"י ז"ל, אמנם יש לפרש שם לפי"ז מהו הלשון "לקועיה", דבדר"כ הוא לשון צואר, וצריך להבין את תנועתו, וצ"ע, אבל ממהות העובדא מוכח לכאור' כהאר"י והגר"א ז"ל וכנ"ל.

(ב) ובמה שדן בצורת הזקיפה מהכריעה - בעיקר הך מילתא נראה להתבונן היטב בפעולת הנחש כאשר הוא מתרומם וידוע דראשו נשאר משוך כלפי פניו, ואינו מתרומם כלל כלפי מעלה ורק גופו הוא שמתרומם, ונראה דבהא פליגי רש"י והאר"י ז"ל דלרש"י ס"ל דאזלי' בתר מאי דחלקן הקדמי של הגוף הסמוך לראש הוא זה שמתרומם תחילה ואח"כ שאר הגוף, ואילו האר"י ז"ל מפרש דאזלי' בתר חלק הראש עצמו דאינו מתרומם כלל ורק הגוף שמאחוריו מתרומם, וא"כ יש לקום מהכריעה ג"כ באופן הנ"ל שמרים את הגוף כחויא תיכף אחר הכריעה ולא את הראש, ורק אח"כ מרים את הראש.

**ומאידך** רש"י עדיפא ליה לפרש לישנא דחויא דקאי על כל סדר הזקיפה ולא רק על חלקה הראשון, וא"כ כיון דאין ראשו של הנחש מזדקף כלל, ע"כ הוצרך רש"י לפרש דקאי על חלקו הקדמי והאחורי של הנחש, ואע"ג דגבי אדם איירי בראש ממש ובנחש איירי בגוף.

### ד] בפסקים מהגר"ש רזנברג שליט"א - בד' הר"מ קרן-אינהורן נ"י

(א) במה שהביא מהגרש"ר שליט"א ראב"ד ב"ב, בשם חמיו להבחיל"ח מרן הגאב"ד ז"ל בדין אסור"מ שהניחן בראש גגו באופן שיכולים לעמוד ברו"מ ולא ברושא"מ, ע"מ שישארו שם לאורך זמן ובודאי יבא בתוך הזמן גם רושא"מ - דע דגופם של דברים כבר מפורש בחוט שני (מילי דנזיקין מהדר' תשע"ב עמ' שמג) ומבואר שם שורש הדברים ע"פ קצוה"ח (סי' קנה ס"א), עיי"ש, אמנם הוסיף מרן ז"ל לציין שם לד' החזו"א

(חזו"מ ב"ק סי' ב' סק"ו) דזה תלוי בפלוגתא בירושלמי, יעוי"ש, ולענ"ד מתלי תלי זה ג"כ בפלוגתת הראשונים בב"ק ו. תוד"ה הכותל ובשיטמ"ק שם בשם רבי' ישעי' ז"ל, והארכתי בזה בעז"ה במקו"א.

(ב) ובמה שהביא שם מהנ"ל גבי תשלומים על שידוכים - עי' בחוט שני (שם, עמ' רצב) שגם זה כבר הובא שם, אלא דשם נוסף גבי האי דהציע רק לצד אחד דאמנם מדינא

## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קכה

אי"צ לשלם לו אך המנהג לשלם גם בכה"ג, עכ"ד, אך באמת לא נתבאר כמה לשלם, ומ"מ משמע שאין ראוי להסתפק במתנה בעלמא וצריך בזה חכמה.

ה] ברגלו אחת בכרך ורגלו אחת מחוץ לכרך - בד' הגר"ג רבינוביץ' שליט"א  
הנה כמובן שהתשובה האמיתית על שאלת הגר"מ ציון שליט"א היא שיש כאן דין סמוך, וזה כל עניין סמוך ונראה גבי קריאת מגילה ואם כוונתו בשאלתו לעומד בגבול המיל מירושלים ומסופק אם הוא עדיין בגדר

סמוך או לא [ומאיזה טעם אינו יכול ליכנס], מסתבר דאזלי' כמו שכ' הפוס' דאזלי' בתר ראשו ורובו אף דיש קצת סברא לומר דגבי מצוות אולי ניזיל רק בתר ראשו, והוא חידוש ולא מסתבר כן.

### ו] בענין שבת הגדול - בד' הר"א לוי נ"י

במש"כ לתרץ איך ראו המצרים את הכבש ב' ניסן - מנ"ל שראוהו ב' ניסן הלא ה' שם עד י"ד ניסן ושחטוהו רק בין הערביים ד"ד ניסן וא"כ כיון דמכת חושך היתה רק ו' ימים [כמבואר במדרש (שמו"ר פי"ד אות ג')], ולא כמ"ש הרה"כ נ"י], א"כ ב"ג כבר תמו ימי החושך ושפיר הוו מצו

לראות את הכבשים, ועוד דלא יתכן שראוהו ב' ניסן דהא מבואר במדרש דג' ימים ראשונים היו ימי חושך שעדיין יכלו לזוז בהם ורק לא ראו, וא"כ ודאי לא יתכן דב' ניסן ה' אור כיון דא"כ הלא י' ניסן ה' היום הג' מג' הראשונים.

### ז] בענין אמן אחר עושה שלום - בד' הרד"א שלזינגר נ"י

הנה בגמ' (ברכות מה:), ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ד, ובתוספתא מגילה פ"ג הט"ז) מבואר דהענין דעניית אמן אחר ברכת עצמו הוא לסיים בכך רצף ברכות דוקא ולא סתם לסיים כל תפלה, וכאן כבר סיים ברכותיו בברכת השלום "המברך את עמו ישראל בשלום - אמן" (כמנהג עדות המזרח) וממילא לא שייך לחתום שוב באמן וכמו שאינו חותם אחר ברכת עצמו בהטוב והמטיב של ברהמ"ז, כיון שכבר נסתיימו ברכותיו בבונה ירושלים.

ברהמ"ז דאורייתא, מ"מ אחר הטוב והמטיב נסתיימו ברכות דרבנן ונגמר הטופס כולו, ומאי שנא משאר רצפי הברכות שמבואר בירושלמי ובתוספתא שעונים אחריהם אמן אע"ג דהן דרבנן. ואעתיק בזה לשון הכת"י הנ"ל: "שמעתי מפיו הקדוש שענה אמן על סיום 'ועל יחסרנו' שבירך אחר ברכת המזון, והוא כי זה סיום ברכת הטוב והמטיב", עכ"ל. וכמדומה ששמעתי שהיו מגדולי הפרושים בירושלים קהילת תלמידי הגר"א ז"ל שהיו נוהגים כן, וצריך בירור בזה. אמנם מאידך ראיתי בביאור הגר"א ז"ל (או"ח סי' רלו סק"ו) ע"ד הש"ע דאחר שומר עמו ישראל עונים אמן אחר ברכת עצמו אבל לא אחר ברכת המלך בכבודו, וע"ז כתב "כמו בברכת המזון אין עונה אחר הטוב והמטיב" עכ"ל, והנה באמת היא העתקת דברי הב"י על אתר ויש לדון אם הייתה כוונתו להורות

ובעיקר הך עניינא דעניית אמן אחר הטוב והמטיב יש משמעות קצת באחד מכתה"י (כת"י תקנ"ח) של הנהגות הגר"א ז"ל שהיה מנהגו לענות אמן אחר ברכת עצמו בהטוב והמטיב, ויש בזה ג"כ קצת סברא דאמנם אחר בונה ירושלים נסתיימו

קבו

מנורה

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

בדרום

כך או רק כוונתו לבאר הש"ע, ואפילו אי  
הייתה כוונתו להורות כך, יש לעיין האם זו  
הייתה מסקנתו אחר שתלמידו המובהק ר'  
סעדיה משקלוב ז"ל כתב בכת"י תקנ"ח הנ"ל  
שבפועל נהג להיפך, ובלנ"ד עוד נחזור  
ונשנה פרק זה בעז"ה יתברך.



מכתב ב

הרב אהרן גבאי

### עוד בענין כוחא דהתירא עדיף בדרבנן

**עדיפא** - היתה זו ראייה אלימתא לצל"ח, אבל ל' האו"ז שכתב - איסור בדרבנן ניהא ליה לאשמועינן - איכא למידק איפכא, שהרי משמע מדבריו שלא בא לומר כלל לכל התורה אלא סברא פרטית כאן דהיה כאן איזה טעם לריב"ל לנקוט איסור דרבנן להשמיע לנו אבל אין זה כלל לכל דוכתא, וא"כ אין שום ראייה מהאו"ז וכמעט ראייה להיפך", עכ"ל.

**וקודם** שאשיב על דבריו, הנני לבאר כוונת הרב המשיג (כפי מה שביאר לי כוונתו בעל פה). דהנה לשון האו"ז הוא "ואע"ג דכח דהיתרא עדיף, איסור בדרבנן ניהא ליה לאשמועינן" ולכן ודאי אין לפרש שכוונתו רק לסברא פרטית לסוגיא זו בלי כל קשר לכך שמדובר באיסור דרבנן, דאם כן התיבה "בדרבנן" מיותרת לגמרי. ועוד שאם נאמר כן נמצא שהאו"ז שאל מה אם הכלל של כח דהיתרא עדיף ולא ענה האו"ז תשובה ברורה ורק כתב שכאן ניהא ליה לאשמועינן איסורא, ולא ביאר למה כאן ניהא ליה לאשמועינן איסורא. ולכן גם הרב הלר מסכים ומודה שהאו"ז בא לחלק ולתרץ מטעם שכאן הוא איסור דרבנן, אלא שאנוכי למדתי מזה כלל כללי שבדרבנן לעולם כח דאיסורא עדיף, ועל זה חלוק עימי הרב הלר שלכלל זה אין ראייה מהאו"ז, כי יתכן שבדרבנן אין כלל מוחלט ותלוי לפי הענין לפעמים כח האיסור עדיף ולפעמים כח ההיתר. וכמו שגם כתב הרב הלר בסוף תגובתו:

**בקובץ** מנורה בדרום גליון ד (חשון תש"פ עמ' יט-כח) נדפס מאמרי 'כח דהיתרא עדיף בדרבנן', בנידון פלוגתא רבותינו האחרונים, אי בדרבנן נמי שייך הכלל 'כח דהיתרא עדיף', או דילמא אדרבה בדרבנן 'כח דאיסורא עדיף' משום דמספק הוא מותר וא"כ החידוש הוא האיסור, ורק בדאורייתא שמספק הוא אסור אז ההיתר הוא חידוש.

**במאמר** שם הבאתי הוכחות לשיטה שבדרבנן אומרים כח דאיסורא עדיף, מכמה מקומות בספרי הראשונים ומכמה סוגיות, ויישבנו קושיות כמה אחרונים באופנים שונים ובפרט בענין הקושיה העיקרית מברכות ס ע"א, הראנו שם שיש טעות סופר בבבלי הנדפס, ולפי נוסח כל הקדמונים שם קושיה מעיקרא ליתא.

**והנה** בגליון ה (כסלו תש"פ, עמ' קנח - קנט), נדפסה תגובה נפלאה של הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א, ושם פלפל בדברינו כדרכה של תורה ותשואות חן חן לו, ולכבוד ולעונג הוא שהדברים נידונים בבית המדרש להגדיל תורה ויאדיר.

**ועתה** נפניתי מטרדותיי, לענות ולהשיב על השגותיו, וזה אחלי:

**מה** שכתב הרב הלר:

"מה שהביא מדברי האו"ז ראייה לצל"ח, הנה אם היה כותב האו"ז בזה"ל - ואע"ג דכח דהיתרא עדיפא, לא אמרינן הכי אלא בדאו" אבל בדרבנן אדרבה כח דאיסורא

**והרב** הלר הוא הראשון שמעלה אפשרות שלישית שרק בדאורייתא יש כלל מוחלט שתמיד כח ההיתר עדיף, אבל בדרבנן אין כלל מוחלט ולפעמים כח ההיתר עדיף ולפעמים כח האיסור עדיף.

**ואם** כן דברי האו"ז הם סתירה גמורה לדעת אותם אחרונים הסבורים שדרבנן ודאורייתא שווים ושבשניהם יש הכלל המוחלט של כח דהתירא עדיף, ועל זה מפורש באו"ז שיש חילוק בין דרבנן לדאורייתא. ואה"נ שמהאו"ז אין ראייה גם לשיטה השניה באחרונים, ודברי האו"ז מתאימים גם לשיטה המיוחדת שהעלה הרב הלר, אבל עכ"פ מתוך כל הדעות שיש בספרי האחרונים הדעה היחידה שמתאימה לאו"ז היא השיטה שבדרבנן לעולם כח האיסור עדיף.

**ולענין** מה שהעיר:

**"והנה** מעכ"ת כדי ליישב כמה מקומות בש"ס שאמרו לגבי דרבנן כוחא דהיתרא נזקק לחדש חידושים הלכתיים בדיון ספק דרבנן לקולא, כגון שבמוקצה אמרינן ספיקו לחומרא, וכן חידש [בתיורן לקושיא ג'] שלא אמרינן סד"ר לקולא כשיכול לתקן ע"י בדיקת חמץ או הנחת ע"ח, והוא חומרא גדולה מאוד בינא דספק דרבנן שהרי על בדיקת חמץ כתב המ"ב שהוא דבר טירחא, ואם על דבר כזה שהוא לא עשייה קלה אלא טירחא לבדוק ביתו מחמץ אמרינן דלא מקילים בדרבנן א"כ נפלו הרבה דינים של סד"ר לקולא, ואף שהביא פוסקים הסוברים באמת להחמיר באופנים אלו, אבל כמדומה שהמ"ב בכמה דוכתי שהביא דין של ספק דרבנן לקולא לא חילק לומר שרק ספק כזה שיש טירחא גדולה לתקנו מקילינן, וצע"ג, עכ"ל.

**"אבל** באמת נראה המחזור בסוגיא זו היא כעין מה שכתב בתיורן לקושיא ז' והוא דבאמת אין בזה כלל קבוע, אלא שהדבר נמסר לשיקול הדעת של החכמים מה יותר נצרך לאשמועין, ולפעמים הסברא הקרובה יותר היא סברת המחמיר בב' אופני המחלוקת וממילא לא היה כ"כ חידוש בעיני החכמים להשמיע את האיסור משום שלפי הבנת הצד המחמיר לא הייתי מחלק בין המקרים, והסברא המיוחדת יותר היא סברת המתיר שאולי הייתי טועה לומר שמיקל הוא רק באופן הקל יותר דאף שהוא דרבנן מ"מ מסברא היה מקום לטעות שמיקל רק באופן אחד ולכן הוצרך התנא להשמיענו כוחא דהיתרא, והכי מסתברא שבאמת אין כלל קבוע בכל מקום לומר שבדרבנן כוחא דאיסורא עדיף אלא לפעמים הסברא המיוחדת יותר היא צד המתיר ולפעמים צד האוסר. ולפי"ז אין צריך לחדש חידושי דינים בהלכות ספק דרבנן לקולא, ודו"ק, עכ"ל.

**ועל** טענה זו אען ואומר שבכל האחרונים שעסקו בבירור ענין זה, ישנם רק ב' צדדים בלבד: א' שבדרבנן גם שייך הכלל של כח דהתירא עדיף כמו בדאורייתא. ב' שבדרבנן לעולם כח דאיסורא עדיף כי איסור דרבנן שווה בסברתו ודרגתו להיתר בדאורייתא.

**ולגבי** כח דהתירא עדיף בדאורייתא לית מאן דפליג שהוא כלל מוחלט, ולכן בכמה סוגיות מקשינן "והא כח דהתירא עדיף", וספרי רבותינו הראשונים והאחרונים מלאים שאלות על סוגיות פרטיות למה לא אומרים בהם כח דהתירא, ולא עלה על דעתם לומר שאין זה כלל ברזל. ואם כן גם בדרבנן קשה לחדש שלא יהיה בזה כלל ברור אלא יש רק שני הצדדים הנ"ל, וכן מוכח מכל משא ומתן האחרונים בזה.



הנה עיקר היסוד שבאופן שניתן בקל לתקן אף בדרבנן יש להחמיר, כבר ציינתי בזה לשו"ת יבי"א ח"ב חלק יו"ד סימן ט' אות ג', ואעתיק לשונו לתועלת הלומדים: "לפמ"ש הגר"ח פלאגי ברוח חיים (סי' קכב סק"א), שאם נתערב כלי שלא הוטבל בכלים שהוטבלו, לא אמרינן דחד בתרי בטיל, דהכא ליכא פסידא כלל להטבילין כולם. וקי"ל דדבר שיש לו מתירים לא בטיל ברובא. וזה ברור. ע"כ. וכן פסק בשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' קד). ע"ש. וא"כ י"ל דה"נ הואיל ומספקא לן אי משכנתא בעיא טבילה, אזלינן בהא לחומרא, הואיל והוי דשיל"מ = דבר שיש לו מתירין =, וכדקי"ל בביצה (ד) שכל דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל, ואזלינן בספיקא לחומרא. וכ"פ באו"ח (סי' תקיג ס"ב). ע"ש. ואף על פי שבשו"ת רעק"א (סי' סה) ד"ה ואף, כתב, דבספקא דדינא באיסור דרבנן אזלינן לקולא אף בדשיל"מ. ושכ"מ בהר"ן נדרים (מז:). ע"כ. וכ"כ עוד בחי' רעק"א (ברכות ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני מילואים (סי' יא) ד"ה אמנם יש. ע"ש. אולם בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' לח אות ג) דחה ד' הגרע"א, והביא ראיה מפרש"י (עירובין לט:). דאף בספקא דדינא דרבנן בדשיל"מ אזלינן לחומרא. ושכ"מ עוד בפרש"י (סוכה כו סע"א). ע"ש. וע"ע בשו"ת אהל אברהם הכהן (ר"ס כב) שכן פשוט לו. וכ"כ בשו"ת הרב"ז (ס"ס קד). ול"ז מהנ"ל. ובע"ז (לז:). הא מיא בנהרא זילו טבילו. ע"ש. וה"נ י"ל גבי טבילת כלים, דאזלינן בספיקא דידהו לחומרא. עכ"ל יבי"א.

ולפום ריהטא נראה לי שרוב ככל הפוסקים מודו בעיקר היסוד שבמקום שניתן לתקן בקל יש להחמיר אף בדרבנן, ורק נחלקו על מקרים מסוימים האם חשיב תיקון בקל, וכגון בדיקת חמץ שהמ"ב נוקט שהוא

דבר טירחא, וכמו שהביא הרב המשיג, ואילו המוצל מאש (למהר"י אלפנדרי ז"ל) בתשובה י"ג שהבאתי נוקט שהוא דבר קל (ומסתמא אין כאן מחלוקת במציאות אלא מר מדבר בדירה שיש בה חדר אחד בלבד ומר מדבר על דירה של כמה חדרים). ועל כל פנים נידון דין בתשובה לשאלה ג' הוא על חמש חבורות בבית אחד האם צריך לעשות עירוב חצירות לכל אחד בנפרד או ביחד, וזה ודאי דבר קל לעשות עוד כמה עירובי חצירות, ונראה שבזה יודו רוב הפוסקים שיש להחמיר. וגם מה שהבאתי בתירוץ לקושיה א' את תירוץ הצל"ח שבמוקצה ספיקו לחומרא הוא רק תירוץ אחד מתוך ג' תירוצים שהבאתי מן המפרשים, ואם כן הרבה רווח לפנינו.

ומה שהעיר הרב הלר:

"גם מה שכתב להוכיח מהגמ' ביבמות דף קיח: אינו שייך לנידו"ד, דהתם איירי לגבי לקנוס אדם שעבר איסור, ולגבי קנס על מי שעובר איסור בודאי דבר פשוט הוא שהעובר על איסור דאו' ראוי להחמיר עליו יותר מלקנוס על מי שעבר איסור דרבנן שהוא איסור קל יותר. וזה לא קשור לכללא דכוחא דהיתרא שנוגע כשיש מחלוקת בהלכה ויש ב' מקרים שנחלקו בהם והנידון הוא באיזה אופן להשמיע את המחלוקת ההלכתית, שבזה פלפלו האחרונים האם יש לומר דגם באיסורים דרבנן כשאין לנו ידיעה ברורה בדיני האיסור ובהלכותיו יש לומר שכוחא דהיתרא עדיף להשמיענו. אבל אין להביא ראיה לנידון זה מדיני קנסות, ופשוט", עכ"ל.

דברי טעם הם, ומ"מ חזינן מהך סוגיא שכללי כח דהיתרא עדיף אינם דוקא לכח ההיתר אלא אזלינן בתר הסברא ולכן לפעמים אדרבה כח האיסור עדיף, וזה ראיה

לעיקר סברת הצ"ח וסיעתו שבדרבנן צריך להיות כח האיסור עדיף.

**סוף דבר:** שיטת הצ"ח וסיעתו שבדרבנן לעולם כח האיסור עדיף היא הדעה המחוורת ביותר, ואילו שיטת כמה אחרונים שגם בדרבנן כח ההיתר עדיף, נסתרת מדברי האו"ז ומשאר דוכתי, וכל הקושיות על שיטת הצ"ח תורצו היטב במאמרי מפי ספרים וסופרים. וגם הרב המשיג לא מצא שום קושיה על שיטה זו, רק שטען שחלק מן

התירוצים תלויים בחידושי דינים שאינם מוסכמים, ולכן ביקש לחדש שיטה שלישית מחודשת שבדרבנן אין כלל ברור, ועל פי המצאה זו דחה חלק מהראיות וגם מסתדר עם רוב ככל הסוגיות. אך אין לו חבר בזה בכל האחרונים, וגם באמת זה מחודש שבדאורייתא יהיה כלל ברור ולא בדרבנן, ואין ראוי לחדש כן בלא הכרח ברור, וכאמור אין שום הכרח לזה, ובאמת שיטת הצ"ח מיושבת מכל הקושיות בכמה אופנים, גם בלי לחדש חידושי דינים שאינם מוסכמים.



מכתב ג

הרב עמנואל מולקנדוב

## [א] בענין כריעה בברכיים בתפלת י"ח

מינה ודאי דכריעה - כפיפת הראש ולא כפיפת ברכיו וגופו וראשו זקוף ע"כ, ואמנם מבואר מדבריו שבא לאפוקי שלא יכרע רק את ברכיו, אבל מ"מ שמעינן מיניה שכורע רק את ראשו, ואין כריעה כאן ככריעה דשלמה המלך על ברכיו. וכ"כ הרד"ק בתהלים צ"ה עה"פ באו נשתחוה ונכרעה נברכה וכו' שכריעה היא כפיפת הראש עם קצת הגוף כמו שאנו כורעים בברכות, ונברכה היינו כפיפת הברכיים עי"ש. ומבואר שהמנהג הוא לכרוע ללא הברכיים. ורה"ג שהובא ברשב"א בברכות דף כ"ח ועוד כתב וז"ל עד שיראה איסור כנגד ליבו - שיכוף את ראשו כאגמון וכו', וסימן לדבר הלכוף כאגמון ראשו דשמעת מינה דזהו מנהג כריעה, וכשכופף צוארו ושוחה כמעט עד שיראה איסור שבארץ כנגד ליבו - נראה כפיפת אגמון ע"כ. הרי שלא הזכיר אלא כפיפת הצואר והראש ותו לא. וכן רב ששת כרע כחיזרא בין לרש"י ובין לרה"ג שהביא הטור בסי' קי"ג ס"ו מבואר שא"צ כפיפת הברכיים עי"ש. וכן האריך בזה ר"א בספר המספיק עמ' 117 וכתב במפורש שהכריעה אצל חכמים חלה גם על השחיה שחייבוה בברכות התפילה וכו', ובעמוד 120 כתב שהכריעה - שם החל על ג' משמעויות; בריכה, שחיה, השתחויה, ובעמ' 129 כתב שוב שמה שאמרו כורע עד שיתפקקו חוליות שבשדרה זה בצורת שחיה וביאר אבא מרי ז"ל פירוש זה באומרו עד שיעשה כקשת עי"ש. וכ"נ מדברי ההשלמה שהביא את הסתירה בין כורע לשוחה במודים הנ"ל

עבור הקובץ החשוב 'מנורה בדרום',

בגליון ט', ניסן תש"פ האריך הרב אברהם און סקלי שיש לכרוע עם הברכיים בתפלת י"ח הן לפי הפשט והן לפי הקבלה, אולם אנכי לא כן עמדתי, ואדרבה נראה שהמנהג שנהגו הספרדים לשוח רק בגוף נכון הן עפ"י הפשט והן עפ"י הקבלה;

**דאמנם** בפסקי הרי"ד שהביא הרב סקלי מתבאר שכריעה בי"ח היא על ברכיו, וכן מתבאר מדברי המכתם בברכות ל"ד ע"א שהביא את קושיית הראשונים דבבריתא שם אמרינן ששוחים במודים תחילה וסוף ומאידך בבריתא בדף ל"ד ע"ב אמרינן הכורע בהודאה בתחילה משובח ובסוף מגונה ותיירץ המכתם דחילוק יש בין כורע לשוחה דכורע הוא על ברכיו ושוחה אינו אלא כפיפת קומתו מעט ע"כ, ומבואר מדבריו שבסוף מודים יש רק לשחות ולא לכרוע על ברכיו, אולם בתחלת מודים וכן באבות יש לכרוע בברכיו.

**אולם** דעת רוב הראשונים אינה כן; הנה בירושלמי ברכות פ"א ה"ה הלשון אלו ברכות 'ששוחין' בהן וכו' עי"ש, וכ"ה לשון ר' יונה בספר היראה והטור בסי' קי"ג וכשאומר ברוך אתה 'שחיה' עי"ש, ושחיה היא כפיפת גופו בלבד וכפי שהבאנו לעיל מדברי המכתם. וכ"ה לשון המאירי בדף י"ב המתפלל צריך 'לכפוף קומתו' לפני בוראו בד' מקומות וכו', כשהוא כורע כורע בברוך וכו' עי"ש, ומבואר דקרי לכפיפת קומתו - כריעה. וכ"כ הרא"ה בספ"ה וז"ל ושמעינן

ותירץ דביחיד המתפלל כורע גם בסוף, ובציבור במודים דרבנן אינו כורע בסוף, וכתב דאיכא מאן דשני ליה בין כורע לשוחה [וכפי שכתב המכתם הנ"ל], ומה שכתבתי הוא הנכון ע"כ [וכ"כ בקצרה המאורות כדרכו], ולתירוצי זה אין חילוק בין שחיה לכריעה [וכ"כ תוס' ר"י שירליאון שאין לחלק בין כריעה לשחיה עי"ש], ולפ"ז יותר נראה שכריעה האמורה גבי תפלה כונתה לשחיה ללא ברכים וכמו שכתבו הראשונים הנ"ל, מאשר לומר ששחיה היא בברכים כמו כריעה בתנ"ך, דשם שחיה יותר ברור לכיפוף ראשו והגוף מאשר שם כריעה שראינו שהרד"ק פירשו גם על כיפוף הראש ללא ברכים, וכן ר"א הנ"ל, ולכן אם משויים ביניהם - יותר נראה שהכריעה כאן היא שחיה ללא ברכים.

**וב"נ** מדיוק לשון הרס"ג בסידורו עמ' י"ט שכתב ויגב 'אן ינחני' והו קאים פי צלותה וכו', ותרגמו שם וצריך לכרוע כשעומדים בתפלה, אולם אין הכונה לכריעה בברכים אלא התרגום המדויק יותר [כפי שאמר לי הרב עזרא קורח שליט"א] הוא להתכופף [או להטות], וכן מוכח משאר המקומות ברס"ג שם שכתב לגבי עושה שלום והשלום הזה אינו בדבור אלא 'אנחני באלראס' ותרגמו שם 'הרכנת הראש', וכן

בהמשך שם כתב ולפני כן בשעה שהולכים אחרנית צריך 'אן יכון מנחניא' איצא, ותרגמו שם לכרוע גם כן, וודאי שלא כורעים בברכים בשעה שפוסעים אחרנית, אלא הכונה להתכופף. וכן בעמ' מ"ב גבי הכריעות בקדיש כתב הרס"ג ותמיד כשאומר החזן יתגדל צריך 'אן ינחני' ד' פעמים, וגם שם תרגמו לכרוע, אולם הכונה להתכופף ולשחות וכפי שהמנהג לשחות בקדיש ולא שמענו מי שכורע בברכיו. וכן ר"א בספר המספיק במקומות הנ"ל כשבא לתאר את השחיה בניגוד לברכה - השתמש במלה 'אנחני' עי"ש.

**וגם** מדברי הרמב"ם נראה כן ונעתיק מקצת לשונו שמתבאר מדבריו שהכריעה כאן אינה בברכיו, וז"ל המתפלל כורע ה' כריעות בכל תפילה וכו', וכשגומר התפילה כורע, ופוסע ג' פסיעות לאחוריו כשהוא כורע וכו', ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה וכו', והמלך כיון ששחה בראשונה אינו מגביה ראשו עד שגומר תפילתו וכו'. כל הכריעות האלו צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה ויעשה כקשת"ו ואם שחה מעט וציער עצמו ומראה ככורע"ו בכל כוחו אינו חושש ע"כ.

**ואע"פ** שבגמ' בברכות ל"ד ומגילה כ"ב איתא כריעה על ברכיים, קידה על

- 
- א. משמע שכל הכריעות שוים גם של מודים, ובמודים כבר כתב הא"ר בסק"ה ששוחה גופו ולא ברכיו, וכן מתבאר מדברי המ"ב בסק"ב, וכן נוהגים האשכנזים, אולם מדברי הראשונים נראה שאין חילוק דהא כתבו בכל הכריעות לשון אחד, וא"כ נראה שכמו שבמודים א"צ כריעה בברכיו - ה"ה בשאר הכריעות.
- ב. גם בזה לא ראינו ולא שמענו שיש לכרוע בברכיו בעושה שלום [ועי' לעיל מה שכתבנו בדעת הרס"ג], וא"כ גם מזה מוכח שהכריעות הם לא בברכיים.
- ג. נראה מזה שהכריעה היא בראשו, דאם עיקר שם כריעה היא בברכיים הול"ל מיישר רגליו מן הכריעה.
- ד. חזינן שנקט לשון שחיה במקום כריעה שנקט לעיל מיניה, וא"כ כריעה האמורה שם - שחיה היא.
- ה. אם עיקר המלה כריעה היא בברכיו - הול"ל צריך שיכרע ויתכופף וכדומה, דהא כריעה על ברכיו האמורה בתנ"ך - היא רק על ברכיו ללא כיפוף הגוף, וע"כ דכריעה דנקט היינו כיפוף גופו.
- ו. התחיל בשחה וסיים בכורע - הרי שאחד הוא וכו"ל.

## מנורה הרב עמנואל מולקנדוב בדרום קלג

אמרו ברוך דצלותא בר נש כורע ביה 'בברכוי', ואין הכונה לכרוע ברכוי עצמם כמו שעושים 'קצת בנ"א' כי זה לא נמצא בכל הספרים ולא בדין, אלא הכונה בברכוי הוא בשביל ברכוי דהיינו להמשיך לנוקבא העומדת למטה כנגד ברכוי כדי להעלותה בזקיפה כי עד עתה והנה אשה שוכבת למרגלותיו ומשם מתחלת לעלות ע"י הזקיפות כמשמע מדברי הרב זלה"ה כי הכריעות להמשיך לה כדי שתוכל לעלות בזקיפות עכ"ד. הרי שעכ"פ העד העיד בנו שרוב בנ"א בדורו לא כרעו בברכים אלא קצת בנ"א, וס"ל שגם בדעת הזוהר כן הוא ויישב לשון הזוהר שהביאו ממנו רבים שיש ראייה לכרוע בברכוי וכתב שאינו כן.

**וע"כ** נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים שכריעה האמורה בתפלת י"ח היא שחיית הגוף, וכן העידו הרד"ק ומהר"י צמח שכך המנהג, וכן המנהג אצל חכמי ספרד וארצות המזרח בדורות האחרונים וכפי שהעידו כמה רבנים.

### ב] לעסוק בסיפור יציאת מצרים על חשבון זמן ק"ש

מעט כדי שיוכל אח"כ ביום להתפלל כראוי - ע"ז ודאי לא נאמרו דברים אלו וכל ערום יעשה בדעת כן נ"ל ע"כ, הרי שאפילו על טירדא בתפלה כתבו של"צ להישאר ער, וכ"ש על ביטול זמן ק"ש.

**ויש** להוסיף עוד שפעמים שאין לאדם להשאר ער כפי שנוהגים בשנים האחרונות לעשות לימוד כל הלילה וכדומה, ויש בזה חשש איסור לפי מה שכתב מהר"ל בגבורות ה' פנ"ג [והביאו הפתה"ד בסי' ר"פ] גבי ראב"ע וחכמים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל ליל פסח וז"ל וכדי שלא יקשה לך איך היו מונעים את השינה מעיניהם ביו"ט אמרו שלא היה להם צער כי מחכו

אפיים, השתחוואה זו פשוט ידיים ורגליים עי"ש, וכן העתיק הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ה ה"ג לאחר שהביא דיני הכריעות - אין ללמוד מזה שכ"ה בתפלת י"ח, דכוונת הגמ' לכריעה בלשון הכתוב ולא בלשון חכמים [ולפ"ז גם נדחים הראיות מר"י אבן גאנח ועוד שפירשו את לשון הכתוב ולא את לשון חכמים], ועוד שכריעה האמורה בתורה היא על הברכיים ממש שהם על הריצפה ובתפלת י"ח בודאי שאין זו הכריעה, ועוד שהרמב"ם העתיק גם את הגמ' שהשתחויה זה פשוט ידיים ורגלים, אולם הרמב"ם עצמו באותה הלכה כתב שלאחר התפלה עושים השתחויה והוא שישב לארץ ונופל על פניו ומתחנן עי"ש, הרי שלא עושה פשוט ידיים ורגלים, וע"כ שמה שכתב שם על כריעה והשתחויה זהו בעלמא ולא כאן [אע"פ שהוא קצת דוחק].

**ובדעת** הזוהר והמקובלים. מצאתי בזה מרגניתא בספר זר זהב למהר"י צמח הנדמ"ח בסי' קי"ג וז"ל בזה עקב

**בגליון** הנ"ל האריך הרב ערן כברה לדון האם יש חיוב להאריך בסיפור יציאת מצרים על חשבון ק"ש בזמנה ונשאר בזה בצ"ע.

**אולם** כבר הביא הפסקי תשובות בסי' תפ"א אות ב' שהדבר מפורש בסידור היעב"ץ ובספר תולדות שמואל; ז"ל היעב"ץ בסידורו חייב לעסוק בהלכות פסח ובסיפור נס יציאת מצרים ונפלאותיו עד שתחטפנו שינה 'או שצריך הרבה ללכת לישן על מיטתו כדי שיתחזק כוחו שיוכל להשכים לבהכ"נ ולא יטרד בתפלתו' ע"כ. וז"ל התולדות שמואל מצוה כ"א אות י' ומ"מ הדבר פשוט דבאדם חלוש וצריך ע"כ לנוח

המצוה היה הזמן קצר להם מאוד שלא הרגישו עד שעלה עמוה"ש עי"ש, ולפ"ז מי שלא, שכן מצטער מזה שנשאר ער וכפי שמצוי - אין לו להשאר ער כל הלילה. אמנם האברבנאל בספרו זבח פסח בשער י"ג הקשה ממש קושיא זו מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם והתורה צייתה ושמחת בחגך וזה היה עיניו נפש, ותירץ וז"ל לפי שהלילה הזה ליל שמורים הוא לה' ישראל לא לנו כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים כי חלק הראשון מהלילה התעסקו בעשיית מצוות הפסח במצות ומרורים כמו שציווה ה', והחלק האחרון ממנה נתעסקו ביציאה ולכן לא נתנו כל הלילה לעפעפם תנומה ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא

יצא ממצרים לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם שמיד בתחלה הלילה התעסקו במצוות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואח"כ כל שאר הלילה היו מספרים ביציאת מצרים ובזה הראו עצמם כאלו הם יצאו ע"כ. ולפי דבריו יש ענין להשאר כמו שעשו אבותינו אף למי שקשה לו.

**אולם** נראה שבצירוף זה שיתקשה לכוין כראוי בתפלה - ודאי שאין לו להשאר ער כל הלילה, ואף אם רגיל לקרוא ק"ש ולהתפלל בהנץ החמה - יכול לישון לאחר הסדר כדי שיוכל לקום ולהתפלל בנץ [שלדעת הרי"ף והרמב"ם ורבים מהראשונים ק"ש לאחר הנץ זה רק בדיעבד].



מכתב ד

הרב און אברהם הכהן סקלי

### [א] בענין זקיפה בשם

כתב "וימשוך שם ה' מאוד ויזקוף מעט מעט שנאמר ה' זוקף כפופים" עכ"ל, ומשמע מדבריו בהדיא דזוקף בשם היינו בשם ה' ממש ולכן כתב שיש להאריך באמירת השם כדי שיזקוף לאט לאט, ונראה לענ"ד דכיון שכן הוא סתמות הש"ס והפוסקים כמ"ש במאמרנו, וכיון שמצאנו לאחד הפוסקים שכתב כן בהדיא, הכי נקטינן.

בענין מה שכתבתי בגליון הקודם (ניסן תש"פ), דדעת ראבי"ה והרשב"ץ דמאי דאמרין בגמ' 'זוקף בשם' היינו שזוקף קודם אמירת השם, ר"ל שכשאומר שם ה' כבר נמצא זקוף, ושלכאורה מדברי רש"י והטור וכן מסתמות שאר הפוסקים נראה דלא כדבריהם, הנה כעת מצאתי עוד ראיה בדבר, דבפ"י הרוקח לסדור התפלה בברכת מודים

### [ב] בענין אמירת 'ואמרו' בעושה שלום שבתפלה

דכיון שכבר ענו הספרדים אמן אחר 'המברך את עמו ישראל בשלום' מה ענין לעניית אמן זאת שוב, וכמו שבברהמ"ז אין אנו עונים אמן אחר עצמנו בברכת הטוב והמטיב, כיון שאינה מקושרת עם הברכות שלפניה שהרי ענינו אמן אחר ברכת בונה ירושלים (כמבואר שם בדברי הראשונים), א"כ ה"ה הכא, אלא ע"כ דעניית אמן דהכא הוא ענין אחר וא"כ אין לתלות זה במחלוקת הנ"ל.

בגליון הקודם הגיב הרב דוד שלזינגר שליט"א על דברי שבגליון שקודם לכן, וז"ל "מה שכתב הרב און אברהם הכהן סקלי בסיום "ואמרו אמן" אחרי תפילת שמו"ע, הנה למנהג הספרדיים שבסיום ברכות עונה אמן אחרי ברכת עצמו, א"כ ניחא שסיים הוא יעשה שלום עלינו אמן, אבל לבני אשכנז אין שייך זה, ואולי מפני כן הוסיפו תיבת "ואמרו" והיינו למלאכים" עכ"ל, ולא זכיתי להבין מה ענין זה לזה,

בברכה,

א. א הכהן סקלי.

מכתב ה

הרב שמואל ערן שמחון

### בעניין שבת הגדול

מתוך פיו". הרי להדיא דיום השבת הוא יום המשבת מזיקין מן העולם, ועל כן שבתו ביום זה המכות מן המצרים.

ויל"ע, למה זכתה שבת זו לנס נוסף דיקרא עליו שבת הגדול, דהרי מהכא תיקשי דבכל המכות ההיזק הושבת ביומא דשבת, ומ"ט דשביתת ההיזק בשבת דמכת החושך היה גרמא דנזיקין בשביתתו להיקרא אותה השבת דווקא לשבת הגדול. ומאי טעמא דדווקא בהאי שבתא זכו עמ"י קדושים לנס נוסף דשניהן כהות והריגת בכוריהן.

וחזיתיה להרה"ק צמח צדק מליובביץ זצוק"ל בספרו יהל אור על התהילים (מז' צ"ב), שזכר למדרש הילקוט הנ"ל וקא דייק ממאי דקאמר רבי שמעון דשבחו של קוב"ה אינו כשאין מזיקין אלא כשהמזיקים ישנם אלא שאינם מזיקים וזל"ק "וזהו שמשבית מזיקין שלא יזיקו שאין הפי' להשבית לגמרי שלא יהיו כלל כ"א שלא יזיקו והוא בחי' אתהפכא חשוכא לנהורא וכו'. והנה דוגמא לזה יש ענין ההתהפכות עתה בשבת ג"כ שהוא בק"נ. כי הנה בשבת צריך האדם להתענג במאכל וכמ"ש וקראת לשבת עונג. וצ"ל והלא המאכל מגשם האדם כמ"ש וישמן ישורון ויבעט שמנת עבית כשית. אך הענין כי אותו המאכל נעשה בדקות ביום השבת כי להיות המאכל הוא מגונה שכלול טו"ר והנה בשבת נפרד הרע מהטוב" עכל"ק.

ראה ראיתי למאמרו של הרב אביחיל לוי הי"ו ובו דברי טעם בעניין מש"כ בשו"ע סי' תל, א' דשבת שקודם הפסח קורין אותו שבת הגדול. וחזיתיה למר שהקשה מדברי הרמב"ן שמות י', שיום י' בניסן שנצטוו בלקיחת קו"פ, חל בעצם הימים של מכת החושך, והקשה ע"כ מר דהיאך ראו המצרים לישראל שלקחו את אלהיהם לשחיטה ושינייהם כהות והרגו בכוריהן וכו' (בשיטת התוס'), ועוד היאך חזו דקשרוהו בכרעי המטה ושינייהם כהות (בשיטת הטור)\*. ותירץ הרה"ח דלפי שיטת בעה"ט (י', יד', ד"ה וינח) דביומא דשבת קודש לא הוכו המצרים, וע"כ דבאותה שבת לא חשכה מצרים בעד עמם ודפח"ח. וש'שתי ע'ל דבריו להטיב אותם, אני העב' על דמצאתי לפירושו זה סיעתא ונראה שלכך כוון בדבריו לזה מן שמיא, והוא מהילקוט שמעוני סי' בחקתי וזל", "והשבתי חיה רעה רבי יהודה אומר מעבירם מן העולם רבי שמעון אומר משביתם שלא תזיק. אמר ר' שמעון אימתי הוא שבחו של הקדוש ברוך הוא, כשאין מזיקין או כשיש מזיקין ואין מזיקים, הוי אומר כשיש מזיקין ואין מזיקים. וכן הוא אומר מזמור שיר ליום השבת למשבית מזיקין מן העולם שלא יזיקו. וכן הוא אמר וגר זאב עם כבש וכו' ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה, מלמד שיהא תינוק מישראל מושיט אצבעו לתוך עיניו של צפעוני ומוציא מרה

א. והובאו שני השיטות בדעת זקנים לבעלי התוס' פר' בא ד"ה בעשור.



## מנורה      הרב שמואל ערן שמחון      בדרום      קלז

והדברים מתבארים כפתור ופרח לדברינו, שבאותה שבת דמכת חושך דבה איתהפכא חשוכא לנהורא איתהפיך ליבם של בכורי מצרים והרגו הם באחיהם בבחי' מניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא. ובמה שהרגו הם באחיהם ונתנו חרבם בלבם הרי שלא סר המזיק אלא שסר מלהזיק והתהפיך מדרכו וטבעו והיא היא עדות להנס הגדול. ועוד יש לומר דלפי מש"כ בילקוט דהוא ממש כמאי דבימי הגאולה שנאמר בו וגר זאב עם כבש

וכו' הרי דזהו אחד מסימני הגאולה, דהתהפכא חשוכא לנהורא, והרי הוא להדיא מה שקרה במצרים, והיה האי ניסא לסמנא דמלתא דהגאולה הגיעה אל נכון וללא ספק באותה השבת. וע"כ קראוה שבת הגדול. דבשבת זו ניתן הסימן שהגאולה ממשמשת ובאה, ויה"ר שיזכנו לחזות בסמני הגאולה ויהפוך עלינו חשוכא לנהורא, ונחזי באור יקרות, אמן.

החז"פ עיה"ק אופקים,

שמחון שמואל ערן.