

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון יא'  
סיון - 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



**לזכר עולם יהיה צדיק**

**הרה"צ רב הפעלים לתורה ולתעודה**

**רבי נח ב"ר אבינועם שבתאי זצ"ל**

**ראש כולל אש התורה בעידנו**

**נתבש"מ אור לכ"ד באייר תש"פ**

**ת.נ.צ.ב.ה**

**נתרם ע"י החפץ בעילום שמו**





## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה את גליון סיון - הגליון האחד עשר של קובץ מנורה בדרום, מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו אופקים, שעל אף המצב השורר כעת, ממשיכים לשבת על התורה ועל העבודה בכתיבה ולזכות אותנו באור תורתם.

ובמיוחד בימים אלו שהשמחה כפולה ומכופלת, שזכו רבים מבני התורה לחזור ולחבוש את ספסלי בתי המדרשות, ולחזור לעמל התורה ביתר שאת וביתר עז כחצרות בית ה'. וכל זה בהשגחה מופלאה - דוקא סמוך ונראה לחג מתן תורתנו הקדושה.

וגליון זה כקודמיו כלול בחידושים נפלאים בכל חלקי ההלכה, ומקצתם אף בענייני דיומא - כספירת העומר וחג השבועות, וכן בענייני מחלת הקורונה ל"ע, שהביאה לפתחינו כמה וכמה ידונים הלכתיים חדשים.

ובס"ד זכינו למדור חדש בקובץ - **מדור גנוזות** - בו נביא בעזהשי"ת חידושים ופרטים מעניינים מגדולי הדורות. המדור הנוכחי בעריכת הרה"ג **משה חליה שליט"א**, ועמו התורה והברכה.

אמנם, שמחתנו מהולה גם בעצב - דעם רדת הקובץ למכשש הדפוס הושכרנו בפטירתו של הרה"צ רב הפעלים רבי **נח שבתאי זצ"ל** ראש כולל אש התורה בעירנו אשר זכה ורכים זיכה והיה מופלא בתורה, עבודה וגמילות חסדים, והזדכך ביסורים תנצב"ה, ויהיו חידושי התורה בקובץ לעילוי נשמתו הטהורה [דברים באריכות לזכרו הובאו ע"י הרב פנחס יצחקי שליט"א בפתיחת מאמרו בקובץ הנוכחי].

## ואלו כללי הקובץ:

♦ **חשוב!** מכיון שכבר נשלחו למערכת כמה וכמה מאמרים מאברכים ת"ח מחוץ לעירנו, **נדגיש** - הקובץ נועד לעת עתה רק **לאברכי אופקים**. שאין מטרת קובץ **מנורה בדרום** להיות [כביכול] 'עוד קובץ של חידושי תורה', אלא מטרתו להרים את קרן התורה בעירנו, ולעודד את בני התורה לחדש בהלכה ולהעלות מסקנותיהם על הכתב. וכן להרבות ריתחא דאורייתא ודיבוק חברים בעירנו, עיר של תורה ועבודת ה' [וללא כמה זו הרכה מהם לא היו זוכים לפלפל ולשא ולתת אחד עם השני כידוע]. **אמנם** למדור התגובות אנו מקבלים מכתבי תגובה אף מאברכים שלא דרים בעירנו.

♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא. וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, או לחילופין לשקלא וטריא או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים. **ושלא יהיה המאמר ליקוט בעלמא מדברי הפוסקים.**

♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר.

- ✦ **חשוב!** יש להקפיד לכתוב בסוף המאמר מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה [יש לזכור כי לא תמיד יש לקודא זמן לעבוד על כל הקובץ מכרך לדרך, וע"כ פעמים שעובר בעיקר על הכותרות וההקדמות ועל הסיכומים, ואם רואה נושא שמעניין אותנו, או מסקנא מחדשת, הדבר ממריץ אותו לקרוא את המאמר כולו. והרווח כולו של הכתבים!].
- ✦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים [שלא הופצו כ"כ בכתי המדרשות מחמת המצב רח"ל].
- ✦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תמוז [קובץ השנה - בס"ד עצומה!] תתאפשר עד יום שלישי כ"ד בסיון - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסם בחודש הנוכחי** (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ✦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים 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 כירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**ונברך, שנזכה כולנו לקבל את התורה באהבה,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**

## תוכן העניינים

### גנוזות

הגאון רבי גרשון שטערן זלה"ה

הגהות מכתי"ק על ספרו ילקוט הגרשוני..... יג

הגאון רבי עלואן אבידני זלה"ה

מכתב למרן הגרא"ז מלצר זצוק"ל..... יד

### מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

באיסור טלטול ספר תורה מחדר לחדר וממקום למקום..... יט

הרב גרשון גולד

בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות..... כב

הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

כמה הערות הלכתיות הנוגעות למצבים המחודשים עקב חולי הקורונה..... כח

הרב משה חליוה

עניני הבדלה ומוצאי שבת..... לב

הרב פנחס יצחקי

בדיני אמירת דברים שבקדושה למול ערוה ושער באשה..... לה

הרב יצחק ירחי

סינון עלי תה בשבת..... נה

הרב ערן כברה

בענין אמירת מזמור ה' מלך גאות לבש בליל שבת ..... סא

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת בורר ובחילוק בין שבת לבין יו"ט ..... עא

הרב יאיר מ'נקוס

במנהג ברכת שהחיינו בנרות יו"ט, ועניית אמן לברכת הקידוש ..... עח

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין מי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד ..... פז

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין מוזיקה בימי הספירה, ועוד כמה שאלות בענייני הקורונה ..... ק

הרב שרון שרפי

בשיטת השו"ע בגדרי לחם לענין חלה והמוציא (וחידושי דינים העולים  
לדינא) ..... קח

## תגובות הקוראים

מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך ..... קכא

צירוף למנין במרפסות ♦ טבילת עזרא ♦ הערות בענייני הקורונה ♦ בציעת לחם משנה בשבת  
♦ קריאת הלל בלילי פסחים

מכתב ב

הרב גרשון גולד ..... קכד

עמידה בעשרת הדברות

מכתב ג

הגאון ר' אורי יצחקי..... קבה

תשעה קבין ע"י מקלחת

מכתב ד

הרב און אברהם הכהן סקלי..... קלד

ברכת ההלל בר"ח

מכתב ה

הרב נתן קפלן..... קמט

צירוף למנין מרפסות





# גבוזות



הגאון רבי גרשון שטערן זלה"ה  
 אב"ד ור"מ לודוש (מאארש - לודאש)

### הגהות מכת"ק על ספרו ילקוט הגרשוני

לפנינו הגהות מכתב יד קדשו של הג"ר גרשון שטערן זלה"ה  
 הגאב"ד לודוש, על ספרו ילקוט הגרשוני על סדר שו"ע או"ח.  
 הגר"ג זלה"ה היה מגדולי ישראל המפורסמים בדורו וחיבר ספרים  
 רבים בכל מקצועות התורה אשר יצא קו תהלתם בינות הלומדים.  
 נלב"ע בשנת תרצ"ו לפ"ק.

### מנין עשרה לתקיעת שופר

סימן תקפ"ה ס"ב : בהגהות זכרון אברהם הביא בשם מהרי"ל הל' ר"ה תקיעות שופר אין צריך מנין  
 עשרה דוקא ע"ש.

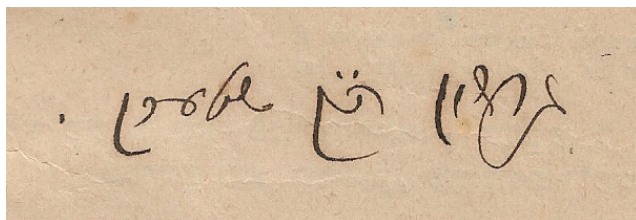
נ.ב. - "חידוש שלא ראה שכ"כ התוס' פסחים פ"ה ב' ד"ה וכן לתפלה ע"ש".

### השמטה ותיקון בהלכות חנוכה

סימן תרע"ב ס"ב : במחבר ס"ב וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן, כ"ה דעת הרי"ף והשואל  
 בתשו' דפתילו' ושמני' שאין מדליקי' בהם בשבת מדליקי' בהם בחנוכה משום דליכא חשש שמא  
 יטה דאסור להשתמש לאורה עדיין יש חשש שמא יטה אחר שיעבור זמן דתכלה רגל מן השוק  
 דאז כבר מותר להשתמש לאורה ויבוא לכלל הטי' ועי' בב"י ר"ס תרע"ג וכבר כ' האחרונים דתי'  
 הרשב"א הוא דחוק" וכו' ע"ש.

נ.ב. - הגהמ"ח ז"ל הניח סימן על התיבה בתשו' הנ"ל והוסיף בזה"ל "הרשב"א הקשה ע"ד דא"כ  
 אמאי קאמרינן", והיינו דיש חסרון תיבות לעיל וצ"ל כך : והשואל בתשו' הרשב"א הקשה ע"ד  
 דא"כ אמאי קאמרינן דפתילו' ושמני' וכו'.

חתימת יד קדשו



הגאון רבי עלואן אבידני זלה"ה  
רבה הראשי של העדה הכורדית בא"י

### מכתב למרן הגרא"ז מלצר זצוק"ל

לפנינו מכתב של הג"ר עלואן ב"ר שלמה אבידני זלה"ה למרן  
הגרא"ז מלצר זצוק"ל - אודות הגר"ע אבידני ז"ל עיין בספר ארזי  
הלבנון חלק שלישי (עמוד 1841) - נולד בעמאדיה שבכורדיסטן  
התרנ"ב, ונפטר בירושלים ת"ו ט' בחשוון תשכ"ח, כיהן כרבה  
הראשי של העדה הכורדית בארץ הקודש.

ב"ה ירושלים יום ג' לחודש אב תש"י

לכ'

ה"ר א.ז. מלצר יצ"ו,

ר.מ.ג., [=רב מאד נכבד]

הנידון בנוגע לישיבת אבידני, ידוע לכ' כי הישיבה הנ"ל היתה נתמכת ע"י ועד הישיבות בירושלים  
במשך כמה שנים, ועתה הרי במשך כמה חודשים הופסקה אותה התמיכה, וע"י זה ח"ו סכנה  
מרחפת ע"פ הישיבה הקדושה שנוסדה מחו"ל בעירק מעי"ת "עמדיא", ובכל רגע עלולה לסגור את  
דלתותיה מחוסר תמיכה, ואם תסגר מי יהיה האחראי?

לכן הננו מבקשים מכ' להשתדל לבל יפסיקו את תמיכתם לישיבה הנ"ל ושכמ"ה [=ושכרו מן  
השמים].

לתשובתו אנו מחכים בכליון עינים,

בתודה למפרע בכבוד רב

ע"ה עלואן ש. אבידני יצ"ו

YESHIVAT "AVIDANI"

ZIKHRON-JOSEPH

JERUSALEM

ישיבת "אבידני"

זכרון יוסף

ירושלים

בתשובה נא להזכיר

ב"ה ירושלים יום ..... לחדש ..... תש"י

ה' א.ב. אלול יצ"ו

ה.א.ר.

הנדון בלגא ישיבת אבידני  
 יצא ל' ב' הישיבה הנ"ל היתה נמצאת  
 ע"י ועד הישיבה בירושלים בלגא יצא, ועד  
 הני בלגא כיה אדמוי האפסקה אלמ התמורה, ואל  
 זה ה"ו סכני מנחת ע"י הישיבה הקדושה שלסדה  
 מחול בעיורק אצ"ת, צאצ"א", ובכל רגע עלולה לסגור אל  
 בלגא ישיבה אלמסו תמורה. ואל תסגר הי ישיבה האמאני?  
 לכן הנני מקלואי א"ר להשתדל לבא יפסיק אל  
 תמורת הישיבה הנ"ל וסכני.  
 תלומדי אלמ אלמסו תמורה.

המורה למעלה

המורה רב







# מאמרי הלכה





הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

## באיסור טלטול ספר תורה מחדר לחדר וממקום למקום

- [א] ד' הירושלמי שאסור לטלטל ס"ת ממקומו.  
 [ב] באיסור הבאת ס"ת ליושב בבית האסורים, ובדין אדם חשוב וחולה.  
 [ג] בד' הפר"ח דהיכא דלא אפשר יש להקל, ודרך המיצוע בזה.  
 [ד] בד' הגר"א דהאיסור הוא אפי' מחדר לחדר, וראיה לזה.  
 [ה] העולה מהנ"ל.

גדול שפיר הווי מובילין אליו את הס"ת.  
 אע"ג שהוא יחיד.

[ב] ובמרדכי (ספ"ק דר"ה סי' תש"י) כתב  
 בשם תשובה (מהר"ם מרוטנבורג ד"פ  
 סי' כג) דבני אדם החבושים בבית האסורים  
 אין מביאים אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויוה"כ  
 כדאמרי' בירושלמי כו', והו"ד בב"י (או"ח  
 סוף סי' קלה).

ובדרכי משה (שם סק"י) כתב בשם הגהות  
 אשר"י (פ"א דברכות סי' ז') בשם  
 האור זרוע (הל' ק"ש סי' ט') שחולה באים  
 אליו עשרה להתפלל אצלו, ואם הוא חשוב  
 בעירו אף מביאין אליו ס"ת לקרות בו,  
 ומשמע דדוקא אם הוא חשוב בעירו, אבל  
 בחולה לחוד לא, וכ' ע"ז הדרכ"מ דבאור  
 זרוע גופיה ל"מ כן, אלא דאפילו בחולה  
 לחוד מביאין ס"ת, וה"ק דבעלמא אין  
 מביאין ס"ת אא"כ הוא חולה, או שהוא  
 חשוב בעירו, והעיר עוד דמד' המרדכי הנ"ל  
 שהביא ד' הירושלמי, ג"כ משמע דלאדם  
 חשוב שרי.

ולכא' הדברים תמוהים מאוד דהא  
 בירושלמי הנ"ל משמע דאפי'  
 לריש גלותא דבוודאי הוי חשוב בעירו, לא  
 היה להם להוביל ס"ת אצלו, ורק משום  
 ייחוסו זכה לזה, וגם זה יש מקום לומר דהוא

[א] איתא בירושלמי (יומא פ"ז ה"א) "בכל  
 אתר את אמר הולכין אחר התורה, והכא  
 את אמר מוליכין את התורה אצלן, [ר"ל  
 ביוה"כ בביהמ"ק שהוציאו להם ס"ת לעזרה  
 לקריאה"ת], אלא ע"י שהן בני אדם גדולים  
 התורה מתעלה בהן, והא תמן מייבלין  
 אורייתא גבי ריש גלותא [ר"ל אע"ג שפעמים  
 שאין הריש גלותא גדול], א"ר יוסה בי רבי  
 בון תמן ע"י שזרעו של דוד משוקע שם,  
 אינון עבדין לון כמנהג אבהתהון" כו'.

ומבואר בד' הירושלמי שאסור להביא ס"ת  
 ממקומו למקום אחר לקרות בו,  
 והיינו אפי' מבית הפנימי לחצירו, כהא  
 דאמרי' גבי קריאה"ת בעזרה שבביהמ"ק,  
 דלא התירו אלא משום שהם בנ"א גדולים,  
 והתורה מתעלה בהן, אבל ציבור בעלמא לא,  
 ואפי' גבי ריש גלותא לא הוה להו למעבד  
 הכי, ורק משום ייחוסו עבדינן ליה הכי, אבל  
 אם יקום נשיא אחר לכלל ישראל, שאינו  
 מזרעו של דוד, שוב יהיה אסור לעשות כן  
 לפניו, אא"כ יהיה גדול, וכהך דיוה"כ  
 בביהמ"ק, ויל"ד אם דוקא בביהמ"ק התירו  
 משום שהיו שם הרבה גדולים, או דסגי אפי'  
 בגדול אחד, ומסתברא דכל שהתורה מתעלה  
 בהן, כיון דשייך טעמא שייך נמי להוביל  
 ס"ת אצלן, ואפי' ביחידים, וכן נראה  
 מהנידון גבי ריש גלותא דמשמע דאי הוי

בגלל שנשאר אצלו מנהג הקדמון מזמן דוד המע"ה, שאם יפסיקו המנהג יהא זה כמו פגיעה בכבודו של דוד המע"ה, אבל אם מאיזה טעם כבר נפסק המנהג, אפשר דאסור להחזירו, וצ"ע.

**ובשו"ע** (שם סי"ד) העתיק ד' מרדכי הנ"ל, והוסיף ע"ז הרמ"א דבאדם חשוב שרי, ובשלמא היה כונתו לאדם חשוב בתורתו הוה כהא דהירושלמי, אבל מלשונו בדרכ"מ ל"מ כן, וצ"ע כנ"ל, ובמג"א (ס"ק כ"ג) העתיק דברי הדרכ"מ בשם האור זרוע דאף בחולה שאינו חשוב שרי, ולכא' יל"ד מאי שנא יושב בבית האסורים מחולה, ונראה דבאמת אין חילוק האו"ז ומהר"ם מרוטנבורג פליגי בהא, ובהגהות אשר"י ששינה לשון האו"ז נתכוין להשוותם דדוקא בחולה שהוא חשוב, אבל בחולה סתם אין מביאין לו ס"ת, והדרכ"מ רק העיר דמהאו"ז באמת משמע דלא כמהר"ם מרוטנבורג, ולדינא בהגהתו על השו"ע נזהר והלך בדרכו של ההגהות אשר"י והשוה אותם לדינא, והמג"א חזר והעיר את המחלוקת הישנה, שו"ר שעמד בזה בביאור הלכה (ד"ה אין) [ומה שחילק שם לדינא דאפשר דהמרדכי לא איירי בעשרה, ל"מ כן דהא קאי על ד' הירושלמי שהי' בביהמ"ק ברוב עם, וכן גבי ריש גלותא בודאי היו שם עשרה, ופשוט]. ובעיקר הנידון באדם חשוב הנ"ל מצאתי בעז"ה שכבר עמד בזה הגר"א ז"ל בביאורו דאדם חשוב ע"כ היינו דוקא בחשוב בתורתו, וכמש"כ בעז"ה, שו"ר בתוך ד' מהר"ם פאדוה (בתשו' סי' פח, וציין לדבריו הגר"א ז"ל שם) שג"כ כ' דאדם חשוב בתורתו דוקא, ופלפל כנ"ל בד' המרדכי והג"א, עיי"ש. [נפלא מה שראיתי במשנ"ב (סק"נ) שהביא דיש מחמירין דלאדם חשוב לא מביאין אא"כ הוא ג"כ חולה או אנוס וכיו"ב, וציין המקור להג"א

המובא במג"א, ולכא' המעיין בדרכ"מ שהוא מקור ד' המג"א וכן בהג"א גופא יראה דהוא להיפך דחשוב לחוד ודאי שרי, ויש שהחמירו דחולה לחוד אסור ודוקא אם הוא ג"כ חשוב שרי, עיי"ש היטב].

**ובפרי חדש** (שם) העיר דלכא' כל דבריו של הירושלמי היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר שרי להביא ס"ת אליהם, ונשאר בצ"ע לדינא, ויש לפרש מה שנסתפק לדינא, דשמא הלשון "בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה" כו', משמע דאף היכא דלא אפשר, אמנם גם בלשון זו יש לומר דהכונה היכא דאפשר, וגם מסתבר כן, אמנם כנ"ל הראשונים חולקים עליו, וצ"ל דס"ל דכבודו של הס"ת הוא חשוב יותר מקיום תקנת קריאה"ת, ואפשר דיש מקום חילוק בדבר, דהיכא דכל הציבור לא קראו ושייך לקרות רק באופן זה דבכה"ג אפשר להוציא הס"ת ממקומו, דבהכי הוי דרך שימוש היחידה, וא"כ זהו כבודו, וכדרכו, אבל היכא שקראו בו, ורוצים להביאו אח"כ לאחרים זהו שלא מדרך כבודו, ואסור, וכדלהלן.

**ד**] ובס' מעשה רב (סי' קכט) כתב "קריאה"ת הולך לספר תורה, אפילו הוא בבית שני, ואין מטלטלין מחדר לחדר, וכל שכן לבית אחר", [ובביאור הגר"ה ז"ל למע"ר שם כ' דלפי מאי דקיי"ל (ביו"ד סי' רמג ס"ז ברמ"א, והסכים שם הגר"א ג"כ) דאין לנו ת"ח בזה"ז, א"כ אין לנו איך לקיים דין הירושלמי כלל, ולעולם אסור, אך נראה דלא דמי דהכא הענין הוא משום כבוד התורה, ולא איכפ"ל בגדר הת"ח, אלא דסגי במה שהוא חשוב ומפורסם בתורתו, שע"י כך התורה מתכבדת בלכתה אצלו, תדע דהרמ"א גופיה שכ' ביו"ד (שם) שאין ת"ח בזה"ז, כ' כאן שיש היתר של ת"ח בזה"ז (ואף אם אין כונת הרמ"א לת"ח, אלא לאדם חשוב סתם,

הס"ת אצל כולם, וע"ז נקטי' בירושלמי דאסור, אבל היכא דכל עיקר תכליתו מסתלקת וכהאידנא, בכה"ג לא אמרו, ואין זה פחיתות כבוד לתורה, אדרבה זהו כבודה שאע"פ שנסתלקנו מביהכ"נ וביהמ"ד עדיין אנו לוקחים אותה איתנו, והוא כעין מש"כ "בכל צרתם לו צר" שכל גלות שגלו ישראל, שכינה גלתה עמהם כמבואר בחז"ל בכ"ד.

ומ"מ להנ"ל דאפשר דבאמת יש חילוק בזה בין היכא דאפשר להיכא דלא אפשר, וכמש"כ הפר"ח, דהיכא דאפשר אין להעביר אפי' מחדר לחדר, אמנם היכא דלא אפשר, לא הותר, מ"מ אם הם רבים אפשר להוציא ממקום למקום, וכנ"ל, ורק אם הוא יחיד דבהכי כבר אין זה כבוד התורה שמוליכין אותה אצל כאו"א לא, ואע"ג דלא אפשר בעניין אחר וא"ש מאי דכ' המהר"ם מרוטנבורג דאסור, דאיירי ביחיד.

וכמו שנתבאר לעיל, מ"מ הגר"א כאן קבע ד' הרמ"א לדינא עם פירושו דאיירי' בת"ח (שהחמיר ודוק). ונראה ראייה לחומרא זו (שהחמיר אפי' מחדר לחדר) מהא דאפי' בביהמ"ק לעזרה הי' אסור מדינא.

ה] העולה מהנ"ל דאין מוציאין ס"ת מבית לבית כלל ואפי' מחדר לחדר, אא"כ הוא לאדם חשוב בתורתו, ואפי' היכא דלא אפשר ד' רוב הפוסקים דאסור, ויש מקום קולא היכא דלא הי' אפשר לקרות כלל בס"ת, אלא באופן זה, והנה א"כ יש לדון בזה"ז שבעוונותינו הרבים פרצה מגיפת הקורונה, ונסתלקנו מבתי הכנסת, ואנו מתפללין בחצרות הבתים וברחבות ציבוריות, דיאסר עלינו לקרות בתורה כלל.

ונראה דמ"מ שרי, דעד כאן לא אסרו חז"ל אלא היכא דתכלית הס"ת מתקיימת, ורק אעפ"כ רוצים לדאוג לכאו"א, ולהביא



הרב גרשון גולד

## בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות

הנה נהגו בהרבה מקומות לעמוד בקריאת התורה בשעת קריאת עשרה"ד וכבר נכתב בקבצים הקודמים הנידון אי יש לחוש לתרעומת המינין דאיתא בברכות (יב.) או לא. והובא שבתשובות הרמב"ם כתב לאסור דבר זה ונחלקו הפוסקים האם יש לאסור מפני תשובת הרמב"ם יעוין מה שנכתב בזה באורך רק רציתי להוסיף בזה מספר הערות.

וביננו בכל הדורות ששקדו עליהם חכמי דור ודור לשמרם ולנקותם צריכים אנו לחשוב את ספריהם ליותר דוקנית וכ"ש במקום שאין ללמוד מכוונת דבריהם אלא מדקדוק לשונם שקשה לסמוך על החדשים עכ"ל ודון מינה ומינה ע"כ.

וייש להעיר ראשית במה שטען על שו"ת יחווה דעת (ח"א סי' כ"ט) שהביא שתשובת הרמב"ם נדפסה בשו"ת אהלי יעקב והעיר ע"ז דנדפסו שם רק כמה שורות בערבית מחלק אחר של התשובה ולא לגבי עשה"ד (ולפי מה שבדקתי לא ציטט בערבית אלא בלשון"ק וצ"ע על מה שכתב שזה בערבית) הנה מ"מ מועיל לנו דבר זה שהיחוס של התשובה לרמב"ם הוא נכון.

ומה שטען שאין לסמוך על כת"י חדשים ע"פ החזו"א שאפשר שיש בזה ט"ס שמשנה את כל המשמעות יש לעיין אם זה שייך לנידו"ד דנראה שדברי החזו"א אמורים באופן שבאמת יתכן שתשתנה המשמעות ע"י ט"ס באיזה תיבות אבל כאן הרי מובן מכל אריכות התשובה כוונת הרמב"ם ולא יתכן שינוי ע"י איזה שיבוש העתקה ולתועלת המעיינים ראיתי להביא לשון תשובת הרמב"ם (הוצאת מקיצי נרדמים סי' רס"ג).

א. בשו"ת ציץ אליעזר ח"י"ז סי' כ"ו אות ד' כתב וז"ל ולא אמנע מלהוסיף גם זאת, תשובת הרמב"ם בכת"י בזה נמצאה באיזה גניזה כעבור מאות שנים שהיתה גנוזה ונעלמה ואין איתנו יודע אפה עד מה ולכן י"ל דאין לו כ"כ תוקף ועוז מאשר אילו היו גדולים מדורות קודמים יודעים עליה ומי מהם היה מזכיר אותה (וזה שמציינים שנזכרה בשו"ת אהלי יעקב (קשטרו) סי' ל"ג דף נ"ז ע"א הנה כשמעיינים שם נוכחים לדעת כי התשובה שמזכיר שם היא רק כמה שורות בכת"י בערבית ובשורות האלה לא נזכר כלל מנושא זה של עמידה בעשרת הדברות כדע"ש) וכיוצא בזה מצינו להגאון חזו"א ז"ל בסדר מועד סי' ל"ט אות ו' שכותב שאין לסמוך על כת"י הנמצאים בהפסקת מסורת דור דור ע"ש וביתר הרחבה חזר וכותב בזה בסי' ס"ז אות י"ב וז"ל לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסין מחדש שכבר הפסיקה המסורת ביננו ואין אנו יודעין מי המה המעתיקים שמלאכת העתקה כבדה מאוד ואף ע"י זריזין ומדקדקין מצוי ט"ס הרבה ואם יעבור הדבר ע"י איזה רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדבר להשתנות לגמרי ולכן הפוסקים שלא הפסיקה המסורה בינם

הגאון ואי הווי שמיע להו הוי הדרי בהו ע"ש דהכוונה בזה הוא רק דלא חל על כגון דא הכלל שכתב מקודם לזה שם דהלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך אלא דיכול המורה לפסוק בזה כהקדמון אם נראה בעיניו אולם אם בכ"ז נראה לו לפסוק כהפוסקים האחרונים המפורסמים דסברי דלא כן אזי ביכלתו לפסוק ג"כ בכזאת. עכ"פ נראה דמ"מ זהו דוקא כשאין כבר מנהג קבוע בזה אזי ביכלתו לשנות ולפסוק כפי הנמצא בקדמון אבל כל שיש מנהג שנשתרש בזה אזי שפיר אין לבטל המנהג משום כך כאשר יש לו להמנהג שרשים וטעמים בהלכה כבנידוננו וכאשר הוסבר והונמק בשו"ת דבר שמואל וס' טוב עין ועוד וכו'. ועוד זאת שבעצם הרי דנו גדולי האחרונים בטעמו ובנימוקו של הרמב"ם בזה בתש' לחוש לתרעומת המניין ודחו את הנימוק הזה בהלכה מטעמים ונימוקים עמם וא"כ כמעט ולא שייך בכלל לומר בזה דאי שמיע להו הוי הדרי בהו מכיון שלא נעלם מהם זאת הטענה ובכ"ז דחו אותה ע"כ.

**ויש** לחלק טענותיו לג' טענות א. דכל דברי הרמ"א הם שאם נתגלה פוסק קדמון אזי רק הרשות לפסוק כמותו ולא חייבים לפסוק כבתראי אבל אין חובה לפסוק כקדמון. ב. שבמקום מנהג לא נאמר שצריך לפסוק כקדמון אלא רק באופן שצריך להכריע ההלכה. ג. דבאופן שהזכירו האחרונים טעם הקדמון ודחו אותו אין לומר דהיו חוזרים בהם וג' טעמים אלו הם סיבה לפסוק כאחרונים נגד תשובת הרמב"ם.

**אכן** לכאורה דבריו תמוהים דמש"כ דגם שנתגלה הקדמון רק רשות לפסוק כקדמון אך אם נראה למורה כבתראי יכול לפסוק כבתראי נראה דאי"ז שייך כאן כלל דבריו שייכים היכן דבאמת הבתראי הוא

וז"ל זה אשר הנהיג הרב הנפטר נ"ע ליישב הוא הראוי וראיותיו ראיות נכונות לפי דיני אנשי העיון ואין להוסיף עליהן וכך היה ראוי לעשות בכל מקום שמנהגם לעמוד צריך למנעם בגלל מה שמגיע בזה מן ההפסד באמונה ומדמים שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה וזה רע עד מאוד ומן הראוי לסתום כל הפתחים שמביאים לזאת האמונה הרעה ומה שטען החכם האחר שבגדאד ומקצת הערים עושות זאת אי"ז ראייה בשום פנים לפי שאם נמצא אנשים חולים לא נחליא הבריא מאנשיהם כדי שיהיו שווים אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל ע"כ.

**ולכאורה** כפי הנראה בכה"ג שאנו יודעים שתשובה זו היא לרמב"ם ומשיבושי לשון וט"ס נראה דאין לחוש שמאריכות הלשון וביאור הדברים אין מקום לטעות בכוונת הרמב"ם בכה"ג החזו"א יודה ויל"ע (ועי' בחזו"א או"ח סי' ל"ט אות ר') שהביא תש' גאון הנדפמ"ח וכ' ע"ז וז"ל ואף שאין לסמוך על כת"י הנמצאין בהפסקת מסורת דור דור אבל כאן נראין הדברים שהן דברי גאון עכ"ל ואף שלא ביאר לנו איך נראין הדברים מ"מ חזינן דלאו כללא כייל החזו"א שאין לסמוך על כת"י הנדפמ"ח אלא הכל לפי הענין וא"כ אפשר שגם בכה"ג יודה החזו"א ויל"ע).

**ב.** עוד כתב שם הצי"א באות ג' וז"ל לו אפילו לא היה כבר בזה מנהג קבוע והיתה השאלה אם לבטלו בגלל מה שנמצא ברמב"ם דלא כן מ"מ נראה לומר דזה שמצינו שנפסק בחו"מ סי' כ"ה סעיף ב' ברמ"א בשם המהרי"ק דאם נמצא לפעמים תש' גאון ולא עלה זכרוננו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי

ורואים האחרונים דברי הרמב"ם לא היו מחזיקים בסברתם נגדו כ"נ פשוט.

ג. הנה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' א' נקט לדבר פשוט דמדהשמיטו הרי"ף הרמב"ם והרא"ש וראב"ן ורי"ו ושאר פוסקי הלכות הך דינא דקריאת עשה"ד דבטלים מפני תרעומת המינים היינו משום דבזה"ז ליכא מינים וכמ"ש הבכור שור בברכות דף יב. בדעתם ושוב הקשה מתשובת הרמב"ם הנ"ל שמבואר דזה אסור גם האידינא ועיי"ש שנקט שהרמב"ם חזר בו ומאחר שיש סתירה בין התשובה לפסק לכאורה יש לנהוג כפסק ופלפל בזה איך פוסקים בכח"ג עיי"ש באורך.

**אכן** דבריו תמוהים מאוד דהא הוא עצמו הביא בח"ב סי' א' דברי החיד"א שכ' על הבכור שור שאין להוכיח מהשמטת הפוסקים ואין לנו להניח ד' הרשב"א המפורשים לאסור קריאת עשה"ד מפני תרעומת המינים מפני סתימת שאר הפוסקים ולמה לא יאמר כן לגבי הרמב"ם עצמו שאין סתימתו בחיבורו מוציאה מדבריו המפורשים בתשובה וכן בפירושו למסכת תמיד (פרק ה' מ"א) הביא הרמב"ם האיסור דתרעומת המינים וכ' שקבע כן להלכה בחיבורו מן ההלכות שחיבר מהירושלמי.

**ועכ"פ** גם אם נאמר כדברי הבכור שור שממה שהשמיט הרמב"ם בחיבור משמע דס"ל דהאידינא ליכא איסור (ועיין בקובץ הקודם מה שנכתב לצדד דאין שום ראיה מהשמטת הרמב"ם והפוסקים ואכמ"ל) ונחדש משום כך שחזר בו מ"ש בתשובה ולא כדעת החיד"א הרי הבכור"ש עצמו לא סמך על דבריו להלכה מפני דברי הרשב"א וא"כ על מה סומך הישכיל עבדי וברמ"א ושא"פ בפירוש נפסק לחוש לתרעומת

בדרגה שיכול לחלוק על הקדמון אבל בנידו"ד דאין לפוסקים האחרונים שום כח לחלוק על הרמב"ם ודאי דלא שייך לומר שרשאי לפסוק כבתראי ועי' בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ל"ט) שכ' דל"א הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתראי אבל היכא דאיכא ביניהו כהדרגת שבין אמוראי לתנאי ל"א דהא מתנאי לאמוראי ל"א הלכה כבתראי אלא אדרבה אין גם א' מהאמוראים מבלעדי רב דתנא הוא יחלוק עליו תנא אם אין תנא אחר מסייעו וסומך עליו ע"כ ונראה פשוט שכמו"כ י"ל שבכה"ג אין רשות לפסוק כבתראי.

**ומה** שטען דבמקום מנהג לא נאמר האי כללא שצריך לפסוק כקדמון לכאורה אי"ז מובן דסו"ס ידענן שאילו ראו האחרונים דברי הקדמון היו מבטלים המנהג וכמו שהיו באמת אחרונים שסברו לאסור מחמת עצמם ובטלו המנהג (וכמו שהובא בקובץ ח' עמוד י') א"כ נראה פשוט דיש לנו לומר שגם אלו שקיימו המנהג לא היו מעמידים דבריהם נגד דברי הרמב"ם והרי אפילו מה שנפסק בשו"ע ללא חולק מצינו שהפוסקים כתבו דאילו היה רואה השו"ע דברי הקדמונים היה חוזר בו עי' שו"ת חיים שאל סי' נ"ו עמ"ש השו"ע בס' קנ"א סעיף י"ב (אמנם מה שיש מקום לטעון דבמקום שיש מנהג יש לנו לומר שהמנהג נוהג מקדמת דנא גם מזמן הראשונים וא"כ מוכח שהיו ראשונים שחלקו על הרמב"ם וכבר נכתב לדון בזה בקובץ ד' עמוד י"ג ואולי זה כונת הצי"א).

**ומה** שטען דבאופן שהאחרונים הזכירו טעם הקדמון ודחו אותו ל"ש לומר דהוה הדרו בהו זה תמוה מאוד דודאי אילו היו

## מנורה עמידה בקריאת עשרת הדברות בדרום כה

קדם כאשר בא בשאלה ידע לב חכם! כי יש סוברים דפעם ושתים ושלש מקרי מנהג קבוע וכמ"ש בתשו' אהלי יעקב למהריק"ש בסוס"י ס"א וכו' וא"כ בנ"ד אשר כבר נהגו לעמוד בקריאת עשה"ד בפ' יתרו ובחג השבועות ובפרשת ואתחנן שלש פעמים בשנה יראה שנעשה מנהג קבוע ולא מבטלינן ליה לד' מהריק"ש וכו' ע"כ.

היינו שדעתו שכל מה שאסרו חז"ל מפני תרעומת המינים זהו רק באופן שבא לתקן לכתחילה אבל כשיש מנהג קיים את זה לא אסרו ודייק זה מלשון שאמרו "בקשו לקרות" אכן נראה פשוט בדעתו שדוקא לגבי עמידה שע"ז לא בטלו במפורש אמרינן דבמקום מנהג אין לאסור אכן באמירה בציבור היות וכשרצו לקבוע בטלים שוב נאמר לאסור איסור בכה"ג ויש לבטל גם במקום מנהג כ"נ פשוט בדעתו אלא דגם זה היא שיטה מחודשת וכל הפוסקים שדנו בענין מה שנהגו לעמוד אף אחד מהם לא כתב להתיר מה"ט.

**זאת** ועוד שיש להעיר ע"ד מהתפא"י פ"ה מתמיד מ"א שכתב וז"ל כך היתה התקנה תחילה אף בגבולין לקרות בכל יום ' הדברות קודם ק"ש מדהן כוללים כל מצוות התורה רק בתר הכי בטלוה מדהסתייעו בזה המינין לומר דלהכי קוראין פרשה זו טפי משאר פרשיות משום דרק זו צוה הקב"ה אבל שאר התורה משה מפי עצמו אמרה עכ"ל הרי מבואר שדעת התפא"י שמה שבטלו מפי תרעומת המינין היה על מנהג קיים שנהגו כבר והטעם שס"ל לתפא"י שבתחילה כבר נהגו כך ביאר האגרו"מ (או"ח ח"ד סי' כ"ב) וז"ל אולי מקורו הוא מלשון שכבר בטלו דלא שייך לשון ביטול על מה שלא היה כלל ומפרש לשון אף

המינים ואילו היה הישכיל עבדי רוצה לחלק בין קריאת עשה"ד בציבור שזה תקנה קבועה לעמידה בעשה"ד שבזה תלוי אם יש במציאות מינים נחא (וגם בזה נכתב בקובץ הקודם שבפוסקים מבואר שאין לחלק כיון שבזמנינו יש ג"כ מינים) אבל מאחר שס"ל שאין חילוק מפני דברי הרמב"ם בתשובה שכתב שגם בעמידה יש לאסור רק שטוען שעל יסוד האיסור של תרעומת המינים בעשה"ד יש לומר דהרמב"ם חזר בו א"כ קשה טובא דהא בכל הפוסקים ללא יוצא מן הכלל מבואר דאסור לקרוא עשה"ד בציבור גם בזמנינו ואף הבכור"ש לא סמך על דבריו נגד הרשב"א שפסק הרמ"א להלכה (ותמוה מאוד שהציץ אליעזר בחי"ז סי' כ"ו אות א' הביא דברי הישכיל עבדי בהסכמה שבשתיקה ולא התעורר שזה נגד הרמ"א והמ"ב וכל הפוסקים ללא יוצא מן הכלל).

ד. בעיקר השאלה אם מותר לעמוד בשעת קריאת עשה"ד הביא הישכיל עבדי (ח"ב סי' א') תשובת אביו בנידון זה וכתב וז"ל זאת אשיב הנה בהשכל ראשון יראה דמ"ש בסוגיא דברכות שם אבל ביטלו מפי תרעומת הוא דווקא כאשר עדין לא קבעו לקרות כן אלא שרצו כאשר מדויק במאמרם ז"ל אר"י א"ש אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר ביטלו מפי תרעומת המינין תנ"ה ר"נ אומר בגבולין בקשו לקרות כן וכו' רבה בב"ח סבר למקבענהו בסורא אמ"ל ר"ח כבר ביטלו אממר סבר למקבענהו בנהרדעא אמ"ל ר"א כבר בטלו וכו' ע"כ היא מוצאת דמפני התרעומת דאמרינן הוא כשלא נקבע לומר העשרת הדברות דאז אין לתקן בקו"ע אכן כאשר נהגו וקבעו לאומרם אין להזניחם מפני התרעומת וא"כ בנ"ד אשר כבר נהגו לעמוד אין לבטלם מפני התרעומת והגם שנקבע המנהג לעמוד מחדש לא מימי

מבואר בפסחים נו. שהתקינו לומר בקור מפני תרעומת המינין עיי"ש משכב"ז.

**אכן** לפי דברי הישכיל עבדי דדוקא לקבוע בקום ועשה לא קובעים מפני תרעומת המינין אבל לא מבטלין מנהג קיים א"ש די"ל דבמקדש שכבר נהגו כן אף דנהיה חשש דמינין לא בטלו המנהג משא"כ בגבולין שעדיין לא נהגו כן רק רצו לקבוע כמו במקדש לא קבעו מפני תרעומת המינין וכ"ז לגבי אמירת עשה"ד בציבור אבל לגבי בשכמל"ו הרי כל התקנה היתה לשנות מה שנהגו לומר בחשאי (וכנראה משום דשם היתה תרעומת טפי) ולכן גם במקדש שינו.

**אמנם** על קושיא זו נ"ל דבלא"ה אפשר לתרץ דהנה על מש"כ בגמ' דבטלום מפני תרעומת המינין כתב רש"י דמינין היינו עכו"ם וע' בצל"ח ומהרי"ץ חיות דהתקשו מדוע שינה פירוש מכל מקום ובאמת בהוצאת עוז והדר הביא מהדפו"י דהגרסא ברש"י תלמידי יש"ו (וכנראה ששינו מפני הצנזורה לעכו"ם) והנה הופעת אותו האיש יש"ו היה בסוף בית שני וי"ל שעד שהיתה התפשטותו וחשש חז"ל היה כבר חורבן הבית ומ"ש שבגבולין בקשו לקרות ובטלום מפני תרעומת המינין יל"פ שאין הכוונה שבזמן המקדש בקשו לקרות בגבולין ובטלום אלא אחר חורבן הבית ואז באמת בטלום מפני השפעת אותו האיש שאמר שאין כל התורה מן השמים אבל חשש אפיקורסים שכפרו מכל וכל זה היה גם קודם לכן ולכן לגבי בשכמל"ו חששו גם קודם לכן בזמן המקדש ובמקדש ולכן גם בביהמ"ק קראו בשכמל"ו בקור"ר משא"כ גבי עשה"ד שלא היה מה לחוש קודם הופעת אותו האיש כנלע"ד די"ל.

**ואע"פ** שהרמב"ם בפ"ו מתמידין ה"ד הביא

בגבולין בקשו לקרות כן שהיה זה אחר זמן גדול משבטלום שרצו עוד הפעם להנהיג שראו שאין לחשוש בזה שוב ואמר ר"י א"ש שכיון שכבר בטלום מחמת שבגבולין היו מקומות שלא נמצאו ת"ח והטעו המינים את ע"ה אין להנהיג כהא דחוששין לשמא יחזרו לקלוקלם ע"כ.

**אמנם** באמת אין לזה הכרע דמלשון שבקשו לקבוע משמע שרצו לקבוע ולא שכבר היה המנהג כך ומלשון שכבר בטלום משמע שהיה כבר מנהג כזה והישכיל עבדי דוחק לשון כבר בטלום והתפא"י דוחק בלשון בקשו לקבוע דקאי זה על זמן מאוחר שכבר לא היו מינים ורצו לחדש התקנה שוב פעם.

**ובאמת** היה מקום לומר דגם התפא"י יכול להודות לישכיל עבדי והיינו שבמקום שיש מינים באמת אסור אף אם יש מנהג קיים וכמו שבטלו בתחילה אבל במקום דליכא מינים שם דווקא אין לקבוע המנהג בקום ועשה וכלשון בקשו לקבוע אבל אם המנהג קיים אין לבטל אלא שלפי"ז יוצא חידוש גדול בדעת הישכיל עבדי שבזמננו היות וס"ל דליכא מינים (עיי"ש שכתב כן) אם יהיה מקום שינהיגו בטעות לומר עשה"ד בציבור שוב יוכלו להמשיך במנהגם דהא דוקא על בקשו לקבוע נאמר שכבר בטלום וזה חידוש גדול ולא נראה שס"ל לישכיל עבדי כמו שנכתב כבר לעיל.

**ודרך** אגב ראיתי לכתוב דהנה הצל"ח בברכות יב. הקשה וז"ל והנה לכאורה יש לדקדק בסוגיא זו שבגבולין לא הניחו לקרות עשה"ד בק"ש מפני המינין ומזה משמע דבמקדש ליכא חשש מינין וקשה א"כ למה לא מצינו בשו"מ שבמקדש היו אומרים בשכמל"ו בחשאי (א.ה. דהא

## מנורה עמידה בקריאת עשרת הדברות בדרום כז

להלכה דבמקדש קורין עשה"ד אע"פ שהיום  
כבר יש חשש דתרעומת המינין היינו משום  
שכל זמן היות המקדש על מכוננו היו נוהגים  
כן וגם כשיבנה במהרה בימינו ותתגלה  
מלכות ה' לא יהיה מה לחוש ויקראו עשה"ד  
במהרה בימינו אכי"ר.



הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

## כמה הערות הלכתיות הנוגעות למצבים המיוחדים עקב חולי הקורונה

### לגבי אמירת תפילת מגן אבות בליל שבת

הנה יש לדון האם מניין שנעשה במשך יותר משבוע [כל יום ג' תפילות] נחשב מניין קבוע לגבי אמירת ברכת מגן אבות בליל שבת, או דלמא הואיל ומצפים ומייחלים לזמן שיהיה מותר להתפלל בצורה של עשרה במקום אחד וברגע שיהיה אפשרות כזו מיד יתבטל המניין הזה שאינו כ"כ לכתחילה, א"כ אולי זה נחשב מניין שאינו קבוע. רמז לסברא זו יש להביא את דברי הרמ"א בסי' קצ"ג סעיף ג' שאין מזמנין בבית הגוי משום שאינו נחשב ישיבה בדרך של קביעות שמא הגוי יוציאם מביתו באמצע הסעודה, כע"ז י"ל כאן דכל יום של תפילה אינו נחשב שקובעים עצמם ליום הבא דאדרבה מייחלים ומחכים שיגיע הזמן שיוכלו לחזור לבית הכנסת, שיתפללו ביחד ולא במרפסות, ויל"ע.

**אמנם** אם נעמיק במקור הדין נראה דיש טעם אחר שלא לומר מגן אבות, דהנה כתב השו"ע בסי' רס"ח סעיף י' - אין אומרים ברכת מגן אבות בבית חתנים ובבית אבלים דליכא טעמא דמאחרין לבוא שיהיו ניוזקין - וכתב שם הט"ז בזה"ל - הכלל בזה דלגבי דידן א"צ כלל לומר אותה אפילו בבהכ"ס קבוע דאין סכנה כמ"ש בטור אלא משום דכבר תקנוה במקום סכנה עדיין עושין כן, וכל שאין קביעות אין מקום לזה - עכ"ל הט"ז. נראה מדבריו שזה הלכה

שממשיכים לנהוג את התקנה שנתקנה בבתי כנסיות שלהם בכל מקום שדומה לבית כנסת קבוע, אבל מקום שאינו קבוע לתפילה אינו דומה לבתי כנסיות שלהם שיהיה בו המשך המנהג הקדום, ולפי"ז מסתבר דאופן התפילה במרפסות וכדו' ע"י צירוף ראייה הוא אינו דומה כלל לבית כנסת קבוע משום שמצד עצמו ניכר שזה שעת הדחק ואינו אלא צורך שעה, וגם אופי המקום של תפילה בשטח פתוח ואינו מקורה אינו דומה כלל לבתי כנסיות שלהם, שהרי אין ראוי להתפלל שם כמו שמבואר בגמ' בברכות דף לד: חציף עלי מאן דמצלי בבקעה, עיי"ש. ומסתבר שאינו נחשב כמניין שצריך להמשיך בו את המנהג. ועוד שהרי כל המניין הזה נעשה משום שלא יוצאים מהבתים ומתפללים רק מתוך הבתים וא"כ הרי זה כלל אינו מקום של קיבוץ אנשים הבאים מבחוץ להתפלל ששייך בהם סכנה שכשיחזרו לבתיהם יפגעו בהם המזיקין כשהם בדרכים וצורה כזו של תפילה גם בזמן חז"ל לא היתה מחייבת בברכת מגן אבות, ולכן נראה לחשוש כאן שאין לומר ברכת מעין שבע במניין כזה, ודו"ק. שו"ר שכתבו שבמניין שהתקיים בבית מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל לא אמרו מגן אבות אע"ג שהמניין התקיים כמה שנים, וצריך לברר מה היה טעמו. שוב נאמר לי שטעמו היה שהואיל וכשהוא בחו"ל לא מתקיים המניין בביתו הרי זה סימן שאין זה מקום תפילה אלא שכולם באים להתפלל אצלו,

עינא, אלא שבאמת כולם מבינים שזה מחמת המצב המיוחד שבו נמצאים, וא"כ גם אם יעלו זה אחר זה ממשפחה אחת לא יגרום יותר עין הרע שגם בזה מבינים כולם שזה עקב המצב. אלא שיש לדון כשהם כהנים או לויים שבזה יש דין שלא להעלות כהן אחר כהן, אמנם לגבי אב ובן כהנים מבואר במ"ב [סי' קל"ה סק"מ] שאין חשש שיאמרו שהאב פסול שהרי הבן עולה אחריו ואם האב היה פסול א"כ איך העלו את בנו. ויש לדון בשני אחים שעולים זה אחר זה האם חששו חז"ל שיאמרו דאע"ג שנולדו מאותה האם מ"מ אולי נפסלה האם ונתחללה בין לידת הבן הראשון ללידת השני או דלמא כולי האי לא חששו שימציאו כאלו סיפורים, ויל"ע. ואגב יש לדון בסברא על עיקר העניין שלא לעלות שני אחים וכדו' זה אחר זה משום עין הרע, שלכאו' קשה להבין מה העין הרע שיש כאן, ובזמן שהיו העולים עצמם קוראים אז י"ל דמה שהם קוראים זה מילתא דחשיבות שמראים שהם יודעים לקרוא היטב. אבל בזמנינו לכאורה אין כאן מעליותא דלברך את הברכות כל אחד יודע ואולי באמת המנהג התחיל מאז שהיו העולים קוראים בעצמם וכבר נשתרש המנהג כן ולכן יש בזה כעין עין הרע שכבר הורגלו שלא לעשות כן. ונראה שבמניין קטן שבלא"ה אין כ"כ הרבה עולים [ובפרט אם זה מניין ארעי כמו שנתקבצו בני משפחה באיזה שמחה ועושים מניין לעצמם] אין בזה שום חשש להעלות קרובים זה אחר זה, והרי כתב המ"ב שאין כאן איזה איסור וא"כ אין הכרח שנאמר לא פלוג, אלא זה עצה טובה כנגד עין הרע, ובמקום שאין חשש זה אולי מותר להעלות קרובים זה אחר זה, וצ"ע לדינא. ובאופן שיש קרובים שיש לשניהם איזה חיוב לעלות לתורה וכל הציבור יודע שזה הסיבה שעולים לתורה וא"כ מה עין הרע יש כאן? ויל"ע.

ולכאורה סו"ס המניין מתקיים תקופה ארוכה וא"כ מה נפק"מ שלפעמים הוא מתבטל? ועל כרחק שהוא משום דבעינן מקום תפילה דומיא דבהכנ"ס שקובעים אותו כי מחפשים מקום להתפלל, ולא כי באים להתפלל אצל אדם גדול, ויש לעיין עוד אחרי שהותר לצאת מהמרפסות ולהתאסף למטה בשטח פתוח, היאך לדון את המניין שלנו הנעשה ברחוב עם ציפייה גמורה שכבר תתבטל המניעה מלהתפלל במקום מקורה הראוי להיות בית הכנסת, דלכאורה אע"ג שזה כבר יותר מקום של תפילה אבל עדיין שייך בו הסברא שאינו דומה כ"כ לקביעות מקום של בית כנסת, ובפרט שהמציאות היא שהשטח הציבורי אינו כ"כ מקום קבוע לתפילה שאם יש איזה רכב שעובר שם ועושה עבודות בשטח או כל איזה צורך של אחד השכנים לעבור שם וכדו' אז המניין צריך לזוז קצת ממקומו, וא"כ רחוק הדבר מלהיות צורת תפילה כזו דומה לבית הכנסת, ואולי עדיין אין כאן דין אמירת מגן אבות, וצ"ע.

### להעלות קרובים בזה אחר זה

הנה היה בכמה פעמים שהיתה אפשרות לקרוא בספר תורה אבל מחמת שלא רצו הגבאים שימשמשו הרבה ידיים בספר התורה לכן התיירו רק לאחד לאחוז ולקרוא בספר תורה, וגם הרשו הגבאים למי שהם בני משפחה אחת ובלא"ה מצויים עמו כל הזמן שיכולים גם הם לעלות לתורה. והתעורר הספק האם אב ובנו יכולים לקרוא זה אחר זה בתורה שהרי פסק השו"ע בסי' קמ"א סעיף ו' בזה"ל - יכולים לקרות שני אחים זה אחר זה והבן אחר האב ואין מניחים אלא מפני עין הרע - עכ"ל השו"ע. ומסתבר לומר שכאן אין את העניין הזה של עין הרע דאדרבה אם אחד מהמשפחה יעלה כל העליות יש כאן יותר מילתא דשלטא ביה

## נפילת אפיים בעזרת נשים

הנה נתעורר נידון במנינים שנעשו בחצרות הבניינים והיו מביאים ס"ת ממקום אחר כגון מהבהכנ"ס הסמוך או מבניין אחר שהיה שם ס"ת והיו מוציאים את הס"ת לחצר וקוראים בו, ונסתפקו האם נופלים על פניהם, ויסוד הספק האם מיחשב כמקום שיש בו ס"ת הואיל ומביאים לחצר את הס"ת לקרוא בו או דלמא סו"ס בשעת אמירת התחנון הס"ת עדיין לא נמצא שם, וגם מה הדין אם רואים מהחצר את הבהכנ"ס שממנו מביאים את הס"ת האם זה יהיה נחשב כמקום שיש בו ס"ת לפי מה שכתב המ"ב בסי' קל"א סקי"ג שבעזרת נשים ג"כ נופל על פניו כיון שיוכל לראות מהחלונות מקום הארון, האם זה הלכה בכל מקום שיכול לראות את הארון של הס"ת שנופלים בו על פניהם. שהיה נראה מדברי המ"ב שזה הלכה של אפשרות ראיית מקום הארון, נוראיתי בדעת תורה שדן מה הדין אם כשעומד רואה את הארון וכשיושב אינו רואה. אך המעיין במקור הדין יראה משמעות הדברים שאין זה הלכה שחלה רק מחמת ראיית הארון, אלא זה הלכה שהמקום הזה שנקרא עזרה נעשה לצורך בהכנ"ס ונטפל לבהכנ"ס ולכן נידון מקום זה כמקום אחד עם בהכנ"ס, ולפי"ז מה שכתב המ"ב שצריך ראיית מקום הארון, זה רק עוד תנאי בטפילות המקום שבעיני שיהיה לו גם שייכות מציאותית אל הבית כנסת. ונעתיק ל' שו"ת מהרי"ל שהוא מקור הדין של עזרת נשים (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' ע"ב) "וליפול בתחנון בבהכנ"ס החיצון... מנהג פשוט שנופלין בתחנון בחיצונה, ונראה הטעם כיון דלכך נעשית בתחילה שיש בו [י"ג שישבו] פעמים מקצת הקהל בחוץ, גירי בתר ציבור לענין זה דלחשביה במקום ארון, כמו שתי חבורות בשתי בתים השמש מצרפן, וגדולה מזו התיר הרא"ש כשהש"ץ

עומד על המפתן דמצרף ליה שבפנים ושבחוץ, ודבר קל הוא זה להחשב [ב]מקום ארון, ועזרת נשים תוכיח דאפילו פתח פתוח ליכא במקצת קהילות אטו מי לא מייחיבי בנפילת אפיים, אלא הכל חשיב חד לעניין זה ואפילו חצר בהכנ"ס, וכן מחשיב הרא"ש לכמה בתים כמקום חתן לעניין ז' ברכות [עיי' בטור סי' קצ"ה שהביא שי' הרא"ש] עכ"ל. ומבואר שסברת הדין היא שנחשבים המקומות כמקום אחד שיש בו ארון וממילא יש בו דין נפילת אפיים, אבל לא הוזכר שיש איזה דין שיראו מהעזרת נשים את מקום הארון, ואדרבה מהדוגמאות שהביא המהרי"ל משמע שאפילו כמה בתים מצטרפים להיות מקום אחד והרי בדינים צירוף לזימון ע"י שמש וכן בדין ברכת חתנים א"צ שיראו המקומות זה את זה, וצ"ע. אמנם במנהגי מהרי"ל הלכות תפילה שהוא המקור לדברי הרמ"א לגבי חצר בהכנ"ס כתוב בנוסח אחר, בזה"ל "המתפלל בחצר בהכנ"ס כל זמן שפתח בהכנ"ס פתוחה נופל ומכסה פניו כשאומר תחינה ואם הפתח נעולה יאמר תחינה בלא כסוי עיניים שאינו יכול לקיים -ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'- עכ"ל. משמע שזה עוד דין שתלוי בפתיחת הפתח, ואולי מכאן הוציאו האחרונים דבעינן גם ראיית מקום הארון, ויל"ע בכל זה.

## ברכו בתרא

הנה יש לעורר שבזמנינו לא מצוי כ"כ כאלו שמאחרים ומגיעים לבהכנ"ס לתפילת שחרית אחרי ברכו ומי שמאחר כל כך הולך להתפלל במנין מאוחר יותר, [ואם אינו הולך למניין אחר עושה הוא שלא כדין שבודאי מדלג הוא קטעים בתפילה ותפילתו במהירות ובלא כוונה, ואין אנו צריכים לעשות תקנה למי שמתפלל עמנו שלא כדין.] וא"כ בטל

## מנורה הערות הלכתיות בענין הקורונה בדרום לא

ביום שלישי, ולכאורה צ"ע בטעמם הרי הסברא הפשוטה היא שצריך להשלים כדי שלא יעברו עליהם ג' ימים בלא תורה, ועיינתי בא"ר שכתב שמסתימת הפוסקים שדברו על השלמת קריאת התורה שהחסיירו בשבת קודמת משמע שדוקא משבת לשבת יש דין השלמה, עכת"ד. ולא זכיתי להבין ראייתו שלכאורה אפשר לומר שדין זה של השלמה ביום שלישי לא הוצרכו הפוסקים לדון עליו הואיל והוא פשוט בטעמו כמבואר בגמרא שלא יעברו עליהם ג' ימים בלא תורה, [והיה פשוט לפוסקים שאם יכול לתקן עיוות זה ע"י שיקראו למחר ודאי חייבים] ורק על השלמה משבת לשבת שהוא סדר מסויים של קריאה שקבעו חכמים בזה יש לדון אם תורת השלמה על זה או לא. וגם אני תמה שהרי דברי המהר"מ מינץ שהאריך בדינים אלו היו מחמת מעשה שהיה ונשאלה לפניו השאלה וא"כ הואיל והמעשה היה בעיכוב של קריאת התורה בשבת לכן האריך בדין זה לכל פרטיו, אבל מה שייך לדייק מדלא דיבר על מניעת קריאה ביום חול ולהוכיח מזה שאין בכה"ג דין השלמה, וצ"ע. ועוד יש לדקדק שהרי הרמ"א הביא דין זה כאן בהלכות קריאת התורה ביום חול ולא הביא זה בהלכות שבת, וא"כ משמע קצת שדיני השלמה נוהגים גם בקריאת שני וחמישי, וצ"ע.

כל הטעם לומר ברכו בתרא אחרי התפילה, [רק בזמן הראשונים היה מצוי שיש רק מניין אחד בעיר, ולכן אם היו מאחרים באונס אנו צריכים לדאוג להם]. או בזמן מגיפת הקורונה שהיה אסור לצאת מהבתים והיו מנינים קבועים בחצרות וכדו' שאז שייך לומר שיש מאחרים באונס שאין להם אפשרות לשמוע ברכו במקום אחר, אבל בזמנים רגילים צע"ג לדינא בדין זה. ולגבי ברכו בתרא בתפילת מעריב יל"ע לפי השו"ע בסי' ס"ט שנוקט שברכו צריך להאמר לפני תחילת ברכות ק"ש וכמו שכתב הריב"ש שברכו בתרא הוא למאחרים שמתפללים אח"כ ברכות ק"ש, אם ראוי לעשותו שהרי לא מצוי מאחרים במעריב שבדרך כלל היו מתפללים מנחה סמוך לשקיעה ואח"כ מעריב. וגם יש אצלנו מנינים מאוחרים יותר, רק בליל שבת שקשה להשיג מניין מאוחר יותר יש לחוש למאחרים. ויש לדון שבמקום שיש שני מנינים של מעריב זה אחר זה לכאורה אין למניין הראשון לומר ברכו בתרא בשביל המאחרים שהרי יש להם מיד ברכו מהמניין הסמוך.

**בדין ציבור שלא קראו בתורה ביום שני אם יש עניין להשלים ביום שלישי**  
הנה בדין זה הביא הבה"ל בסי' קל"ה סעיף ב' הביא בשם האחרונים שאם לא קראו ביום שני אין להשלים קריאת התורה



הרב משה חליוה

## עניני הבדלה ומוצאי שבת

ויל"ד בזה. [שו"ר דמע"כ נ"י כבר הביא לדברי הבא"ח ז"ל לעיל מינה ועכ"פ דיל"ד בדבריו כדכתיבנא].

### ב. במאי דאמרי עלמא שאשה

#### ששותה מיין הבדלה יצמח לה זקן

**במש"כ** מע"כ נ"י (בירורי הלכות, סימן ב') במאי דאומרים העולם שאשה שתשתה מיין הבדלה יצמח לה זקן, הנה עי' בספר לקראת שבת (ח"ב, פל"ג עמוד ת"ז) דבשלהי דבריו מיייתי ממרן החזו"א ז"ל הו"ד בספר מעשה איש (ח"ה, עמוד צ"ג) שאמר דמה שהעולם אומרים שאשה שתשתה מיין הבדלה יגדל לה זקן, צ"ל להיפך. והיינו דרק מי שיש לו זקן (ר"ל איש) שותה מיין דהבדלה, ע"ש.

**וכשדברתי** בהא עם הגאון הצדיק המקובל חסידא ופרישא מוהר"ר שריה דבילצקי זצוק"ל ושאלתיו אם יש מקור למאי דאומרים העולם שאשה שתשתה מיין הבדלה יצמח לה זקן אמר לי בהאי לישנא "כך מקובל, אבל זה דברים בטלים".

**אמנם** כבר הביא מע"כ נ"י בספרו דכן השיבו מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א והכי ראיתי דהשיב מו"ר מרן שליט"א בכמה דוכתין. אמנם העירני הגאון המובהק רבי יצחק ישעיה וייס שליט"א הגאב"ד דנווה אחיעזר ב"ב דאפשר דיש להביא סימוכין להכי מהא דאיתא במועד קטן (דף ט' ע"ב) אמר רב נחמן רב ביבי דשתי שיכרא בעיין בנתיא טפלא אנן דלא שתינן שיכרא לא בעיין בנתיא טפלא

**כבוד** הרב הגאון מוה"ר אברהם שלמה כ"ץ שליט"א, קרית יואל, בני ברק יצ"ו,

**החיים** והברכה למשמרת שלום,

**ברגשי** שמחה קבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את ספרו החדש דמע"כ נ"י נקוב בשם "הבדלת מרא"ש", אשר יכיל בקרבו פסקי הלכות מנהגים וענינים נחוצים שו"ת ובירורי הלכות על ליל מוצ"ש דבשו"ע סימנים רצ"ה-ש', ורדיתי מצוף דבש אמריו.

**ולקישטא** דמילתא בנושאים רבים אשר האריך בהם מע"כ נ"י עמדתי מקדם בתוספת לשבח בגליונות אליבא דהלכתא, ולחביבותא גבן הנני מצרף בכאן איזה הערות והארות בענינים הנידונים לפום ריהטאי ובל"נ עוד חזון למועד להאריך בזה אי"ה.

### א. קיפול הטלית בעצמו במוצ"ש

**מש"כ** מע"כ נ"י (בפסקי הלכות סי' ט"ו סכ"ג) משמ"י דהגה"ק רבי חיים פאלאגי זלה"ה בס' רפואה וחיים (פי"ד, אות קפ"ז) דיקפל הטלית בעצמו ולא ע"י אדם אחר דקשה למזל, עי' נמי להגה"ק מהרי"ח זלה"ה בספרו בן איש חי (שנה ראשונה פ' נח, ס"ק ט"ז) דכתב וז"ל "ולא יתנו לשמש לקפלו דקשה למזל", ע"ש. ויל"ע אי כוונתו דאין ליתנו דייקא לשמש לקפלו או דאיניש אחרינא נמי בכלל דא מילתא והכי נמי יל"ע אי אשתו נמי בכלל דא מילתא או דשאני, וכששאלתי זה להגה"צ המקובל חו"פ מוהר"ר שריה דבילצקי זצוק"ל נסתפק בהא,

ואילך) אודות פת חמה ושתיית חמין במוצ"ש וכן נמי גבי רחיצה בחמין במוצ"ש, אשר יש מדברים אלה שלא ראה למי מקדושים שידבר מזה.

**הנה** בספרנו משה ידבר (סימן י"ט) הבאנו מידידנו הרה"ג רבי אברהם ישעי' שטינמן שליט"א בעמח"ס מצות איש דמייתי מזקנו מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א דכהאידנא אין מקפידין אפת חמה וקמציין בזה ידידנו הנ"ל שליט"א למ"ש בתוס' דמו"ק (דף י"א א', ד"ה כוורא) דכתבו וז"ל ושמא נשתנו כמו הרפואות שבש"ס שאינן טובות בזמן הזה ע"כ, וע"ש. ועי' בשו"ת רבבות אפרים ח"ב (סימן קט"ו, ס"ק צ') ובח"ה (סימן רצ"ה) ע"ש.

**ובפ"א** אכלתי סעודת מלו"מ בבית מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א והיתה החלה קפואה ואמר מו"ר מרן שליט"א שאינה ראויה לאכילה כך, והלך אחד וחיממה על הגז. אדהכי והכי שאלתי למו"ר מרן שליט"א אי זה חשיב לפת חמה ותמה עלן דמה בין זה לפת חמה, ושאלתי למו"ר מרן שליט"א לפימ"ש בחי' מהרש"א ז"ל לשבת (דף קי"ט) דטעם הדבר דיש לכבד השבת בסעודת לוייה בדבר חדש שנתחמם אחר השבת ליהנות ממנו שהיה אסור בו ביום חמין ופת חמה וכו' ומיניה דלכאור' אף בפת שנתחממה מהני, ואמר לן מו"ר מרן שליט"א דבפשטות פת חמה היינו שאפו אותה במוצאי שבת.

**וגבי** שתיית חמין במוצ"ש הנה מנהגו דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א לשותות בכל סעודת מלוה מלכה מעט תה חם, ודכרינא דפ"א הביאו לפניו התה ואמרו שאין זה חם כ"כ ואח"כ שאלו אחד אם זה חשיב חם ואמר לו בצחות "ספק חם", ופעמים

ע"כ ופירש רש"י (שם, ד"ה בעיין) וז"ל דשכר מגדל השער ומעבה את הבשר ע"כ. ופירש לן הגרי"י וייס שליט"א דלדעתו כוונת הגמ' דהיו שותין בביתן ולא דוקא הגברים אלא ר"ל אף הנשים ולהכי בעיין טפלא וכו' והלא בזמנא היה דרך להבדיל אשיכרא ולהכי נהגו הנשים שלא לשותות מיין הבדלה בכדי שלא יצמח להם זקן והיינו שלא יבעון טפלא לשיער הגדל במקומות שאינן רצות, ודברי פי חכם חן.

**תו** הנני מציין לו דלפני איזה שנים איקלע לידן קטלוג מכירות של ספרים ישנים (היו"ל ע"י בית המכירות "קדם", כרך כ"ב) ובעיוני בו לפום ריהטאי מצאתי מציאה רבתי דנדפס שם (עמוד ק"פ) הגהה בכתב יד עתיק ע"ג גליון במסכת מגילה (דפוס אמסטרדם שנת ת"צ לפ"ק) ואיני יודע מקולמסא דמאן נפקא ועכ"פ כתוב שם לאמר בזה"ל "קבלה מהרב הנורא אדומ"ו יעקב יצחקן מפלונגיאן זה אחד מהסימנים אשה ששותה מכוס הבדלה יהיה לה שני בעלים, עכ"ל. ולע"ע לא עלה בידי לברר מיהו הגאון הנזכר בזה דקבלה כן בידו, ויל"ע בזה.

**ועי'** נמי בספר בית ישראל מהגה"צ רבי ישראל טויסיג זלה"ה ממאטרסדארף (חלק שמיני, בהערות על הקיצוש"ע סי' צ"ו ס"ז עמוד ר') דהובא שם בזה"ל "אמר אאמו"ר מאוה"ג זצ"ל במדינתנו אמרי אינשי נשים השותות מכוס של הבדלה בורחות מבעליהן", עכ"ל.

**ובעיקר** הא דאין הנשים שותות מיין הבדלה הארכנו בעזה"י בגליונות אליבא דהלכתא באיזהו מקומן ע"ש, ואכמ"ל.

### ג. אודות פת חמה וחמין במוצ"ש מלוגמא

**מאי** דנו"נ בספרו (סימן ט"ו, ס"ק ט"ז

שלא היה תמצית תה וכיו"ב והביאו לפניו מים חמים לבדם.

בשבת קי"ט ב' ע"ש) ומאז החל מו"ר מרן שליט"א לנהוג כן בכל שבוע לאי"ט.

**ואודות רחיצה בחמין במוצ"ש**, כבר כתבתי במק"א דבשבוע דפ' וארא תשע"ב לפ"ק שהה מו"ר מרן הגרמ"ק שליט"א בבית החולים ר"ל ובשלהי השבוע חזר לביתו, וראיתי דבאמצע סעודת מלוה מלכה דאותו השבוע ביקש מו"ר מרן שליט"א כפית ולקח עמה מעט משקה מכוס התה שנוהג לשתות הימנו חמין במוצ"ש, ורחץ בזה ידיו, ושאלוהו למו"ר מרן שליט"א לבאר פשר דבר [באשר היה זה פעם ראשונה דעביר הכי] ואמר מו"ר מרן שליט"א חמין במוצאי שבת מלוגמא ברחיצה ושתייה (והיינו עדמ"ש רש"י ז"ל

**ובו בפרק שאלתי למו"ר מרן שליט"א** אם לענין רחיצה בחמין במוצ"ש בעי שירחץ כל גופו וכמדוד' השיבני דאין לזה שיעור, ושאלתיו אם אפי' בקצת סגי ונענע לי בראשו דכן (ואף דבאותה העת רחץ במעט חמין ע"י הכפית מ"מ שאלתיו זה בכדי להעמיד השמועה על מכוונה), ושאלתי למו"ר מרן שליט"א אם מה שלקח בכפית היה בכדי שלא יהיה הנותר בכוס שיורי רחיצה (עי' הוריות י"ג ב') והשיבני דכן.

**והנני חותם בזה בהודאה מרובה על ספרו** היקר ויהא רעווא שיפוצו מעיינותיו חוצה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאי"ט.



## בדיני אמירת דברים שבקדושה למול ערוה ושער באשה

יהיו ד"ת אלו גם לעילוי נשמתו הטהורה של הרב הגאון הצדיק ר' נח שבתאי זצוק"ל, שנסתלק מעימנו למגינת לב לבית עולמו, באמצע כתיבת דברי תורה אלו, בליל כ"ד אייר למ"ט מונים לשנת תש"פ. היה ת"ח מורם מעם, ירא שמים מרבים, כפי שהעידו עליו מרבתי עוד מנערותו, דבק בקב"ה ובתורתו דחד הם כל ימיו, רבים השיב מעוון וזיכה את הרבים בעירינו אופקים ומחוצה לה באופן מיוחד, כל ימיו התאבק בעפר רגלי ת"ח כראשי הישיבה בתפרח, ורבני קהילתינו אופקים, ועוד ת"ח רבים, מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה שאהב ר' נח את התורה ולומדיה, כשהיה רואה ת"ח היה כמעט מנשקו ומחבקו כפשוטו, ולעיתים עיניו זלגו דמעות כשהיה מונה שבחם של גדולי ישראל שאת חלקם זכה להכיר, בתארו במתק שפתיו את קרבת השם והשראת השכינה לה זוכים ת"ח עבדי ה', וכך היתה אהבתו לכל אברך העמל בתורה, ועשה כל מה שיכל בגופו וממונו למען יוכלו אברכים לשקוד על דלתי התורה בלי צער (אף בשנותיו האחרונות עלי אדמות שהיה מסובל ביסורים נוראים) היה שש ושמח באופן שקשה לתאר למי שלא זכה להכיר, מכל דבר חכמה או מוסר ששמע, גמל חסד בגופו וממונו, השכיל אל דל, שקל בפלס ובמאזני הדעת כמעט כל משפט שיצא מפיו, מה ראוי להאמר ומה לא, ואיך יאמר, ומהו רצון הבורא בזה, ומיעט מאוד בדבורים שאינם נצרכים, וכ"ש אסורים, כפי שהעידו בניו אל מול מיטתו, אבל הכל בשמחה ובטוב לבב כשדעתו מעורבת עם הבריות, בלי שום נדנוד שטות ושגעון.

לצד עמלו בש"ס ופוסקים (לבד מלימודי הכולל, נבחן על חלק גדול מהש"ס ועל רוב או כל שו"ע חו"מ!) במבחני מפעל הש"ס במשך שנים, כפי שמעידים בניו, והקשורים למפעל הש"ס, מה שכמעט לא נודע לצבור, אפי' לקרובים אליו) נתעלה גם בידעת שמותיו של הקב"ה, ובכל עת שהיה מברך או מתייחד עם קונו בתפילה, טיהר נפשו וגופו והזכיר את השם בסילודין כשכל גופו מירתת מפחד ה' ומהדר גאונו, היה שריד לדמויות של בעלי מוסר אמיתיים שתוכם כברם, ויותר מברם, ודברי הראשונים בעלי המוסר, והאחרונים כר' ירוחם ממיר ור' יחזקאל לונשטיין ושאר בעלי המוסר היו שגורים תמיד על פיו והיה מעמיק בהם חקר, והשפיע מהם לשומעי לקחו בהגדרות עדינות, ובנוסח למדני, והכל בענוה גדולה, בהדגישו תמיד כי לא אומר כלום מעצמו רק דברים ששמע או ראה בספרים, ובאמת הדברים עברו בכור ההתוך של נפשו, ומליבו הטהור חצבם גם כן, וקנאם בשינוי. [ופעם אחת כשדחקתי לשאלו, הלא אומר הרבה חידושים מעצמו, נענה לי ואמר, דהן אמת שזה נכון, אבל לא יכול לומר שמה שמוחדש, לזה התכוון הקב"ה כשנתן את התורה! ולכן סומך רק על דברים שראה בדברי גדולי ישראל המובהקים שזה אמיתי, והתבטא כמה פעמים - "בשבילי כל מילה של הרב שך, זה כמו פסוק בחומש" והראיתי לו פעם ע"ז ראייה מוגמ', וצהבו פניו, ואכמ"ל בזה, וכתבתי גם זאת כי יש בזה לימוד גדול איך לגשת לחידושי תורה, בפרט בפסקי התורה, ואין לי ספק שרצונו היה בפרסום דברים כאלו].

נתייסר ביסורים קשים ומרים, כמה שנים, ועיינו ראו ולא זר יחד עם כל סובביו, כי הצדיק עליו את הדין, והיה מוסיף עוד ועוד באהבת יוצרו כאשר העיד החסיד רמח"ל במסילת ישרים בפרקי החסידות, ועודו מתייסר בימי חליו המשיך בעבודתו הנ"ל ככל יכלתו, עד אשר החזיר נשמתו ליוצרה בקדושה ובטהרה לידבק בקונה, יהי רצון שנוכה לידבק קצת בדרכיו, ויהיו דברי אלה לזכרון נצח בהיכלי התורה והלומדים, לזכרון עבדי ה' וחפצי קרבתו, וד"ת אלו (שזכיתי כיומים לפני פטירתו לספר לו שאני עסוק בהם, והעלה חיוך על פניו) יהיו גם לעילוי נשמתו בגנוי מרומים בס"ד, כאשר בימי חייו שש ושמח מכל תוספת קטנה בתורה הקדושה.

**כתב** רבינו המ"ב בריש סי' ע"ו - "דע דבכל ההלכות הללו עד סי' פ"ח וכן לענין איסור ערוה הנזכר לעיל, כל מקום שנוכר הדין לגבי ק"ש, בין לענין היתר, בין לענין איסור, הוא לאו דווקא ק"ש, דה"ה תורה ותפילה וכל עניני הקדושה, ובין שאומרים בלשון קודש ובין בלשון חול" עכ"ל. ובסי' ע"ה סכ"ט - "מותר להרהר בד"ת כשהוא ערום, וא"צ לומר כנגד ערוה אחרת, שנאמר ערות דבר דבור אסור הרהור מותר, ומ"מ אין לו לשמוע אז ברכה מחבירו לצאת ידי חובה, כי א"א לומר שומע כעונה כיון שא"א לו לענות" עכ"ל.

**והנה** שתי השאלות המרכזיות העומדות לפתחינו בענין זה, הינם - א' - מה מוגדר כערוה, לגבי איש, אשה, קטן, קטנה, שער פנויה ונשואה, שוק וכפות הרגלים במקומות שרגילים לילך יחף, ושאר מקומות המכוסים, והאם יש בזה הבדלים בין דאורייתא לדרבנן. והב' - האם די בעצימת עינים או בעינן דווקא החזרת גופו (או ראשו) לצד אחר, ואם יש מקרים שהקילו לגמרי בדין זה.

**הנה** ראשית כל כיון שהרבה מההלכות בענין זה לא נכתבו להדיא בגמ', אלא מסברת הראשונים והפוסקים נו"כ השו"ע, ודמוי מילתא למילתא, וגם לא נכתבו ממש במקום אחד בפוסקים, אלא בכמה סימנים וסעיפים

**ראיתי** לסדר קצת כמה דינים בדיני אמירת דברים שבקדושה למול ערוה או שער באשה נשואה, למחלקותיהם וגדריהם, מה אסור מדאורייתא, ומה מדרבנן, ומה נפק"מ בזה, ועוד איזה הגדרות בחלוקת כל דבר לפי עניינו, ע"פ דברי הפוסקים, ודבר זה מצוי מאוד עפ"י רוב בעוונותינו הרבים כשאדם יוצא לרחוב לצרכי חייו, ונתקל במראה אסור כשעסוק באמירת דבר שבקדושה, כמו למוד תורה או אמירת תהילים (אפי' בע"פ) או שאוכל בנסיעה באוטובוס, וצריך לברך ברכות או ברכת המזון דארוכה טפי (ולעיתים קשה עליו לסובב פניו וגופו לצד אחר) או תפילת הדרך, וכן בשמחות משפחתיות וברכות בחופה כידוע, והשאלה האם מועיל בזה עצימת עינים, ומה דין ברואה ערוה וכדו' מהחלון, כגון בנסיעה וכה"ג, וכן נפק"מ לעיתים בבית פנימה עם קרובות משפחה וכדו', וגם באשתו שאסור כנגדה בדברים שבקדושה ג"כ במקומות המכוסים, ובתקופה בה אנו נמצאים עתה התעוררה קצת שאלה זו מחדש במקרה שלא הורגלנו בו, בעומדים להתפלל בשטח פתוח, לצורך שמירת הבריאות, (ואפשר שכעת נחזור לבתי כנסיות בס"ד, אבל תמיד הדברים נפק"מ באופנים רבים) מה יעשה מי שלצערנו נתקל באמצע התפילה במראה שאסור לומר כנגדו דבר שבקדושה, וכל כה"ג.

שונים, ננסה להביא קודם את פסקי השו"ע והמ"ב היסודיים בענין, ואח"כ לברר שורש הדברים במקורותיהם, ובאמת יש מה לברר בזה הרבה, אפי' בסדור הדברים, כמו בהלכות אמירת דברים שבקדושה במקום צואה ושאר מיני טינוף (דבגמ' נראה לכאור' שיש אריכות גדולה יותר בזה, וכן בשו"ע ונו"כ מסי' ע"ו עד ס' פ"ז) ויש בזה הרבה פרטי דינים, ותלוי בזה כל תפילותינו וברכותינו, ולמוד התורה שלנו, וגם הלומד שו"ע ומ"ב על הסדר, עלול לצאת עם בלבול בזה, או שישמט ממנו ידיעה יסודית המשנה את כל צורת ההלכה, וחזינן שהפמ"ג והמ"ב בעקבותיו גם ראו לנכון להקדים לזה הקדמות לסדר הדברים, עיין במ"ב ריש סי' ע"ט ההקדמה לדיני צואה בק"ש והמסתעף, וכן עשה המ"ב הקדמה לסי' ע"ד וסי' ע"ה מהפמ"ג, וכתב שם "כי הוא נצרך מאוד", וננסה ללכת בעקבות רבינו הגדול הכהן הגדול מאחיו (פשוט שאין כאן אפי' דמיון למ"ב, רק בכל סוגי' יש מה להוסיף גם בסידורה, ורק הראינו לדעת כי רבינו המ"ב ראה לנכון להקדים לה הקדמה לסידור הדברים, כאשר עשה הב"י ריש הל' מוקצה והמ"ב בכמה מקומות) ולהוסיף בה כמה דברים לבירור הענין בדיני ערוה לדברים שבקדושה, ובשורשם בסברא, וחלוקתם למחלקותיהם ודיניהם, בס"ד, ונתמקד כאן בעיקר בדיני ערוה ולא בדיני צואה וטנוף כי א"א להרחיב כ"כ ע"ג יריעה זו, ובדיני צואה והמסתעף יש הרבה פרטי דינים, המצריכים כמעט חבור שלם בפני עצמו, מה עוד שגם בנושא שנכתוב כאן, רצוני להגדיר את שרשי ההלכה, ולא להאריך בפרטי דינים, והרוצה ילמדם במ"ב עצמו, או בספרי הקיצורים והמלקטים למיניהם. ולא אכתוב כי אחר כל סדור הדברים חלוקתם והגדרתם, עדיין נשארו חלק מהדינים עמומים בטעמם, אף

שהם ברורים מאוד בדינם למעשה בפוסקים, אבל יש קושי בסברא ובחלוקים זה מזה, כאשר יראה הקורא כמה פעמים בתוך הדברים, והרבה מהם נתחבטו בהם הפוסקים עצמם כאשר נביא בפנים, וכל הלומד עניינים אלו יראה בעצמו כמה סבוכים ומרובים בהם הפרטים, ואף סתירות ימצאו בהם לפעמים, ובכ"ז נסיתי עד כמה שידי יד כהה מגעת, לסדר ענייניהם בחלוקתם לגדרים שונים בטעמיהם, ויגעתי בזה הרבה, ואולי ימצא אחד מני אלף מהלומדים, שימצא בדברינו תועלת, והיה זה שכרי, וה' יצילנו משגיאות ולא ימנע טוב מההלכים בתמים.

## א' - החילוקים המבוארים במ"ב

### בהקדמת סי' ע"ד וסי' ע"ה

**כתב** רבינו המ"ב בהקדמה לסי' ע"ד (המלוקטת מפמ"ג "עם קצת ביאור" כלשונו) וז"ל - "דע כי הדין אסור ערוה המבואר בסימן זה ובסי' ע"ה נחלק לחמשה חלקים כאשר יתבאר בעז"ה - א' - עינו רואה ערותו. ב' - לבו רואה ערותו, כגון שהוא הולך בחלוק בלי מכנסים ובלי אזור, או כגון שהיה מושכב ערום תחת המכסה, והוציא ראשו לחוץ ולבו עם הערוה תחת המכסה. ג' - גילוי ערוה, כגון שהולך בביתו ערום אף שהוציא ראשו ערום חוץ לבית, וגם לבו מכוסה בבגד, דליכא כאן משום לבו ועינו רואה את הערוה עם כל זה יש כאן איסור משום גילוי הערוה. ד' - עינו רואה ערות חבירו ואין חלוק בין ערות ישראל או עכו"ם, ואפי' קטן בן תשע וקטנה בת שלוש, ופשיטא מאשה בין אשת איש בין פנויה (עיין בח"א). ה' - לבו רואה ערות חבירו". עכ"ל המ"ב, בפתיחת ההקדמה. ואח"כ מאריך בהמשך ההקדמה הזאת לבארם יותר לפרטיהם, ואכ"מ להעתיק כל דבריו, רק נביא את מה דמדגיש שם אח"כ דרך ברואה

ערותו או ערות חבירו (בין עכו"ם בין ישראל בין איש בין אשה וקטן וקטנה מגיל תשע ושלוש כנ"ל) הוא אסור מן התורה דכתיב "ולא יראה בך ערות דבר", אבל לבו רואה את ערותו או ערות חבירו הוא רק מדרבנן, והנפק"מ בזה כתב שם בהמשך, לגבי ערוה בעששית או במים צלולים דדינו כעששית (כיון שסוף סוף מתחזיא וערוה בראיה תליא רחמנא כמש"כ בגמ') דאם עינו רואה אסור לקרא, כי מתחזיא, אבל בלבו חוץ למים, ורואה הלב את הערוה מבחוץ מותר לקרא אם אין עיניו רואות, דאין אסור לבו רואה בעששית, ודווקא בלבו חוץ למים, דבלבו תוך המים אם הם צלולים, הוי לבו רואה את הערוה, ואסור, דרק חוץ למים חשיבי המים ככסוי לענין הפסק בין לבו למים, אם אין עיניו רואות וכנ"ל, וכ"ז מתבאר מדברי השו"ע שם בסי' ע"ד סעיף ב' וז"ל - "הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות יכסה בבגד ממטה ללבו, כדי שלא יהיה לבו רואה את הערוה כשיברך, ודווקא בבגד אבל בידים לא הוי כסוי" וכתב המ"ב שם סק"ז בשם הבית יוסף וז"ל - "פירוש דהמים אע"פ שהם צלולים, מ"מ מהני כיסויין לענין שלא יהא אסור מחמת גילוי ערוה, ובתנאי שיוציא ראשו חוץ למים ולא יסתכל בערוה, כיון דהמים צלולים ונראית בהם ערותו, אלא שעדיין יש אסור משום לבו רואה את הערוה כיון שהלב עם הערוה במים, ע"כ צריך לכסות בבגד למטה מלבו, כדי שיהיה הפסק בין לבו לערוה, וה"ה אם חוצץ בבגד על לבו ג"כ מהני וכנ"ל בסעיף א' עכ"ל. וממשיך השו"ע שם - "ואם היו המים עכורים שאין איבריו נראים בהם, מותר לקרות והוא בתוכן, והוא שלא יהיה ריחן רע" וברמ"א - "ואם אין לבו בתוך המים רק למעלה מן המים אף בצלולים שרי" ובמ"ב שם סק"ג - "דהמים מיקרי הפסק בין לבו לערוה, ויזהר

שעיניו יהיו חוץ למים ולא יסתכל בערוה וכנ"ל, דלא עדיף מערוה בעששית המבואר בסי' ע"ה סעיף ה' דאסור" עכ"ל. (עוד יש נפק"מ נוספת בזה לגבי אם צריך לחזור ולקרות, דדעת החי"א בנשמת אדם, שבאמת בדרבנן א"צ לחזור ולקרות, והמ"ב הביאו, אמנם בדעת המ"ב עצמו בזה נכתוב בעז"ה בקצור בסוף הענין). עוד מסיק שם המ"ב בהמשך ההקדמה הנ"ל, כי גם גילוי ערוה הינו מדאורייתא, היינו המקרה שצייר שם שמוציא ראשו מחוץ לחלון, אף שגם לבו מכוסה אין די בזה, דערותו מגולה, ובזה נמי אסור מדאורייתא וכמש"כ הרשב"א, ודלא כדעת הב"ח ביו"ד סי' ר', דאינו אלא מדרבנן ומבאר המ"ב הטעם וז"ל - "זה אינו, רק גילוי ערוה הוא אסור מן התורה כמש"כ הרשב"א (ברכות כ"ד) מדכתיב לא יראה בך ערות דבר ולא כתיב 'לא תראה' אלא 'לא יראה' לאחרים, ולא מיבעיא אם אחר עומד לנגדו דאסור מן התורה, רק אפי' אין אחר עומד לנגדו אסור, כמש"כ רש"י בחומש ד'לא יראה בך' קאי על הקב"ה" עכ"ל המ"ב שם בהקדמה (הנצרך לעניינינו). ועלה בדינו לעת עתה - א' - דאסור עינו רואה ערותו או ערות חבירו, וכן הנמצא בגילוי ערוה אף שאין עינו רואה כלל, ואפי' לבו מכוסה, אסור מדאורייתא דכתיב לא יראה, אף לאחרים (ואפי' לקב"ה כביכול, כמו שהביא מרש"י בחומש) ובזה נאסר גם ברואה בעששית ובמים צלולים וכה"ג, ואסור לבו את ערותו או ערות חבירו הוא רק מדרבנן, ובזה לא נאסר ברואה בעששית, או במים, אא"כ לבו בתוך המים דחשיב רואה את הערוה, ואז בעינן הפסק אחר ע"י בגד וכדו', וידינו לא מהני לזה, אמנם ידי אחר מהני לזה, כמש"כ המ"ב שם סק"ח, וכן אם מחבק ידי בורעותיו מהני לרוב הפוסקים, אם נמצא בתוך המים, כמפורש במ"ב שם בתחילת

### ב' - האם יש חילוק בין עיניו רואות לגילוי ערוה

הנה הדבר השני שלמדנו מדברי המ"ב הוא לכאור' חידוש גדול, שאע"פ שאסור לו לראות ערותו בעינו, ולכן צריך שיוציא ראשו ולא יסתכל, וכנ"ל, לגבי גלוי ערוה לא חשיב מגולה בכסוי מים צלולים, הלא רבינו המ"ב ביאר לן היטב דגילוי ערוה אסור דלא כתיב 'לא תראה', אלא 'לא יראה', ואף אם אין אחר עומד כנגדו, דלא יראה קאי אקב"ה, וכמו שהביא מהראשונים, וא"כ גם כה"ג ה"נ ערותו נראית כלפי חוץ, באופן שאדם העומד מחוץ למים יוכל לראות ערותו, אע"פ שבפועל אין שם אדם, וגם הוא עצמו יכול לראות, אף שבפועל לא מסתכל, ואינו כמכוסה תחת כסוי כשמיכה וחלוק וכדו', ומדוע לא יחשב כערותו מגולה, באופן זה, והדברים לכאור' צ"ב.וכן מצינו לקמן בסוף סי' ע"ה, דפסק בשו"ע גבי ערוה דמהני עצימת עינים או בלילה, והמ"ב שם בסקכ"ט כתב ד"האחרונים הסכימו דכל אלו העצות לבד מהחזרת פנים לא מהני, דלא כתיב ולא תראה אלא לא יראה, רוצה לומר לא יראה הרואה, וכו' וא"כ בהוא עצמו ערום לא יצויר שום עצה שיהא מותר לדבר בדברי תורה" (דלא יועיל החזרת גופו) וכתב שם בסקכ"ז דהאחרונים כתבו שבהוא עצמו ערום אפשר דלא יועיל עצימת עינים אף לדעת השו"ע (רק בערוה אחרת לנגדו), ונרחיב בעז"ה מהפיסקא הבאה והלאה, בסוגי' זו דעצימת עינים, ועכ"פ שמעינן שפשיטא לרוב הפוסקים דכשהערוה מגולה בעצם, ויכולה להראות לאחרים, אף שאין רואים אותה בפועל, חשיב ראיית ערות דבר, וכ"ש כשהוא עצמו ערום (דהוא אפי' לדעת השו"ע) וא"כ למה לא יחשב כשנמצא במים צלולים, ויכול לראות ערותו, שאסור מדין "לא יראה בך

סקי"ד בבי' סעיף זה, דאם נמצא חוץ למים אין שום תועלת בזה בחבוק ידיו, דערותו מגולה ואסור בלא"ה, ואע"ג דאין הגוף מכסה את עצמו, כאן מהני כמש"כ השו"ע סעיף ג', עיי"ש הטעם במ"ב סקי"ד כיון דאין דרך בנ"א לחבק עצמם כך, חשיב הפסקה לענין זה, ודלא כמהר"ם טיוולו ופר"ח שמחמירים בזה, עיי"ש במ"ב. (והוא קולא גדולה למקרים כגון טבילה במקוה וכדו', דבדר"כ אין לו כסוי כלל לערוה, דלא כבריכה וכדו' שיש עכ"פ בגד ים, שאז מועיל ברוב המקרים לברכה כשיש כסוי על ראשו, וכאן שאין לו כסוי אחר לערותו, מהני כיסוי המים בצירוף חיבוק ידיו על זרועותיו כדי להפסיק בין לבו לערוה, וכ"כ כתב שם המ"ב להלן סקט"ז לגבי טבילת אשה בשם הש"ך והט"ז ביו"ד, אמנם שם יש עוד טעמים להתיר, עיי"ש, אמנם כל זה מצד דין לבו ועינו רואה את ערותו וכו', אבל מצד עצם דין מרחץ אי מותר לברך בו כי נפיש ביה הבלא, עיין לקמן בשו"ע סי' פ"ד, ובמ"ב סק"ג, לגבי בית האמצעי, ובית הפנימי, ושם במ"ב סק"ד לגבי בית הטבילה, דברכת הטבילה עצמה, חשיבה כדיעבד כמש"כ הט"ז, ואם שרי לברך בו ברכה אחרת, ומה שהביא בזה מהמג"א וברכ"י להקל בזה יותר מהט"ז גם לגבי ברכה אחרת, ושאר פירטי דינים שם במ"ב, לגבי מקוה שמטילים בו מים חמים אי חשיב יש בו הבלא, ולגבי מקוואות שעומדים במרחץ עצמו, ובמהדורת דרשו שם, מה שהביאו משבט הלוי ועוד אחרונים, לגבי מקוואות ומלתחות בזמנינו. ב' - עוד למדנו מדברי המ"ב כאן, שהמים אף שהם צלולים, חשיבי כסוי להא שאין נקראת ערותו מגולה, רק בעינן מ"מ שיוציא ראשו חוץ למים ולא יראה ערותו בעיניו, והנה שמענו כאן לכאור' דבר חידוש גדול, וכמו שיתבאר.

ערות דבר". ונראה שיסוד הביאור בזה, הוא ע"פ פלוגתא זאת גופא, דרוב האחרונים הלא חלקו על השו"ע דמהני עצימת עינים בערוה, ובאמת הב"י בסוף סי' ע"ה הביא ראיה לזה מהדין דהיה רוחץ במים צלולים, ע"פ דברי הרשב"א והרבינו יונה, שהביא בעצמו בריש סי' ע"ד, ושם הביא הבית יוסף דברי הרשב"א שכתב דמה שהגמ' שאלה מלבו רואה את הערוה, ולא מעיניו רואות הוא - "דכיון שענינו חוץ למים ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה", וכה"ג כתב הרבינו יונה (וזהו הדין שעליו נסוב עניינינו בכאן, שהסכימו עליו כל הפוסקים כמו שהבאנו מהמ"ב דיוציא ראשו לחוץ ולא יסתכל) וכתב עלה הבית יוסף שם לבאר דבריהם - "מבואר דהיינו לומר דכיון דאינו מסתכל בה, אע"פ שהוא יכול לראותה מותר" עכ"ל, ומזה הוכיח הב"י שם סוף סי' ע"ה, דעצימת עינים מהני, אמנם האחרונים פליגי עליו (ב"ח וט"ז ומג"א והגר"א והגר"ז ודרך החיים וחיי"א, כמו שהביא המ"ב הנ"ל), ומבואר דס"ל להבית יוסף דסגי באין רואה בפועל, אף שיכול לראות, גם לגבי ערוה ממש המגולה, וכתבו המג"א והט"ז לדחות ראייתו הזאת, דעצימת עינים אינה מועלת כמו שהוכיחו מכמה מקומות, והראיה שהביא הבית יוסף, שאני התם, וז"ל המג"א - "דהתם עכ"פ ערותו מכוסה במים, דהא מיקרי חציצה לגבי לבו, ה"ה לגבי עיניו, ואפי' הכי אסור להסתכל בה מידי דהוי אערוה בעששית, אבל כשהערוה מגולה לא מהני עצימת עיניו" עכ"ל, ובט"ז קצת ביותר ביאור וז"ל - "ומ"ש עוד ב"י ראיה מדברי הרשב"א, וכו', לא דמי לזה כלל, דכבר אמרנו דווקא ערוה כנגדו אסור, ולא למטה ממנו, דאם היה עומד על שפת הבור וערוה בבור אין איסור לקרות ק"ש, ומה שהוא עומד במים אף שהם צלולים מיקרי מכוסה נגד בני אדם, רק שהוא

יכול להסתכל למטה בערותו, אין זה מיקרי נגדו" עכ"ל, ואכתי צ"ב, דלפי מה שהביא המ"ב מהראשונים, והפמ"ג, דלא נאמר לא תראה אלא לא יראה, או דקאי לא יראה אקב"ה, א"כ אכתי בערותו מגולה במים למה יועיל הלא נראית לאחרים. ושמתתי שמצאתי בתוך דברי הפמ"ג בהקדמה לסי' ע"ד שעמד בקר' זו ממש, וציין לכמה פוסקים שהקשו כן וז"ל שם - "והפרש יש בין עיניו רואות דלא מהני כיסוי המים כמו ערוה בעששית, ואלו לגילוי ערוה מהני כיסוי המים כמ"ש"כ הט"ז וש"ך ומג"א, וכו', הן אמת טעמא לא ידענא למה, מאחר דלא יראה קאי אעיניו וגילוי ערוה, מ"ש זה מזה, ועתה ראייתי להפר"ח והרגיש בזה, והש"ך סי' ר' העיר ולא תירץ, יע"ש, ולפרישה ביו"ד דרבנן הוא, הוה אתי שפיר, דמהני כיסוי המים, אמנם מרש"י חומש אין נראה כן כדכתיבנא, ועיין חו"מ סי' ר"ח בסמ"ע שם והבין" עכ"ל (ועיינתי שם וצ"ב כוונתו). ונראה אולי לומר בב"י הדברים, דאע"פ שאמרו הפוסקים דגילוי ערוה מצד עצמו אסור גם אם אין אחרים הרואים, דקאי אקב"ה, ולא יראה לאחרים, שיכול להראות וכו', עיקר הדבר לא תלוי בראיה בפועל, אלא במה דהערוה אינה מכוסה ומגולה, וכלשון המג"א והט"ז דלכן כיסוי במים הוי כסוי, ואם הוא מצד הקב"ה הלא פשיטא שגם בכסוי נראה לפניו, ו"הלא את השמים והארץ אני מלא", ועיין מ"ב סי' ב' על צניעות בחדרי חדרים, מלפני הקב"ה, רק במה שנקרא מכוסה בדרך בני אדם סגי לזה, וכמו שמועיל שם ללבוש חלוקה מתחת הכסוי, אף שגם שם הקב"ה רואה כביכול, ומה שאסור בעיניו רואות אפשר שבאמת הכסוי במים סגי גם לזה, רק אסור לקרא משום הרהור, וגם בערוה בעששית הטעם כן, וכן מצאתי באמת בכף החיים בסי' ע"ה סעיף ה' לגבי ערוה בעששית, שס"ל שמועיל

## מנורה      דברים שבקדושה למול ערוה      בדרום      מא

כשמסתכל בו בכלל ערוה היא, ואסור לקרות או להזכיר שום דבר שבקדושה נגד זה, כמו נגד ערוה ממש, ולפי מה שביארנו לקמן סעיף ו' בשם האחרונים דנגד ערוה ממש אסור אפי' בעוצם עיניו עד שיחזיר פניו ה"ה בזה, ויש מתירין בזה אם הוא נזהר מלראות כלל, וכשא"א בענין אחר נראה דיש לסמוך על זה"ע"ל, ובשעה"צ אות ב' כתב לעיין בבי' הלכה, ושם כתב שהדעות האוסרות בעצימת עינים הם החי"א, וכן משמע מבי' הגר"א בסעיף זה בהג"ה שמדמה ענין זה להא דסעיף ו', והמתירים הם הבי"ח והפמ"ג במשב"ז אות ב', והוסיף שם שהחי"א בנשמת אדם הוכיח מלשון הרמב"ם דיש להקל בעצימת עינים, והמשיך שם שלדינא לא ברירא הך מילתא להתירא, דדברי רבינו יונה שהובאו בבי"ח, כבר השיגם בספר האשכול ג"כ, כמו שהשיגו הבי"ח, ובסמ"ג דלא מועיל מה שאינו מביט, אלא שיחזיר פניו, וסיים ד"מ"מ באי אפשר בענין אחר, המיקל וסומך על דברי הבי"ח והפמ"ג להתיר בעצימת עינים אין מוחין בידו", עכת"ד בקצור. ובהמשך ברמ"א שם - "ויש אומרים דווקא באשתו אבל באשה אחרת אפי' פחות מטפח הוי ערוה" ובמ"ב שם סק"ה - "עיין בנשמת אדם שכתב דלכו"ע זה לא הוי אלא מדרבנן, ומהני בזה עצימת עינים, וכן בשער אשה המבואר בסעיף ב" עכ"ל. והנה ראשית שמענו מדברי המ"ב (אע"פ שהבליעו בתו"ד, ולא הדגישו להדיא) שאע"פ שידענו מדברי הגמ' דטפח באשה ערוה, ושוק באשה ערוה, ושער באשה ערוה, לא חשיב ערוה ממש, אף להשימות שלא מועיל בזה עצימת עינים, דשפתיו ברור מיללו, דאסור לקרות כנגדו "כמו נגד ערוה ממש", וכן מה שכתב להאוסרים בעצימת עינים כתב בלשונו שלפי מה שביארנו לקמן דנגד ערוה ממש אסור, ה"ה בזה. עוד זאת שמענו מדבריו וביותר

עצימת עינים כמו שנביא לקמן מהמ"ב שם ג"כ, וכתב הטעם שערוה בעששית אסור רק מדרבנן ומשום הרהור, ומה דאמרה הגמ' שערוה בעששית אסור כי תליא רחמנא בראיה, הוא אסמכתא בעלמא, אמנם זה חידוש לומר שזה אסמכתא ולא פשט הכתוב, ובמ"ב לכאור' לא משמע כן, דפשוט ליה בסי' ע"ה סק"ו דצריך לחזור ולקרות בערוה בעששית, ובדבר דמדרבנן לא ברירא הוא, כמו שהביא מהחי"א בסי' ע"ד סק"ה, וצ"ע. ועכ"פ הדברים יותר מובנים באופן זה, ונמצא לפי"ז שאין חלוק בעצם בין עיניו רואות ערוה לגילוי ערוה, דלשניהם סגי בכסוי מים צלולים וכדו', רק בכ"ז ברואה בפועל נאסר משום הרהור, ועיין בזה.

### ג' - האם יש חילוק נוסף בסוגי

הדברים המוגדרים כערוה והנפק"מ בזה והנה בכל ההקדמה הזאת לא גילה לנו המ"ב מה מוגדר כערוה, ולכאור' לא היה צריך להגדיר ולחלק בזאת, כי הלא סוגי ערוכה היא בגמ', בדף כ"ד ע"א - טפח באשה ערוה, שוק באשה ערוה, שער באשה ערוה, וקול באשה ערוה, ופרטי הדינים בזה נפרטו בשו"ע בסי' ע"ה ואין לחלק בהם, אמנם המעיין היטב בכל סי' ע"ה יראה שיש חילוקים גם בערוה עצמה אם היא דאורייתא או דרבנן, ולא רק בין לבו רואה או עינו רואה וגילוי ערוה כנ"ל, אלא גם במקומות המוגדרים בחז"ל כערוה, ובעיקר לגבי עצימת עינים אם סגי, או דבעינן החזרת כל גופו לצד אחר, או עכ"פ החזרת ראשו, ובהמשך נביא עוד מדברי החזו"א שיש בזה עוד נפק"מ, אם הערוה דאורייתא או דרבנן, וכדיתבאר.

כתב השו"ע בריש סי' ע"ה וז"ל - "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אסור לקרות ק"ש כנגדה" וכתב עלה המ"ב סק"א - "מפני שזה מביא לאדם לידי הרהור

מפורש, כי יש פלוגתת אחרונים אם גם בזה מחמירים בעצימת עינים, או דבטפח באשה ערוה והמסתעף מקילים יותר. אלא שעלינו לבאר הדברים יותר, ולהסביר גם מחלוקת הפוסקים בזה אם מהני בזה עצימת עינים, ולמה בפחות מטפח ובשער, כו"ע מודו, כמש"כ בשם הנשמת אדם. ראשית מה שכתב המ"ב דהב"ח הוא מכת המתירין, חפשי רבות בכל סימנים אלו היכן כותב כן בפירוש, ולא מצאתי, ואולי כוונתו למה שכתב הב"ח להקשות לפי דעתו שפחות מטפח מותר גם באשה אחרת (ודלא כדעות שהובאו ברמ"א לאסור בזה) והקשה למה באמת מותר הלא אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה של אשה (שהיא ודאי פחות מטפח) ותי' הב"ח וז"ל - "דלא אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה אלא כשמכוין לראות בה דאז נהנה, אבל גבי ק"ש איבא איסורא כשמסתכל בה בעת ק"ש אפי' אינו מכוון כלל להסתכל בה, אלא שרואה אותה לפי תומו בלא כוונה, ואז אינו אסור לק"ש אלא בטפח מגולה" עכ"ל, ומזה נראה היתה הוכחת המ"ב דס"ל דמהני עצימת עינים בטפח באשה, מדכתב שהאיסור הוא אפי' ברואה אותה לפי תומו בלא כוונה ליהנות, ומשמע דבאינו רואה כלל כי מעצים עיניו מותר בכה"ג, וגם אם היה אסור בעצימת עינים היה יכול לתרץ בפשטות שכאן נאסר לק"ש אפי' שלא רואה כלל, זו כפי הנראה כוונת המ"ב במה שהביא מהב"ח (וכן משמע אח"כ בדבריו בבי' הלכה הנ"ל שהזכיר מה שחלק הב"ח בהמשך דבריו מיד אח"כ על הרבינו יונה שמתיר אפי' ברואה באין כוונתו להסתכל, משמע שמדבר מאותו ענין בב"ח). ובדבר הפמ"ג במשב"ז סק"ב שציין המ"ב גם להמתירים בזה שם דבריו מפורשים מאוד וגם ברורין בטעמם היטב וז"ל - "כלל דמילתא - דבר שאסור משום הרהור, טפח באשה ושיער וזמר

וכדו', אם אין רואה ואין שומע שרי, דגוף האשה לאו ערוה ממש (עיין רמב"ם) אלא הרהור, והעד דיושבה וקוצה חלתה" עכ"ל, והשמיענו רבינו הפמ"ג בקוצר דבריו את כל יסוד הענין בטעמו, דכל ענין טפח באשה ערוה ושער וקול שאמרו בגמ', הוא רק דרבנן, ומשום הרהור, ולכן כיו שאינו ערוה בעצם "ערוה ממש" כלשונו, אין מקום לאסור בעוצם עיניו, כיון שאינו רואה ולא שייך בזה הרהור, וכל מה שחלקו האחרונים על פסק השו"ע בסוף סי' ע"ה, דלא מהני עצימת עינים הוא מטעם דמדאורייתא נאסר שלא יראה הרואה או דקאי על הקב"ה, והוא איסור בעצם אף על ערותו מגולה, (אף שחלוקים בענין אחד כנ"ל אות ב', דבגילוי ערוה סגי בכסוי מים צלולים, אבל אסור להסתכל, ועיין מה שכתבנו שם אם הוא חילוק בעצם) וכל זה הוא רק בערוה דאורייתא שהיא אסור בעצם, והכוונה על מקום התורף ממש, והוא אסור בין כנגד ערות איש בין כנגד ערות אשה, וכנ"ל מהמ"ב, אבל דין טפח באשה ושער וכדו' הוא רק מדרבנן ומשום הרהור והיכא שאין חשש הרהור אין אסור, אלו הדברים העולים מדברי הפמ"ג, וחלוק זה שטפח באשה אינו נקרא "ערוה ממש", כבר רמז המ"ב בלשונו שתי פעמים, כמו שהעתקנו לשונו למעלה, וגם כתב בתחילת סק"א בשם הלבוש והפמ"ג דזה אינו אסור אלא משום הרהור, אמנם מ"מ נסתפק להלכה בזה, וזה דבר שלכאור' צ"ב למה. ולפני שננסה לבאר זאת נראה קודם, שככל החזיון הזה כתב החי"א שהזכיר המ"ב, בנשמת אדם שלו בכלל ד' אות א', אלא שהוא כתב זה כמסתפק, וז"ל - "והנה מילתא דפשיטא דשער וקול אף דאמרינן דהוי ערוה היינו מדרבנן, שהרי לא מצינו בקרא שנקרא ערוה, אלא כיון דמצינו שהוא דבר נוי באשה כפירש"י שם, לכן אסור

מוקשים כמו שהקשה הב"ח, באמת הב"ח דחאו ובכ"ז סבר כמו שהביא מ"ב בשמו, וסברא זו לא נצרכא לחידושו של רבינו יונה, שהפוסקים לא הסיכמו עמו להלכה, ודו"ק).

#### ד' - הוכחות שטפח באשה ערוה אינו ערוה בעצם ודברי החזו"א בזה

ולכא' יש להביא ראיה גדולה שלא יתכן למימר שערוה דקאמרה התורה ד"לא יראה בך ערות דבר", נאמר על טפח באשה, דא"כ לא היה בזה שום חילוק בין איש האומר דבר שבקדושה, לאשה, דלא הותר לאשה לומר שום דבר שבקדושה כשערותה מגולה או כנגד ערות אשה אחרת, ורק אם ערותה מכוסה הותר לה, ואפי' כל גופה מגולה, ומשנה שלימה שנינו, בחלה פ"ב מ"ג - "האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע, אבל לא האיש" והובאה בגמ' ברכות דף כ"ד ע"א להוכיח מינה לגבי עגבות, וכתב עלה רש"י שם וז"ל - "ואע"פ שערום אסור לברך, אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע" עכ"ל, אמנם אם אינה יושבת או כנגד ערות חברתה הסכמת כל הפוסקים ביו"ד סי' ר' ובאו"ח כאן, דאין לה לומר דברים שבקדושה, משא"כ כנגד ערות כל שאר גופה לבד ממקום התורף לא נאסר לה, ובפשטות גם לנגד ערות חברתה, וכמו שכתבו הפוסקים דגם הרא"ש מודה לזה, וכ"ש להרשב"א, וכמש"כ רמ"א בסי' ע"ד ס"ד ד"אם הן ערומות צריך שתהיה ערוה שלהן טוחות בקרקע, או שיושבות על שאר דבר" וכתב המ"ב שם ס"ק ט"ו - "ומ"מ אם הן עומדות ערומות יש בהן איסור אחר דהיינו איסור גילוי ערוה לא מצד הלב, אלא מצד שנאמר ' לא יראה בך ערות דבר' ואסורה לברך, וצריכה שתהיה יושבת" ושם בהמשך בסקט"ז - "ואם יש עוד נשים

חכמים, וה"ה פחות מטפח, ולפי"ז נ"ל דאף דקיי"ל בש"ע ס"ס ע"ה דאפי' עצימת עינים לא מהני, היינו דווקא בערוה ממש, אבל במה שאינו אסור אלא משום שלא יבא להרהר כיון שמעצים עיניו מותר, אך צ"ע בטפח מגולה וכן שוק שמצינו בקרא שנקרא ערוה כדכתיב תגל ערותך, צ"ע אם הוי ערוה דאורייתא, ונ"מ אם מהני עצימת עינים, ועוד נ"מ לפי שכתבתי בכלל ג' סי' ל"ג ובנ"א שם, דדבר שאסור מה"ת בתפילה צריך לחזור, וא"כ צ"ע, ומלשון הרמב"ם שכתב כל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, כו', משמע דווקא כשמסתכל אסור, אבל כשמעצים עיניו מותר, ובערוה כתב עד שיחזיר פניו, משמע דאינו אלא מדרבנן, וצ"ע" עכ"ל. הנה הרואה יראה שהחיי"א פשיטא ליה דדבר שהוא מדרבנן כפחות מטפח באשה אחרת וקול ושער, ודאי הוא רק משום הרהור, ומהני בזה עצימת עינים, וכמו שהעתיק המ"ב בשמו לגבי אלו, וכל ספיקו גבי טפח ושוק וכה"ג דכיון שמצינו בקרא שהם מדאורייתא אפשר דהו נמי מדאורייתא, ומדייק נמי מלשון הרמב"ם דמהני גם בטפח, וכו', ולא נאסר אלא בערוה ממש, וכמו שהביא המ"ב בשמו. (והאמת שקצת קשה מה שהביא המ"ב בפשיטות להחיי"א שהוא מכת האוסרים, כי אע"פ שבספרו למעלה סתם כן בחי"א, אבל בנשמת אדם הניח את זה בספק, וגם מבי' הגר"א לא כתב כן מפורש, והמ"ב כתב שרק משמע כן מדמדמה לסעיף ו', ודברי הפמ"ג יש להם הוכחה גדולה כדיתבאר, וגם מלשון הרמב"ם נראה כן כמו שדייק החי"א, והזכירו בבי' הלכה שם, ואם אינו דיוק מוכרח, גם הדיוק לאידך גיסא שדייק מהסמ"ג אינו מוכרח, כי הוא אותו דיוק רק להיפך, וא"כ אין להוכיח כלל מהראשונים לדין זה, ומה שהקשה דדברי רבינו יונה

ערומות בבית הטבילה, פשוט דצריכה בעת הברכה להחזיר פניה וגופה מהן, ולא נחלק בה אדם מעולם, רק לגבי אם נאמר בה דין לבה רואה את הערוה, עיי"ש במ"ב בשם הב"ח ביו"ד והסכמת הש"ך והט"ז ביו"ד כהשו"ע בזה. וכ"כ עוד המ"ב בסי' ע"ה סק"ח על מה שכתב רמ"א דנראה מדברי הרא"ש דטפח באשה ערוה, הוי ערוה גם לאשה אחרת, כתב עלה המ"ב - "אבל הרשב"א חולק על זה וטעמו דס"ל דכי היכי דבעצמה יכולה לקרות כשהיא ערומה, אלמא דאין בגילוי כל גופה משום ולא יראה בך ערות דבר, אלא לאנשים ומשום הרהור, כן אף אשה אחרת מותרת לקרות ולהתפלל נגדה כשהיא ערומה, והאחרונים מסכימים עם הרשב"א (פר"ח א"ר ובי' הגר"א - שער הציון) ודעתם דגם הרא"ש מודה לזה (א"ר והגר"א - שעה"צ) ודע עוד, דלכו"ע אין מותר לקרות נגדה כשהיא ערומה, רק כשהיא יושבת, כדי שלא יהיו פניה שלמטה נראית, אבל כשהיא עומדת דינה כמו נגד ערות איש, ואפי' ברשות אחרת אסור" עכ"ל המ"ב שם. ואחר שהודיענו אלוקים את כל זאת איך נאמר דטפח באשה הוי ערוה בעצם, מדין לא יראה בך וכו', הלא גם לאשה נאמר איסור זה דלא יראה, כדמוכח להדיא במשנה שאין עליה חולק, דלא הותר לה לקצות חלתה ולברך בעמידה, ומאידיך לא נאסר לה כלל לברך כשכל גופה גלוי, ולרוב הפוסקים גם לא נאסר לאשה אחרת, ומפורש יוצא מפי המ"ב הטעם, דלא נאסר כל גילוי גופה, לבד ממקום הערוה עצמה, אלא לאנשים ומשום הרהור, וכמש"כ המ"ב ג"כ בתחילת סי' זה דאסור משום הרהור. ופשוט שזו כוונת הפמ"ג ראש המתירים בהדיא בעצימת עינים בטפח באשה שהעתקנו לשונו למעלה, וסיים עלה - "והעד דיושבה וקוצה חלתה", וכן מצאתי להדיא בפר"ח ריש סי' ע"ה (אף שלא

הזכיר ענין עצימת עינים להדיא) וז"ל - "אלא ודאי דבא"א אפי' פחות מטפח הוי ערוה לק"ש נמי (כפסק שהביא רמ"א) ולא משום לא יראה בך ערות דבר' דהא תנינא האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה, אלא משום דמהרהר מיטריד, ומינה באשה אחריתי דליכא למימר הכי, שיכולה לקרות כנגד חברתה, אפי' היא ערומה, וכ"כ הרשב"א ז"ל, ועיקר, ודלא כדמשמע מדברי הרא"ש ז"ל" עכ"ל הפר"ח. וא"כ כיון ששמענו להדיא גם מדברי המ"ב עצמו, שס"ל ג"כ להא דטפח באשה ערוה אינו ערוה ממש, אלא רק חשש הרהור, כמפורש גם בלשונוטיו שהעתקנו למעלה, ולכן נאסר רק לאנשים ולא לנשים, משא"כ הערוה עצמה נאסרה גם לנשים ללא חולק, וא"כ השתא צ"ב למה נטה להחמיר בו בעצימת עינים, הלא למדנו מדברי הרשב"א שהביא המ"ב בהקדמה לסי' ע"ד, ובסוף סי' ע"ה בשם כל הפוסקים (והעתקנוהו למעלה אות א' ואות ב') שלא כתיב לא תראה אלא לא יראה, ולכן לא מהני עצימת עינים, אבל האי טעמא לא שייך לכאן' בערוה שאסרו חכמים משום הרהור, וכדמשמע מלשון הפר"ח שאין שייך אפי' ללא דלא יראה, וצ"ב. ומצאתי ראייה גדולה לדברינו מדברי החי"א גופיה בנשמת אדם, שהוא מקור המ"ב להסתפק בענין עצימת עינים, דכתב שם בתחילת דבריו דפשוט לו דגם אם אסור פחות מטפח באשה אחרת, ולא לבעלה, מ"מ אינו אלא מדרבנן, וז"ל - "דלא מסתבר כלל לומר דמה שהוא נקרא ערוה מהתורה לאחרים, לא יהיה ערוה לבעלה, דמ"ש, אא"כ דאינו אלא מדרבנן משום הרהור" עכ"ל, והביאו המ"ב להלכה, בסק"ה, הבאנוהו למעלה אות ג', וא"כ ה"נ לא מסתבר דמה שאסור מן התורה לאנשים, יהיה מותר לכתחילה לנשים, דהרי גם להם נאמר איסור לא יראה בך וכו'. ובאמת שרבינו

## מנורה      דברים שבקדושה למול ערוה      בדרום      מה

מוכרע, עיי"ש, והמעין במה שהבאנו כאן מדברי החזו"א, יראה בלשונו שאין כאן בית הספק בכלל. אבל המ"ב שגם כתב כל זה בעצמו, שלא חשיב ערוה ממש, והכל מטעם הרהור, והקיל לגמרי לאשה אחרת נגד כל גופה של חברתה לבד ממקום הערוה ממש, צ"ב למה נטה להחמיר בעצימת עינים, ועוד למה בשער וקול ופחות מטפח, הקיל במקום שאינו רואה ואינו שומע וכנ"ל.

### ה' - ב' דברי המ"ב שלהלכה חייש להחמיר גם בזה בעצימת עינים

ונראה דהביאור בזה, דס"ל לרבינו המ"ב לחוש לספיקו דהחיי"א (והוכיח לה נמי מהגר"א בבי' שהשוה דין זה לדין ערוה ממש בסעיף ו' ששם לרוב האחרונים לא מהני עצימת עינים) אע"פ שבאמת אינו ערוה ממש ואסור רק משום הרהור, וכמפורש בלשונו, כדלעיל, ובפשטות גם אינו מדאורייתא, ואע"פ שהחיי"א שם בנשמת אדם נסתפק אם הווי דאורייתא, כתב זאת רק כמסתפק, אבל המעין בלשונו שהבאנו למעלה אות ג', יראה שעיקר ספיקו משום שטפח באשה ושוק באשה, מצינו בהם בקרא לשון ערוה, כדכתיב תגל ערותך, ורישא דקרא "גלי שוק עברי נהרות" כמובא שם בגמ', ולכן פשיטא ליה בשער וקול שאינו ערוה דמהני עצימת עינים כמו שפסק גם המ"ב בשמו, כי לא מצינו בהם בקרא לשון ערוה, רק מדמשבח בהם בקרא ש"מ שאיכא בהם נוי או תאוה, כמו שכתב רש"י בגמ' שם, עיי"ש בכל הענין, וגם הוכחנו לעיל מלשונו דהחיי"א עצמו דלא מסתבר דדבר האסור מדאורייתא יהיה מותר לאחרים. על כן נראה דבאמת עיקר טעמו דהחיי"א והמ"ב שנמשך אחריו, לחוש לזה, הוא כך, דדבר שמצינו בקרא שנקרא ערוה, אע"פ שהוא מדברי

הגדול החזו"א בספרו נקט לדבר פשוט דמהני עצימת עינים, בדין טפח באשה, ולא חייש כלל לספיקא דהמ"ב בזה, ומהרריה שכתבנו, והביא לזה עוד ראיות, ונביא כאן כל לשונו, כיון שכתב בה עוד נפק"מ בזה, ויש להדגיש בהם שנאמרה רק בדין טפח באשה ולא בכל ערוה ממש, וכיתבאר - וז"ל החזו"א באו"ח סי' ט"ז סוף אות ז' - "ולענין טפח באשה כ' במ"ב סי' ע"ה בשם אחרונים ז"ל, דמהני עצימת עינים שהרי אין זה ערוה ממש, תדע דעקבו נוגע בערוה אסור, ונוגע בבשר אשתו מותר, וכן לבו רואה ערוה אסור, ולבו רואה טפח באשה מותר, וכן אשה בחברתה אין איסור בטפח מגולה, כדאיתא סי' ע"ה במ"ב סק"ח בשם אחרונים ז"ל [והאחרונים כתבו דלא פליג בזה הרא"ש] ואין איסור טפח מגולה אלא משום טרדא וכמש"כ הרשב"א כ"ד א' בשם הראב"ד, והלכך כל שאינו רואה מותר, ולא דווקא עצימת עינים אלא החזרת מבטו ג"כ מהני כל שאין מרגשת, וכמו במביט חוץ למים שכתב הרשב"א שאין בו משום ראיית ערוה" עכ"ל. הנה ס"ל לעיקר הדין דמהני עצימת עינים בטפח באשה, שאין זו ערוה ממש, וסגי במה שלא רואה שלא יבא להרהר, ואע"פ שנראה שכתב דבריו בשם המ"ב, הרואה יראה שלא חייש לדעות האוסרות בזה, וכנראה מכח הראיות שכתב, ואולי ס"ל שאין ראייה כ"כ, שיש אחרונים האוסרים, וכמו שכתבנו לעיל במוסגר סוף אות ג', עיי"ש, ולכן רק הביא מה שכתב המ"ב בשם אחרונים שהתירו, בלי להביא מסקנתו שאין לסמוך על זה רק היכא שא"א בענין אחר, דלהחזו"א הוא לכתחילה, וכן הביא בספרו אשי ישראל (להרב אי"ש פפויפר) בגוף הספר, ובמכתבים שכתב לו הגר"ח קנייסקי שליט"א, שהחזו"א ס"ל כן לעיקר הדין אע"פ שהמ"ב כתב זה כדבר לא

קבלה, שהוא מקרא בספר ישעיהו, אבל אתי לגילויי שהוא בכלל ערוה דאורייתא (כעין הגמ' ריש ב"ק על נגיחה בקרן) וגם אם אינו אסור מדאורייתא, אבל עכ"פ יש כאן מעין "כל דתקון דרבנן בעין דאורייתא תקון", אבל דווקא בדבר שתקנו כעין דאורייתא, היינו בדבר שנקרא ערוה, בלשון הכתובים, וכן חל גם על זה הגדר דקרא דאסר ש"לא יראה", וכמו שהביאו האחרונים מהרשב"א ורש"י בחומש, ולכן יש להחמיר בו בעצימת עינים, כערוה ממש, משא"כ בשער וקול שלא אסור כלל משום גדרי "לא יראה", אלא משום הרהור (וכמפורש בלשון הפר"ח והחזו"א הנ"ל, וגם במ"ב עצמו) אע"פ שמכונה בגמ' בשם ערוה, מ"מ חשיב רק ערוה מדרבנן, ובזה סגי באינו רואה. ואכתי צ"ב עדיין לכאור' למה באשה לחברתה לא נאסר אם חשיב כגילוי ערוה, אף אם לא שייך כאן הרהור, ואולי יתבארו הדברים בפיסקא הבאה.

### ו' - בזה נבין גדרי מקום שרגילים לגלותו ולהיפך במנהג הפרוצות

ובבי' החלוק הזה בין טפח באשה ערוה ושער וקול שלימדנו רבינו החי"א, דתליא אם נכלל בקרא בגדר ערוה, או דרק גורם להרהור וכו', נוכל אולי להבין עוד דבר נוסף יסודי בהלכות אלו, שלכאור' לא כ"כ נתבאר בפוסקים להדיא, והוא לשון השו"ע בריש סי' ע"ה - "טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו" וכתב עלה המ"ב וז"ל - "אבל פניה וידיה כפי המנהג שדרך להיות מגולה באותו מקום, וכן בפרסות הרגל עד השוק [והוא עד המקום שנקרא קניא בלשון אשכנז] במקום שדרכן לילך יחף, מותר לקרות כנגדו, שכיון שרגיל בהן, אינו בא לידי הרהור, ובמקום שדרכן לכסות, שיעורן טפח כמו גוף האשה, אבל זרועותיה ושוקה, אפי' רגילין

לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור" עכ"ל. ולכאור' צ"ב מה בכך שרגיל אותו מקום להיות מגולה, אע"פ שביארו הטעם שברגיל אינו בא לידי הרהור, מ"מ למה לא יחשב כערוה, הלא באשה אחרת בודאי במסתכל ליהנות עובר ב"לא תתורו אחרי עיניכם", גם במקומות הגלויים, כדאיתא להדיא בגמ' על אצבע קטנה שבאשה, ופשוט, (אמנם באמת במביאו להרהור, לא יועיל הרגילות בזה, ואסור, וכמו שהביאו במהדורת דרשו מבעל האג"מ, לדבר פשוט) ואם מיירי באשת איש, או בתולות נדות וכל כה"ג, הלא גם נקראים ערוה בלשון הכתוב, ולמה תלה השו"ע והפוסקים אחריו את הדבר ב"מקום שדרכה לכסותו", אבל נראה שהביאור בזה, שבקרא לא נקרא רק לשון ערוה, לבד, אלא - "תגל ערותך" והיינו שקפיד קרא על גילוי מקום שדרכה לכסותו, ולכן מקומות שדרכם להיות גלויים אין קפידא, ומוכן נמי עוד כוונת החי"א, כי כתב כן על כל טפח באשה במקום שדרכה לכסות, וכתב שכן הוא לשון הכתוב, אבל הגמ' הלא הביאה רק קרא לגבי שוק, ולא על טפח וכל מקום מכוסה, אלא הביאור כדכתבנו, דכל מקום מגולה, כלול בקרא דתגל ערותך דשוק, וכלשון הפמ"ג במשב"ז ריש סי' ע"ה בפ"י הג' ד"נקיט שוק וה"ה שאר איברים המכוסים" (ומה שנתחדש בשוק יותר מסתם טפח שהוצרכו לאמרו לחוד, כבר דנו בזה הראשונים והפוסקים, וגם מה דס"ל למ"ב דשוק הוא החלק שמעל הברך, כבר דשו בו רבים, והחזו"א בספרו נסתפק בדבר, ודברי השבט הלוי בזה בח"א סי' א' והגר"ב זילבר בספריו, ידועים, וכעת הראני אאמו"ר שליט"א שמצא ראייה לזה בשו"ע אבן העזר הלכות חליצה, ואכ"מ). ובזה נבין עוד את המשך דברי הפוסקים שכתב מ"ב - "אבל זרועותיה

ושוקה, אפי' רגילים לילך מגולה כדרך הפרוצות אסור", ולכא' שוב קשה לאידך גיסא אם באמת רגיל בזה, ולא בטוח שיבא להרהור, למה נאסר, ואין לומר שהטעם מפני שבמקומות כאלו יביאו בסתמא להרהור, ראשית, דלא ברירא החילוק בזה במציאות, משאר מקומות הגלויים, ועוד, דבמ"ב מפורש שם בס"ב בסק"י לגבי שער שהטעם הוא מפני שיש בזה איסור מן הדין, וז"ל שם - "ודע עוד, דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות אסור, וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גוונא וכנ"ל בסעיף קטן ב' כיוון שצריכות לכסות השערות מצד הדין ויש בזה איסור תורה, מדכתיב ופרע ראש האשה מכלל שהיה מכוסה], וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה, בכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדה, ולא בא למעט רק בתולות שמותרות ללכת בראש פרוע או כגון שיער היוצא מחוץ לצמתן שזה תלוי במנהג המקומות, שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום להיזהר שלא לצאת אפילו מעט מן המעט חוץ לקישוריה ממילא מכלל ערוה היא ואסור לקרות כנגדן, ואם לאו, מותר, דכיון שרגילים בהם, ליכא הרהורא וכדלקמיה" עכ"ל, וכן רמז המ"ב שם בשער הציון סק"ה על זרועותיה ושוקה, שהביא שכן מוכח בכתובות דף ע"ב שיש בזה משום דת יהודית, ורואים שתלה האיסור בזה שאסור מן הדין לילך כך, ולכא' צריך להבין מאי שייך האיסור שיש על האשה, שעליה ליתן דין וחשבון לפני קונה, על צורת לבושה, לאיסור אמירת דבר שבקדושה כנגדה, הלא אם מיירי במקום שהורגלו בכך, היה צריך להיות שנימא גם כאן שמותר, כיון שרגילים בזה ליכא למיחש להרהורא, וכמו בכתולות

שדרכן לילך פרועות הראש שמותר לקרא כנגדן כמפורש בשו"ע שם ובמ"ב, ומאי שנא. וע"כ צ"ל לכא' דגם בזה מתבאר לצד שני, יסוד האסור לפי כל הנ"ל, דכיון שע"פ דין תורה צריך להיות מכוסה חשיב כגילוי ערוה, ולא אכפת לן שרגיל בזה, וגם אומר שאין מביאו להרהור, או אפי' רוב אנשי אותו מקום יאמרו שאין מביאים לידי הרהור, כיון שהוא בעצם מקום שצריך להיות מכוסה ע"פ תורה, יש בזה גילוי ערוה, ואסור לומר כנגדו דבר שבקדושה, ודמאי (בדמיון רחוק) לגמ' בנדרים ל"א דהמודר לערלים מותר בערלי ישראל, ואסור במולי עכו"ם, דשם מילה חל על עצם האדם, ולא על מעשה המילה, וה"נ כאן, המקום שצריך להיות מכוסה ע"פ דין, חשיב גילוי ערוה, ומקום שא"צ לכסותו לא חשיב גילוי ערוה גם כשמגולה. אך א"כ קצת קשה, שכתב כן לגבי שער ג"כ, ולא רק לגבי שוק וזרוע, ולמה התיר א"כ המ"ב הנ"ל בסק"ה ע"פ החי"א עצימת עינים בשער, ובזרוע ושוק בטפח מגולה, החמיר. אמנם זה אפשר לומר, דסוף סוף אפי' שחשיב כגילוי ערוה, מצד דין התורה לכסותו, אכתי לא נקרא מפורש בתורה כערוה, ולכן לא חלים על זה כל דיני "לא יראה בך" וכו', כערוה ממש, אבל מ"מ חכמים הגדירוהו כערוה (כמפורש בגמ' שער באשה ערוה, וקול באשה ערוה, ולא יחלוק על זה אף לא אחד מהפוסקים כמובן) ולכן אסרוהו עכ"פ גם במקום שרגילים כך, אבל לא החמיר בזה המ"ב בעצימת עינים, כי אינו כגילוי ערוה דמפורש בקרא, ויש לעיין. ובזה אולי נבין למה באשה לחברתה לא נאסר לקרות כנגד טפח מגולה, דסוף סוף אינו ערוה בעצם, וכיון שלא שייך בה הרהור כאנשים, ממילא לא חשיב כגילוי ערוה כלפי אשה אחרת, דהכל בנדרים דרבנן שאמדו לפי דעתם, ולא ערוה בעצם מדאורייתא (ובדומה

לדברי החזו"א שנביא בהמשך) ואם נמצאת במקום שאין רואים אותה, בפרט במקום שהותר מן הדין, לצורך טבילה וכדו', לא חשיב כגילוי ערוה, דכך הוא ע"פ דין, ואכתי הדברים צ"ב בנקודה זו, וה' יאיר עיני. ונמצא עכ"פ, שגדר הדברים מעתה הוא - שכל דבר שחשיב כגילוי ערוה ודאי, שע"פ דין תורה צריך להיות מכוסה, לא יועיל שהמנהג לילך כך, גם אם רגיל בזה, ואין בזה הרהור, כי חשיב גילוי ערוה, ואם גם בלשון תורה חשיב גילוי ערוה, יש לו ממש דיני "לא יראה בך ערות דבר", שקבלו חז"ל לאיסור אמירת דברים שבקדושה נגד ערוה, ולכן חייש המ"ב כספק החי"א (ומשמעות הגר"א) להחמיר גם בעצימת עינים, אא"כ במקום שא"א סמך על המקילין בזה, ואם רק נחשב כמקום שצריך לכסותו ע"פ דין כשער אשה נשואה, אבל לא נקרא ערוה ממש בלשון הכתוב, ג"כ אסור לקרות כנגדו, אבל מותר בעצימת עינים, ורק במקום שאין דרכו להיות מכוסה, ותלוי במנהג המקום, לא חשיב כלל כגילוי ערוה, ואין אסור לקרות כנגדו, כיון שרגיל לא יבא להרהור, אא"כ יודע בעצמו שמביאו להרהור, וכמש"כ בשם האג"מ. וכל זה אליבא דהמ"ב, אבל להחזו"א שהובא באות ד', שהקיל לכתחילה ממש בעצימת עינים בכל טפח באשה (לבד ממקום הערוה עצמו) הדברים מובנים יותר בקל, כיון שבאמת כל עצמו של אסור טפח בערוה לא נאסר אלא משום הרהור, ולכן מועיל שלא רואה ועוצם עיניו, ובגלל כן מובן שהותר לאשה אחרת לקרא כנגדה, כמו שהזכיר החזו"א להדיא בתו"ד, במקום שדרך ללכת כן כיון שאין כאן חשש הרהור, אבל נשאר עלינו לברר לשיטתו למה א"כ לאידך גיסא, במקום שדרך הפרוצות כן נגד הדין, למה לא נאמר שמותר גם כן אם כך רגילים בזה, ולא יבואו להרהר, ולא מסתבר שיחלוק החזו"א על כל

הני פוסקים. ומצאתי בס"ד בחזו"א עצמו שעמד בזה להדיא (ומשמע שם באמת מתוך הענין שהקשה זאת לשיטתו בכל הסוגי') וז"ל הזהב - "ובשיער דמותר בפנויה ואסור בנשואה, שלכאורה לא היה ראוי לאסור אלא באישה שהוא מכירה ורואה אותה תמיד בשיער מכוסה וכי מגלה השתא חשיב ערוה, אבל רואה אישה שאינו מכירה וראשה פרוע, לא עדיפה מפנויה, אבל לא משמע כן בפוסקים, אלא הכי קבעו חכמים דשיער נשואה כיון שחייבת לכסות עשאוה כערוה לכולי עלמא, ונראה דאפילו פרוצה שיוצאת תמיד בראש פרוע אסור דלא הקילו חכמים בפריצות והרי גם פניה וידיה יש בהם איסור בהסתכלות ויש מקום לאסור לקרות ק"ש אף נגד פניה, אלא דכל גזירת חכמים בפלס שקלוה, ואי אפשר להכביד על הציבור, ולכך הקילו בפניה ובשיער פנויה, ומכל מקום בנשואה שחייבת בכיסוי לא הקילו, וכ"כ במ"ב עכ"ל החזו"א. (ובמ"ב מהדורת דרשו, ציינו לדברי חזו"א אלו על מ"ב הנ"ל בסק"י, ונראה כביאור לדברי המ"ב, אבל לדברינו, לפי המ"ב לשיטתו, הביאור אחר בזה, דלהחזו"א הכל דרבנן חוץ ממקום הערוה בלי ספק, וממילא הכל כפי גדרי חכמים, וכמו שכתב בעצמו, ומה שסיים החזו"א בסו"ד - וכ"כ מ"ב, לא נחית לבאר זאת לשיטתו, רק בזה שכתב המ"ב את עיקר הדין כמותו, וכבר הראינו לעיל שלא הביא כלל שהמ"ב נוטה להחמיר בעצימת עינים, רק מה שהמ"ב הביא האחרונים המקילים בזה, וע"כ שלא נחת לבארו בנקודה זו, רק את שיטתו דיליה בסוגי' זו).

ז' - עוד הערה גבי קולא בחזו"א  
לאור הנ"ל

הנה ידועים מאוד דברי החזו"א בספרו, קולא לגבי גיל הקטנה שאסור לקרות

הוי ערוה ממש, וצריך להחזיר כל גופו לצד אחר, באמירת דברים שבקדושה.

### ח' - מה דין עצימת עינים בערוה בעששית ובחלון וכדו' וברשות אחרת וכמה הערות מעשיות בזה

**שאלה** מצויה מאד יש בקורא כנגד ערוה הנראית דרך חלון (או בביתו או בבית הכנסת, או באוטובוס וכדו') ויש לדון אם מועיל בזה עצימת עינים, והנה הלכה פסוקה בגמ' ברכות דף כ"ה ע"ב - "אמר רבא צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה, ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה, וכו' דצואה בכסוי תליא מילתא (וכסית את צאתך - רש"י) והא מיכסיא, ערוה בששית אסור לקרות ק"ש כנגדה, ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא, והא קמיתחזיא", ואיפסקא ההלכה בשו"ע סי' ע"ה סעיף ה' לגבי ערוה בעששית (ובריש סי' ע"ו לגבי צואה בעששית) וכתב המ"ב שם - "עששית היא של זכוכית או בנד דק המנהיר עד שנראית הערוה או טפח מבשר האשה, במקום שדרכה להיות מכוסה שגם זה הוא נקרא ערוה, וכנ"ל בסעיף א', ועצימת עינים שרי בכל זה לכו"ע, כיון שהערוה עכ"פ מכוסה [ח"א וכ"כ הפמ"ג לענין עששית], אסור לקרות - ואפי' היא בבית אחר ורואה אותה דרך עששית שבחלון, דבראיה תלה הכתוב, ואפי' בדיעבד צריך לחזור ולקרות" עכ"ל, ואח"כ בהמשך בסעיף ו' סקכ"ט, אחר שהביא דברי האחרונים שחלקו על פסק השו"ע דמהני עצימת עינים אף לערוה עצמה, וס"ל דבערוה ממש לא סגי, ובעינין החזרת כל גופו לצד אחר, וגם החזרת ראשו לצד אחר לא מהני בזה (הכרעת הט"ז והגר"א הגר"ז חיי"א ודה"ח - שעה"צ), כתב שם וז"ל - "וא"כ בהוא עצמו ערוה לא

כנגדה, והבאו הרבה בספרי המלקטים בדורינו, רק לפי מה שביררנו כאן בשורש הסוגי', יש להבחין היטב שלא לטעות בדין זה, וכדיתבאר - והוא מה שהעיר על דברי המ"ב בבי' הלכה שכתב בשם השולחן שלמה, דגיל קטנה לענין טפח באשה ערוה הוא מגיל שלוש, שראויה לביאה, ואם היא בתו מגיל י"א ואילך, (וכגיל שלוש לענין ערוה ממש, עיין בסעיף ד' ברמ"א, ובמ"ב סקכ"ג), וכתב עלה החזו"א וז"ל - "כתב המשנה ברורה סימן ע"ה בבה"ל ד"ה טפח, דטפח באישה מבת ג' שנה ויום אחד וכו' ולמה דמבואר לעיל דכל הני אינה ערוה בעיקרו אלא חכמים אסרוה משום הרהור וטירדא, היה נראה דכל שאין דעתם של בני אדם עליהם מחמת קטנותם, מותר, והרי דעת רבינו יונה שאין איסור בראיה אלא בהסתכלות, ונהי דדעת שאר הפוסקים שסתמו בזה להחמיר בראיה שעינא וליבא סרסורא דעבירה, מכל מקום זו שאין יצר עליהם מחמת קוטנות, הדעת נוטה שלא אסרום חכמים ואין כאן שיעור בשנים אלא לפי מציאותן וקטנות גופן" עכ"ל. והנה כל קולתו זו מבוארת להדיא שהקיל רק על יסוד הגדר הנ"ל שטפח באשה ערוה אינו ערוה בעצם, רק חכמים אסרוהו משום הרהור, כמפורש בדבריו, אבל כנגד ערוה ממש, לא דיבר החזו"א, ואין מקום לקולתו זו, ובודאי חזר הדין של הרמ"א בסעיף ד' דתלוי בראויה לביאה, היינו גיל שלוש, כמש"כ המ"ב שם, וצריך ליזהר מלטעות בזה, ואף שאינו שכיח כמעט ברחובות קריה ב"ה, מצוי הוא אף בביתו פנימה בכל מיני אופנים, כמו בבנותיו הקטנות שמגולה ערותן ממש, בזמן לבישה ורחיצה וכה"ג, שאסורו כבר בקטנות מגיל שלוש, ובזה לא יועיל עצימת עינים ג"כ, לפי רוב הפוסקים שהביא המ"ב בסעיף ו', כי

יצויייר שום עצה שיהא מותר לדבר דברי תורה" (כי לא יכול להחזיר גוף עצמו מכנגד ערותו) ועיי"ש בסקכ"ז לעיל שכתב בשם הפמ"ג ושאר אחרונים, דבהוא עצמו ערוה, אפשר דגם לדעת השו"ע לא מהני כל העצות של עצימת עינים ולילה וכדו'. והטעם שמועיל בעששית עצימת עינים לכו"ע לא נתברר לי כ"כ, ומצאתי בכף החיים שכתב שאסור רק משום הרהור ומדרכבן, וציין לפמ"ג, וחפשתי שם, ולא נתברר לי לגמרי בדבריו, ובסי' ע"ד בא"א אות ה' משמע דהוא מדאורייתא, וציין מה שכתבנו לעיל סוף אות ב' בדבריו. (אמנם כבר הובא לעיל באריכות באות א' וב' דבנמצא בתוך מים, בלא שום בגד, כן מצינו עצה לקרות בשופי אף בערום לגמרי, דחשיבא המים לכסוי מדין גילוי ערוה, גם במים צלולים, ויכול לומר דבר שבקדושה, בשני תנאים - א' - שיביט חוץ למים שענינו לא יראו ערותו, כמש"כ הב"י ומ"ב בשם הרשב"א, ב' - שיחבוק ידיו בזרועותיו להפסיק בין לבו לערוה, כפסק השו"ע, או בלבו חוץ למים, כמש"כ רמ"א, וכמובן גם במים עכורים מותר כמש"כ בגמ' דף כ"ה ע"ב ובשו"ע שם סי' ע"ד ס"ב, בתנאי שאין בהם ריח רע). ואח"כ ממשיך המ"ב - "וכתב במשב"ז דאם הוא ברשות אחד, ואדם ערוה הוא ברשות אחר כנגדו, והוא עוצם עיניו מלראותו, יש לומר דשרי בזה לכו"ע, וכן משמע קצת בדרך החיים, ובסי' ע"ט אות ח' בא"א, משמע דחזר מזה, וכן בחיי אדם כלל ד' אות ט', לא משמע כן, אכן אם חלון של זכוכית מפסיק בינו לערוה, ועוצם עיניו מלראותו, מהני לכו"ע, כיון שיש עכ"פ איזה חציצה המכסה נגד הערוה" עכ"ל המ"ב שם. הנה מה שכתב שמהני לכו"ע עצימת עינים בחלון זכוכית מפסיק, כיון שיש עכ"פ

חציצה, מתאים עם דבריו לעיל שעצימת עינים מועילה בערוה בעששית כי עכ"פ יש כסוי, וכן הוא לגבי ערותו מגולה, בעומד במים וכנ"ל אות ב', אמנם ברשות אחרת בעצימת עינים למעשה מסופק בזה בדעות האחרונים ולא הבריע (וראיתי בספר פסקי תשובות שכתב דלעיל בסי' ע"ד סקט"ז, סתם המ"ב להחמיר בזה, עיי"ש לגבי נשים אחרות בבית הטבילה, ולדעתי המדקדק שם בלשון המ"ב יראה שאין מוכרח כ"כ, וגם ממה שציין שם המ"ב לסי' ע"ט סעיף ב', ושם במ"ב סקי"ד גם נראה שלא הכריע בספק זה של רשות אחרת בעצימת עינים, אף בלי לצרף דעת הרא"ש שמיקל בראיה בצואה, עיי"ש היטב בבי' הלכה ד"ה "אותה"). ונביא בזה נפק"מ מעשית פשוטה שיכול להיות נוגע, בכמה אופנים, באדם היושב באוטובוס או בתור לבנק וקופ"ח וכה"ג, ויש לפניו ערוה, ובא לומר דבר שבקדושה, או שהוא כבר באמצע ברכה וכדו' (ויש להדגיש שמדין הגמ' רק דבור אסור ולא הרהור, כדילפינן מקרא ערות דבור - דבור אסור הרהור מותר, כמו שהובא במ"ב בכמה מקומות) ואם מסיט אפי' כל גופו רואה דגם בחלון יש ערוה, ונמצא הם מצד אחד והמצרים מצד אחר, ולא יודע את נפשו, וע"פ מה שנתבאר כאן במ"ב, הדין פשוט, שיוסבב גופו ככל האפשר אל החלון, ויעצים עיניו ויברך וכו', כי מהערוה שלפניו, המ"ב הלא מחמיר לכתחילה בטפח באשה ערוה בעצימת עינים, שלא סגי, היכא שאין אפשרות אחרת, אבל דרך עששית כתב שלכו"ע מהני עצימת עינים. ואם מדובר לא כנגד מקומות שצריכים להיות מכוסים, האסורים מדין טפח באשה ערוה, אלא שיושבת לפניו אשה שחושש שהיא נשואה ושערה מגולה כמו שמצוי לפעמים, בחוגים

וידועים דברי החזו"א בספרו על נתינת מאכל וכדו' למי שלא יברך, שלעיתים יגרום שנאה ורחוק מהתורה, ולא ההיפך, אע"פ שפשוט שאין לאדם מצד עצמו ליבוש מפני המלעיגים עליו בעבודת ה', ולפעמים הוא במצב שאין עצה ואין תבונה נגד ה', ודברינו היו רק שצריך לשקול בדעת את צד העומד כנגדו, באופנים מסויימים, ועיין.

**עוד נראה לכאן - דאם מיירי במקומות המכוסים דאסורים מדין טפח באשה ערוה, והערוה נמצאת ברשות אחרת, לכאן' היה מקום לומר שבוה אפשר לסמוך לכו"ע על עצימת עינים (וכבר היה מעשה כזה במנין שנתפללנו לאחרונה, בשטח פתוח, ונתיישבו בספסל ממול, למשך רוב התפילה, כנגד המתפללים, נשים לבושות בחוסר צניעות ונסתפקו בזה המתפללים) והטעם פשוט, כיון שכל דין עצימת עינים ברשות אחרת, שנסתפק בה המ"ב, הוא רק בערוה ממש, כדמוכח כל הענין, וטפח באשה, הרי הביא בריש הסימן, שיש מתירים בזה בכל אופן, אך נטה להחמיר בזה, וכאן יש צירוף גם של טפח באשה, השנוי במחלוקת, וגם של רשות אחרת שלא הוכרע במ"ב, בזה נראה שאפשר לצרף להקל לכתחילה את דעת החזו"א שמתיר בזה בכל ענין כשאינו ערוה ממש, רק טפח באשה ערוה, לעצום עיניו, ואולי אף המ"ב יודה בה, ובפרט שהראיה מדין אשה לחברתה, או לעצמה, המבוסס על המשנה בחלה, היא ראייה גדולה, וכמו שכתב הפמ"ג והחזו"א, וכדהארכנו למעלה, אות ד', ויישבנו דברי המ"ב בזה בדוחק, דמאי שנא הא מהא, א"כ לכאן' אפשר להקל בזה בעצימת עינים, וצ"ע למעשה (ואולי יש לצרף בזה דעת השו"ע שהיקל בכל גווני בעצימת עינים, חוץ מהוא עצמו ערום כמו**

שאינם בני תורה, אף ששאר גופה בצניעות, (וידוע הפירצה בזה בארצות מסויימות בדורות קודמים, אף בקרב היראים רח"ל) או שיושבת במקום שרק שעה נראה, כמצוי באוטובוסים בין עירוניים, (והעירני האברך ר' יוסף חיים לב, דבזמנינו מצוי לצערינו שגם באינה נשואה, יהיה אסור לברך נגד שער מגולה שלה, וא"א לדעת זאת, עיין במ"ב סי' ע"ה סק"א) בזה מועיל לכו"ע שיעצים עיניו ודי בזה, וכפסק המ"ב הנ"ל בשם החי"א כנשמת אדם, שבשער באשה, מועילה עצימת עינים, וכ"ש לדעת החזו"א שהקיל לכתחילה, אפי' בטפח באשה, שאינה ערוה ממש, בעצימת עינים. ובכל מקום שיכול להיות בודאי חשש איסור אחר בבין אדם לחבירו, צריך לשקול בפלס במשקל החסידות אם להחמיר כהמ"ב שלא לסמוך על עצימת עינים, כי המ"ב היקל במקום שא"א, וגם החזו"א מיקל בזה לכתחילה, ובמקום שהשאלה היא בקביעות ולא באקראי, ועם קרובי משפחה וכדו', יש לשאול מורה הוראה מובהק, וכידוע המעשה עם החזו"א (הובא בספרים רבים) על בחור שאכל בשבת אצל אמו שהיתה בגילוי ראש, ואמר לחזו"א שמוסובב גופו ממנה, לצד אחר, ואמר לו החזו"א שזה פגיעה באמו, ויכול לסמוך על עצימת עינים שמותרת בזה מעיקר הדין, כנ"ל (בשער אשה גם למ"ב) וכל ערום יעשה בדעת גם במקום שלא מועיל עצימת עינים, וסיפר לי ידידי הרב משה חליוה שליט"א, שכתוב על הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל, שמלבד גאונותו בתורה וכו' היה ידוע בגאונותו למצא פתרונות למצבים סבוכים, וכשהוצרך פעם לעשות הבדלה בבית שהיתה בעיה כזאת, הכריז שאנו עושים כעת הבדלה לכוון ירושלים,,, וכן ימצא כל אחד את הדרכים בדרכי נועם,

שצידד המ"ב, אבל אני יודע, כי רוב האחרונים פליגי על זה, וראיתי שרוב פוסקי ספרד המפורסמים שאחר השו"ע ג"כ חלקו עליו בזה, וכן הביא בכף החיים בשם החיד"א בברכי יוסף, וכ"כ הבן איש חי שנה ראשונה פרשת בא, וכתב הכף החיים שכן יש להורות, והמעיין באחרונים נו"כ השו"ע יראה שהקשו על השו"ע בזה, קושיות גדולות, ועיין). וגדרי רשות אחרת עיין בשו"ע סי' ע"ט ס"ב, גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים, או בבית אחר, ובמ"ב שם, ובכמה דברים מדמים זה לדיני ערוה, אף שיש כמובן הרבה דינים שונים בזה, אבל בזה לא נראה שחילקו הפוסקים, ועיין בזה.

### ט' - עוד דין השייך ללא יראה גבי צואה כמלא עיניו ודעת הרשב"א

עוד יש להזכיר את דברי המ"ב בדין צואה לפניו שאסור לקרות כמלא עיניו, שגם יכול להיות מצוי לפעמים, ובפרט באומר או מתפלל דברי קדושה ברחוב, או כשבדרכו לתפילה, ודבר זה נתבאר בשו"ע סי' ע"ט סעיף א', ובה אף דעת השו"ע דגם בלילה או סומא צריך להרחיק, ושם במ"ב סק"ה דבצדדין שלפניו יש מחלוקת, אבל מה שרואה בלא הטיית ראשו כתב החי"א שלכו"ע חשיב כלפניו, ושם בשו"ע סעיף ב' דלהרשב"א אסור ברואה אותה גם ברשות אחרת, דס"ל דלאו דלא יראה קאי גם אצואה (ואע"פ שבגמ' אמרינן דצואה בכסוי ולא בראה, עיי"ש בבי' הגר"א בי' דעת הרשב"א) והרא"ש שפליג מודה בכמלא עיניו שאסור אם הוא אותה רשות, דבאותה רשות אסור מדין "מחניך קדוש" ולא מדין לא יראה, להרא"ש, עיין במ"ב בהקדמה לסי' ע"ט בהתחלה, וכתב המ"ב על דברי השו"ע בסעיף ח' ד"אסור לקרות כנגד אשפה שריחה

רע" וז"ל - "ודינה לכל דבר כצואת אדם וע"כ צריך להרחיק לפניו כמלא עיניו, ואפי' אם ידוע לו שאין בה צואה או מי רגלים, והוא מן התורה, זה הכלל - כל ריח רע הבא מדבר מסריח כיוצא באלו שנתפרשו שיש לו עיקר מרחיקין ממנו כדין צואת אדם" וכו' עכ"ל (אמנם עיין היטב בסוף הקדמתו לסי' ע"ט מש"כ בגדר זה דדבר המסריח דדינו כצואה) ועיין במ"ב שם בסי' ע"ט סקי"ד וסקט"ו מה הדין בזה לגבי עצימת עינים היכא שהיא ברשות אחרת, ולא רציתי להאריך בדינים אלו, דעיקר הענין שאנו עסוקים בו הוא בדיני ערוה, ולא צואה, אבל כיון שמישך שייכא לדיני קריאה כנגד ערוה, בדין מלא עיניו, ובפרט להרשב"א דלא יראה קאי נמי על צואה, אמרתי להביא עיקרי הענין בקצור להשלמת היריעה, וגם היה נראה לי שיש כמה טעויות מצויות מחוסר ידיעה בהלכה זו, הנוגעת בעיקר לפחי אשפה ברחוב בעיקר כשהאשפה מחוץ לפח וכה"ג, שאין לה כסוי ולא ברשות אחרת וכו', ולכן ציינתי הדברים בקצור לרוצה לעיין בענין במקור הדברים.

### י' - מה הדין לגבי דיעבד בקרא כנגד ערוה וכדו'

עוד נדון מעשי מאוד יש לגבי קרא נגד ערוה האסור לקרות כנגדה, אם צריך לחזור ולקרות, או לאו, ויש בזה פרטי דינים כל אחד במקומו, ומחלוקות בפוסקים, ונציין רק לכמה מקומות במ"ב בזה, לגבי ספק אם ראה ערוה או לא, עיין בהקדמת המ"ב לסי' ע"ד בשם הפמ"ג, לגבי ק"ש או ברכותיה, בספק דאורייתא ודרבנן, ותלה זה גם באי עבד לא מהני, עיי"ש, ובסי' ע"ד סק"ה חילוק בין שאר ברכות דספק ברכות להקל, לק"ש ותפילה דחזור וקורא דהכי תקנו חכמים, ודברי החי"א דיש להקל גם בתפילה

הפוסקים, ורוב דינים וגדרים אלו מוסכמים גם על דעת המ"ב, כמבואר בפנים באורך אותיות ג' ד' ה' ו', ורק בעצמת עינים החמיר יותר כמבואר בפנים הטעם.

(ד) גיל קטנה לערוה הוא מגיל שלוש שראויה לביאה, והמ"ב החמיר בה גם בטפח באשה ערוה מגיל שלוש, והחזו"א מיקל באותן שאין דעתן של בני אדם עליהם לפי מציאותן וקטנות גופן, אך נתבאר בפנים אות ז' כי אין דבריו אמורים כי אם בדיני טפח באשה, אבל בערוה עצמה לא דיבר, ובוזה לא יועיל גם עצימת עינים לכו"ע, רק החזרת גופו לצד אחר, ולפעמים נוגע למעשה, עיין בפנים.

(ה) ערוה בעששית וחלון ובגד דק שהבשר נראה דרכו, לא יקרא עד שלא יראה, ובמ"ב פסק שמעכב בדיעבד, אבל פסק בפשיטות דמהני לזה עצימת עינים בלבד, ולכן עדיף שיסובב ראשו לחלון אף אם יש שם ערוה, דקיל יותר לדעת מ"ב מערוה לפניו, גם בטפח באשה, עיין בפנים אות ח'.

(ו) ערוה ברשות אחרת לא הכריע במ"ב אם מהני עצימת עינים, אבל יראה מדבריו שספיקו רק על ערוה עצמה, משא"כ בדין טפח באשה במקומות המכוסים, שבלא"ה נסתפק בזה מצד עצמו גם באותה רשות, אם מועיל עצימת עינים בזה יתכן שאפשר להקל בצירוף רשות אחרת עם עצימת עינים, ולסמוך גם על דעת החזו"א שמיקל לכתחילה בכל טפח באשה ערוה שסגי בעצימת עינים, ולא מצאתיו מפורש בפוסקים, אבל הרוצה יעיין בדברינו למעלה ח' אם נראים בטעמם, בפרט שבפשטות גם למ"ב אינו מדאורייתא ממש, וספיקו לקולא.

(ז) שער באשה ערוה, מהני עצימת עינים, אף

בדבר שהאיסור רק מדרבנן, ובסי' ע"ו סוף סק"ח, בשם הפמ"ג לגבי צואה עוברת לפניו אם צריך לחזור ולהתפלל, דכל היכא דאיכא פלוגתא, חוזר וקורא ק"ש בלא ברכותיה, ותפילה אינה חוזר ומתפלל, עיי"ש.

### קצת דינים העולים הנוגעים יותר למעשה:

(א) האסור לקרות כנגד ערותו או כנגד ערות חברו מדאורייתא, וכן בגילוי ערוה כמו שהכריעו הפוסקים אף אם אין לבו ועינו רואה ערותו כלל, ולא מהני כמעט לכל הפוסקים בזה עצימת עינים, אלא החזרת כל גופו לרוב הפוסקים, ובגילוי ערות עצמו לא שייך החזרת גופו.

(ב) העומד ערום במים אפי' צלולים, ואין לו בגד המכסה ערותו, אין בו אסור גילוי ערוה כמבואר למעלה אות ב', דחשיבא המים כסוי, אבל צריך לעצום עיניו שלא יראה ערותו או יביט חוץ למים, ומדין לבו רואה את הערוה, אם לבו חוץ למים די בזה, דחשיבא המים חציצה, ואם לבו בתוך המים בעי לחבק ידיו בזרועותיו, ומהני לרוב הפוסקים, ואם חשיב מקוה וכדו' כמקום שנפיש בו הבלא, עיין בפנים במוסגר סוף אות א'.

(ג) אסור לקרא כנגד טפח באשה גם באשתו, במקום שרגילים לכסותו, ומקומות הפרוצים שאסורים מדינא בגילוי, אין מועיל בזה מנהג, ובעצימת עינים להמ"ב ראוי להחמיר, ואפשר להקל במקום שא"א, ולהחזו"א מותר לכתחילה דכל עיקרו של טפח באשה ערוה אינו אלא מדרבנן ומשום הרהור, ולכן לא נאסר לאשה עצמה ביובת וקוצה חלתה, כי אם נגד הערוה עצמו, וגם לאשה אחרת הותר לקרות כנגדה לרוב

אסור רק להרשב"א דלא יראה קאי גם על צואה, והיכא שרואה אותה בלי הטיית ראשו חשיב כלפניו, ואם מועיל בכל זה עצימת עינים, פלוגתא באחרונים, והמ"ב סומך על זה בשעת הדחק, עיין בכל זה בפנים בקוצר באות ט'.

לדעת מ"ב וכן בפחות מטפח באשה אחרת (שאינה אשתו) ועיין בפנים אות ח' מקרים שכיחים בזה.

ח) הרחקת צואה ממש ואשפה שריחה רע ואינה מכוסה ואינה ברשות אחרת, לכו"ע אסור כמלא עיניו, וברשות אחרת



הרב יצחק ירחי

## סינון עלי תה בשבת

דהרבה נכשלים באיסור חטאת במה שמשאירים המשקה תה עם העלים בקנקן קטן, וכשיש משקה בריווח דומה לחבית דמותר אבל כשיתמעט המשקה צריך להזהר הרבה. וכתב שכבר קדמו בזה גאון ישראל בעל "חזון איש" בהל' שבת דיני בורר, ובתחילה החמיר גם אם יש הרבה משקה אם ע"י תנועה חזקה נעכבו העלים בתוך המים, אמנם לבסוף כתב 'בדרך אפשר' דכיון שאין כאן שמוש בכברה ממש, אף שיש בפנים כנגד חוטמה של כלי כעין רשת לעכב העלים, מכל מקום יש לומר דהוי רק כדן ברירה ביד, דמותר כשנוטל אוכל מתוך פסולת. וכתב ע"ז אלו דבריו [של החזו"א] ז"ל, ולפי דבריו גם לבסוף כשאיכא רק ניצוצות מותר, על מנת לאכול מיד כיון דהוי רק כבורר ביד. איברא לענ"ד להחמיר בזה, כיון דאין סברת הגאון רק דרך אפשר דיהיה זה רק בורר ביד, כיון דהרשת בתוך חוטם הכלי מעיקרא לכך הושם לשם לשמש מעכב ומפריד האוכל מתוך הפסולת, וכיון דגם להגאון ז"ל עצמו לא ברירא ליה, ע"כ למינקט לחומרא עדיף. ושוב הביא סמוכין לדבריו מספר בית מאיר (סימן שי"ט) שהעתיק לשון תשובת מהריט"ץ (סימן ר"ג) שהתיר להסיר הצרעה מן הכוס, וכתב שעיקר טעמו משום דאין ברירה בלח ואין שמור ביבש, דבלח שייך משמר דרך כלי וביבש שייך בורר גם ביד, והרי זה שמסיר הצירעא ביד מן המשקה אין דרך ברירה אלא להניח יין במסנת ע"ש, ומשמע דס"ל לחוש לאיסור דאורייתא דמשמר.

**שאלה:** קומקום תה שיש מסננת בפיו הצר הנקרא זרבובית, למנוע חדירת עלי התה לתוך הכוס, האם מותר למזוג ממנו בשבת, או יש לחוש בזה משום איסור בורר?

**תשובה:** בדין זה מצינו מחלוקת גדולה בין הפוסקים, וסברות רבות נאמרו בהלכה זו, ונבארם בעה"ת עד כמה שידי יד כהה מגעת, וזה יצא ראשונה:

**א]** בסידור בית מנוחה (שבת אות מח) להגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי פסק, שאסור לערות התה דרך הפה הצר של הקומקום שיש בו מסננת, שהרי זה כבורר על ידי כלי שאפילו עושה על מנת לשתותו מיד אסור, אלא יערה בנחת דרך הפה הרחב של הקומקום. ע"כ. וכן הובא להלכה בספר בן איש חי שנה ב' (פר' בשלח אות יח), וגם הרה"ג רבי יעקב סופר בכף החיים (סי' שיט או' קיג) נמשך להחמיר בזה אחר דברי הבית מנוחה ע"ש.

**גם** הגאון ר"ש וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן פד) כתב להחמיר בזה, ותורף דבריו ע"פ המבואר בשו"ע (שי"ט סי"ד) מותר לערות בנחת מכלי לחבירו, ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילים לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים, שאם לא יעשה כן, הני ניצוצות מוכחי שהוא בורר. ומבואר שם (סי"ג) שאם נותן קיסמין בפי הכלי אסור אפי' לאלתר, שזה כבורר בכלי לאלתר שהוא אסור. והעיר שמזה נראה

וגם בספר שביתת השבת מעורר על זה, שיש לאסור בשפיכת הטיי מהקומקום כשמגיע לכדי שפיכת טיפין טיפין, ובפרט שעשוי הברז כמו מסננת ודומה לנפה וכברה, ולכן כשמגיע לבסוף להעלין הי' צריך להניח מעט מהצלול, ומתפלא על שלא ראינו נזהרים בזה. וכתב לצדד בזה דאפשר דמה שנוהגין להקל בזה, הוא משום דמשתתי הכי גם בעור העלין שם ע"י שיסנן בשיניו, וסברתו זאת נסמכת על הלבוש ז"ל שכותב, שמשקין שיש בהן קיסמין וקשין מותר לסנן ואין זה בורר, משום דאפשר למשתי אותו המשקה על ידי הדחק בעור הקשין והקסמין בתוכן, והיה יכול לסנן המשקה בדרך שתי' בין שיניו, לפיכך מותר לסנן במשמרת. וכתב בשם הרה"צ מו"ה יעקב מאיר מ"ץ דמינסק שאמר לו שהוא נזהר בזה, ונשאר בצ"ע. ולהלן מזה מביא גם בשם הגרי"ח זוננפעלד, שאמר לו ג"כ שראוי לכתחילה להזהר בזה עיין שם.

**ב** ולעומת זאת המצדדים להתיר לכתחילה, הגאון רבי חיים פלאגי' בספרו כף החיים (סימן ל אות כא) כתב שיש להשיב על דברי הבית מנוחה הנ"ל, ואם כי לא ציין המקום הברור שהשיב על דבריו, אבל דבריו האמורים בספרו לב חיים (ח"ב סי' מח) מהוים כבר התשובה על דברי הבית מנוחה, וההוכחה הנגדית שמותר בכגון דא. דנשאל שם אודות מי שהיה שותה בשבת כוס של משקה קאב"י עם אסוקא'ר [קפה עם סוכר] וראה בתוך הכלי עפרורית דקה מן הדקה, וכשהניח אצבעו נדבק ע"י המשקה באצבעו אם יש בזה משום בורר. ובדברי תשובתו כתב כמה צדדי היתר, והראשון שבהם הוא כי כיון דבלא"ה אינו דבר מאוס ואיסור ויכול היה לשתות ע"י הדחק א"כ אין זה נקרא בורר פסולת מתוך אוכל, וכמו"ש (שבת קט).

אמר זעירי נוטל אדם יין צלול ומים צלולים לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש אלא כיון דמשתתי הכי לאו מידי קעביד, ופירש הסמ"ג ז"ל במלאכת חדש וז"ל: ואינו חושש משום בורר אפילו שיש קסמין או קשין יכול לסנן במשמרת, ואין זה בורר הואיל ויכולין בלא"ה לשתות, וכן פי' בעה"ת יע"ש. וגם מרן הבית יוסף (סס"י שיט) עמ"ש הרא"ש בתשו' דמים שיש בהם תולעים וכו' כתב וז"ל, ונ"ל דלא איצטריך הרא"ש להאי טעמא אלא בתולעים וכו', אבל אם קשין וקסמין דבלא סינון נמי היה משתתה ע"י הדחק, בלאו ה"ט נמי שרי דלא היינו בורר. וכ"כ הרב הלבוש ז"ל שם בסי' שיי"ט וכו', וכ"כ הרב טל אורות וז"ל שמעינן מכל זה, דלא שייך משום בורר אלא בדבר שאי אפשר לשתות או לאכול בשום אופן אם לא ע"י ברירה, אבל אם בלא"ה אפשר לשתות אפילו ע"י הדחק בעור שהקשין בתוך המים, יכול לסנן אפי' במשמרת, ומכ"ש דמותר להוציא קשין וקסמין בידו מתוך היין והמים וכו', כיון דמשתתי בהכי נמצא דלא מידי קעביד, ואין לחוש משום בורר כלל וכו' יע"ש. ונראה לומר דל"מ אם זה אדם אינו איסטניס וכו', דודאי יכול לאוכלו מיקרי ולא הוי בורר פסולת מתוך אוכל, אלא אפילו אם יהיה איסטניס דמקפיד עליו ולגבי ידיה הוי זה פסולת מותר וכו', דאפילו איסטניס לא קפיד כ"כ קפידא גמורה, כי מיקרי יכול לאוכלו ע"י הדחק, עכ"ד הלב חיים עיין שם.

גם בספר קצות השלחן (סי' קכ"ה בבדי השלחן סקכ"א) תופס לעיקר רישא דדברי השביתת השבת בזה, והוא משום דמשתתי בלא"ה, ובכגון נידוננו א"צ אפילו לסברת הלבוש דאפשר לשתות ע"י סינון בשיניו, כי עלי הטיי לא דמו כלל לקסמין, דאינם פסולת כלל וכמה פעמים נותנין עלין

בתוך הכוס ומערין עליהן מים חמין, ובקסמין אינו רוצה להכניס קסמין לפיו, אבל עלי הטיי מקרי אין קפידא אם יכנסו לתוך פיו ואח"כ ירוק אותם, וגם אם יבלע אחדים מהם אין בכך כלום, ולכן לכו"ע מקרי זה משתתי בלא סינון ושרי ע"ש.

**ובשו"ת יחיה דעת** להגאון מופת הדור ר"ע יוסף (ח"ב סי' נא) סמך בכל כחו על דברי קצות השלחן הנ"ל, ומסתמך גם על דברי החזו"א [הנ"ל בתשו' שבה"ל], והניף ידו שנית בספרו הבהיר חזון עובדיה (ח"ד עמ' רכו והלאה) וחיזק דבריו בהרחבה. ונסתייע עוד מדברי הגהות מיימוני (פ"ח או' י) והסמ"ג (לאוין סימן סה) שכתבו כיו"ב, שרבינו יצחק בר שמואל בעל התוספות הורה הלכה למעשה, להתיר לסנן בשבת משקה של שקדים הכתושים מערב שבת, ואין בזה משום איסור בורר כיון שיכולים לשתותו אף בלי סינון. גם רבינו ישעיה מטראני בפסקיו לשבת (ק"מ) כתב, שמותר לסנן המשקה שנקרא "יינומלין" העשוי מין ודבש ופלפלין ואין בזה משום איסור בורר, שהדבש והפלפלין שמעורבים בו אינם נחשבים כפסולת שאדרבה הוא מתכוין לערב בהם היין יפה כדי שיקלוט ריחם וטעמם, ואינו מסננו אלא כדי שיהיה היין דק וצלול ע"ש.

**וביו"ב בשו"ת ציץ אליעזר** (חלק יד סימן מו) התיר ג"כ מהני טעמי תריצי, וז"ל שם: הנה בשו"ע או"ח (סי' שי"ט סעי' י"ד) נפסק דמותר לערות בנחת מכלי לחבירו, ובלבד שיזהר שכשיפסק הקילוח ומתחילין לירד נצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים, שאם לא יעשה כן הניצוצות מוכחי שהוא בורר. ומבאר המג"א (סקט"ו) דהשו"ע מירי ברוצה לשתות לאחר זמן, דאז אפילו בלא כלי אסור אבל לאלתר שרי, וכך פוסק

המשנ"ב (סקנ"ה) דמירי לשתות לאחר זמן, דאם בדעתו לשתותו לאלתר, הלא קיי"ל דאוכל מתוך פסולת כשבוררם שלא ע"י כלי מותר אם בדעתו לאכול מיד. וכאן אף שמערה מכלי לכלי מ"מ עיקר הברירה נעשה על ידי ידיו, ע"ש ובשעה"צ ס"ק מ"ד וס"ק מ"ט [ור"ל דבשעה"צ ביאר דהחיי אדם מחמיר בזה וחושבו לבורר ע"י כלי, דאסור אפילו כשרוצה לשתות לאלתר, וגם ע"י עירוי מחמיר לאסור, וכתב להכריע כהסכמת האחרונים דסברי דזה מקרי כבורר בידו] ע"ש. וא"כ דון מינה דה"ה גם בנידוננו מיקרי זה שזה נעשה על ידי ידיו, ומכיון שדעתו לשתותו מיד מותר, וכן ה"ה אם מוזג לאחרים והאחרים דעתם לשתותם מיד, ג"כ נקרא זה לאלתר ומותר כמבואר באו"ח (שם ס"א) ומשנ"ב סק"ו. ומה שישנה מסננת מבפנים הכלי על יד שפיכת הפה, נראה דזה לא משנה, מכיון דהשופך אין דעתו לכך, וישנם כאלה שלא יודעים אפילו שישנה מסננת כזאת מבפנים, והרבה גם לא איכפת להם אפי' אם יצאו ויתערבו מ"עלי התה" עם התמצית ע"ש.

**ובדבריו נדחה** מה שכתב בשו"ת שבה"ל לחוש לחומרא, שלא לסמוך על סברת החזו"א להקל, משום דס"ל דיש בזה חשש איסור תורה [כדעת החיי אדם דהוי בורר בכלי], וכן היא סברת בית מנוחה הנ"ל, ברם רוב הפוסקים ס"ל דמיקרי בורר ביד וכן הכרעת המ"ב, וא"כ אדרבא בכי האי גוונא אית לן למיזל לקולא ודו"ק.

**ג] ואענה אנכי** חלקי הגם שאני כדאי להכניס ראשי ולהכריע בין ההרים הגדולים, מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך, וזה החלי בעה"ת. במסכת שבת (דף קלט:) אמרו, נותן אדם מים או יין צלולים לתוך המשמרת בשבת [לסננם] ואינו חושש, אבל

פליג על פרש"י, חדא דמתני' בסודרין וכפיפה דוקא הוא דשרי אבל משמרת אסור כל עיקר, ותו דהיכא דאית ביה שמרים אסור בכל עניין, ולפיכך פי' דהא דאמרו בגמ' בשעת הגיתות שנו, שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה והכל כגוף אחד, וכלומר דאין כאן שמרים עדיין ולפיכך מותר.

**והרשב"א** כתב (בחי' שם) ומסננין את היין בסודרין פירוש יין עכור, דאי אפשר לפרש שמרים דהא יין קתני, ואף על פי שמשנה כיון שהוא בורר גמור אסור, וכן אי אפשר לומר יין צלול דאם כן אפילו במשמרת [שרי] כזעירי, אלא על כרחין ביין עכור דכיון דאפשר למשתייה הכין אין כאן משום בורר, וכיון דמשני קצת ומסננין בסודרין שרי עכ"ל. ומשמע דמפרש לסוגיא כפרש"י, שהרי התיר צלול במשמרת, ומ"מ אסר היכא דאית ביה שמרים מסברא, דהוי בורר גמור.

**והר"ן** כתב בהלכות (שבת קלט:): שאם רוב בני אדם מקפידים לשתות מהם בלי סינון, נחשבים צלולים שמותר לתת אותם בשבת לתוך המשמרת כדי שיהיו צלולים יותר. ואם רוב האנשים מקפידים שלא לשתות מהם בלי סינון, אף על פי שיש מיעוט אנשים ששותים אותם כך, נחשבים כעכורים שאין להתיר לסננם במשמרת, ורק על ידי סודרין או כפיפה מצרית מותר לסננם ע"כ. ודבריו כדברי הרשב"א אלא שלא התנה שלא יהיו בו שמרים, וגם מפרש"י משמע דבאית ביה שמרים נמי שרי אי מישתתי הכי לרוב בני אדם, שזהו לפירושו מה שתירצו בגמ' בין הגיתות שנו.

**נמצא** לפ"ז ד' שיטות לעניין הדין בזה, לרש"י היכא דמשתתי לרוב ב"א צלול מיקרי ומותר ליתנו לתוך המשמרת, והיכא דלא מישתתי לרוב ב"א אסור גם

עכורים לא. ואקשינן עלה מברייטא דאמר רשב"ג, טורף אדם חבית יין היא ושמריה ונותנה לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, ומשנינן בשעת הגיתות שנו, ופרש"י שכל היינות עכורין ושותין אותן בשמריהם, הלכך אין כאן תיקון דבלאו הכי משתתי. ובמשנה (שם) מסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית, ופי' רש"י מסננין את היין מן הקמחין, ופי' הר"ן (בחי' לשבת שם) דכוונתו לומר דקמ"ל דלא חיישינן לליבון הסודר, וביין צלול מיירי וה"ה דבמשמרת נמי שרי. ומשמע לפ"ז, דלא שאני לן בין משמרת לסודר וכפיפה אלא לעניין מים בלבד, דבסודר וכפיפה חיישינן לליבון משא"כ במשמרת דלא חייש לליבונה. אבל לעניין יין, היכא דמשתתי הכי לרובא דעלמא שרי בכולן, והיכא דלא משתתי הכי לרובא דעלמא אסור בכולן.

**וז"ל** הרמב"ם (פ"ח הי"ד) המשמר יין או שמן או מים וכן שאר המשקין במשמרת שלהן חייב וכו', אבל מסננין יין שאין בו שמרים או מים צלולין בסודרין ובכפיפה מצרית כדי שיהא צלול ביותר וכו', וכן יין מגתו כל זמן שהוא תוסס טורף חבית בשמריה ונותן לתוך הסודרין, שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה וכל היין כגוף אחד הוא וכו', עכ"ל ע"ש.

**וכתב** ב"י (סי' שיט) משמע דסבירא ליה, דמשמרת כיון דמצי אתי בה לידי חיוב חטאת אפילו מים ויין צלולין נמי לא, ויין או מים שאינן צלולין אפילו בסודרין אסור גזירה אטו משמרת, ומשמרת דזעירי ודרבן שמעון בן גמליאל לאו משמרת ממש קאמרי, אלא מותר לשמרו קאמרי דנתינה בסודרין ובכפיפה קרו משמרת, וזעירי מתניתין אתי לפרושי, דמסננין בסודרין דקתני היינו דוקא בצלולין. ולפ"ז בתרתי

שכתב, והמחבר לא הכריע בכאן אף דיעה ראשונה בסתם, מדכתב 'והרמב"ם כתב' יש לומר דהוה וי"ו במקום אבל, וכמו אבל הרמב"ם אוסר ולא הכריע, ע"ש ודוק מינה ואוקי באתרין.

ד] ומעתה נהדר אנפין לעניין נידון דידן דמסנת שבקומקום הוי כמשמרת, דלהרמב"ם ודאי אסור אפי' אם נחשיב את התה הנ"ל לצלול. ולסברא ראשונה י"ל דשרי כיון דמשתתי הכי לרוב ב"א כמ"ש הפוסקים הנ"ל, ואפי' אי נימא כסברת הפמ"ג דהשו"ע לא הכריע מ"מ הוי ספיקא דרבנן. אלא דלענ"ד סברת הפוסקים האוסרים דנידון דידן שאני, דעד כאן לא התירו בעכור מעט היכא דמשתתי הכי, אלא משום דהואיל ולא קפדי ב"א בזה ושותין אותו עם השמרים או הקמחין וכיו"ב, הלכך לאו בורר הוא דליכא פסולת, משא"כ בנ"ד שאין דרך ב"א לשתות עם העלים, רק שאינם מקפידים לסננם קודם השתיה דכשיבא לתוך פיו יפלוט, י"ל דאין זה טעם מספיק לומר שאין כאן פסולת, וא"כ בורר גמור הוא דמותר רק ביד כדי לשתות לאלתר, ובכה"ג דהוי ע"י כלי אסור בכל גווני.

וגם אי יהבינן להמתירין כדבריהם דהיכא שאינו מקפיד לפלוט בפיו צלול מיקרי, היינו לפי מ"ש הרמ"א בהג"ה להתיר במעורב בו קסמין וקשין, והוא ע"פ ג' חילוקים שכתב הר"ן. אולם מרן בשלחנו הטהור לא הזכיר רק צלול דמותר ועכור דאסור, ולא חילק בין משמרת לסודר וכפיפה אלא לעניין מים בלבד משום ליבון, משמע דחושש לסברת רש"י דלא שרינן אלא בצלול, שלא מעורב בו אלא שמרים וקמחין

בסודר. ולהר"ן בסודר וכפיפה מותר גם היכא דלא מישתתי לרוב ב"א, אם יש מיעוט אנשים ששותין אותו כך. ולהרשב"א היינו דוקא כשאין בו שמרים. ולהרמב"ם במשמרת או דאית ביה שמרים אסור בכל עניין, וצלול מותר לסנן ע"י שינוי דהיינו בסודר וכפיפה כדי שיהיה צלול יותר. ועכור ביותר שאפי' מיעוט אנשים אינם שותים אותו כך, לכו"ע אסור לסננו כל עיקר.

והנה בשו"ע (סי' שיט ס"י) כתב וז"ל, יין או מים שהם צלולים מותר לסנן במשמרת, [הגה, ואף על פי שיש בו קסמין דקין, הואיל וראוין לשתות בלאו הכי]. אבל בסודר מים אסור משום ליבון, ויין ושאר משקין מותר. ואם הם עכורים, בין מים בין יין אסור לסננם. ולהרמב"ם במשמרת אסור ואפילו מים ויין צלולים, ואפילו בסודרים לא התירו אלא בצלולין אבל לא בעכורים. ויין מגתו כל זמן שהוא תוסס [פי' שנראה כרותח], טורף חבית בשמריה ונותן לתוך הסודר עכ"ל. וכתב האליה רבה (ס"ק יח) שמדברי רוב הפוסקים נראה שהלכה כסברא ראשונה שהוכאה בשלחן ערוך, אבל הרה"ג רבי יעקב סופר בכף החיים (אות פט) כתב, שלפי מ"ש בכף החיים (סימן יג סק"ז) שבכל מקום שסותם השלחן ערוך להקל, ואחר כך מביא סברת המחמיר, דעתו לחוש לכתחילה היכא דאפשר, לכן גם כאן יש לחוש לדעת הרמב"ם היכא דאפשר, ורק לעת הצורך יש לסמוך על סברא הראשונה שהיא עיקר. אולם מרן החיד"א במחזיק ברכה יורה דעה (סימן ט סק"ב) כתב, שדעת מרן כשסותם להקל, שיש להתיר לגמרי ואפילו בהפסד מועט, ואינו חושש כלל לסברת היש אומרים ע"ש. ברם בדברי הפמ"ג מצאתי (מש"ז סס"י שלד)

א. ואף שבב"י השוה דעת הר"ן להרשב"א, דבאית ביה שמרים אסור כמ"ש הרמב"ם, וכתב שכן נראה מדברי

דמישתתי הכי לרוב ב"א, משא"כ במעורב  
בו קסמין וקשין י"ל דאסור לסברא זו גם  
ע"י שינוי.

### מסקנא דדינא לאור האמור:

כל זמן שעלי התה בתחתית הקומקום ואינם  
מעורבים עם המים, אין זה נקרא תערובת  
כלל, ומותר לערות ככל שירצה. אלא  
דלקראת הסוף שיוצאים ניצוצות באחרונה  
יש לחוש להחמיר, ולא עוד אלא גם בתחילה  
אם עירב אותם יש להמתין עד שישקעו

העלים לתחתית הקומקום, דלדעת הרבה  
פוסקים נחשב כבורר בכלי דאסור גם לאלתר.  
ומ"מ המיקל בזה יש לו על מי שיסמוך, דיש  
פוסקים ס"ל דזה לא חשיב כבורר בכלי, ויש  
פוסקים דמתירים בכה"ג גם ע"י כלי, דס"ל  
דלא מיקרי בורר כיון שאין רוב העולם  
מקפידים לסננו לפני השתיה. אלא דלא  
ברירא סברא זו, די"ל דאכתי חשיב בורר כיון  
שאין דרך העולם לשתות עם העלים, ולכך  
נראה דטוב להחמיר במקום שאין צורך כ"כ,  
והנלע"ד כתבתי.




---

רש"י שכתב מסננין את היין בסודרין מפני הקמחין, כלומר דאי בצלול אפילו לתוך המשמרת נמי שרי ואי  
ביש בו שמרים אפילו בסודרין נמי לא, הילכך על כרחך ביש בו קמחין היא ומשום הכי אסור במשמרת  
ומותר בסודרין ע"ש. מתוך דבריו נראה שלא ראה את חי' הר"ן שהזכרנו בפנים, ומשו"ה הוקשה לו דברי  
הטור דמשמע מיניה דגם ביש בו שמרים מותר, ונדחק לפרש דכל שהוא עכור קצת יש בו שמרים קרי ליה  
ע"ש. וי"ל דבשעה שכתב את דבריו בשו"ע, רוח על פניו יחלוף ומסברא דנפשיה הבין דכוונת רש"י כדברי  
הר"ן, וכמ"ש ביה"ל (ד"ה קסמין דקין) ע"ש, או דבא לידי ספר התניא שהביא ביה"ל שם, וחזר בו ממ"ש  
בב"י ופי' כדברי הר"ן ולפ"ז לרש"י ליתא להני ג' חילוקים ודו"ק.

הרב ערן כברה

## בענין אמירת מזמור ה' מלך גאות לבש בליל שבת

ב' ימים, תדע, שבסידור ה'תכלאל' [נוסח הבלאדין] מובא דנהגו לומר רק 'מזמור שיר של יום השבת', וכן הוא ברמב"ם (סדר תפילות כל השנה) דכתב דנהגו לקרות כל מזמור שיר ליום השבת קודם שיתחילו פסוקי הזמירות ביום השבת, ולא הזכיר אמירת מזמור ה' מלך כלל ועיקר, עיי"ש.

ב) ועוד לכאורה תיקשי מהא דנהגו לומר בקבלת שבת ו' מזמורים כנגד ששת ימי המעשה, והיינו ד'מזמור לתודה' אומרים כנגד יום שישי בשבוע, ואי הכי תיקשי מה ראו לחזור לומר פעם נוספת מזמור של 'ה' מלך גאות לבש' דהוי מזמור של יום שישי, הרי הוה סגי להשלים רק 'מזמור שיר ליום השבת' דהוי כנגד יום השביעי גרידא. ועוד לכאורה תיקשי מה הטעם דאומרים מזמור של יום שבת קודם מזמור של יום שישי כלל ועיקר.

ג) ונראה לומר בהקדם דברי הט"ז (או"ח סימן תרס"ח ס"ק א') דכתב לאתויי בשם המהרש"ל דסבר דאין לאכול בליל שמיני עצרת עד צאת הכוכבים, שאם יאכל מבעוד יום אחר זמן תוספת, יצטרך לאכול בסוכה, שעדיין יום הוא, שאין לומר דכיון שמוסיף מחול על הקודש אם כן עבר היום, דזה אינו, דנהי שמוסיפין בתפלה, כדאשכחן רב צלי של שבת מערב שבת, אבל לא לעשותו לילה, שהרי קריאת שמע של ערבית חוזר וקורא משתחשך. והט"ז חלק שבחנם גזר תענית משעת כניסת שמיני עצרת מבעוד יום, וסברא זו שבנה הרב ז"ל אין לה קיום, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא

ענף א' - מבאר מקור המנהג לומר מזמור ה' מלך גאות לבש' בליל שבת, אף דהוי מזמור של יום שישי

א) הנה 'מנהג ישראל' לומר בליל שבת ב' מזמורים קודם תפילת ערבית: א) 'מזמור שיר ליום השבת'. ב) 'ה' מלך גאות לבש'. וכן נהגו בשחרית לומר ב' מזמורים הללו, ולכאורה תיקשי מהא דאיתא במתני' דתמיד (לג'): השיר שהיו הלויים אומרים במקדש, ביום הראשון היו אומרים "לה' הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה". בשני היו אומרים "גדול ה' ומהולל מאד, בעיר אלהינו הר קדשו". בשלישי היו אומרים "אלוקים נצב בעדת אל, בקרב אלוקים ישפוט". ברביעי היו אומרים "אל נקמות ה', אל נקמות הופיע". בחמישי היו אומרים "הרנינו לאלוקים עזונו, הריעו לאלהי יעקב". בשישי היו אומרים "ה' מלך גאות לבש לבש". בשבת היו אומרים "מזמור שיר ליום השבת" - מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, עיי"ש. וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות תמידין ומוספין הלכה ט') דכתב בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש, לבש ה' עוז התאזר וגו', בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, עיי"ש. ואי הכי בשלמא הא דאמרינן בליל שבת מזמור שיר ליום השבת, אתי שפיר כיון דהוי שיר של יום השבת שהיו הלויים אומרים בשבת, אלא הא תיקשי הא דאמרינן נמי 'ה' מלך גאות לבש', והרי הוי שיר של יום שישי שהיו אומרים הלויים על הדוכן, והו"ל תרתי דסתרי שביום אחד אומרים ב' מזמורים של

ויו"ט, והלכך שפיר סבר דצריך לאכול בסוכה אף אחר דקיבל תוספת דשמיני עצרת, כיון דאכתי הוי חג סוכות, ודעת הט"ז דגדר דין תוספת שבת ויו"ט דחלף הלך היום הקודם, והו"ל כמאן דאתי יום השבת ויו"ט ממש דמי, והלכך שפיר סבר דאין צריך לאכול בסוכה אחר דקיבל תוספת דשמיני עצרת, דהא כבר לאו חג הסוכות הוא.

(ה) והנה לענין דינא מצינו ב"ילקוט יוסף" (הלכות אבילות סימן מ"ב סעיף ג') דפסק דאשה שקבלה עליה קדושת מועד מבעוד יום, ונודע לה שמת לה מת ונקבר, א"כ יכולה לשבת באבילות זמן מועט, ולהפקיע ממנה שבעה ימי אבילות, ואף שכבר קיבלה על עצמה קדושת החג, ואין צריך התרת חכם. וכתב בעל ה"ילקוט יוסף" לבאר דיש לתלות נידון דידן במה שיש לחקור בדין תוספת שבת ויום טוב, האם הוא רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויום טוב, ואיסור מלאכה בו, ומשום הכי מקדש מבעוד יום אחר שקיבל תוספת שבת, או שעל ידי ציווי התורה בדין תוספת נתגלה לנו שכבר חלף הלך כל דיני היום הקודם, ודינו כמו לילה לכל העניינים, אף שבמציאות עדיין יום הוא, ומשום הכי יכול להתפלל ערבית מבעוד יום וכדומה. וכבר מצינו בדברי התוס' (כתובות מז.) בד"ה דמסר, דכתבו שאין מצות שמחה נוהגת בזמן תוספת, עיי"ש. והיינו כיון שאין התוספת חשובה להחשיבו לכל הדינים כלילה גמור, ומשום הכי לא בכלל שבעת ימי הרגל הוא, וביאור ענין התוספת אליבא דהתוס' שרק לענין קדושה ואיסורי מלאכה, חשבינן ליה כשבת ויום טוב, וכן לענין תפלת ערבית, אבל לא לכל הדינים.

(ו) והשתא לפי"ז בנידון דידן באשה שקיבלה על עצמה קדושת הרגל מבעוד יום, הוי

עושה על פי ציווי תורתנו הקדושה, ונתגלה לנו בציווי זה שכבר חלף הלך לו כל היום, מה שהיה קודם זה התוספת, ולכן יכול להתפלל ערבית, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו האחרונים ז"ל באדם שקיבל על עצמו תוספת יום טוב בליל שמיני עצרת, ובא לסעוד סעודת יום קודם הלילה, האם הוי צריך לאכול סעודתו בסוכה, כיון דאכתי לא נגמר היום האחרון של סוכות, או דלמא הוי מצי לאכול מחוץ לסוכה, דדעת המהרש"ל דאין לו לאכול סעודת יום טוב רק אחר צאת הכוכבים, דאם יאכל מבעוד יום יהא צריך לאכול סעודתו בסוכה, מה שאי"כ דעת הט"ז דלעולם הוי מצי לאכול מבעוד יום מחוץ לסוכה.

(ד) ונראה לבאר מחלוקתם דנחלקו בגדר דין תוספת שבת ויו"ט, האם הוי רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויו"ט, ואיסור מלאכה בו, ולפיכך מקדש מבעוד יום אחר שקבל תוספת שבת, או דלמא ע"י ציווי התורה בדין תוספת נתגלה לנו דכבר חלף הלך כל דיני היום הקודם, ודינו כמו לילה לכל העניינים, אף שבמציאות אכתי יום הוא, ונפק"מ לדינא האם בזמן התוספת הוי חלין רק דיני ערב שבת ויו"ט או לאו, והיינו דאם גדר תוספת הוי רק לענין דחל קדושת שבת ויו"ט על זמן התוספת, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, א"כ הוי חלין רק דיני ערב שבת ויו"ט בזמן התוספת, אבל אם גדר תוספת הוי אף לענין דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, א"כ הוי חלין כל דיני היום הבא, דדעת המהרש"ל דגדר דין תוספת שבת ויו"ט דרק חל קדושת שבת ויו"ט על זמן התוספת בלבד, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאתי יום השבת ויו"ט ממש דמי, אלא אכתי הו"ל ערב שבת ויו"ט - רק דאית ביה דיני קדושת שבת

היום גדול לאחר שקיבלה עליה שבת, או לאחר שהתפללה ערבית מבעוד יום, דבשו"ת תרומת הדשן (סימן רמ"ח) כתב שאחד הגדולים השיב לו תשובה בענין זה, שאפילו אם התפללו הקהל ערבית ועשאוהו לילה, כל עוד היום גדול אין לחושבו לילה לענין הפסק בטהרה, משום דלא קפדינן אלא על עיצומם של שבעת ימים נקיים, ולא על התוספת מבעוד יום. והתה"ד גופיה כתב לחלוק שאפילו אם היא לא התפללה, אלא רק הקהל התפללו ערבית, כבר עשו הקהל אותו מקצת היום לילה. ומרן הב"י (יו"ד סימן קצ"ו סעיף ג') אחר שהביא דברי התה"ד דידן, הביא לבסוף שהמהרי"ל פסק שאע"פ שהקהל התפללו ערבית, כל עוד לא שקעה החמה הוי חשיב יום לענין הפסק בטהרה, ואפילו בערב שבת אחר תפילת ערבית וקבלת שבת, הוי יכולה לעשות הפסק בטהרה, כי התוספת לקבלת שבת אינה שייכת לענין נדה, עיי"ש. ונראה דממה שהביא הב"י דעת מהרי"ל באחרונה משמע שכן דעתו להקל שיכולה להפסיק בטהרה, עיי"ש. והרי מבואר לדינא בגדר תוספת שבת ויו"ט דהוי רק לענין דחל קדושת שבת ויו"ט על זמן התוספת, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, ולפיכך שפיר הוי יכולה ליישב באבילות, ומפקעת מעצמה אבילות דשבעה, וכן יכולה לעשות הפסק טהרה.

(ח) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון שהיה המנהג שאומרים המזמורים מבעוד יום, וכבר כתב ה"משנה ברורה" (סימן רס"א ס"ק ל"א) דהמנהג כהיום דמיד שאומרים 'מזמור שיר' מקבלין הציבור שבת עליהו, ואסור בכל המלאכות, אפילו עדיין היום גדול, עיי"ש. ואפשר דאף מזמון קדום היה המנהג כן, [ורק אחר כך השתנה שקבלו

יכולה ליישב באבילות זמן מועט לפני השקיעה, כדי להפקיע ממנה חיוב אבילות של שבעה, שהרי אין איסור של ישיבה באבילות, וביטול "ושמחת בחגך", דהא כבר מצינו בדברי התוס' (פסחים צט:) בד"ה עד שתחשך, דכתבו דסעודת שבת הוי מצי אכיל מבעוד יום, כדאמר בברכות (כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קידוש היום מבעוד יום, עיי"ש. ואולם הני מילי רק לענין סעודת שבת, אבל לענין סעודת יום טוב דמשום שמחה, הוי צריך לאכול דוקא בלילה, מטעם דאין מצות שמחה בתוספת, ואף דאיתא בגמ' בסוכה (מח.) דדרשינן מדכתיב "והיית אך שמח", למעט לילי יום טוב הראשון שאין בהן מצות שמחה, עיי"ש. מכל מקום צריך לומר דלעולם יש מצות שמחה בליל יום טוב הראשון - מיהא מדרבנן, וכן מצינו בשו"ת שאגת אריה (סימן ס"ח) דכתב להוכיח מהגמ' בפסחים (קח:) דאמרינן ידי יין - יצא, ופירש הרשב"ם דהיינו ידי שמחת יום טוב, ואולם במג"א (או"ח סימן תקמ"ו ס"ק ד') משמע דשמחת יום טוב בליל יו"ט ראשון הוי מהתורה, אך באמת יש לומר שדעת הב"י שהשיג בדברי המג"א (שם) אינו כן, ולעולם סבר דהוי רק מדרבנן בלבד, וא"כ בנידון דידן דמיירי בזמן תוספת הרגל דלדעת התוס' אין שמחה בזמן התוספת, וגם דעת הב"י דשמחה בליל יום טוב ראשון הוי מדרבנן בלבד, וכל שכן בזמן תוספת, אי הכי שפיר הוי יכולה ליישב באבילות זמן מועט עד השקיעה, כדי להפטר מאבילות דשבעה, כיון שבישיבה באבילות באותו זמן, אינה עושה איסור מן התורה.

(ז) ועוד כתב ב"ילקוט יוסף" (שם) דיש לתלות בנידון של גדר תוספת שבת ויו"ט הא דמצינו דנחלקו רבותינו ז"ל האם אשה יכולה לעשות הפסק בטהרה בעוד

שישי, והיינו משום דלא שייך ללמדנו דגדר תוספת שבת באמירת המזמור של יום שישי רק אחר שקבלנו תוספת שבת באמירת המזמור של שבת.

**ענף ב' - מבאר הטעם דלא נהגו לומר בליל שמיני עצרת את המזמור של שמיני עצרת ואת המזמור של סוכות**

(א) אלא דלפי"ז לכאורה תיקשי אמאי לא נהגו לומר בערב חג שמיני עצרת את המזמור של שמיני עצרת ואת המזמור של סוכות, והיינו כדי ללמדנו דאף באמירתו הוי מקבל תוספת יו"ט דשמיני עצרת דאית ליה כל דיני שמיני עצרת, מכל מקום כיון דזמן אמירתו הוי מבעוד יום, וגדר תוספת יו"ט לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאית יו"ט ממש, אלא אכתי הו"ל יו"ט דנוהגין בו אף דיני היום הקודם, וכגון דאין לו לאכול סודת החג מחוץ לסוכה בתוספת דיום שמיני עצרת.

(ב) ונראה לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (סח:) דפליגי רב ושמואל בשנים הדריין בחצר אחת ולא עירבו, האם אפשר דאחד מהן יבטל רשותו לזה עד שיעשה צרכיו, ויחזור זה ויבטל לזה רשותו ויעשה צרכיו או לאו, דדעת רב דמבטלין וחוזרין ומבטלין, ודעת שמואל דאין מבטלין וחוזרין ומבטלין, ואמר רבא לעיל דטעמא דשמואל כי היכי דלא ליהוי מילתא דרבנן כחוכא ואטלולא, עיי"ש. ואף רב דסבר דמבטלין וחוזרין ומבטלין לאו משום דחייש דליהוי מילתא דרבנן כחוכא ואטלולא, אלא היינו כהא דמצינו בחי' הריטב"א (שם) בד"ה לימא רב ושמואל, דכתב לבאר דרב סבר דמשום דחוזרין ומבטלין לא מיחזי כחוכא, כיון דרב דעתו כרבנן דסבירא להו שהמבטל

שבת בברכו, וכמבואר בהגהת הרמ"א שם, ולמעשה 'מנהג ירושלים' אף בזמנינו לקבל שבת באמירת 'מזמור שיר ליום השבת', ולפיכך נהגו לאומרו תיכף אחר תפילת מנחה קודם קבלת שבת, ואכמ"ל], וכיון דנהגו לומר 'מזמור שיר ליום השבת' בזמן התוספת שבת בעוד יום, לפיכך תקנו מסדרי התפילה לומר ב' מזמורים הללו, והיינו מטעם דסברי לדינא כדעת המהרש"ל דגדר דין תוספת שבת דהוי חלה קדושת שבת על זמן התוספת בלבד, אבל לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאית יום השבת ממש דמי, אלא הו"ל אכתי ערב שבת דאית ביה דיני קדושת שבת, ולפי"ז תקנו לומר 'מזמור שיר ליום השבת' אף דאכתי הוי יום שישי בזמן אמירתו, והוא כיון דמקבל באמירתו תוספת שבת דאית ליה כל דיני שבת, ואולם מאידך כיון דזמן אמירתו הוי מבעוד יום, וגדר תוספת שבת לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאית יום השבת ממש דמי, אלא אכתי הו"ל ערב שבת דנוהגין בו אף דיני היום הקודם, וכגון לענין הפסק טהרה, ולפיכך תקנו לומר אף מזמור של יום שישי של 'ה' מלך גאות לבש'.

(ג) ועפי"ז אתי שפיר הא דתקנו לומר בקבלת שבת ו' מזמורים כנגד ששת ימי המעשה, [דהיינו אמירת 'מזמור לתודה' דהוי מזמור כנגד יום שישי, ולאפוקי דלא הוי מזמור של יום שישי ממש, ודו"ק], והדר תקנו לומר מזמור 'ה' מלך' דהוי מזמור של יום שישי, והיינו כיון דבאה אמירתו להורות דאף דקיבלנו תוספת שבת באמירת 'מזמור שיר ליום השבת', חשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאית יום השבת ממש דמי, אלא אכתי הו"ל ערב שבת דנוהגין בו אף דיני היום הקודם, ואתי שפיר נמי הא דתקנו להקדים מזמור של יום שבת למזמור של יום

## מנורה אמירת מז' ה' מלך בליל שבת בדרום סה

לו שנים צא וערב עלינו, לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות, זה שעירב עליו מבעוד יום, נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות, נאכל עירובו משתחשך, שניהם קנו עירוב. ומשני הגמ', הכי השתא התם ספק יממא ספק ליליא לא מינכרא מילתא, [ופירש"י שם, ולא הווי מילי דרבנן כי חוכא ואיטלולא, אבל הנך בתים הא קיימי קמן, ואי משוינן הכא הכי, והכא הכי, הויין מילי דרבנן כי חוכא ואיטלולא, ולא ניתן פה לצדוקים לרדות, עכ"ל], אבל הכא אי דלגבי דהאי בית, לגבי דהאי בית, אי לגבי דהאי בית שער, לגבי דהאי נמי בית שער, עיי"ש.

ד) והרי חזינן דעד כאן לא חשו חכמים לחוכא ואטלולא דוקא בגוונא דהוי מינכר להמון העם, וכגון בהנחת עירוב חצירות, דאי אפשר להחשיב אותו מקום כלפי חצר אחת כבית, וכלפי חצר אחרת כבית שער, מה שאי"כ בגוונא דלא הוי מינכר להמון העם, לא חיישינן להורות בב' דברים הסותרין אחד לחבירו, וכגון בעירובי תחומין בבין השמשות דאין זו סתירה דכלפי אחד הוי חשיב יום, וכלפי חבירו הוי חשיב לילה, והוא למאי דמצינו בגמ' בשבת (לד:) דאמרינן דבין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, [ופירש"י שם, כלומר, ספק יש בו משניהם, עכ"ל], ספק כולו מן היום - ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים, עיי"ש. והרי מבואר דבין השמשות הוי ספק דמקצתו יום ומקצתו לילה, ואי הכי לא הוי מיחזי כתרתי דסתר, דאפשר דלאחד הניח ביום, ושל חבירו נאכל בלילה, ושוב ראיתי בחי' המהר"ץ חיות (שם לד.) בד"ה בין השמשות, דכבר עמד לבאר מעין דברים הללו, ואכמ"ל.

רשות חצירו - לא ביטל רשות ביתו, וכיון דכן לא איסתלק ליה לגמרי, ומאן דיהיב אינו אלא כמתנה, ועל מנת להחזיר, וכי הדרי ומהדרינן ליה - ליכא חוכא, ושמואל דעתו כר' אליעזר דסבר שביטל רשות ביתו, ואיסתלק לגמרי בעין יפה, וכיון דכן אי הדרי ויהיב ליה, ליהוי כחוכא כמי שנותן לחבירו מתנה סתם, והלה חוזר ונותנה לו בחצי היום, דהוי מעשה הנערים, עיי"ש. והרי מבואר מהתם דאף בגוונא דהדין דין אמת, מכל מקום בגוונא דהוי מיחזי דבריהם כחוכא, לא עושין כן.

ג) וכן איתא בגמ' בעירובין (עו.) דאמרינן בדיק להו רחבה לרבנן, שתי חצרות ושני בתים ביניהם, [ופירש"י שם, וכל חצר לא הניחה עירובה בבית הפתוח לה, אלא עשאתו בית שער, והניח עירובה בבית הפתוח לחברתה, עכ"ל], זה בא דרך זה ונתן עירובו בזה, וזה בא דרך זה ונתן עירובו בזה, קנו עירוב או לא, [ופירש"י שם, ודאי אי תרווייהו בית שער משוינן, אין אחד מהן עירוב, דהנותן את עירובו בבית שער - אינו עירוב, ואי תרווייהו בית גמור, אין אחד מהן עירוב, שהרי בית זה מפסיק בין חצר לעירובה, והוא לא עירב עמה, ואינה יכולה להביא עירובה לתוכה דרך בית זה, עכ"ל], מי משוית להו לגבי דהאי בית, ולגבי דהאי בית שער, ולגבי דהאי בית שער, ולגבי דהאי בית, [ופירש"י שם, מי משוינן לכל בית לגבי חצר הסמוכה לו כבית שער, שלא לאסור עליו, וגבי חצר האחרת שעשאתו בית גמור, והניח בו עירובה, משוינן לה כי בית למיקני עירובה, עכ"ל]. אמרו ליה, שניהן לא קנו עירוב - מה נפשך, אי בית שער משוית ליה, הנותן את עירובו בבית שער אינו עירוב, אי בית משוית ליה, קא מטלטל לבית דלא מערב ליה. ומקשינן, ומאי שנא מהא דאמר רבא, אמרו

ה) [ולפי"ז אתי שפיר בהא דמשמע בפשטות דמורין להן לקולא אפילו בבאו לשאול בבת אחת, ולכאורה תיקשי מאי שנא מהא דאיתא בגמ' בפסחים (י.) דאמרינן שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר, אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין, שניהן בבת אחת - טמאין. וכתבו התוס' בד"ה בבת אחת דברי הכל טמאים, נראה דהיינו מדרבנן, דמדאורייתא אפילו בבת אחת טהורים, עיי"ש.

ו) ואולם השתא למאי דאמרינן דבעירובי תחומין בבין השמשות אין זו סתירה דכלפי אחד הוי חשיב יום, וכלפי חבירו הוי חשיב לילה, דהא בין השמשות הוי ספק דמקצתו יום ומקצתו לילה, ואי הכי לא הוי מיחזי כתרתי דסתר, דאפשר דלאחד הניח ביום, ושל חבירו נאכל בלילה, א"כ אתי שפיר דאף בבאו לשאול בבת אחת מורין להן לקולא, והיינו כיון דלעולם אפשר שיהא במציאות כן, וז"ב].

ז) ועוד מצינו בגמ' בר"ה (כה.) דאמרינן דרבי חייא חזיין לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה, שקל קלא פתק ביה, אמר לאורתא בעינן לקדושי כך, ואת קיימת הכא, זיל איכסי. אמר ליה רבי לרבי חייא, זיל לעין טב וקדשיה לירחא, [ופירש"י שם, דואג היה שלא ירננו עליו בני עירו כשיקדשנו למחר, לפי שראו הישנה כל יום עשרים ותשעה, וסלק תלונותם מעלי, עכ"ל], ושלח לי סימנא, דוד מלך ישראל חי וקיים, עיי"ש. והרי חזינן דהקפידו חז"ל לעשות דבריהם בגוונא דלא יראה תמוה בעיני הציבור.

ח) ושוב מצאתי בספר "בן איש חי" (ש"ש פרשת בא - סעיף ב') דכתב בדין

המבשל בשבת במזיד או שעשה שאר מלאכות במזיד דאסור למבשל לעולם, ומותר לאחרים במוצאי שבת מיד, דהנה כתב בהגהת הרמ"א (יו"ד סוף סימן ק"ב) דאם נתערב הרי זה מתבטל, ולא אמרינן דחשיב דבר שיש לו מתירים ולא בטיל, משום דמותר לאחרים אחר שבת, אלא כיון דלזה אסור לעולם, לא חשיב דבר שיש לו מתירין - ומתבטל, עכ"ל. וכתב ה"כרתי ופלתי" דזהו דוקא למבשל עצמו, אבל לאחרים אפילו אם נתבטל אינו בטל, כיון דהוי חשיב לדידהו דבר שיש לו מתירין, וכך כתב ה"חוות דעת" דכוונת הרמ"א כן, מיהו המג"א (סימן שי"ח ס"ק ב') כתב דגם למבשל אסור בו ביום גם אם נתבטל.

ט) והנה אנא עבדא הבאתי דין זה בסה"ק רב פעלים (חלק א' או"ח סימן י"ז) וכתבתי דמי לפלוגתא דה"פרי חדש" עם רבני אשכנז במעשה הקצב ששחט שבע בהמות בביתו, והיו בחזקת כשרות, והוציא מביתו למקולין שתי בהמות, ועוד הוציא מבהמה השלישית חצי בהמה למקולין, והחצי נשאר בביתו עם הארבעה שנשארו שם, ונתערבו הבני מעיים של כל השבעה בהמות, ונמצא מחט בבית הכוסות שהיא טריפה ודאי, ואינו יודע בשל איזה בהמה היה, וא"כ בנידון דידן לסברת הגאונים דאסרו השני חצאים שבחנות ושבבית, משום דלא ליהוי תרתי דסתר, גם כאן צריך להורות כמו שכתב המג"א לאסור גם למבשל בנתבטל בו ביום, אבל ל"פרי חדש" ודעימיה יש להורות כסברת הרמ"א דלאחרים אסור ולמבשל מותר.

י) ואחר שפלפלתי בענין זה - העליתי להלכה דבנידון דידן גם ה"פרי חדש" ודעימיה יודו דאסרינן בנתבטל גם למבשל עצמו, משום דהוי מיחזי כחוכא טפי ומילתא

**יב)** ולי נראה לומר, דהוי דמי לפלוגתא דהפר"ח עם רבני אשכנז ז"ל במעשה הקצב ששחט שבע בהמות בביתו, והיו בחזקת כשרות, והוציא מביתו למקולין שתי בהמות, ועוד הוציא מבהמה השלישית חצי בהמה למקולין, והחצי נשאר בביתו עם הארבעה שנשארו שם, ונתערבו הבני מעיים של כל השבעה בהמות, ונמצא מחט בבית הכוסות שהיא טריפה ודאי, ואינו יודע בשל איזה בהמה היה וכו', וה"חלקת מחוקק" והגאון העשיל הסכימו להתיר את שני החצאים, והגאון "ברכת הזבח" והגאון "בית הלל" הסכימו לאסור את שני החצאים, ואח"כ גם ה"חלקת מחוקק" הסכים עמם.

**יג)** והנה הפר"ח (קונטרס אחרון - יו"ד שם) כתב על רבני אשכנז ששום אחד מהם לא כיוון להלכה יפה, לפי שכל זה סובב הולך על טעות אחת שכתב הט"ז שכבש אחד אינו בדין שיהא מקצתו מותר, ומקצתו אסור, ולפיכך אלו החכמים מקצתם אסור הכל, ומקצתם התירו הכל, וכבר כתבתי בחיבורי (יו"ד סימן ק"י סעיף כ"ג) דזו טעות גמורה ביד הט"ז וביד כל האומרים כן, והמנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר כבר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות שעדיין לא פירש ומיקרי קבוע, וכל שיעורי חכמים כך הם, ומי שאינו מורה כן, לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו, עכ"ד.

**יד)** והנה ה"תבואות שור" (קונטרס בכור שור - חולין רס"א ע"ג) הביא סעד לרבני אשכנז דדבריהם מוכרחים מהגמ' בעירובין (עז). דאי אמרינן תרתי דסתרי להכא הכי ולהכא הכי, הוויין מילי דרבנן כחוכא ואטלולא, וא"כ שמע מינה דאין לעשות דבר התמוה לרבים, אע"ג דמעיקר הדין כן הוא, ואין לך דבר תמוה גדולה מזו

דתמיהא היאך למי שעשה האיסור יהיה מותר - ולאחרים יהא אסור. ועוד כתבתי הא דאיתא בגמ' בזבחים (סג.) דלא יהא טפל חמור מן העיקר, ונראה שדין זה מוסכם להלכה, וכן כאן אם לאחרים אסור ולמבשל מותר, נמצא טפל חמור מן העיקר. ועוד הבאתי מה שכתב ה"פרי חדש" (כללי הש"ס - סימן ק"י בסוף אות ג') דהני מילי דמורין הוראה דהוי מיחזי כתרתי דסתרי היכא דלא מינכרא מילתא, כגון בספק יום ספק לילה (שבת לד.), אבל במידי דאיתיה קמן, מיחזו מילי דרבנן כי חוכא ואיטלולא ולא שרינן, עכ"ל. ולכן ראוי להורות כמו שכתב המג"א לאסור גם בנתבטל גם לדידה, והיינו כוותיה ולא מטעמיה, עיי"ש.

**יא)** ושוב ראיתי בשו"ת רב פעלים (חלק א' - או"ח סימן י"ז) דכתב בענין המבשל בשבת במזיד או שעשה שאר מלאכות, דקיי"ל דאסור לעושה המלאכה לעולם, ומותר לאחרים אחר שבת, בענין המבשל בשבת במזיד וכיוצא בזה בשאר מלאכות, דקיי"ל (סי' שיי"ח) דאסור למבשל לעולם, ומותר לאחרים אחר שבת, הנה הרמ"א בהגהה (יו"ד סוף סי' ק"ב) כתב דאם נתערב הרי זה מתבטל, ולא אמרינן חשיב זה דבר שיש לו מתירין, משום דהותר לאחרים אחר שבת, אלא כיון דנשאר אסור לעולם לזה המבשל, לא חשיב דבר שיש לו מתירין, עכ"ל. והגאון "כרתי ופליתי" כתב דלעולם הדין הוא דאם נתערב לאחרים בשבת לכולי עלמא אסור, דהא יש לו מתירין במוצאי שבת, עיי"ש. וכן ה"חיות דעת" (שם) כתב דלא בא הרמ"א לכתוב היתר זה רק למבשל עצמו, אבל לאחרים אם נתערב אסור בו ביום, דהוי לדידהו דבר שיש לו מתירין, אך המג"א (סימן שיי"ח ס"ק ב') סבר שאף למבשל עצמו אסור.

שחצי הבהמה תהא כשירה וחציה טריפה, ופשיטא דכהאי גוונא הוי כחוכא. וכתב אל תשיביני ממשנה דטהרות (פרק ו' משנה א') דספק ברשות היחיד טמא, הוליכו לרשות הרבים טהור, הוליכו לרשות היחיד טמא, אלמא עבדינן תרתי דסתרי. דשאני ענייני טהרות שהם מחוקי התורה בלי טעם, וכולי עלמא ידעי ולא קשה להו מידי, ופרה תוכיח שמטהרת טמאים ומטמאה טהורים, עכ"ד.

(טו) ולפיכך נראה דאף דרבים מגדולי האחרונים ז"ל סברי כדעת הפר"ח דידן דחצי בהמה תהא כשירה וחציה טריפה, אפילו הכי נראה דכולי עלמא מודו בנידון דידן לאסור גם על המבשל עצמו, דהא עד כאן לא אמרי הפר"ח ודעימיה לאסור חציה ולהתיר חציה אלא בנידון דידהו דהחצאין חלוקים זה מזה לפנינו בב' מקומות, ולכן לא הוי כחוכא ואיטלולא דהרואה רואה חצי זה שמתירין הוא עומד במקום אחד, וחצי זה שאוסרין חלוק ועומד במקום אחר, דאינו ניכר לעיני הרואין שחצאין אלו היו בהמה אחת, מה שאי"כ בנידון דידן ראוי לאסור על המבשל גם כן, ולא משום דהוי תרתי דסתרי, אלא משום דאתיא מילתא לידי חוכא, דאם נזדמן המבשל עצמו ואחרים עמו על השלחן, והביאו מהתבשיל שנתערב ואומרים למבשל אכול ולאחרים לא תאכלו, הא ודאי מסתמא יתעורר כל אדם על הדבר הזה, ואתי למישאל למה לזה מותר ולאסור, הנה צריך להשיב זה דעבר איסורא שבישלו בשבת מותר לו מחמת שנתערב ברוב תבשיל דהיתר, ואלו דלא עבדי איסורא אסור להן אע"פ שנתערב ברוב תבשיל דהיתר, והא ודאי ליכא מילתא דאתיא לידי חוכא לפני המון העם טפי מהאי, כי יאמרו 'וכי מצינו חוטא נשכר', מה שאי"כ בחצאי בהמה

אפילו אם תהא מציאות כזו שיביאו בשר משני חצאין אלו למקום אחד, ונאמר לפני העומדין בשר זה אסור ובשר זה מותר, לא יתעורר אדם לשאול למה זה אסור וזה מותר, כי ידוע שיש בעיר בשר כשר ובשר טרף, ואפילו אם יבוא אדם לשאול ישיבו זה הובא מבית הקצב שהיה שם רוב היתר, וזה מהחנות שלא היה שם רוב היתר, ומה הכרח יש להשיב להגיד לפי דרכו דברים ללא צורך כלל ועיקר - לומר בשר זה ובשר זה הוא מבהמה אחת, וחציה נשאר בבית וחציה בחנות, כי מה מקום יש להודיע דבר זה, ומי מכריחו לדבר דברים שאין צורך בהם, עיי"ש.

(טז) והרי מבואר מדבריו דלעולם אין קובעין הלכה בגוונא דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא אף דהוי הדין - דין אמת, ואפשר דכל דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא חשיב נמי בכלל חילול ה' דנראין משפטי התורה כמעוקלין ונטולי הגיון, וכן מצינו בחזו"א (חז"מ סימן י' אות ה') דכתב לבאר בהא דאיתא בגמ' בב"ק (ק"ג.) אמר רבי עקיבא, באין עליו בעקיפין מפני חילול ה', היינו שחכמים קבעו הדין כן, מפני חילול ה' לקבוע היתר בזה, ומינה לכל דבר שיש בו חילול ה', אין קובעין הלכה כן, עיי"ש.

(יז) [ועפ"י] הוה אמינא לבאר הא דאיתא במתני' בב"מ (לה:): דאמרינן השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר, ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה, [ופירש"י שם, ופטור, שהשוכר אינו חייב באונסין, עכ"ל], והשואל ישלם לשוכר, [ופירש"י שם, שהוא חייב באונסין משלם לשוכר, עכ"ל]. אמר רבי יוסי, כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו, אלא תחזור פרה לבעלים, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור בדעת רבי יוסי דמה בכך שהשוכר מרויח את דמי הפרה על

בטעמא דרבי יוסי דסבר דהשואל משלם דמי הפרה לבעלים, דהא אם ישלם לשוכר הוי מיחזי כחוכא ואיטלולא, אי הכי תיקשי דמאי טעמא פליג אף בראשונה דהכפל חוזר לבעלים, הרי התם לא שייכא טענת רבי יוסי דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא אם השומר חנם יקבל את הכפל לידיו, שהרי השומר מצילו מהפסד ודאי על מנת לקבל כפל דמוטל בספק גדול, דהא ספק אם ימצא הגנב בכלל, ואף אם ימצא הגנב שמא יבוא לבית היהודות בגניבה ויפטר מתשלומי הכפל לגמרי, ואדרבה מסתבר שהבעלים של הפרה מעדיף לקבל את תשלומי הפרה ודאי טפי מלקבל את תשלום הכפל דהוי מוטל בספק, ובכללו הקרן עצמו.

(ב) ואולם למעשה כבר מצינו בדברי התוס' בד"ה תחזור פרה לבעלים הראשונים, דכתבו לבאר דטעמא דרבי יוסי משום דסבר שהשוכר אינו קונה את הפרה אלא בשבועה, וא"כ המשכיר אומר לשוכר דל אנת ודל שבועתך, ואנא משתעינא דינא בהדי שואל, והיינו כקושיית רב אידי בר אבין שם, עיי"ש.

(בא) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דהטעם דלא תקנו חז"ל לומר בערב חג שמיני עצרת לומר מזמור של סוכות ושל שמיני עצרת, וכמו שתקנו בערב שבת לומר מזמור של שבת ומזמור של יום שישי, והיינו כדי ללמדנו דגדר תוספת יו"ט לאו דחשיב כאילו חלף הלך היום הקודם, וכמאן דאיתי יו"ט ממשי, אלא אכתי הו"ל יו"ט דנוהגין בו אף דיני היום הקודם, היינו משום דהוי חוכא ואיטלולא בעיני המון העם, דכיון דבקיאיין במזמורים הללו דאחד הוי מזמור של סוכות, וחבירו הוי מזמור של שמיני עצרת, שהרי כל סוכות אמרו

חשבון בעל הפרה, הרי לקושטא דמילתא כך הוא הדין שהשוכר אינו חייב באונסין, והשואל חייב באונסין, וא"כ המשאיל אינו חייב בתשלומי הפרה למשכיר דהוי בעל הפרה אלא הוי חייב לשואל דלאו בעל הפרה הוא.

(יח) ואולם השתא למאי דאמרינן דלעולם אין קובעין הלכה בגוונא דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא אף דהוי הדין - דין אמת, אי הכי מצינו לבאר שפיר דעת רבי יוסי דסבר דאף שהדין דין אמת דהשואל צריך לשלם דמי הפרה לשוכר, מכל מקום כיון דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא דהשוכר דלא הוי בעל הפרה יקבל דמי הפרה - והיינו דאמר רבי יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו, לפיכך נקטינן לדינא דהפרה תחזור לבעלים.

(יט) ושוב חושבני לדחות דאי הכי לכאורה תיקשי מאי טעמא דת"ק דסבר דהשואל ישלם דמי הפרה לשוכר, וכי לא חייש להאי דהוי מיחזי כחוכא ואיטלולא. ועוד לבר מן דין, לכאורה תיקשי למאי דאמרינן בשילהי סוגיין (לו:) דאמר ליה רב שמואל בר יהודה לרב יהודה, אמרת לן משמיה דשמואל חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה, [ופירש"י שם, בשילם ולא רצה לישבע, כיצד זה נותן לתוך כיסו כפילו של זה, אלא יחזיר הכפל לבעלים, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר בדעת רבי יוסי דסבר בדינא דמתני' לעיל (לג:) דהמפקיד אצל חבירו בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע, שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה, למי משלם למי שהפקדון אצלו, וע"ז אמר רב יוסי, כיצד השומר חנם נותן לתוך כיסו כפילו של זה, אלא יחזיר הכפל לבעלים, והשתא אי נימא

גאות לבש' הוי מזמור של יום שישי כלל  
ועיקר, ואף שרגילין לאומרו כל יום שישי  
בתפילה שחרית אינן נותנין ליבן לזה, ואי  
הכי לא הוי מיחזי בעיניהן כחוכא ואיטלולא  
מה שתקנו לאומרו ביחד עם 'מזמור שיר  
ליום השבת', ופוק חזי דאין נותנין ליבן  
לזה, ודו"ק.

מזמור 'דלמנצח משכיל לבני קרח', ובשמיני  
עצרת אומרים מזמור 'למנצח על השמינית',  
ואם בערב חג שמיני עצרת יאמרו ב'  
המזמורים הללו, אי הכי הוי מיחזי כחוכא  
ואיטלולא בעיני המון העם, ולכן לא תקנו  
לאומרן כאחד, מה שאי"כ בערב שבת  
דהמון העם אינם בקיין דמזמור ד'ה' מלך



הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת בורר ובחילוק בין שבת לבין יו"ט

שיכול לברור בו לאותו היום אף לא לאלתר.  
**ובריטב"א** האריך בזה שאף לגירסא זו  
 בב"ש לא התירו ליום אחר אלא  
 לאותו היום.

**ולכאוי' צ"ב** לגירסא זו דגרסי בב"ש בורר  
 אוכל אוכל, אמאי תני ב' פעמים  
 אוכל ולא תני בורר אוכל.

**ונראה** לבאר דאי הוה תני בורר אוכל, הו"א  
 שבורר אוכל ולא דברים שאינם  
 אוכל, ובאוכל מותר לברור איך שירצה משום  
 אוכל נפש, קמ"ל בורר אוכל אוכל שאף מה  
 שהותר היינו רק אוכל מתוך פסולת ולא  
 פסולת מתוך אוכל.

**ותנן** וב"ה אומרים בורר כדרכו בחיקו בקנון  
 ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה  
 ולא בכברה.

**וצ"ב** בשיטת ב"ה אם היינו שהותרה  
 מדאורייתא ברירה, א"כ אמאי אסור  
 בנפה וכברה, ואם לא הותרה ברירה אמאי  
 הקילו בקנון ובתמחוי.

**ובירושלמי** מקשה בזה אם ברירה ביום  
 טוב אסורה מדאורייתא או  
 מותר, דאיתא התם תני אין בוררין ולא  
 טוחנין ולא מרקדין, הבורר והטוחן והמרקד  
 בשבת נסקל וביום טוב סופג את הארבעים,  
 והתנינן בורר כדרכו בקנון ובתמחוי, אמר ר'  
 חנינא ענתייה דרבן גמליאל היא, דרבן  
 גמליאל אמר אף מדיח ושולה. ומקשה והא  
 תני של בית רבן גמליאל היו שוחקין  
 פלפלין בריחים שלהן, ומותר לטחון ואסור

**במלאכת** בורר ביום טוב יש להסתפק אם  
 הותרה כמלאכות שהותרו משום  
 אוכל נפש או שלא הותרה ואם הותרה יש  
 להסתפק אם הותרה לגמרי או שאפ"ה נאסרו  
 בה דברים מדרבנן.

**ובביצה יד:** תנן הבורר קטניות ביו"ט בית  
 שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל,  
 ובית הלל אומרים בורר כדרכו בחיקו בקנון  
 ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא  
 בכברה. רבן גמליאל אומר אף מדיח ושולה.

**ולכאוי' צ"ב** במאי פליגי.

**ועוד צ"ב** אם לב"ש שנאסרה ברירה ביום  
 טוב אם היינו שהוא לגמרי כאיסור  
 ברירה בשבת, או שיש חילוק.

**ועוד צ"ב** אם רבן גמליאל בא להקל או  
 להחמיר. ובגירסא דידן במתני' תני  
 לב"ש בורר אוכל ואוכל.

**וביאר** בריטב"א גירסא זו שלב"ש תרתי  
 קאמר שבורר אוכל, היינו שיברור  
 אוכל מתוך פסולת ולא פסולת מתוך אוכל.  
 והא דתני ואוכל היינו נמי שברירתו תהיה  
 לאלתר לצורך אותה סעודה ולא יברור  
 להניח, אפי' אוכל מתוך פסולת.

**ולפי"ז** לב"ש שווים הלכות בורר ביו"ט  
 לבורר בשבת.

**ובריטב"א** הביא עוד גירסא דגרסי בב"ש  
 בורר אוכל אוכל. ולפי"ז לב"ש  
 הותר ביום כשבורר אוכל מתוך פסולת, אולם  
 לא בעו שיהיה לאלתר שאף להניח מותר,  
 וא"כ לפי"ז יו"ט קל בשבת בהאי מילתא

לבור, אמר ר' יוסי בי ר' בון לא הותרה טחינה כדרכה. ואיתא נמי התם מנין שאין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין, ר' אחא בשם רשב"ל כל מלאכה לא יעשה בהם עד ושמרתם את המצות.

**ופירש** בקרבן העדה כל מלאכה לא יעשה בהם, וסמין ליה ושמרתם את המצות ללמד מלישה ואילך מותר, אבל טחינה והרקדה וכ"ש תלישה וקצירה.

**חזינן** פלוגתא בירושלמי אם ברירה ביום טוב אסורה מדאורייתא או שמותרת.

**ולמ"ד** שמלאכת ברירה הותרה ביום טוב מן התורה א"כ צ"ב במה שאסרו ב"ה לבורר בטבלא נפה וכברה.

**ונראה** לבאר שאע"פ שהותרה ברירה אסרו רבנן בדברים שיכול לעשותן מערב יו"ט. ולמ"ד שמלאכת ברירה אסורה ביו"ט מהתורה, בזה י"ל דס"ל לב"ה שבחיקו בקנן ותמחוי שאינו אסור בשבת אלא מדרבנן שאין זה דרך ברירה, בזה הקילו רבנן ביום טוב משום אוכל נפש.

**אולם** בירושלמי מבואר שלב"ה מלאכת ברירה הותרה מהתורה שהרי מקשה על הברייטא שהבורר ביום טוב סופג את הארבעים, ממתני' דתני בורר כדרכו בחיקו ובתמחוי, שזה דברי ב"ה, ומסיק שהוא פלוגתא, וא"כ לפי"ז ס"ל שמלאכת ברירה הותרה ביו"ט מהתורה.

**ובזה** היה מקום לומר שזה גופא מחלוקת דב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל שמלאכת בורר אסורה ביום טוב מהתורה, ולכן לא התירו אלא אוכל מתוך פסולת לאלתר, ומשא"כ ב"ה דס"ל שמלאכת ברירה הותרה ביום טוב מן התורה התירו בזה לבד מברירה בנפה שאסרו מדרבנן.

**אולם** לגירסא שהובא בריטב"א בב"ש בורר אוכל אוכל היינו אפילו שלא לצורך אותה סעודה, בזה שאם מלאכת ברירה דאורייתא ביו"ט איך שרי שלא לאותה סעודה.

**וצ"ל** לגירסא זו שאף לב"ש מלאכת ברירה ביו"ט אסורה מדרבנן, רק שהתירו באוכל מתוך פסולת לבו ביום אף שלא לאותה סעודה.

**ותנן** רבן גמליאל אומר אף מדיח ושולה. ובמאירי הביא גירסא מדיח ושולה ללא תיבת אף, והמחלוקת בזה אם רבן גמליאל בא להקל על ב"ה או להחמיר, שלגירסא דידן תני אף מדיח ושולה משמע שבא להקל, ואיתא בגמ' תניא אמר ר' אלעזר בר צדוק כך היה מנהגן של בית רבן גמליאל שהיו מביאין דלי מלא עדשים ומציפין עליו מים ונמצא אוכל למטה ופסולת למעלה, והתניא איפכא לא קשיא הא בעפרא הא בגילי, ופירש"י למטה מן האוכל גילי קש למעלה מן האוכל.

**ויש** לחקור בשיטת רבן גמליאל אם מה שהתיר אף שמדיח ושולה היינו שהתיר לגמרי מלאכת ברירה ביו"ט אף במה שאסור מדאורייתא שזה גם ברירה מדאורייתא, או שמדיח ושולה היינו ברירה מדרבנן, אולם ברירה מדאורייתא לא התיר.

**ונראה** לבאר דתלוי בפלוגתא דתנן בשבת קמ. ואין שולין את הכרשינין ולא שפין אותן, ופירש"י ואין שולין את הכרשינין מציץ עליהם מים בכלי לבורר פסולתן כדתנן בביצה יד: אף מדיח ושולה ולא שפין אותן ביד להסיר פסולת דהוה ליה בורר.

**ויש** לחקור בשיטת רש"י במה שאמר בסיפא דהוה ליה בורר, אם קאי נמי ארישא

דשולין את הכרשינין היינו מדאורייתא דמלאכת בורר, או דנימא שמה שפירש"י דהוה ליה ברירה קאי אסיפא דלא שפין אותן, דאז הוה בורר דאורייתא, אולם רישא דאין שולין את הכרשינין היינו שהוא כבורר מדרבנן, ודיקא נמי דתני אין שולין את הכרשינין, דמשמע מדרבנן, ולא תני השולה את הכרשינין חייב, ואע"ג דסיפא תני ולא שפין אותן, והתם מדאורייתא, ואפ"ה לא תני חייב, אלא לישנא דולא, התם י"ל משום סיפא דתני אבל נותן לתוך הכברה להכי תני לישנא דולא שפין אותן.

**ובטור** ושו"ע או"ח שי"ט, ח כתבו אין שורין כרשינין פירוש שמציף מים עליהן בכלי כדי להסיר הפסולת דהוה ליה כבורר, הרי שכתבו כבורר, דמשמע איסור דרבנן ולא מדאורייתא.

**ובביה"ל** הביא לשון רש"י דהוה ליה בורר דמשמע שהוא מדאורייתא, ולהמבואר י"ל דליכא ראיא מרש"י דאפשר דקאי אסיפא ולא שפין אותן, ומשא"כ רישא דמדרבנן. ונראה דהכי ס"ל לטור ולשו"ע.

**והביא** עוד הביה"ל שבפרי מגדים מסתפק בזה אם הוא מדאורייתא ומדרבנן, וכתב הביה"ל להביא ראיא לזה שהוא מדאורייתא מדברי רבן גמליאל שאמר אף מדיח ושולה. ומדברי ב"ה שאמרו בורר כדרכו מוכח שהתירו ביו"ט מלאכת ברירה גמורה, ולא אסרו בנפה וכברה אלא משום דמחזי כמאן דעביד הרבה לצורך חול, וכמו שכתבו הראשונים ומדרבן גמליאל הוסיף ואמר אף מדיח על כרחך דגם זה מלאכה גמורה הוא מדאורייתא. וכתבו עוד שכן משמע בירושלמי כדבריו.

**ועכ"פ** חזינן פלוגתא דהטור ושו"ע ס"ל שאין שורין את הכרשינין הוי ברירה

מדרבנן, ולביה"ל הוי מלאכת ברירה מדאורייתא, ובוה מבואר החידוש דרבן גמליאל שאמר אף מדיח ושולה שלהטור ושו"ע התיר עוד איסור ברירה מדרבנן ביו"ט, ולביה"ל התיר עוד איסור ברירה מדאורייתא ביו"ט.

**ויעו'** התם במאירי בשבת דמשמע כשיטת הטור ושו"ע שכתב אין שורין את הכרשינין. ויש גורסין אין שולין והכל אחד והעניין הוא הצפת מים עליהם בכלי והפסולת עולה למעלה, ואדם אוכל מן התחתונות שריות ואיסורו משום בורר וכן אין שפין אותם ביד להסיר פסולתן שכל זה דרך ברירה.

**חזינן** שברישא נקט ואיסורו משום בורר דמשמע מדרבנן ובסיפא נקט דרך ברירה דמשמע מדאורייתא, והיינו נמי כהטור ושו"ע ודלא כהביה"ל.

**ומה** שהקשה הביה"ל שהרי לב"ה הותר ברירה מדאורייתא, וא"כ מה הוסיף רבן גמליאל להקל, בזה יש ליישב שהרי מבואר התם בגמ' שאף לב"ה שהותר ברירה בדאורייתא לא בכל גווני התירו, שהרי בפסולת מרובה על האוכל לא התירו לבורר הפסולת. וכן כשיש טירחא בברירת הפסולת לא התירו. וכן בטבלא בנפה וכברה לא התירו, וא"כ י"ל שלא התירו אף במדיח ושולה, אף אי נימא שהוא איסור מדרבנן, ואפשר שבזה היה יכול לעשותו מערב יום טוב.

**וכן** שבמאירי שם כתב שהוא משום עובדין דחול.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ הגירסא במאירי שרבן גמליאל בא להחמיר בא וגורסים מדיח ושולה ללא אף שכתב שמדיח ושולה שאין בו טורח יותר.

**ולכא' צ"ב** מהא דתנן אין שולין את הכרשינין.

**ונראה** לבאר לגירסא זו, דהתם בשבת הוי איסור בורר מדרבנן, וביום טוב התירו משום אוכל נפש.

**ובדברי** הירושלמי שתירץ השאלה אם בורר ביום טוב הוא מדאורייתא או מדרבנן בשיטת רבן גמליאל, אשכחן פלוגתא שפשטות דברי הירושלמי שרבן גמליאל שאומר אף מדיח ושולה ומיקל בכרירה ביום טוב, הוא זה דס"ל שברירה הותרה מלאכת ברירה דאורייתא ביום טוב.

**אולם** במאירי בביאור הא דלא גרסינן אף מדיח ושולה, אלא מדיח ושולה ביאר שרבן גמליאל בא להחמיר שרק מדיח ושולה מותר, ולא מה שהתירו ב"ה, וא"כ לפי"ז ביאר דברי הירושלמי שרבן גמליאל ס"ל שמלאכת ברירה ביו"ט אסורה מדאורייתא, וכן איתא בפירוש קרבן העדה בירושלמי שכתב הא דתניא בבריייתא ביו"ט סופג את הארבעים, אתיא כרבן גמליאל שאינו מתיר לבורר אלא להדיח.

**והוסיף** בקרבן העדה שסובר רבן גמליאל דלא איפליגו ב"ש וב"ה בברירה.

**ובמאירי** כתב על דברי רבן גמליאל, ומ"מ קולא או חומרא אין הלכה כדבריו, אלא שעיקר הדברים לומר שהוא בא להחמיר, ומכיון שהותרה ברירה, כ"ש שהותרה במדיח ושולה. וכן עיקר.

**וברמב"ם** כתב שאין הלכה כרבן גמליאל וכן הובאו דבריו בבית יוסף או"ח תק"י, שהוא דעת הפוסקים שאין הלכה כרבן גמליאל. והביא הגירסא אף מדיח ושולה, וא"כ דאמרין אין הלכה כרבן גמליאל, לאו היינו כפירוש המאירי לקולא

אלא לחומרא, שאין הלכה כרבן גמליאל ואסור במדיח ושולה.

**וכתב** ששכן נראה דעת הפוסקים שלא הזכירו את דברי ר"ג וטעמם משום דמשמע דפליג על ת"ק, והלכה כת"ק. דסתם לן תנא כוותיה.

**וכתב** עוד אבל רבינו ירוחם פסק כר"ג. ונראה שטעמו משום דאמר ר' אלעזר בר' צדוק כך היו נוהגים בית רבן גמליאל ומעשה רב.

**ונראה** ליישב דעת החולקים שאין זה נקרא מעשה רב משום שהיו בית רבן גמליאל, וצריכים לעשות במקומו של רבן גמליאל כמותו.

**חזינן** דלשיטת המאירי רבן גמליאל בא להחמיר שרק מדיח ושולה ולא בורר כדרכו, וא"כ כל שכן שלב"ה מותר במדיח ושולה, ולא נאסר לכו"ע ביו"ט, ודלא כשבת שאסור לשלות הכרשינין.

**ולדעת** הפוסקים שהביא הבית יוסף רבן גמליאל בא להקל ואין הלכה כמותו, וא"כ שווה בזה יו"ט לשבת שאסור במדיח ושולה, ושיטת רבינו ירוחם שרבן גמליאל בא להקל שמותר במדיח ושולה, והלכה כמותו שמותר ביו"ט ולא בשבת, וא"כ ס"ל להלכה כמאירי, ולא מטעמיה.

**ובגמ'** הובא תניא אמר רבן גמליאל בד"א כשהאוכל מרובה על הפסולת אבל פסולת מרובה על האוכל דברי הכל נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. ופירש"י בד"א דשרו ב"ה ליטול פסולת ממש ולהשליך.

**ולכא' צ"ב** שאחר שרבן גמליאל במתני' היקל בברירה יותר מב"ה דקאמר אף מדיח ושולה, אמאי לדידיה יש חילוק בין

## מנורה

## בביאור מלאכת בורר

## בדרום

עה

שהאוכל מרובה על הפסולת לשהפסולת מרובה על האוכל.

**ולגירסא** דגרסי בברייתא זו ר' שמעון בן גמליאל ולא רבן גמליאל אתי שפיר. דלדידיה שמיקל יותר מב"ה אפשר דליכא חילוק זה. אולם לגירסא דידן קשיא. **ונראה** לבאר שלדבריהם דב"ה קאמר, וליה לא סבירא הכי.

**ונראה** עוד לבאר שכשהפסולת מרובה על האוכל ויש בזה טירחא גדולה אף רבן גמליאל אסור בזה משום טירחא ביום טוב.

**ובמאירי** שגורס ברבן גמליאל במתני' מדיח ושולח, והיינו שרבן גמליאל מחמיר יותר מב"ה שלא כדרכו, א"כ צ"ב איך מבאר את ב"ה שמקילים, וצ"ל שלדבריהם קאמר וליה לא ס"ל הכי.

**אולם** יעו' במאירי שגורס ר' שמעון בן גמליאל, וא"כ לא קשיא מידי.

**ויש** לחקור בדברי רבן גמליאל מה שביאר בשיטת ב"ה שיש חילוק בין אוכל מרובה על הפסולת לפסולת מרובה על האוכל אם חילוק זה הוא רק בהלכות ברירה ביו"ט או שחילוק זה הוא בדין ברירה, ומיירי אף בשבת.

**ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי. שבטור בהלכות שבת או"ח שי"ט כתב וכיצד הוא בורר אם יש טורח בברירת הפסולת כגון שהוא דק נוטל אוכל ומניח הפסולת, וכל זה כשהאוכל מרובה על הפסולת בכמותו ומשכחת באוכל מרובה שאפילו הכי יש טורח יותר בברירת הפסולת כגון שהוא דק כדפרישתי, אבל אם כמות הפסולת מרובה אסור אפי' לטלטלו שהאוכל בטל ברוב הפסולת, ומ"מ לזוים ובטנים שנשתברו ועדיין מעורבין בקליפתן אע"פ

שהקליפות מרובות על האוכל לא מיקרי פסולת מרובה על האוכל, כיון דאורחיהו בהכי, והווי כמו שומר לפרי.

**חזינן** בשיטת הטור שחילוק זה דר"ג לא קאי רק על ברירה ביו"ט, אלא על מלאכת ברירה ואף בשבת בזמן שיש טרחא בברירת האוכל מתוך הפסולת והפסולת הוא מועט מותר לברור הפסולת מהאוכל.

**ולכאנ' צ"ב** בזה, שהרי זו דרך הברירה שיש מעט פסולת ויש טירחא לברור האוכל בורר מעט הפסולת. ואמאי שרי לשיטת הטור.

**ונראה** לבאר דס"ל שחשיבות מלאכת ברירה שחייב עליה מדאורייתא היא רק בזמן שהפסולת מרובה או שיש טרחא בברירת הפסולת מהאוכל, הא לאו הכי אינה חשיבות של מלאכת ברירה מדאורייתא, ואף רבנן לא אסרו בזה משום טירחא בשבת.

**אולם** בבית יוסף הוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל שהיתר זה דרבן גמליאל בשיטת ב"ה שכשהפסולת מועטת ואין טורח להוציאה בורר הפסולת מהאוכל היינו היתר שנאמר רק ביו"ט ולא בשבת, ולהמבואר אתי שפיר שהיתר זה הוא רק ביו"ט, דברירה לאו מדאורייתא, וכדאיתא בירושלמי, וא"כ אזול רבנן בתר טירחא שאם הפסולת מועטת ויש טורח לברור האוכל מתוך הפסולת יברור הפסולת, ומשא"כ בשבת שמלאכת ברירה מדאורייתא לא שרו בכה"ג, וכן שיטת השו"ע שהביא חילוק זה להיתרא בהלכות יו"ט או"ח תק"י, ב ולא בהלכות שבת בסי' שי"ט.

**אולם** צ"ב בזה לשיטת הטור היכי שרי לברור פסולת מתוך אוכל כשהפסולת מועטת ואין בזה טירחא, נהי דמשום בורר

ליכא, אלא משום מוקצה מיהא איתא, שאיך יברור הפסולת שהוא מוקצה.

**ועוד** צ"ב לשיטת הרמב"ם והשו"ע היכי שרי ביו"ט בכה"ג, הא הפסולת היא מוקצה.

**ועוד** צ"ב בשיטת הרמב"ם והשו"ע מהא דאיתא בביצה ב: שמוקצה ביו"ט חמור משבת שלא יבואו לזלזל ביו"ט, והובא להלכה ברמב"ם ובשו"ע או"ח תצ"ה, ד, וא"כ היכי שרי לטלטל הפסולת ביו"ט.

**ויש** מקום ליישב שפסולת שהותר לברור ביו"ט היינו פסולת שראויה למאכל בהמה המצויה, ומשא"כ שאר פסולת אסור משום מוקצה.

**ובתוס'** רעק"א במשניות ביצה א, ח הביא קושיא זו וכתב על תירוצו זה והוא דוחק לומר דמיירי רק בפסולת שראוי למאכל בהמה.

**ועוד** הקשה לביאור רש"י בגמ' ביצה יד: פסולת מרובה על האוכל מי איכא מאן דשרי, שאפילו לטלטל אסור, שהרי בטל במיעוטו, דמשמע דמיירי באוכל שאינו ראוי לכלבים והוא מוקצה, וכתב שמכאן ראייה לשיטת התוס' ביצה ח. שמוקצה אינו אסור ביו"ט בשביל אוכל נפש ושמחת יו"ט, ולכן התירו לסלק אפר הכירה ביו"ט לאפות הפשטיד"א.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ מש"כ הריטב"א במתני' דביצה יד: וב"ה אומרים בורר כדרכו בחיקו בקנון ובתמחוי, פירוש שבורר אפילו פסולת מתוך האוכל, דפסולת גופיה בטל הוא לתוך האוכל וטפל הוא לו, וראוי לטלטל לצורך ברירתו מיהת.

**חזינן** בדברי הריטב"א שההיתר לב"ה לברור הפסולת מתוך האוכל כשהוא

מועט, דכיון שהוא מועט בטל הוא לאוכל שהוא הרוב וטפל לאוכל וראוי לטלטל לצורך הברירה.

**ובזה** מיושב השאלה דאמאי אין ברירת הפסולת מועטת משום מוקצה, שכיון שהוא מועט האוכל וטפל לו ראוי לטלטל לצורך הברירה ואין בזה משום מוקצה.

**ובתוס'** ביצה יד: כתבו הבורר קטניות ביו"ט ב"ש אומרים בורר אוכל ואוכל, ולאו היינו ברירה.

**ותימה** דבמס' שבת קלח. קאמר מה דרכו של בורר נוטל האוכל ומניח הפסולת, והכא משמע שאין ברירה בכך דקרי ליה שינוי.

**וי"ל** דהתם הכי פירושו נוטל האוכל עצמו ומניח הפסולת, פירוש יזרוק אותו. ומ"מ פסולת מתוך האוכל הוי ברירה. אי נמי התם שהפסולת מרובה על האוכל, ואז ודאי הוי אוכל מתוך הפסולת דרך ברירה, אבל הכא מיירי שהואכל מרובה על הפסולת, דאז הוי פסולת מתוך האוכל דרך ברירה.

**וביאור** הקושיא דאיתא בשבת קלח. פלוגתא במשמר, והיינו מסנן את שמרי היין בשבת, ולמ"ד שחייב חטאת משום מאי מתרינן בה רבה אמר משום בורר ורב זירא אמר משום מרקד. אמר רבה כוונתי ידי מסתברא. מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת, אף הכא נמי נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. אמר ר' זירא כוונתי ידי מסתברא מה דרכו של מרקד פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה, אף הכא נמי פסולת מלמעלה ואוכל מלמטה.

**וחזינן** שדרכו של בורר, והיינו המלאכה דאורייתא שנוטל אוכל ומניח הפסולת, והכא אמרו ב"ש בורר אוכל ואוכל,

דלאו היינו ברירה כשלוקח האוכל מתוך הפסולת, ועל זה תירצו שני תירוצים. דהתם בגמ' קאמר דרכו של בורר נוטל האוכל ומניח הפסולת, היינו שלוקח הפסולת וזורקה שזה מלאכת הברירה, ומשא"כ שכשלוקח רק האוכל אין זה דרך ברירה.

**ועוד** תירצו דהתם מיירי שהפסולת מרובה על האוכל שאז אוכל מתוך פסולת הוא דרך ברירה.

**והנה** יש נפק"מ גדולה בין התירוצים שלתירוצ' השני בתוס' חזינן חידוש במלאכת ברירה בשבת שכשיש רוב פסולת שאז בדרך ברירה ליטול מעט האוכל, אז אסור לברור המעט אוכל שזו מלאכת בורר דאורייתא, ואף שבורר אוכל מתוך פסולת חייב, ומשא"כ שכשהרוב אוכל ואז דרך ליטול המעט פסולת רק בכה"ג הבורר פסולת מתוך אוכל חייב וזה היפך שיטת הטור דס"ל שכשיש מעט פסולת ורוב אוכל מותר בשבת ליטול המעט פסולת, שלתוס' בכה"ג חייב חטאת שהרי זו הדרך ברירה.

**ובריטב"א** בשבת קלח. הביא עוד לתרץ

מהתוס' דהתם לא נחית אם נוטל אוכל מתוך פסולת או פסולת מתוך אוכל, אלא דעתו לומר שמפריש האוכל לצד אחד והפסולת לצד אחר.

**ונראה** עוד ליישב שהרי בבורר ומניח חייב אף שבורר אוכל מתוך פסולת, וכמש"כ ברמב"ם בהל' שבת ח, יג הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב.

**ובזה** מבואר דהתם דמיירי במשמר משום מאי חייב, ודרך לשמר אף לאחר זמן, להכי נקט דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח הפסולת, שאף כשנוטל אוכל אם לא הוי לאלתר חייב, והכא קאמרי ב"ש בורר אוכל ואוכל, והיינו מיד, שזה לא דרך ברירה.

**ונראה** עוד לבאר דהתם מיירי בבורר במשמרת שהוא כלי המיוחד לכך, ובזה חייב אף בבורר אוכל מתוך פסולת, ומשא"כ הכא מיירי לב"ש בבורר בידו ולא בכלי, שהרי לשיטתם נאסרה ברירה ביו"ט כשבת.



הרב יאיר מינקוס

## במנהג ברכת שהחיינו בנרות יו"ט, ועניית אמן לברכת הקידוש

לבטלה, שהרי הני נשי איתנהו בשמירה וזכירה ובשמחת יו"ט, וא"כ פשיטא דבעו לברוכי זמן, ואם אינה רוצה לצאת ידי חובה ע"י בעלה, יכולה לברך לעצמה, דהא קיי"ל דזמן אומרו אף בשוק, כיון דברכת הזמן הוא על היום, אלא דלכתחילה סמכין עליה דכוס, ולכך אי רוצה יכולה לברכה לברכת הזמן בהדלקת נרות.

וב' עוד דבכאו"פ לא עדיף הדלקת נר יו"ט מעשיית סוכה, והרי אין אנו מברכין על עשיית סוכה, אלא סומכין על קידוש דליל יו"ט הראשון של סוכות. וכן לא נמצא סעד וסמך בדברי הפוסקים לברך שהחיינו בהדלקת נר יו"ט. וסיים היעב"ץ דקשה בעיני שיעשו להם הנשים מנהג לעצמן בלי יסוד מוסד. ומה"ט לא שבקינן להו למעבד עובדא באתרא דלא נהוג, אבל היכא דהוא מנהג, אין למחות בידן.

**אולם** בערוך השולחן (סי' רס"ג אות י"ב) כ' "דנשים שלנו מברכות גם שהחיינו, בעת הדלקת הנרות ביו"ט, ואין למחות בידן, דע"פ רוב בערב יו"ט מדליקות לעת ערב ממש, וקאי שהחיינו על יו"ט, ויש מפקפקים בזה, והנח להן לבנות ישראל מנהגן". וכ"כ בבן איש חי (שנה שניה פרשת נח אות י') "ופה עירנו נוהגים הנשים לברך ביו"ט שהחיינו בהדלקת הנר, אם הוא יו"ט שאומרים בו שהחיינו בקידוש".

[וב"כ במטה אפרים (סי' תקפ"א אות מ"ד) גבי ר"ה "דבשני הלילות דר"ה

אנו עומדים כמה ימים קודם התקדש עלינו חג מתן תורה, ובערב יו"ט ידליקו הנשים נרות, ויברכו בא"ה אמ"ה אקב"ו להדליק נר של יו"ט, כמ"ש בשו"ע (סי' רס"ג סעיף ה'). ומקורו מהמרדכי (שבת אות רע"ג), ומהגהות מיימוניות (פ"א מהלכ' שבת אות א') בשם הירושלמי.

**מנהג** נפוץ הוא לברך ברכת שהחיינו בהדלקה זו, ויש לברר אם כך ראוי לנהוג.

**והנה** באו"ז (ח"ב סי' י"א) הביא את הירושלמי הנ"ל, וכ' דאין צריך לברך זמן בהדלקת נר יו"ט.

**ובשערי** תשובה (סי' רס"ג ד"ה אחר הדלקה) הביא מהיעב"ץ דכ' "דמה שנוהגים לברך זמן בשעת הדלקת נר יו"ט, אין לזה יסוד, מיהו אין למחות בידם בחזקת היד".

**וכן** באלף למטה (סי' תקפ"א סק"מ) ובברכי יוסף (סי' רס"ג סעיף א') ובמ"ב (שם ס"ק פ"ג) הביאו להיעב"ץ.

**מבואר** דאין למנהג זה יסוד, א"כ קשה אמאי אין למחות ביד המברכין, דאמאי אינו ברכה לבטלה?

**ובאמת** היעב"ץ (סי' ק"ז) האריך לבאר דמתחילה רצה למחות באשתו, ע"ז שבירכה שהחיינו, דלא נמצא סעד וסמך בדברי הפוסקים המפורסמים שיזכורוהו לדין זה, מ"מ מאחר דאין לומר דהוא ברכה

### בירור אמאי עיקר השהחיינו לא קאי על הנרות

**השתא** דנתבאר שפיר, דאין לברך שהחיינו בהדלקת נרות, מדין הנרות עצמן. צ"ב גופא אמאי דינא הכי, ואמאי לא נימא דהוא מצוה הבאה מזמן לזמן, ובמצוה הבאה מזמן לזמן מברכין שהחיינו?

**ואין** לומר דאין מברכין על מצוה כזאת, שהרי מברכין על הדלקתה, ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" וכו'.

### ישוב א'

**ואפשר** ליישב בפשטות ע"פ מה שכ' המג"א (בסי' תרצ"ב סק"א) גבי משלוח מנות, "דאין לברך עליו שהחיינו [ואף אם אין לו מגילה], כיון דזהו דבר הנוהג בכל שבת ויו"ט".

**דמבואר** מדבריו, דדבר הנוהג תדיר, אין לברך עליו שהחיינו, ואף כשעושה לשם מצוה הבאה מזמן לזמן.

**ולכאור'** כוונתו בזה הוא, דרק במצוה שאינה באה בכל עת יש בה שמחה בזמן קיומה, שהרי במצוות עצמן אין שמחה, וכמו שכ' בפרי מגדים (משבצות זהב סי' כ"ב סק"א) "דמצוות גזירת מלך הן, ואין לו שמחה כל כך, כל שהיא מזמן לזמן, מברך שהחיינו שהחיה ה' אותו לזמן הזה.

**ולכן** רק במצוה שבאה מזמן לזמן, ואינה מצויה בכל עת, איכא שמחה בזמן קיומה, ומברך שהחיינו בזה, וא"כ בנרות יו"ט דהוא מצוה המצויה בכל שבת, ובכל זמן מדליקין נרות, אין לברך שהחיינו בעשייתה.

### ישוב ב'

**ואפשר** ליישב באופן אחר, דבזמן אחד שיש בו כמה סיבות לברך שהחיינו, אין מברכין יותר מפעם אחת, כגון בליל סוכות,

מדליקות, כמו בשאר יו"ט ומברכין שהחיינו".

**מבואר** דיש מקום למנהג זה לברך שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, ואין למחות בידן, משום דהוא קאי על עצם היו"ט.

### דין אדם המדליק נרות ועושה קידוש ג"כ

**מבואר** דכו"ע מודו, דאין לברך שהחיינו על הדלקת נרות בפנ"ע, והסוברים לברך שהחיינו בהדלקת נרות, הוא מצד היום טוב, ורק דאשה יכולה להסמיך הברכה להדלקת נרות.

**וא"כ** יוצא דהיכא דאותו אדם הוא גם מקדש וגם מדליק נרות, כגון באיש או אשה הדרים לבדם, פשיטא דאין לברך שהחיינו ב' פעמים, אלא או בהדלקת נרות או בקידוש. ולכאור' עדיף לברך בקידוש, דלית מאן דפליג על שהחיינו בשעת קידוש, ובפרט שכך תיקנו מעיקרא להסמיכו אכוס.

**וכך** מצאתי שכ' בהדיא בפסקי תשובות (סי' רס"ג סוף ס"ק מ"ט), וכ"כ בשערי ימי הפסח (שער י"ג כ"ב אות ו'-ז').

### דין קבלת יו"ט בהדלקת הנרות

**ועוד** יצא מהדברים דאשה המדלקת נרות יו"ט, ואינו מקבלת עליה יו"ט בשעת הדלקה, דאין לה לברך שהחיינו לכו"ע, שהרי ל"ש שתברך שהחיינו מדין יו"ט, ועדיין אינו יו"ט בשבילה, וכך משמע מדברי הערוך השולחן (הובא לעיל), דכ' דמברכין שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, משום "דע"פ רוב מדליקות לעת ערב ממש".

**וכך** כ' באור לציון (ח"ג סי"ח סעיף ב'), וכ"כ בשערי ימי הפסח (שער י"ג פ"ב אות ו'-ז').

דיש לברך שהחיינו על מצות סוכה, ועל עצם היו"ט, דמברך פעם אחת, וכולל את שני הדינים יחד, [וכך בגוונא שלא ישב בסוכה בקידוש דלילה הראשון, כגון שלא היה לו סוכה, ואח"כ נזדמן לו סוכה, אע"פ דבירך זמן בביתו, יחזור לברך שהחיינו, כשבא לאכול בסוכה, כמש"כ בהדיא ברמ"א סי' תרמ"א סעיף א'].  
 וכן גבי מקרא מגילה, יש לו לכוון בברכת שהחיינו, ג"כ על מצות משלוח מנות, וסעודת פורים, [ומתנות לאביונים], כמו שכ' במג"א (סי' תרצ"ב סק"א) בשם הש"ה, ובחיי אדם (כלל קנ"ה סעיף כ"ז).

ולכן אין לברך שהחיינו בהדלקת נרות בפנ"ע, ורק אי מכוונים גם על היום אפשר לברך שהחיינו בהדלקה. ולכא' זהו ג"כ כוונת היעב"ץ, דלא עדיף הדלקת נר יו"ט, מעשיית סוכה, דמעיקר הדין מברכין שהחיינו בעשייתה, ובכא"פ אין מברכין על עשייתה לבד, אלא אנו סומכין על שהחיינו דכוס בליל סוכות.

ובך מצאתי שכ' להדיא במ"ב (סי' תרל"ט ס"ק ל"ו) גבי ליל א' דסוכות דירדו גשמים, דכ' "דיש לקדש בסוכה ולברך שהחיינו, ואח"כ יכנס לביתו לאכול, כדי שלא יצטרך לברך שהחיינו ב' פעמים, דאין נכון להרבות בברכות".

### מתי יברכו שהחיינו בהדלקת הנרות

השתא דנתבאר דאין לברך שהחיינו על עצם הדלקת נרות, אלא על היום טוב, ונחלקו המנהגים אי יש לברך בעת ההדלקה, או להמתין לשהחיינו דמברכין אכוס.

יש להבהיר דמאחר ובהדלקת נרות יו"ט, יש מברכין קודם ההדלקה, כש"כ במ"ב (סי' רס"ג ס"ק כ"ז), ראוי לנוהגין לברך שהחיינו

בהדלקת הנר, לברך אחר ההדלקה ולא סמוך לברכת הדלקה, וקודם ההדלקה עצמה, דהרי אין השהחיינו קאי על עצם ההדלקה, וא"כ יש לחוש להפסק בין ברכת ההדלקה למעשה ההדלקה. וכ"כ בפרי השדה (ח"ג סי' קנ"ט), ובספר מועדים וזמנים (דיני הדלקה"נ סעיף ד), ובח"ע (חלק יו"ט הל' חג השבועות סעיף ג'), ובספר מועדים כהלכתה (סי' א' ס"ק י"ד).

אולם לכא' גם אי בירכו שהחיינו בין ברכת ההדלקה למעשה ההדלקה, בדיעבד אי"ז הפסק, דס"ס בקידוש כך עושין לכתחילה מברכין שהחיינו, בין ברכות הקידוש לשתיית הכוס, אף דעיקרו על עצם היום.

ואפשר לדמויי לנידון דפרי חדש, דס"ל להרבה פוסקים, דמברכין קודם ברכת שהחיינו, ואח"כ ברכת הפרי, כדי שלא יהא הפסק, וכ' המ"ב (סיר רכ"ה ס"ק י"א) דבדיעבד אי בירך שהחיינו, אחר הברכה שבירך על האכילה קודם שהתחיל לטעום, גם כן אין זה הפסק, אף דלכתחילה ס"ל דצריך לברך שהחיינו קודם ברכת הפרי.

ובעני"ז כ' בפסקי תשובות (סי' תקי"ד הערה 102).

### דין הדלקת נרות יוה"כ

ולפי"ד יוצא דכליל יוה"כ שאין עושין קידוש, ומברכין ברכת שהחיינו על עצם היום, בבית הכנסת בלא כוס, כמו שכ' בשו"ע (סי' תרי"ט סעיף א'), דכו"ע מודו דשפיר יכולה לברך שהחיינו בהדלקתה, ולא תמתין לשהחיינו דבית הכנסת, דודאי עדיפה להסמיכה לנר, מלברך סתם בלא כוס.

ובך מצאתי שכ' בכף החיים (סי' תר"י אות ז'), ובבן איש חי (פרשת וילך אות ט').

## מנוחה ברכת שהחיינו בנרות יו"ט בדרום פא

סעיף ב') "ילבש בגד חדש, או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו".

וא"כ נראה דה"ה הדלקת נרות דליל שני, דהרוצה לברך שהחיינו, יש לה ללבוש בגד חדש, או להניח פרי חדש, וכ"כ להדיא באלהיו רבה (שם סק"ב), והביאו בשערי תשובה (שם ד"ה חדש), ובמ"ב (שם סק"ד), ובכף החיים (שם סק"ז).

וכ"כ במטה אפרים (סי' תרצ"ט סעיף ל"ד). [והוסיף באלף למטה (שם סק"מ) דטוב יותר בגד חדש מפרי חדש, כיון שאין השחיינו סמוך לאכילת הפרי, שהרי צריך קודם לעשות קידוש, ורק אי מדליקה סמוך לקידוש אפשר בפרי חדש].

**מבואר** דהנהגים לברך שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, שפיר מברכין בשני לילות ר"ה, אלא דבליל שני, יש ללבוש בגד חדש [או פרי חדש].

**בדין אשה שאין לה בגד או פרי חדש נותר** לדון כיצד יש לנהוג, בגוונא שאין בגד חדש או פרי חדש, אי אפשר בכאופ' לברך שהחיינו, או דילמא בכה"ג אין לברך שהחיינו.

**והנה** גבי קידוש, כ' להדיא בשו"ע (סי' ת"ר סעיף א') "אם אין מצוי בגד חדש, או פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו".

**ובמושכל** ראשון היה נראה דאין לחלק בין קידוש להדלקת נרות, ואי מברכין שהחיינו בקידוש דליל שני גם בלא בגד או פרי חדש, כך אפשר לנהוג גם גבי הדלקת נרות.

**אומנם** לאחר מחשבה, יש מקום גדול לחלק בין קידוש לנרות, וכמו שביארנו לעיל, דאי אשה או איש גרים לבדם, והם גם

**ופשוט** דה"ה באיש המדליק נרות יוה"כ, דעדיף לברך שהחיינו בהדלקת נרות, מלברך בבית הכנסת, וכ"כ במועדי קודש (פ"ג סעיף קס"ז).

**ויש** להוסיף דכל האמור, דמברכין שהחיינו בהדלקת נרות, הוא רק היכא דמקבלים בהדלקה זו קדושת יוה"כ, ואי אינו רוצה לקבל קדושת יוה"כ בשעת ההדלקה, אין לברך שהחיינו, וכ"כ בערוך השולחן (סי' תר"י סעיף ה'), ובקול סיני (שם ס"ק י"ג), ובשערי הימים הנוראים (שער ז' פרק ה' אות ב'), ובח"ע (ימים נוראים הלכ' ערב יוה"כ סעיף ל'), ובילקוט יוסף (הלכ' ערב יוה"כ"פ סעיף ד').

**ונסיים** בדברי המטה אפרים (סי' תרי"ט סעיף י"ב) "דיש להזהיר הנשים שנוהגות לומר שהחיינו בשעת הדלקת הנרות בבית, שלא יאמרו שנית ברכת שהחיינו בבית הכנסת, אלא ישמעו משליח ציבור ויענו אמנ". והביאו בחיי אדם (כלל קמ"ד אות י"ד), ובשער ציון (סי' תרי"ט אות ז'), ובכף החיים (שם ס"ק כ"א, ובסי' תרי"י סק"ז).

### דין הדלקת נרות דליל ב' דר"ה

**עתה** יש לדון גבי ברכת שהחיינו בהדלקת נרות ראש השנה.

**וגבי** הדלקת נרות דיו"ט הראשון של ר"ה, אין חילוק בין שאר יו"ט, והנהגין לברך בכל יו"ט יברכו גם בהדלקה זו, והנהגין לא לברך, לא יברכו גם בהדלקה זו.

**וגבי** הדלקת נרות דיום השני של ר"ה, מאחר ויש אומרים דתרווייהו יומי קדושה אחת היא, ואין לברך שהחיינו אלא פעם אחת, יש לדון אי יש לברך שהחיינו בהדלקה זו, דהרי גבי קידוש דליל שני, כ' בשו"ע (סי' תר"י

מדליקין נרות, וגם מקדשים, עדיף שיברכו ברכת שהחיינו בקידוש, ולא בהדלקת נרות, משום דחכמים אסמכוהו אכוס. ועוד דהיעב"ץ ודעימיה, כ' דאין למנהג זה יסוד.

**וא"כ** יש מקום גדול לומר דגבי יו"ט שני דר"ה, אי אין בגד חדש או פרי חדש, אין לברך שהחיינו בהדלקתה, אף דביו"ט הראשון ובשאר יו"ט אפשר לברך.

**וכך** ראיתי שכ' בשערי הימים הנוראים (שער ב' פרק ז' אות י') "דיש נשים אף שבדרך כלל מברכות שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, מ"מ בליל שני של ר"ה, אינן מברכות על ההדלקה, אלא ממתנות לברכת שהחיינו ששומעות מבעליהן בזמן הקידוש, כדי לא להרחיק הרבה את שהחיינו מאכילת הפרי.

**והוסיף** דמי שיש לה בגד חדש, עדיף שלא תלבשנו ביו"ט הראשון, אלא תלבשנו לפני הדלקת הנרות בלילה השני, ותוכל לברך שהחיינו בזמן הדלקת הנרות, בלי שום המתנה, ותצא בזה כל הדעות.

**וכך** שמא אפשר לדייק מדברי המ"ב (סי' ת"ר סק"ד) דכ' "ה"ה אשה בברכת ההדלקה ביום השני, תלבש בגד חדש או תניח פרי חדש, ואז תוכל לברך שהחיינו".

**דלכאוי'** מבואר מדבריו דאי יש לה בגד או פרי חדש תוכל לברך שהחיינו, ומשמע דבלא זה אין לה לברך שהחיינו.

**אולם** בכף החיים (שם סק"ו) כ' גבי הדלקת נרות, דכל הענין דפרי חדש, הוא רק למצוה מן המובחר, וגם בלא פרי חדש, אפשר לברך שהחיינו, כמו גבי קידוש, ואין חילוק בזה בין ר"ה לשאר יו"ט.

**והשתא** נראה דאין מוכרח דס"ל למ"ב, דאין לברך שהחיינו בהדלקת נרות בלא בגד או פרי חדש, דשמא הוא רק

לכתחילה, כמו דגם בקידוש צריך לכתחילה שיהא בגד או פרי חדש, וכמו שכ' לבאר (שם בסק"ה) דגם בלא פרי או בגד חדש יברך שהחיינו בקידוש, דאף דקדושה אחת היא, מ"מ שני ימים הם, ולכך אפשר לבאר ג"כ גבי הדלקת נרות.

**וא"כ** למעשה לכאוי' יש למעט הברכת שהחיינו בהדלקת נרות דיום השני, אי אין בגד או פרי חדש, והרוצה בכאוי"פ לברך, יש לו על מי לסמוך.

### בירור אי יש לנשים לענות אמן על השהחיינו דקידוש

**עוד** יש לעיין למנהג שהנשים מברכות שהחיינו בהדלקת נרות, כיצד ינהגו בעניית אמן לברכת שהחיינו של הקידוש, אי יש להן לענות אמן אחר ברכת שהחיינו דקידוש, ככל ברכות הקידוש, או דילמא מאחר וכבר בירכו שהחיינו על היום, אין שהחיינו זה שייך אליהם, ולכן אין להן לענות אמן על ברכה זו.

**והנה** בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קנ"ד) כ' דאין להן לענות אמן, אחר שהחיינו דמקדש, משום שכבר יצאו ידי חובת ברכה זו, וענייתן קודם שתיית הכוס נחשבת כהפסק, והוי כמי שעונה אמן בין ברכתו לאכילתו. וכ"כ בשבט הלוי (ח"ג או"ח סי' ס"ט), ובח"ע (חלק יו"ט הלכ' חג השבועות סעיף ג', וחלק ימים נוראים סדר ליל ר"ה סק"א), ובספר מועדים כהלכתה (סי' א' ס"ק י"ד).

**אולם** באגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ"א סעיף ט', ובסי' ק"א סעיף א') כ' דאי"ז הפסק דאשה תענה אמן על ברכת שהחיינו דבעלה, מאחר ולבעלה שאומר הקידוש שמוציא אותה בברכות קידוש, תיקנו שיאמר גם ברכת הזמן על הכוס, אי"ז

שלא לענות אמן על שהחיינו של המקדש אם כבר ברכו בשעת ההדלקה. וכ"כ בהליכות שלמה (מועדים ח"א כרך ט' דבר הלכה ס"ק מ"ו).

**וב"כ** באור לציון (ח"ג פי"ח שאלה ב'). והוסיף להוכיח כן מהא דבהבדלה מי ששומע מאחר, ואין בידו להריח מהבשמים שאצל המברך, ובדעתו לברך עליהם לאחר הבדלה, דאף על פי כן יכול לענות אמן על ברכת המברך.

**ולכא'ו** ההבנה בדבריהם, שהשומע נטפל למקדש, ומאחר ואינו הפסק בעבורו, כך גם אינו הפסק עבור השומע.

**[ונסיים]** בדברי המועדים וזמנים (ח"ז סי' קי"ז) דלא לו הנהגים לברך לעצמם בפה"ג לפני הטעימה על יין הקידוש, אין כלל נידון, ושפיר עונין אמן אחר שהחיינו דמקדש, וודאי דאי"ז הפסק].

### הלכה למעשה בזה

**ולמעשה** מובא בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"ט אורחות הלכה אות 152), דהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הורה בביתו לפני הקידוש, לנשים דאין להן לענות אמן אחר ברכת שהחיינו דמקדש, [כיון שבירכו שהחיינו בהדלקת הנר].

**ולכא'ו** כ"ז הוא רק לכתחילה, דהא הוא גופיא כ' להדיא (לעיל), דאי"ז הפסק.

**וברבבות** אפרים (ח"א סי' קכ"ד, להרב אפרים גרינבלט זצ"ל, הנושא ונותן בנידון הזה עם ר' משה פיינשטיין זצ"ל), כ' למעשה דהנח להן לנשים וטוב שלא לבלבלן, ואיך שיעשו אם יענו אם לא יענו, דיש צדדים לכאן וצדדים לכאן, וכבר

הפסק אף לה, אף שכבר אמרה ברכת שהחיינו, כיון דעכ"פ שיכא גם בברכת שהחיינו להקידוש ששומעת.

**וב'** עוד דאם היה עניית אמן הפסק, אמאי לא כתב היעב"ץ שצריך להזהיר הנשים שלא לענות אמן אחר ברכת שהחיינו דקידוש, דהא רובא דנשי לא ידעו לחלק בין ברכה זו לשאר ברכות קידוש. והוסיף להוכיח מהא דתקנו חכמים, גבי ברכת לישב בסוכה בקידוש, קודם לברכת הזמן, וכן תיקנו שבעה"ב יקדש ויוציא את אשתו ובני ביתו, והא איכא דמהראשונים דסברי דנשים אין מברכות על עשה שהזמן גרמא, וא"כ נמצא שאם אשתו ובנותיו היו עונות אמן, לא היו יכולות לשתות, או שהיו צריכין לאסור אותן מלענות אמן, והיה לחכמים להזכיר זה.

**וכן** אף באנשים נמצא אופן שהשומעין ויוציאין בקידוש, אינם צריכים לברך לישב בסוכה, כגון שלא יצאו מהסוכה מעת שבירכו "לישב בסוכה" פעם קודם, ובעה"ב המקדש יצא מהסוכה, והוצרך לברך "לישב בסוכה", ואי יענו אמן יהיו אסורין לשתות, או שיאסרו אותם מלענות אמן, והא לא הוזכר דבר כזה.

**וסיים** דודאי צריך לומר, דעניית אמן אחר הברכות שהמקדש צריך לברכם, אינו הפסק וממילא מחוייבות לענות אמן, אף ששיחה או אמן על ברכות אחרות הוא הפסק.

**ובכ' כ'** במנחת שלמה (ח"ב סי' ס' סעיף כ"ב) שאין אמן זה בגדר של הפסק, דאל"כ איך לא הזהירו הפוסקים על נשים שאינן יושבות בסוכה וטועמות מהיין של קידוש, לבל יענו אמן על ברכת לישב בסוכה של המקדש. וכן לגבי קידוש של שבועות,

הרגילו לענות אמן אחר שהחיינו, והנח להן.

**והביאו** בפסקי תשובות (סי' תע"ג סעיף א'), ובשערי ימי הפסח (שער י"ג פ"ב אות י') למורינו הגר"י טשזנר שליט"א.

### דין עניית אמן בליל פסח

**נותר** לעיין אי פלוגתא זאת, אי האשה תענה אמן אחר ברכת שהחיינו דקידוש, הוא בכל יו"ט, או דילמא בימי יו"ט דאיכא מצוות בלילה, דינא שאני.

**והנה** במנחת שלמה (ח"ב סי' ס' סוף סעיף כ"ד) כ' דגבי ליל הסדר נראה דהשהחיינו שייך על הרבה מצוות הנוהגות רק בלילה, ולכן יכולה לענות אמן. וכך כ' בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"ט סעיף כ"ב) דאף דיש נידון גבי אשה אי תענה אמן בשאר יו"ט, גבי ליל הסדר יכולה לענות.

**והוסיפו** (שם באורחות הלכה אות 152) לבאר, דמה שבירכה שהחיינו בהדלקת נרות מבעוד יום, לא עולה על מצות הלילה, כגון אכילת מצה מרור ויציאת מצרים ד' כוסות, ולכן שפיר תענה אמן אשהחיינו דקידוש שהוא כבר בלילה, וקאי ג"כ על מצוות אלו, ולכן אף שכבר בירכה שהחיינו בהדלקת נרות, תענה אמן אבירכת שהחיינו דקידוש. וכ"כ בשבות יצחק (פסח פ"ז אות ג') בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל.

**וב"כ** בשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט) והביאו בח"ע (חלק פסח דיני ערב פסח שחל בשבת סעיף ט"ז, ובחלק ימים נוראים דיני סדר ליל ר"ה סק"א).

**[והוסיף** בשבט הלוי, דדינא הכי ג"כ בליל סוכות, דאיכא מצות סוכה דלא יוצאין ידי חובה בשהחיינו דהדלקה, כיון דהיא מדלקת מבעוד יום, ולכן יכולה גם בליל סוכות לענות אמן אחר שהחיינו דהמקדש.

**והביאו** בספר חג הפסח בהלכה ובאגדה (דיני הדלקת נרות החג).

**וקשה** לי דבשלמא גבי פסח, א"א לברך שהחיינו על מצה ושאר מצות מבעוד יום, משא"כ גבי סוכה מצינו שאפשר לברך מבעוד יום כגון בשעת עשייתו, אף שהוא כמה ימים קודם החג, ובכה"ג שבירך ס"ל להתוס' הרא"ש הר"ן הכל בו והארחות חיים, דאינו חוזר ומברך שהחיינו בליל החג בשעת קידוש על יו"ט, ואף דהרמב"ם והרמב"ן והריטב"א ודעימיה פליגי וס"ל דיברך, מ"מ הכריע הברכי יוסף, דכיון דספק פלוגתא הוא לא יברך, דספק ברכות להקל, וכך הובא בביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה אלא).

**א"כ** גבי נידון דידן שהאשה ברכה שהחיינו בהדלקת נרות דיו"ט דסוכות, פשיטא דלא תחזור לברך שהחיינו בליל סוכות אמצות סוכה, ולכא' ה"ה גבי נידון בעניית אמן, דכבר יצאה בברכת שהחיינו דהדלקה.

**ואין** לומר דכ"ז הוא דוקא אי בירך בשעת עשייה, ובלאו הכי לא נפטר משהחיינו דסוכה, דהרי במ"ב (סי' תרל"ט ס"ק מ"ח) כ' להדיא גבי מי שבירך שהחיינו בטעות בסוכה שהיתה מכוסה בגג פסול, דאינו חוזר לברך שהחיינו כשמסיר את הפסול, כיון דלא גרע ממי שבירך בשעת עשייה [ורק בגוונא דאכל בבית, ובירך שהחיינו בבית על היו"ט, דצריך לחזור ולברך כשיכנס לסוכה].

**וא"כ** לכא' נראה שהאשה תפטור בשהחיינו בהדלקתה, גם את מצוות סוכה? וצ"ע.]

### סיכום הדברים למעשה

**סיכום מנהגי שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט**

**ובסיכום** הדברים יצא דמשמע מדברי האו"ז, דאין לברך שהחיינו בהדלקת נרות

## מנוחה ברכת שהחיינו בנרות יו"ט בדרום פה

וא"כ העולה מן הדברים, דמי שיש לה מנהג לברך שהחיינו בהדלקת נרות, כך תנהג, ומי שנוהגת שלא לברך, אינה מברכת.

ולכאור' מי שאין לה מנהג, עדיף שלא תברך שהחיינו בהדלקת הנרות. וכך מצאתי שכ' באור לציון (ח"ג פ"ח שאלה ב').

### סיכום ג' דינים בהדלקת נרות יו"ט

ועוד עולה מן הדברים, ג' דינים למעשה.

א. אדם הדר לבדו, אין לברך שהחיינו גם בהדלקת נרות, וגם בקידוש, ועדיפא לברך רק בקידוש. וכך פסקו הפסקי תשובות (סי' רס"ג סוף סעיף י"ז), ובשערי ימי הפסח (שי"ג פ"ב אות ו'-ז').

ב. אין לברך שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, אלא אם מקבלים ע"ע קדושת יו"ט. וכן משמע מהערוך השולחן (סי' רע"ג אות י"ב), וכך פסק באור לציון (ח"ג פ"ח סעיף ב'), ובשערי ימי הפסח (שי"ג פ"ב אות ו' ז').

ג. הנוהגות לברך שהחיינו, לכתחילה יש להן לברך אחר סיום ההדלקה, ולא בין ברכת ההדלקה למעשה הדלקת הנרות, וכ"כ בפרי השדה (ח"ג סי' קנ"ט), ובספר מועדים וזמנים (דיני הדלה"נ סעיף ד'), ובח"ע (חלק יו"ט הלכ' חג השבועות סעיף ג'), ובספר מועדים כהלכתה (סי' א' ס"ק י"ד).

### סיכום דין הדלקת נרות יוה"כ

גבי הדלקת נרות דיוה"כ ומקבלים ע"י קדושת יוה"כ, לכאור' עדיף שמי שמדליק נרות, יברך שהחיינו, ועדיפא מלברך בבית הכנסת. וכך כ' בכף החיים (סי' תר"י אות ז'), ובמועדי קודש (פ"ג סעיף קס"ז).

ואי אין מקבלין קדושת יוה"כ, אין לברך בהדלקה זו שהחיינו, וכ"כ בערוך השולחן (סי' תר"י סעיף ה'), ובשערי הימים הנוראים (ש"ז פ"ה אות ב'), ובח"ע (חלק

יו"ט, וכך סבר היעב"ץ (סי' קי"ז) למחות באשתו ע"ז שמברכת שהחיינו, כיון שאין לזה יסוד וסמך בפוסקים.

ובך משמע דסברו בשערי תשובה (סי' רס"ג ד"ה אחר הדלקה), ובברכי יוסף (שם סעיף א'), ובמ"ב (שם ס"ק כ"ג), ובמטה אפרים (סי' תקפ"א סק"מ).

ובך פסקו למעשה בח"ע (חלק יו"ט הלכ' חג שבועות סעיף ג'), ובחלק ימים נוראים הלכ' סדר ליל ר"ה סעיף א', ובחלק פסח דיני ערב פסח שחל בשבת סעיף ט"ז) דעדיף שנשים לא יברכו שהחיינו בהדלקת נרות, וכך פסק בילקוט יוסף (הלכ' ערב יוה"כ סעיף ד'), ובספר מועדים כהלכתה (סי' א' סעיף ח'), ובספר חג הפסח בהלכה ובאגדה (דיני הדלקת נרות החג).

ובך מובא בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' קי"ז) דהגרי"ז מבריסק הורה, שאין לנשים לברך ברכת שהחיינו זו בהדלקתם.

אולם מסקנת היעב"ץ דאין למחות בידי הנשים, שיש להן מנהג. וכ"כ בערוך השולחן (פ' רס"ג אות י"ב) ובבא"ח (שנה שניה פרשת נח אות י') דנשים שלנו נוהגות לברך, והנח להן.

ובך בהלכ' ר"ה כ' במטה אפרים (סי' תקפ"א אות נ"ב), וכך משמע מהאליהו רבה (ת"ר סק"ב), ומהשערי תשובה (שם ד"ה חדש), ומהמ"ב (שם סק"ד), ומהכף החיים (שם סק"ז), דכולהו ס"ל אשה תוכל לברך שהחיינו בנרות יו"ט, [בבגד או פרי חדש]. וכ"כ באגרות משה (או"ח ח"ד סי' ק"א אות א') שכך המנהג היה במשך כמה מאות שנים, ושכן מנהגינו היום.

ובך מובא בשם הגרי"י קנייבסקי זצ"ל, שהורה לנשים במשפחתו לברך שהחיינו בהדלקתם.

ימים נוראים הלכ' ערב יוה"כ סעיף ל').

**וכמובן** שאין לברך שהחיינו בהדלקת נרות, ואח"כ שוב בבית הכנסת, וכך כ' במטה אפרים (סי' תרי"ט סעיף י"ב) ובחיי אדם (כלל קמ"ג אות י"ד), בשע"צ (סי' תרי"ט אות ז'), ובכף החיים (שם ס"ק כ"א, ובסי' תר"י סק"ז).

### סכום דין הדלקת נרות יו"ט שני דר"ה

**גבי** הדלקת נרות בליל שני דר"ה, יכולה לברך שהחיינו, ולתחילה צריך שיהיה לה בגד חדש, וכ"כ במטה אפרים (סי' תקצ"ט סעיף ט'). ואי יש לה בגד חדש אחד, עדיף שתשמור אותו לליל שני, וכ"כ בשערי הימים הנוראים (ש"ב פ"ז אות י').

**אולם** יכולה לברך ג"כ על פרי חדש, וכ"כ בא"ר (סי' ת"ר סק"ב), ובשערי תשובה (שם ד"ה חדש), ובמ"ב (שם סק"ד), ובכף החיים (שם סק"ז).

**ואם** אין לה בגד חדש או פרי חדש, לכאור' עדיף לא לברך שהחיינו בהדלקת נרות זו, אולם מי שרוצה לברך בכאו"פ, יש לה על מי לסמוך, כף החיים (סי' ת"ר סק"ו).

### דין הדלקת נרות שביעי של פסח

**גבי** ליל שביעי של פסח, כמובן שיש להזהיר הנשים שאין לברך שהחיינו, שהרי אינו רגל בפנ"ע, וכמו שאין מברכין שהחיינו בקידוש, כמו שכ' בשו"ע (סי' ת"צ סעיף ז').

### סיכום דין עניית אמן בליל הסדר

**גבי** דין אם האשה יכולה לענות אמן, אחר

שהחיינו דהמקדש, יוצא דבליל הסדר שפיר עונה [לכאו' לכו"ע], וכ"כ במנחת שלמה ח"ב סי' ס' סעיף כ"ד), ובהליכות שלמה (מועדים ח"א סעיף כ"ב), ובשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט), ולהגרי"ש אלישיב זצ"ל (מובא בשבות יצחק, חלק פסח כ"ז אות ג'). ובח"ע (פסח דיני ערב פסח שחל בשבת סעיף ט"ז, וימים נוראים דיני סדר ליל ר"ה סק"א), ובספר הלכ' חג הפסח בהלכה ובאגדה (דיני הדלקת נרות החג).

### סיכום דין עניית אמן בקידוש בשאר יו"ט

**וגבי** שאר יו"ט אי האשה תענה אמן אחר ברכת שהחיינו של המקדש, נחלקו בזה הפוסקים, יש סוברים שלא תענה אמן, וכ"כ בהר צבי (ח"א סי' קנ"ד), ובשבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט), ובח"ע חלק יו"ט הלכ' חג השבועות סעיף ג', וחלק ימים הנוראים סדר ליל ר"ה סק"א) ובסר מועדים כהלכתה (סי' א' ס"ק י"ד).

**ויש** סוברים שאין הפסק בזה, ושפיר עונה, וכ"כ באג"מ (או"ח ח"ד סי' כ"א סעיף ט', ובסי' ק"א סעיף א'). ובמנחת שלמה (ח"ב סי' י' סעיף כ"ב), ובהליכות שלמה (מועדים ח"א כ"ט דבר הלכה ס"ק מ"ו), ובאור לציון (ח"ג פ"ח שאלה ב'). וכך הורה הרבבות אפרים (ח"א סי' קכ"ד) דהנח להן לנשים, ואין לבלבלן דיש צדדים לכאן ויש צדדים לכאן, והביאו בפסקי תשובות (סי' תע"ג סעיף א') ובשערי ימי הפסח (שי"ג פ"ב אות י').



הרב און אברהם הכהן סקלי

## בענין מי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד

נשאלתי מאברך יקר שהתפלל ערבית בליל שבת אחד בימי הספירה בפלג המנחה ושכח לספור ספירת העומר, וגם ביום שלמחרת לא נזכר בזה רק אחר צה"כ, אך עדיין היה קודם צה"כ של ר"ת ואז ספר הספירה של אתמול, ונפשו עגומה עליו מזה מאוד, ושאל האם יש לו איזה פתח להמשיך עדיין לספור בברכה בשאר הימים.

**וב"כ הרא"ש** בפסחים (פ"י סי' מא) בשמו וז"ל "ועוד כתב בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא סיפר שוב אינו סופר דבעינן תמימות, ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא". וכ"כ גם ר' ירוחם (נ"ה, ח"ד, מה ע"א).

**וב"כ הר"ן** על הרי"ף בפסחים (כח:) וז"ל "וכתוב עוד בהלכות גדולות אם שכח יום א' ולא ספר שוב אינו סופר דבעינן תמימות וליכא ובתוספות חלקו עליו".

**וכתב שם מרן** בב"י בשם תרוה"ד (סי' לז) דנהגין בזה כבה"ג, דאם שכח לספור יום אחד, תו סופר בלא ברכה, אך אם נזכר וספר ביום, או שמסופק שמא כן ספר יכול לברך בשאר הימים.

**וב"פ** מרן בש"ע שם (סע"ח) וז"ל "אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה".

**והנה יש** לציין דבנידון כעין ניד"ד כבר עסקו כמה חכמים, בדין של אדם ששכח ספירת העומר ונזכר רק למחרת בביהש"מ ואז ספר, אי ש"ד לספור בברכה בשאר הימים, עי' בתש' שואל ומשיב

**הנה** נודע בשערים ממחלוקת הראשונים בדין מי שהפסיד יום אחד מימי הספירה, דדעת בה"ג ששוב אינו יכול לספור בברכה דבעינן 'תמימות' וליכא, ומנגד דעת כמה ראשונים דאין יום אחד מעכב כל הספירה, ויכול להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, וכדלהלן.

**כתב הטור** (סי' תפט) "כתב בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו, ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות, וכ"כ הר"י".

**והנה מ"ש** הטור בשם בה"ג, כ"כ גם התוס' **מנחות** (סו. ד"ה זכר) וז"ל "פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ותימה גדולה הוא ולא יתכן". וכ"כ עוד במגילה (כ ע"ב, ד"ה כל הלילה) וז"ל "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא".

הרי דכל מה שמצינו בה"ג שלפנינו, רק שמי שלא ספר בלילה הראשון לא יכול לספור עוד בימים הבאים, אבל במי ששכח יום באמצע הספירה לא דיבר כלל.

**אמנם** יתכן לומר דלמדו התוס' כן ממ"ש בה"ג "מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי" עכ"ל, והבינו מדברי בה"ג דדוקא בלילה הראשון אם שכח ולא מנה לא יכול למנות עוד, אפילו נזכר למחרת בבוקר, אך בשאר הלילות אין הספירה מעכבת, אך מה שאינה מעכבת היינו שיכול למנות למחרת בבוקר ואח"כ ימשיך הספירה בשאר הלילות, אך אם לא מנה גם בבוקר שוב לא יוכל למנות ביום הבא בברכה.<sup>א</sup>

**והנה** הביא הר"ן (על הרי"ף, סוף פסחים) דברי רב יהודאי הנ"ל וכתב "ורב האי ז"ל חולק ואומר דאי משום דבעי תמימות שכח באחד הימים נמי חסר המנין ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום" עכ"ל, ומרן בב"י אחר שהביא דברי הר"ן הללו כתב "ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונזכר ביום אבל היכא דלא נזכר גם ביום אפשר דסבר שלא יברך עוד אלא שרבינו כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י ולר"י כיון דתליא טעמא דבכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא ודאי אפילו אם לא נזכר ביום נמי מברך בשאר לילות".

רביעאה (ח"ג סי' קכז) דהעלה שיכול לספור בברכה, וכ"פ מרן הגרע"י זצוק"ל בספר חזו"ע יו"ט (הל' ספה"ע סע' יח, עמ' רלח) אחר שהביא בזה מחלוקת אחרונים. וע"ש עוד שכתב במפורש דאם נזכר אחר ביהש"מ אינו סופר בברכה בשאר ימים, ואין לצרף לזה דעת ר"ת.

**אך** הנה לענ"ד יש מקום לדון בעיקר האי דינא דבה"ג, ולפ"ז יתכן דיהיה ניתן להתיר בנידוננו לברך בשאר ימים, וה' יהיה בעזרנו.

### בירור מעמיק בדעת רב יהודאי גאון ובדעת בה"ג

**והנה** באמת יש להעיר דבספר הלכות גדולות שלפנינו לא נמצא מה שהביאו הראשונים הנ"ל בשמו, אלא כך איתא התם בסי' יב הלכות עצרת (עמ' קפה במהד' מכ' י-ס) "ומיחייב איניש למימנא שבעה שבועות מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר דכתיב וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת ממחרת יום טוב שהוא שיתסר בניסן, דבגויה מקרבינן עומר אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, מברך למחר".

**ועוד** שם בסי' עא הל' מנחות (עמ' תרסה) "מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי".

א. ודברי רב יהודאי הללו הובאו גם בתש' הגאונים – גאוני מזרח ומערב (סי' קכה), ובספר האורה הלכות העומר (ח"א [צא]), ובספר המחכים, ובספר הפרדס לראב"ח, ובשיטה לתלמיד הרשב"א (סוף פסחים), ובתוס' הרא"ש מגילה (כ:), ובעוד ראשונים.

שכח לברך בלילה הראשון שוב אינו יכול לברך, וכן נראה מתש' רב האי שהתייחס אליהן כדעה אחת, והנה אם דעת רב יהודאי דאף השוכח לברך יום אחד באמצע הספירה אין לו לברך יותר, הנה הבדל גדול יש בין דעתו לבין דעת רס"ג (ודוחק לומר שכללום ביחד רק לענין היום הראשון, אך באמת דעת רב יהודאי שגם בשאר הימים אין יכול לברך, זה דוחק).

ועוד יש לדקדק מתשובת רב האי גופיה, דאי ס"ל בדעת רב יהודאי דלילה ראשונה מעכבת אף את יומה, אך בשאר לילות אם שכח לברך משלים ביום, ואם לא השלים ביום שוב לא יוכל לברך למחרת, הרי מה שהקשה שם "אנחנא לא חזיננא טעמא דמ"ד משום לילה ראשונה בעינן שבע שבתות וליכא, או מ"ד בעינן תמימות וליכא, וא"כ איזו לילה ששכח ולא ברך אפילו חמישית שישיית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבע שבתות ובעינן תמימות וליכא, מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית" ע"כ, לפי הבנתנו הנ"ל בדעת רב יהודאי, ע"כ לפרש דכוונת קושייתו דבשלמא מה שהשווה רב יהודאי את היום הראשון לשאר הימים שאם שכח יום שלם ולא ספר תו לא יכול לספור א"ש והכל בחדא שיטתא קאי דליכא תו תמימות (ואף דרב האי גופיה לא מודה שיום אחד מעכב את חבירו למסקנא, מ"מ אכתי קושיא בזה על רב יהודאי ליתא לפי שיטתו, ופשוט), אלא דקשיא ליה אמאי חילק בין לילה הראשון שאין יכול להשלים ביוצו לבין שאר לילות שיכול להשלים בימיהן.

והנה אם זו קושיית רב האי, הרי דלכאורה אינה מובנת בעליל, ואדרבא רב יהודאי טעמו ונימוקו עמו, דהרי בגמ' מנחות (סו.) דילפינן דקצירת וספירת העומר בלילה

והנה מה שהביא את מרן לפרש כן בדברי רב האי היא העתקת הדברים ע"י הר"ן, אך באמת אין הדברים מדויקים, וז"ל תש' הגאונים (גאונים מתוך הגניזה, ש' אסף, עמ' 212) "שאלה לרבינו האי גאון - מאן דאשתלי ולא בריך על ספירת העומר בלילה הראשונה אשכחן פירושה משמה דאדוננו מר רב יהודאי ובפירושי אדוננו סעדיה גאון נ"ע דאמרי מי ששכח ולא בריך על ספירת העומר בלילה הראשונה אינו סופר שאר כל הלילות ואיתאוי ראייה לדבריהם דבעינן שבע שבתות וליכא, וראינו למקצת גאונים דאמרי מי ששכח ולא ברך בלילה הראשונה חייב לברך שאר הלילות ואיתאוי ראייה האי טעמא מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר, ודרשנו מאדוננו הכרעה ביניהם. תשובה - אנחנא לא חזיננא טעמא דמ"ד משום לילה ראשונה בעינן שבע שבתות וליכא, או מ"ד בעינן תמימות וליכא, וא"כ איזו לילה ששכח ולא ברך אפילו חמישית שישיית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבע שבתות ובעינן תמימות וליכא, מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית, כד טעי בראשונה ואמר לשניה אתמול הוה חד יומא בעומרא והאינדא תרין יומי בעומרא, מאי חוסרנא איכא במנינה וכו' ואי הוה מנינא דכל חד מעכב את כל המנין הוה מנו ליה רבנן עם הדברים המעכבים זה את זה כארבעת מיני לולב וכשבע הזאות וכארבע ציציות וכיו"ב, בלכך לא שנא ראשונה ולא שנא דבתרה מצוה למימנא כלהון ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה" עכ"ל, והרי הדברים כהבנת הטור.

והנה יש לדקדק בתשובה זו כמה עניינים, תחלה דהשואל כלל דעת רב יהודאי ודעת רס"ג בחדא מחתא, שלדברי שניהם אם

הו"ל למימר 'איזו לילה ששכח ולא בירך לא יוכל להשלים ביום', ומאי האי דאמר 'כיון שחיסר המספר'.

**וא"כ** ברור ופשוט דס"ל לרב האי דדעת רב יהודאי ודעת רס"ג אחת היא, דמי ששכח לספור בלילה הראשון שוב הפסיד כל הספירה דליכא תמימות ואף אינו יכול להשלים ביום, אך מכאן ואילך אם שכח בלילה יכול להשלים ביום ואף אם דילג יום שלם יכול להמשיך לספור בברכה, וע"ז קשיא ליה לרב האי דמאי שנא יום ראשון משאר ימים, שגם אם חיסר יום אחד באמצע הספירה הרי לא מקרי תו 'תמימות'. וכן יש לדקדק קצת מלשונו הזהב של רב האי "וא"כ איזו לילה ששכח ולא ברך אפילו חמישית שישית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבע שבתות ובעינן תמימות וליכא" עכ"ל, ומשמע דאף בחיסר יום שלם מיירי, דלדעת רב יהודאי ורס"ג יכול להמשיך לברך בשאר לילות, וכן משמע בספר העיטור (סוף הל' מצה ומרור) וז"ל "ורב האי אמר בתשובה אי משום דבעינן תמימות שכח בא' משאר יומא נמי חסר המנין" עכ"ל, ודא קשיא ליה לרב האי אשיטתיה.

הרי דהוכחנו בס"ד דכוונת רב יהודאי גאון המובא בהלכות גדולות<sup>2</sup> דרק מי ששכח לספור בלילה הראשון תו אינו יכול לספור בשאר הימים, אך מי שהחסיר יום שלם באמצע הספירה יכול להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה, וא"כ ליכא למימר

והבאתו ביום אמרינן כך "מיום הביאכם תספור, יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור, ת"ל מהחל חרמש בקמה תחל לספור, אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור ואימתי שירצה יביא, ת"ל מיום הביאכם, אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב" עכ"ל הגמ', וכלומר שכדי שיקראו שבעת השבועות 'תמימות' צריך להתחיל בהן מליל מוצאי פסח, דאי יתחיל למנות מבווקר של אותו היום, הרי חיסר את הלילה ואינן תמימות, וא"כ דברי רב יהודאי מיושבים כמין חומר, דאם חיסר הלילה הראשונה אינו יכול להשלים ביום דכבר הפסיד את ה'תמימות' כיון שלא התחיל הספירה בלילה, אך מכאן ואילך בשאר הלילות אם לא ספר בלילה סופר ביום, דתו ליכא בזה חסרון של תמימות, ורק אם דילג יום שלם באמצע הספירה שוב הפסיד את המשך הספירה דגם זה מקרי אינן תמימות, וא"כ נהי דקושיית רב האי גאון קשיא על דעת רס"ג, מ"מ על דברי רב יהודאי לא קשיא ולא מיד.

**ואף** אם נפרש ד'תמימות' קאי אכל יום ויום מימי הספירה, שצריך למנות בו בלילה, אכתי קשיא מ"ש רב האי "וא"כ איזו לילה ששכח ולא ברך אפילו חמישית שישית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבע שבתות ובעינן תמימות וליכא" עכ"ל, דאי כדכתבין לעיל

ב. דספר ה"ג אינו לרב יהודאי גאון, אלא לר' שמעון מקירא כמו שהביאו הגאונים ורוב הראשונים, אלא דספר ה"ג של רש"ק מבוסס על ספר הלכות קדמון יותר של רב יהודאי גאון (שהיה נקרא 'הלכות פסוקות'), עי' בענין זה בספר 'מאמר על ספר הלכות גדולות' [א' עפשטיין, ברדיטשוב תרס"ב], שהאריך להוכיח כן מדברי הגאונים והראשונים, וכן הבקדמת הרע"ז הילדסהיימר (הנכד) לספר 'הלכות גדולות' [בהוצאת מקיצי נרדמים, תשל"ב].

דכוונת רב יהודאי גאון במאמר הנ"ל למה שכתבו התוס' בשם בה"ג, וכפי הנראה יש להסביר דכוונת רב יהודאי דהשוכח לספור בלילה הראשון הפסיד גם את הספירה של אותו היום, וגם את כל ספירת המ"ט יום, אך השוכח בשאר לילות, אם נזכר ביום אף את ספירת אותו הלילה יכול להשלים ולא הפסידה, אך אם עבר יומו, אף שהפסיד את ספירת אותו היום, מ"מ את שאר הימים לא הפסיד.

### האמנם דעת בה"ג שאין יכול להמשיך לברך?

והנה כעת מצאתי בס"ד דבר פלא בספר הלכות רי"צ אבן גיאת (הלכות קדש וספה"ע), אחר שהביא שיטת רב יהודאי ורס"ג ושרב כהן צדק חולק עליהם כנ"ל, כתב "ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא מברך למחר, ובמקצת נסחי והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בלילה דתנן דבר שנוהג בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בירך מברך ביממא, ואי אינשי ולא בירך יומא חד מברך בשאר יומי" עכ"ל, הרי דכתב במפורש בשם בה"ג (במקצת נוסחאות) דמי ששכח ולא בירך יום אחד שלם באמצע הספירה ממשיך לספור בשאר ימים, והוא ממש הפך ממ"ש בתוס' בשמו!

והנה לפום ריהטא היה נראה דאולי טעות נפלה בספר וצריך להגיה "ואי אנשי ולא בירך יומא חד לא מברך בשאר יומי", וע"י כן הכל יבוא על מקומו בשלום. אך

באמת דזה אינו, דמלבד שבדקתי בספר הלכות הריצ"ג בכת"י ושם הוא כלפנינו, עוד יגיד עליו רעו, דמצאתי בספר יראים (מצוה רסא, מהד' תועפות ראם, עמ' 238) וז"ל "כתב רב יהודאי גאון ז"ל ואי איכא אינשי דלא בירך ספירת העומר בחדא זימנא מברך בשאר יומי (!)" עכ"ל, ובדקתי בכת"י שממנו יצא הספר הנ"ל וכן הוא באמת שם, וע"ש בפ' תועפות ראם (אות ז) דהתפלא על ענין זה שסותר מה שהביאו התוס' בשם בה"ג ורצה להגיה לשונו ולהוסיף 'אינו מברך בשאר יומי', אך שוב חזר בו אחר שראה בהל' הריצ"ג מ"ש לעיל בשמו.

וכן מצאתי בס"ד בספר המאורות (סוף פסחים) וז"ל "והיכא דאישתלי ולא בירך בחדא מן לילותא נראה שמברך כל יום המחרת, ואם לא בירך ביום המחרת מברך וסופר כשיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוות, וכ"כ הרב בעל הלכות וכן עיקר, ויש גאונים אחרים שכתבו בענין אחר ולא נראו דבריהם" עכ"ל.

והנה אף שכתב רי"צ"ג שכן נמצא רק 'במקצת נוסחי', הנה בדקתי בכתה"י של הל' רי"צ"ג וכנז"ל, ושם כל הספר מפוסק בסימנים דמויי גרשיים (המסמנים בכתבי ידות כעין פסיק או נקודה שלנו כידוע), וכך הפיסוק שם "ובהלכות גדולות היכא דאינשי ולא בירך על ספירת העומר מאורתא מברך למחר ובמקצת נסחי והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בלילה דתנן דבר שנוהג

ג. או עכ"פ אולי לא הבינו בעלי התוס' דברי בה"ג נכון, ונראה דכל כה"ג ראוי יותר לסמוך על רב האי ושאר הגאונים בפ' דבריו ודוק, אך לפום קושטא אין נראה שכן הבינוהו בעלי התוס'.

ד. כת"י פריס 310, וכפי הנראה הוא הכת"י שממנו יצא הספר לאור, ע"י בהקדמת המו"ל שם (מהד' יצחק ירנן) ודוק.

ה. כת"י פריס 1309.

בלילה נוהג כל הלילה | ואי לא בריך מברך ביממא | ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי | "עכ"ל, ולפי הפיסוק הזה יתכן שמה שמצא 'במקצת נוסחי' היינו רק דמי ששכח לברך בתחלת הלילה מברך כל הלילה, אך מה שהביא שמי ששכח לברך יום אחד מברך בשאר הימים, יתכן דזה נמצא בכל הנוסחאות (אך עדיין יש לדון האם הסופר פיסק כן ע"ד עצמו וא"כ אין לזה ערך רב בנידוננו, או שהעתיק אף הפיסוק מכת"י שקדמוהו), ומו"ל הספר לא ציין הניקוד כך<sup>1</sup>.

ובן משמע גם מספר אורחות חיים ה'ל' ספה"ע (סע"ה) וז"ל "אית דאמרי דמני ביממא דומיא דקצירה דאמרינן אם נקצר ביום כשר וכ"כ הבה"ג דמונה ביום המחרת וז"ל והיכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא מברך כל יום המחרת, ומברך וסופר כל מה שיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצות ע"כ", עכ"ל, וביתר בהירות בכלבו (סי' נה) וז"ל "וכן כתב הרבה"ג שמונה ביום וז"ל היכא דאשתלי ולא בריך בחדא מן לילותא מברך בכל יום המחרת ואם לא בריך ביום המחרת מברך וסופר מה שיזכור כל שאר הימים שלא יפשע במצוה ע"כ" עכ"ל.

הרי דכמה ראשונים שונים, משלושה מקומות שונים בעולם (מספרד,

אשכנז ופרובנס, בהתאמה), כולם הביאו בשם בה"ג דמי ששכח לספור יום אחד באמצע הספירה יכול להמשיך לספור שאר הימים בברכה. הלא דבר הוא!<sup>2</sup>

והנה על כן אמרתי נצא בעקבי הצאן ונגסה לברר בעזהשי"ת מה היא הגירסא המקורית בספר הלכות גדולות, עד כמה שמגעת ידינו יד כהה.

**בירור נוסח הנכון בספר הלכות גדולות**  
הנה כמו שציינו בראש אמ"ר, בספר הלכות גדולות שלפנינו אין את כל המאמר שהביאו הראשונים בשמו משוב ועד רע, אך הנה מצאתי בהלכות גדולות מהד' ה"ר עזריאל הילדסהיימר (ד' ברלין, המכונה לפעמים 'הלכות גדולות אספמא')<sup>3</sup> בהלכות עצרת (עמ' 146) וז"ל "ומיחייב איניש למימני שבעה שבועי שלמי מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר בניסן דכת' וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב דהוא שיתסר בניסן דבגניה מקרבינן עומרא, והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך בליליא דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואי לא בריך עד למחר מברך ביממא, ואי אינשי חד יומא (אי נמי תרי יומי) ולא בריך לא מברך בשאר יומי, ואמר

1. וכפי הנראה כלל לא ראה את כת"י שממנו יצא הספר, שכתב שם בהקדמה שרכש בפרס מאדם אחד העתיק בכת"י של כת"י הנ"ל, ואם כן שמה המעתיק הראשון השמיט הפיסוק.

2. והנה מצאתי באגור (סי' תתכו) וז"ל "וכתב עוד בה"ג שאם שכח לברך בריך באחד מן הימים שלאחריו חוץ מליל הראשון שאם שכח ולא בריך בו שלא יברך עוד, ורב האי פירש בין בלילה ראשונה בין בשאר הלילות אם שכח ולא בריך בו יברך בשאר הלילות אם שכח ולא בריך בו יברך בשאר הלילות וכ"כ הר"י, לשון הטור" עכ"ל, אך ניכר שיש טעות בדבריו וכתב על שם בה"ג את דעת רס"ג, דהרי העתיק דבריו מהטור, ושם הוא כנ"ל, ופשוט.

3. הנה בענין הלכות גדולות אספמא, ע"י בספר 'מאמר על ספר הלכות גדולות' [א' עפשטיין, ברדיטשוב תרס"ב (עמ' 27)] שיחס את כת"י של מהד' רעז"ה לה"ג אספמא (מהד' של ה"ג המוזכרת כמה פעמים בפי הראשונים בשם זה), אך ראה בה"ג מהד' מקיצי נרדמים של רעז"ה הנכד (ירושלים תשל"ב) בהקדמה (עמ' כב) דדחה דבריו בזה מכל וכל, ודעתו דאדרבא, מהדורתו היא המקורית יותר, ע"ש בדבריהם.

בהשמטה, מאחר וכן נמצא גם בספר הקדמון 'הלכות פסוקות - הלכות ראו' (שהוא תרגום קדום ללשה"ק לספר 'הלכות פסוקות' הנ"ל, י"ל ע"י א"ל שלוסברג, ורסאיי תרמ"ו, עמ' 17) וז"ל "וחייב אדם לספור שבעה שבועות מערב שלחמישה עשר בניסן, שכתב וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יו"ט שהוא ששה עשר בניסן שבו מקריבין עומר, ומי ששכח ולא בירך על ספירת העומר, בשאר ימים מברך" עכ"ל, והוא תרגום מדויק של המובא לעיל בהלכות פסוקות (ואף שאינו אלא תרגום של הספר הנזכר, מאחר והוא תרגום קדום ערכו גדול לעניינינו).

**ובאמת,** כל סימן זה (של הלכות עצרת), בין בהלכות גדולות לכל נוסחאותיו ובין בהלכות פסוקות ובהלכות ראו, מועתק כמעט במלואו מספר השאלות דרב אחאי (שאלתא קז במהד' מוה"ק, ושאלתא קכז במהד' ר"ש מירסקי) כדרכו של בה"ג להעתיק מספר זה הרבה, והנה במהד' הנפוצה (הוצ' מוה"ק עם פי' הנצי"ב) חסר בשאלות כל הענין המדובר לעיל במי ששכח לברך באחד הימים, אך במהד' ר"ש מירסקי הוסיפה (ע"פ ארבעה כת"י מתוך עשרה) וז"ל שם "והיכא דאינשי ולא בירך על ספה"ע מאורתא מברך כולא ליליא וכו' ואי לא בריך עד למחר ביממא מברך, ואי לא בריך יומא חד בריך בשאר יומי" עכ"ל, וזה ממש כנמצא בהלכות פסוקות.

**והנה** אם באמת זו הגירסא האמיתית בשאלות, כפי הנראה שמאחר ובודאי מקור כל הסימן (לפי כל הנוסחאות) הוא מספר השאלות, ושם איתא בהדיא

אבי מצוה לממני יומי ומצוה ולממני שבועי" עכ"ל, הרי דכתה"י שממנו יצאה לאור מהד' זו, זהה בענין זה לנוסח שהיה לפני בעלי התוס'.<sup>ט</sup>

**והנה** בספר הלכות גדולות (מהד' מקיצי נרדמים, עמ' 298) שיצא לאור ע"י רעז"ה נכדו של הנ"ל (מכאן ואילך רעז"ה נ), הביא בזה את ב' הנוסחאות - "ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי / לא מברך בשאר יומי", וכתב שם דהגי' הראשונה כך היא בכת"י שממנו הוציא את הספר, והשניה היא מכתה"י שרעז"ה הוציא את הספר.

**הרי** דיש לפנינו בספר ה"ג שתי גירסאות הפוכות זו מזו, ושתיהן מיוסדות בכתה"י של הספר ובדברי הראשונים, ויש לברר איזו מהן היא הנכונה.

**והנה** בספר 'הלכות פסוקות', המיוחס ע"י מפרסם כתה"י הרב סלימאן ששון ז"ל להיות ספר הלכות פסוקות המקורי של רב יהודאי גאון [אך רעז"ה (בהקדמת ה"ג שבהוצאת מקצ"נ) האריך להוכיח שספר זה אינו אלא עוד מהד' של ספר ה"ג], מצאתי כך (הוצ' אהב"ש עמ' צ) וז"ל "ומיחייב אינשי למימנא שבעה שבועי מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר דכת' וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב שהוא שיתסר בניסן דבגויה מקריבין עומרא, אמר אבי מצוה למימנא יומי ומצוה למימנא שבועי והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי מברך" עכ"ל, הרי דגירסתו כגי' הריצ"ג ודעימיה.

**והנה** בודאי שאין לתלות את לשון ה"פ

ט. וע"ש בהערת הרעז"ה.

'התחכמות' כלפי רבותינו הראשונים, דהרי בנידוננו שישנן שתי גירסא סותרות, א"כ ממה נפשך גירסא אחת מוטעית, ומאחר ויש לנו כיום הכלים לברר בצורה קרובה לאמת איזו היא הגירסא האמיתית, ש"ד לעשות כן].

### דעת כל רבותינו הראשונים

ומלבד כל הנ"ל, דעת כמעט כל רבותינו הראשונים שהשוכח יום אחד באמצע הספירה יכול להמשיך לברך, וכדלהלן:

**כתב רס"ג** בסידורו (עמ' קנה בנדפס), והובאה דעתו כאן בטור כדלעיל, וז"ל "ומי ששכח לברך באחד מלילות העומר יברך על הלילות הבאים, ואם שכח לברך בלילה הראשון לא יוכל עוד לברך על העומר בשנה זו מפני שאינן תמימות, משום מה שחסר מהתחלתן ושוב אינן מתחילות ממחרת השבת".

והשיג על פסק רס"ג הנ"ל, רשב"ן בסידורו (פ"י) וז"ל "ודע שמי ששכח למנות ולא ספר לילה מן הימים מותר לו לברך ביומו ואם שכח למנות בלילה וביום יברך על הלילות הבאים אחריו, ואע"פ שלא הגיע לשלמות המצוה הזאת כיון שהחסיר מן המנין הנזכר היינו שבע שבתות תמימות תהיינה ואלו לא תמימות כיון שהחסיר מהם קצת, ואין הבדל בזה בין אם שכח למנות יום מאמצעי הימים או שכח ולא מנה היום הראשון הדין בשניהם מצד חסרון שוה שהוא, אבל לא יהיה מנוע מלברך על שאר הימים הבאים אחריהם, אע"פ שנמצא

דמי שדילג יום אחד ימשיך לספור בשאר הימים, וכן הוא בספר הלכות פסוקות ובספר הלכות ראו, ע"כ לומר באופן מוחלט שכן היא הגירסא האמיתית בספר הלכות גדולות, כגירסא ריצ"ג והיראים, וכנראה הגירסא שהייתה לפני בעלי התוס' היא גירסא מוטעית".

**אמנם** זה שגירסא זו לא מובאת ברוב כתה"י של השאלות, וכן שריצ"ג גופיה שמזכיר כסדר את השאלות לא הביא בשמו הלכה זו - כל זה אומר דרשני, וא"כ נראה בחוש שאינה הגירסא המקורית בשאלות אלא הוספה מאוחרת בעקבות בה"ג (כן העיר לי ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, ודפח"ח).

ומ"מ אין בזה כדי לפגום במסקנתנו דלעיל, ואדרבא יתכן שענין זה דוקא מחזקה. דאף אי נימא שאין זו הגירסא המקורית בשאלות אלא נוספה בעקבות בה"ג, מ"מ מאחר שמובאת בארבעה כת"י שונים של השאלות (ומנגד לא מצאנו כגירסא התוס' כלל), הרי יש כאן עדות נפלאה על הגירסא המקורית של ספר ה"ג.

ובמ"ש לעיל כן הוא ב'הלכות פסוקות' וב'הלכות ראו', וכן העידו לנו שלושה עדים נאמנים ראשונים כמלאכים - ריצ"ג, היראים והמאורות, א"כ הדעת נוטה דזו היא הגירסא המקורית בספר ה"ג, ודלא כהגירסא המובאת בתוס'.

[ויש להדגיש דח"ו אין כאן זלזול או

י. ואפשר להעלות כמה השערות איך התגלגל כן, שמא פשוט נשתרבה מלת 'לא' לספר במרוצת הדורות, או שמא תיקון זה נעשה על מנת ליישב את הסתירה המועטת בין הלכה זו, לבין מה שהביא בה"ג בהל' מנחות משם רב יהודאי, והכל בגדר השערות, ולה' פתרונים.

יא. וחזר בו ממה שכתב בזה הוא עצמו במאמרו בירחון 'האוצר', גליון כח.

יב. ומה שכתבתי שזה מחזק את מסקנתנו, היינו דאם באמת הייתה זו הגירסא המקורית בשאלות, הנה יתכן דבה"ג פליג עליה ושינה במתכוין הנוסח מחיוב לשלילה ואינה טעות. אך מאחר ונראה דצ"ל דהיא הוספה

ורבינו ירוחם (נ"ה, ח"ד, מה ע"א), וספר המחכים, והאגודה במגילה (סי' כג), וכן נראה דעת ספר הפרדס (לראב"ח נביו), וכ"כ בתוס' המיוחס לרא"ש במגילה שם, ור"י אלמדארי (סוף פסחים), וכ"נ משיטה לתלמיד הרשב"א (סוף פסחים).

וב"כ הריטב"א במגילה (כא). בשם רבותיו וז"ל "ודכו"ע אף על פי שלא מנה קצת לילות ואפילו לילה הראשון חייב לספור את השאר, וכן כתבו רבותי ז"ל". וכן הוא בספר החינוך (מצ' שו) בשם המורים שבדור וז"ל "ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו, ולא הודו מוריניו שבדוריני לסברא זו, אלא מי ששכח יום אחד יאמר אמש היו כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל".

וב"ד המאירי (סוף פסחים) וז"ל "ואם שכח ולא מנה כלל בכל אותו היום י"א שאם בראשון שגג הרי זה בכלל מעוות לא יוכל לתקון שאין כאן תמימות ואין לו עוד מנין ואין הדברים נראין שלא נאמר תמימות לפירוק עול מנין ולהפקיעו מכן וכל אלא שהמצוה כך היא ואפי' שכח את כלן ובזכר באחרונה סופר את האחרונה".

וז"ל ספר האשכול (אלבק, הל' פסח, קנט). "ומי שלא בירך בלילה הראשון על ספירת העומר איפלגי בה כמה מרבואתא דאיכא מאן דאמר שהפסיד כל המצוה שלא לברך עוד משום דכתיב תמימות, ואיכא מאן דאמר שלא הפסיד" עכ"ל, הרי דעכ"פ מי ששכח בשאר הלילות לכ"ע יכול לברך.

בסידור שהזכרנו למעלה המיוחס לגאון הנעלה ז"ל (רס"ג) מאמר וז"ל מי ששכח למנות בלילה הראשון כבר קיפח מנין העומר בשנה זו לגמרי כיון שאינן תמימות, אח"כ אומר מי ששכח למנות בלילה באחד מימי העומר מותר לו לברך בימים שלאחר מכן ואסר בחלק האחד והתיר בחלק השני, ואם תעיין יעזרך האל במאמר הזה תמצאהו לא מחוור בגלל הטעם שנתן באומרו כיון שאינן תמימות וכבר ידוע ומפורסם שאם החסיר בלילה הראשון נחשב חסר התמימות הנז' שאינן תמימות ה"ה למי שהחסיר כל לילה שהוא מימי העומר גם בזה חסרות ואינן תמימות".

ובן דעת רב כהן צדק גאון (תשובות הגאונים - שערי תשובה סי' רמד) וז"ל "מי שלא בירך ביום ראשון על ספירת העומר יהוור ויברך כל הימים שלא יפגע במצות במזיד". וכן דעת רב יהודאי גאון ורב האי גאון וכמו שכתבנו לעיל.

ובן דעת תוס' מנחות (טו.), והרא"ש (סוף פסחים), והטור (סי' תפט), וכן נראה דעת הר"ן (סוף פסחים) וכמו שהבאנו דבריהם לעיל.

ובמזו שכתבנו כבר לעיל כן דעת ריצ"ג בהלכותיו (הל' ספה"ע), וספר יראים (מצ' רסא), וספר המאורות (סוף פסחים), והארחות חיים (הל' ספה"ע סע"ה) והכלבו (סי' נה).

ובן דעת בעל העיטור (סוף הל' פסח, ע"ש בדבריו), והרב שבה"ל (סי' רלד, ע"ש בדבריו), והתניא (סי' נ), ורי"ד בספר המכריע (סי' כט ע"ש, והובאו דבריו בשבה"ל הנ"ל),

**ובן** ראיתי כעת<sup>ג</sup> שהביא הר"י קאפח בביאורו על הרמב"ם תש' הרמב"ם מכת"י (מסה"ל 5300) וז"ל (לפי תרגום הר"י קאפח שם) "ונשאל רבינו מי ששכח לילה או שתי לילות יברך בזולתה מן הימים או לאו, והשיב - מה שאבד א"א להחזירו אבל מן הלילה שנוצר עד סוף השבעה שבועות יברך, וישמיט בלילה האחרון אמירת 'תמימות', לפי שאינן תמימות ויאמר היום מ"ט יום שהם שבעה שבועות בעומר. ומי ששכח ולא בירך על העומר בתחלת הלילה יכול להשלים הברכה כל הלילה ואין לו להשלימה ביום והוא דבר המשנה 'דבר שמצותו ביום כשר כל היום ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה' עכ"ל, אך שוב הראני ידידי הרב עמנואל מולקנדוב דיש מפקפקים ביחוס תשובה זאת לרמב"ם<sup>ה</sup>, אך עכ"פ בידינו דעת עוד חכם קדום מתקופת הראשונים.

**ובן** אחר שהוכחנו לעיל דדעת רב יהודאי שרק מי ששכח למנות יומא קמא לא ממשיך לספור בברכה, אך מי ששכח למנות שאר ימים סופר בברכה, א"כ יש להחשיב לענין זה גם את ספר האורה מבית מדרשו של רש"י (הל' העומר, ח"א סי' צא) שהעתיק בסתמא דברי רב יהודאי.

**אמנם** לא נכחד כי מצינו חולקים בזה, דהנה ז"ל האור זרוע (ח"א סי' שכט) "וצריך להזהר שלא ידלג אפילו יום אחד מלספור כדי שתהיינה תמימות, ואם תמימות לעיכובא ולא למצוה היכא שחיסר יום אחד ולא מנה שוב אינו מברך וסופר דה"ל ברכה לבטלה אבל אם תמימות למצוה ולא לעיכובא נראה שמברך וסופר מיהו בין כך

ובין כך אם ירצה סופר בלא ברכה. והדעת מכרעת דהיכא שחיסר יום אחד דאינו מברך אחר כך דהא אין כאן חמשים יום ואין כאן תמימות אבל ספירה בלא ברכה סופר ולית לן בה".

**ובן** הוא בשמו בפסקי או"ז למהר"ח בנו (סי' קפד) וז"ל "והיכא שחיסר יום אחד אינו מברך יותר". וכ"פ עוד בעצמו בדרשות מהר"ח אור זרוע (סי' כא).

**ובן** מצאתי בפי' ריבב"ן (סוף פסחים) וז"ל "ויש גאונים שאומרים מיכן אם טעה ולא ספר בלילה לא יספור ביום ולא יברך כלל, אפי' בלילות אחרות, שאין תמימות, וכן נראה לי דכת' תספרו חמשים יום, כל מ"ט יום תספור ואם לא ספר לילה אחת נמצא שלא ספר נ' יום וכו' ויש גאונים שאומרים הואיל ובזמן הזה דרבנן הוא אין להקפיד אם שכח לילה אחת לברך שאר לילות, ואינו נ"ל דבזמן בית המקדש קיים פטור היאך יברך עכשיו ויהא טפל חמור מן העיקר, ומוציא ברכה לבטלה, ויש סופרין בלא הזכרת השם היכא דטעה להוציא עצמו מן הספק".

**ובתוס'** מגילה (כ:): "ובה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא עכ"ל, ומשמע מדבריהם דס"ל להלכה כבה"ג בזה, אמנם בפסקי התוס' שם (סי' נג) איתא כך "לא ספר העומר בלילה ימנה למחר בלא ברכה, לא מנה בלילה אפ"ה ימנה בשאר לילות עכ"ל, ואולי יש חסרון בתוס' שלפנינו (אף שאין לקבוע בזה

ג. ראיתיו בספר חזו"ע יו"ט (עמ' רכה).

יד. ראה: ד' הנשקה, 'על תשובה בדין ספה"ע שיוחזה בטעות לרמב"ם ועל שיטת הרמב"ם בעניינה', סידרא ל"ב.

בה"ג והאו"ז, נגזרת אחריהם ומסתברא דהוו הדרי בהו.

### דעת מרן והכרעת ההלכה

והנה, כמובן שבכל דברינו אין ח"ו תפיסה ע"ד קדוש ה' מרן הב"י, דהרי יעויין שם בב"י (סי' תפט) שהביא בסה"כ דעת הרא"ש והתוס' (ובטור מובא שכן דעת ר"י) דמי ששכח יום אחד יכול להמשיך ולברך (וכן נראה דעת הטור), ומנגד דעת בה"ג שאינו יכול לברך, וכן הביין מרן בדעת רב האי המובא בר"ן (כיעויין שם בב"י ד"ה וכתב עוד בה"ג, והעתקנו דבריו לעיל), וכן פסק הרב תרומת הדשן, ומנגד דעת הרי"ף והרמב"ם לא ברורה, וא"כ הכרעת מרן שלא לברך ברורה והגיונית, ואף מתבקשת.

**אך** הנה בהגלות נגלות דדעת רבים מרבותינו הגאונים והראשונים דישי לברך, וכן באמת דעת רב האי ברורה בזה, כמו שהבאנו בס"ד.

**ועלית** על כולנה, הברור שערכנו בס"ד בדעת בה"ג. הנה אף אי נימא דאין הכרעה בנידוננו בדעת בה"ג, מ"מ לא יהיה אלא ספק (הנוטה לצד שיש לברך), ולא יוציא הספק בדעת בה"ג מפשטות כל הראשונים, שפסקו בהדיא לברך, וא"כ מסתברא דאף מרן הב"י אם היו לפניו הנתונים שנמצאים לפנינו, היה פוסק שיש לברך.

והנה האף אמנם שקשה לסמוך בזה להלכה ולמעשה על בירורנו ולהורות למי ששכח יום אחד שלם באמצע הספירה להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, מ"מ נלענ"ד דאפשר לצרף את כל הנ"ל, ולהורות שבהצטרף ספק כלשהו לזה יכולים להמשיך לברך, וכגון בניד"ד שנזכר וספר אחר צה"כ של הגאונים אך קודם זמן צה"כ לר"ת.

מסמרות, דלפעמים סותרים פסקי התוס' את התוס' שלפנינו מאחר ונכתבו על תוס' אחרים שהיו לפני הכותב), ועי' עוד באגודה מגילה (סי' כג), ובתוס' המיוחס לרא"ש שם שנראה שהיה לפניו גירסא אחרת בתוס'.

**וכן** פסקו אחרוני ראשוני אשכנז - כן הוא במנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' שצא, והובא גם בהג' מנהגי מהר"א טירנא, הל' פסח סע"כ), וכן הוא במנהגי מהרי"ל (הל' ספה"ע) בשם מהר"א קלוזנר, וכן הוא בתרוה"ד (סי' לז) כמו שהביא מרן בב"י כנז"ל.

**ואמנם** בדעת מהרי"ל יש להסתפק, דז"ל (שם) "ונשאל את פי מהר"י סג"ל על דין שכח, והשיב שאם זכר לבקרו ביום יברך ויספור דעדיין יומיה הוא, ואם שוב שכח עוד בליל שני בזה פליגי ביה רבוותא, דספר א"ז כתב שאין לו לברך שוב בשום לילה, אך יעמוד אצל המברכים ויענה אמן אחריהם ויספור עמהן, ושאר רבותינו כתבו שלא הפסיד מידי, אך יברך ויספור כל פעם שזוכר אחר שכחו. והיה המורה אל השואל לקיים מאמר הא", כי הוא היה מתייחס אחריו, והיה בחר נחמד נושא הן בעיני מהר"י סג"ל מתוך חריפתו והיה שמו יצחק א"ז" עכ"ל, הרי דמשמע דבאמת דעת מהרי"ל הייתה שיש להמשיך לברך, אך הורה לאותו בחר ששאלו כדעת האו"ז מאחר שהיה צאצא שלו.

**אמנם** הנה בהגלות נגלות כל מה שכתבנו בס"ד, מסתברא דאף האו"ז אם היה רואה דברי כל הגאונים והראשונים שקדמוהו, הוה הדר ביה (דהרי תחלה הסתפק בזה, ושוב הכריע, ואם היה רואה שכל חכמי ישראל שקדמוהו ס"ל כהצד האחר מסתברא דכן היה מכריע), וממילא גם פסיקתם של חכמי אשכנז שנשמכה על דעת

ובן יש קצת לצרף בנידון דידן דהאי מעשה הוה בשבת, ומאחר שספר במוצ"ש בלילה קודם שהבדיל בתפלה או על הכוס, א"כ הוי עוד בתוך זמן תוספת שבת (אף אי נימא דשבת כבר יוצאת קודם זמן ר"ת), וא"כ שמא אפשר להחשיבו עוד כיום לענין זה. ובהג' מנהגי מהר"א טירנא בהל' פסח (סע' כא) כתב וז"ל "בערב שבת מברכין ספירה לאחר קידוש וכו' ופעם אחת הקדימו לבהכנ"ס ואחר תפלת ערבית ברכו על הספירה ולא בירך רבינו יהודה עמהם. וכו' [וב]תשובת מהר"י מולין (החדשות סי' צה) דאשה יכולה ללבוש לבנים אחר תפלת ערבית כשעדיין הוא יום<sup>טו</sup>, וראיה מספירה (ר"ל ספירת העומר) בשבת דאע"ג דתוספת שבת דאורייתא, מ"מ לא חשבינן לילה אחר תפלת ערבית וכו'. הראב"ן היה סופר בע"ש כשמקדימין לב"ה מבעוד יום, אבל לא בשאר הימים, מהר"ש עכ"ל. הרי דאמנם דעת מהר"ל דא"א לספור העומר קודם חשיכה אף בע"ש ולא מהני תוספת שבת לזה, אך מ"מ כתב מהר"ש שהראב"ן היה סופר בע"ש מבעו"י. ובהע' שם (הוצ' מכ' י-ס) תיקנו עפ"י כמה דפוסים 'מהר"ח', וציינו לדרשות מהר"ח או"ז (סי' כא) וז"ל "ודרש בשם הר' אביגדור כ"ץ בערב שבת שמשכימים לילך לבית הכנסת היה מברך ספירה מבעוד יום, אכן בשאר ימים היה מונע מלברך עד הלילה" עכ"ל. וכן בלקט יושר הל' ספה"ע (סע' ה) העיד על מהר"א בעל תרוה"ד

ש"סופר העומר בנאושוטט<sup>טו</sup> בבהכנ"ס בליל שבת אע"פ שעוד היום גדול". ואף שבשו"ת מהרש"ל (סי' יג) דעתו שאין לספור מבעו"י אף בליל שבת (ומ"מ מוכח מדבריו שם שהמנהג היה שכן לספור, ע"ש ודוק), וכן הסכים הב"ח, מ"מ הרי דכמה גדולים הקילו בזה כדלעיל, וא"כ י"ל דה"ה למוצ"ש כל שהוא בזמן תוספת שבת דנחשיבהו ליום מחמת תוספת השבת. ואף שלפום קושטא הוא דחוק, מ"מ הוי עוד סניף קצת לצירוף.

ובן אפשר להשתמש בבירורינו לפשוט הרבה ספקות שהעלו הפוסקים בענייני ספירת העומר, כגון: שלא ספר בלילה וגם מסופק אם ספר ביום אם ימשיך לספור בברכה, וכן ספר הימים ולא השבועות או להפך אם ימשיך לספור בברכה, קטן שהגדיל באמצע הספירה אם יכול להמשיך לספור בברכה<sup>י</sup>, חולה שיודע שיפספס יום אחד במהלך הספירה (כגון שיצטרך להיות בניתוח וכיו"ב) אם יכול להתחיל לספור בברכה, וכן אולי גם מי שספר והתבלבל במנין הימים ונזכר רק למחרת (עי' שואל ומשיב רביעאה ח"ג, סי' קכז), וכל כיו"ב, בכולם יש להורות שיספור בברכה, בהצטרף כל מה שכתבנו לעיל.

ושוב הראני ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א שהעלה להלכה ככל דברינו (ופסק שאף בלא הצטרפות של עוד ספק יכול להמשיך לספור בברכה)<sup>י</sup>, וראה עוד

טו. כלומר יכולה האשה להפסיק בטהרה אף אחר שהתפללו הציבור ערבית, כל שהוא מבעוד יום.

טז. עיר רבנותו האחרונה, ליד וינה שבאוסטריה.

יז. אמנם בזה יש לדון עוד, דכיון שביום הראשון של הספירה טרם הגדיל, א"כ אף אי לדעת בה"ג יכול לברך, רכתי דעת רב יהודאי ורס"ג דאינו יכול לברך, וא"כ אולי אכתי לא הוכרעה מחלוקת זו וסב"ל, וצ"ע בזה.

יח. הרב עמנואל מולקנדוב 'השוכח לספור יום אחד ספה"ע האמנם אינו יכול להמשיך לספור בברכה', ירחון 'האוצר' אייר תשע"ט, גליון כח.

• וכן הובא דכפי הנראה אף מרן הב"י שפסק שאין לברך, מ"מ בהגלות נגלות כל מה שהבאנו מסתברא שיודה שיש לברך.

• העלנו דאף שקשה לסמוך להלכה ולמעשה ע"ז, מ"מ די בהצטרפות ספק כלשהו כדי לברך.

**מסקנא דדינא:** אדם ששכח לספור ספירת העומר בלילה, וכן לא נזכר כל יום המחרת עד אחר צה"כ, אך נזכר קודם צה"כ של ר"ת ואז ספר את ספירת היום הקודם (כמובן בלא ברכה), יכול להמשיך לספור בימים הבאים בברכה, וטוב שכסופר את ספירת יום המחרת יאמר 'אתמול היה כך וכך לעומר, והיום כך וכך לעומר'. ומי ששכח יום שלם ולא ספר וממשיך לספור בברכה בימים הבאים, אף שקשה להורות כן למעשה, אין למחות בידו (ועכ"פ בודאי שיש לענות אמן אחריו).

בתגובתי שתתפרסם אי"ה בירחון 'האוצר' בחודש הקרוב [גליון מא, סיון תש"פ]<sup>יט</sup>.

### העניינים שנתבארו במאמרנו:

• הובא מ"ש התוס' בשם בה"ג דמי ששכח יום אחד מהספירה אינו יכול להמשיך לספור בברכה משום דבעינן תמימות וליכא.

• הובא דבכמה ראשונים - ריצ"ג, יראים, המאורות, ואורחות חיים, איתא בהדיא הפך מזה - דדעת בה"ג דמי ששכח יום אחד מהספירה יכול להמשיך לספור בברכה.

• הארכנו להוכיח מכמה מקורות דכפי הנראה גירסת ריצ"ג ודעימיה היא הנכונה יותר בדברי בה"ג.

• מלבד זה, הובא גם דדעת רוב ככל הראשונים דמי ששכח לילה אחד מן הספירה יכול להמשיך לספור בברכה.



<sup>יט</sup>. תגובה למאמרו של הרב דוד אריה הילדסהיים שליט"א, שהתפרסם שם בחודש אייר תש"פ גליון מ.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

## בענין מוזיקה בימי הספירה, ועוד כמה שאלות בענייני הקורונה

עתה בימי ספירת העומר לשאר בנ"א, וכן האיך יהיה הדין בחולה קורונה רח"ל.

א. וראשית אפתח את מקור הדין שכידוע אין לשמיעת שירים בכל ימות השנה. איתא בסוטה מח ע"א משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר בשיר לא ישתו יין וגו'. וכן אי' גיטין ז ע"א זמרא מנא לי' דאסיר, שרטט וכתב וכו', ומבואר מהתם דזמרא דמנא וזמרא דפומיא אסיר, דהיינו שאסור לשמוע כל השנה שירים, והיינו בין זמרא בפה ובין זמרה בכלי. אך דיקא דזהו רק בבתי המשתאות, כדפרש"י גיטין שם, וכן כתבו תוס', והוכיחו דבריהם מסוטה שם דקתני שבטל מבית המשתאות, אך הוסיפו תוס' דראוי להחמיר בכיוצא, דההוא בירושלמי מגילה פ"ג ה"ב דהוה קאים ודמיך בזמרא שמתענג ביותר.

וזהו מש"כ בטשו"ע סי' תק"ס ס"ג וז"ל ואסרו כל מיני שיר בין בכלי בין בפה, ופירש רש"י כגון לשורר בבית המשתה, והתוס' מפרשים דאפילו בלא משתה נמי ודוקא למי שרגיל בכך, כההוא דאיתא בירושלמי ריש גלותא הוה קאים ודמיך בזמרא, פירוש בשכבו ובקומו היו מזמרין לפניו.

וראיתי דפי' בשו"ת אג"מ ח"א סי' קס"ו דנראה פשוט דלא פליגי רש"י

שמיעת מוזיקה בספירת העומר בשעת הקורונה ה' ירחם

הסתפקתי, האם יש איזה צד להקל בשמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר כעת בגלל הקורונה ה' ישמרני, (א) למי שחולה קורונה ל"ע? (ב) למי שנמצא בבידוד? (ג) למי שסתם בבית כל היום עם הילדים כי אין לאן לצאת?

והגאון רבי נתן קפלן שליט"א כתב לי בזה בירור ארוך ונפלא, וז"ל:

לכבוד הגה"צ, מזכה הרבים הגדול, רבי גמליאל רבינוביץ הכהן שליט"א בעמ"ס 'גם אני אודך' ועוד. בדבר שאלתו האם ניתן להתיר לשמוע שירים בימי ספירת העומר<sup>א</sup> למי שחולה עתה רח"ל בנגיף הקורונה, וכן למי שנמצא בבידוד, וכן סתם כך למי שנמצא עתה בביתו עם שאר ב"ב, או שאין להקל בזה כלל וכלל.<sup>ב</sup>

והנה לכאור' יש לחלק שאלה זו לכמה חלקים, חדא האם מותר לשמוע מוזיקה כל השנה או שמעיקרא אסרו נמי בכל השנה, שנית האם יש לחלק בין קלטות לשמיעה בפה, וא"כ אפ' אם אסרו בכל השנה היינו בכלי זמר ממש, אבל בקלטת יהי' מותר לשמוע, שלישית אי נימא איפכא דשרי לשמוע כל השנה, האיך יהיה הדין

א. וזאת למודעי שהדברים להלן הינם כלפי ימי ספירת העומר, אך גבי ימי בין המצרים לחלק מהשי' יש להחמיר יותר, ועי' בס' רץ כצבי מועדים ח"ג שכ' באריכות ובטוב טעם החילוק בין ספירת העומר לבין המצרים.

ב. מכיון ודין זה תלוי כ"א במנהגי ישראל, לכן כל א' יעשה כמנהג אבותיו, ואין כוונתי אלא לעורר את המעיין בנקודות העקרויות בנדון.

גם לכל אדם אפילו אינו רגיל, ובשירה בפה אסור דוקא על היין. וכן הביא הטור שם, וכן פסק המחבר בשו"ע.

**ולעומת זאת** בב"ח ס"ז פסק דאפ' בלא יין ג"כ אסור לשיר בפה, דאמר' בגמ' שם דוקא זמרא של מושכי הספינות או מושכי הבקרים שרי, שאינו אלא לזרום במלאכתם, אבל בגרדאי אסור שהוא לשחק בעלמא, וא"כ אסור בכלל לשמוע בכל מהלך השנה.

**והיוצא** א"כ מח' ראשונים, אך להלכה נראה דאפ' שירה שלא על היין יש לאסור, והיינו אפ' בלא בבית המשתה כד' הרמב"ם והמחבר בשו"ע, וכן פסק להלכה המ"ב שם סקי"ג, וכן נקטו עוד רבים מן הראשונים.<sup>ג</sup>

ג. ואמנם דעת רוב פוסקי זמננו שיש להתיר לשמוע כיום מוזיקה. וסבי מורי שיחי' אמר דנראה דהוכיחו כן מהא דכתב הרמב"ם בס' שמונה פרקים לרמב"ם פ"ה ואעתיק לשונו "וכן מי שהתעורר עליו מרה שחורה, יסירה בשמיעת הניגונים, ובמיני זמר, ובטיול הגנות, ובבניינים הנאים, וחברת הצורות היפות, וכיוצא בהם, ממה שירחיב הנפש, ויסיר חולי המרה השחורה ממנו". והנה כיום ישנם אנשים שאם לא ישמעו מוזיקה יבואו לידי מרה שחורה, ולכן נהגו להקל לשמוע נגינות, אך ודאי שמי שיכול טוב שיחמיר.

**ובן** נהגו להקל נמי לפמש"כ הטשו"ע והרמ"א שם, שהשירה בכלי זמר שלא

ותוס', דכן משמע לשון תוס' דראוי להחמיר בכיוצא כוונתם בכה"ג, דלמי שרגיל בכך שמענג ביותר דמי לבית המשתאות לכל אדם אף שאינם רגילין דג"כ הוא תענוג ביותר. וכן מבואר ברמ"א, דכ' בשו"ע סי' תק"ס ס"ג דגזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם [והיינו אפ' שלא על יין, עי' מ"ב סקי"ח], והוסיף הרמ"א די"א דדוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה. ופי' המג"א סק"ח דבבית המשתה אסור אפ' למי שאינו רגיל בהם. ומשמע עכ"פ מדב' הרמ"א דהטעם לאסור הוא טעם אחד, וחזינן א"כ שמפרש שלא פליגי רש"י ותוס' ולשי' שניהם אסור מה"ט. (ודלא כמש"כ ביש"ש גיטין פ"א סי' י"ז שכ' דמבואר בתוס' דאף לזמר בלא משתאות אסור היכא שמרגיל עצמו לכך ומתענג לבבו, ולא שרי אלא דרך ארעי, או לשמוע קול ערב, או דבר חדש וכו', ונראה א"כ דהיש"ש נקט דרש"י ותוס' נחלקו, ולרש"י די"ז הוא רק בבתי המשתאות, אמנם תוס' אפ' בלא בתי המשתאות אסיר).

**אמנם** שיטת הרמב"ם דיש לחלק, וז"ל הרמב"ם פ"ה מהל' תענית הי"ד וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן, ואסור לשמען מפני החרבן, ואפילו שירה בפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין, עכ"ל. ומבואר דבכלי אסור לשמוע בכל ענין ואפילו שלא בבתי המשתאות, וא"כ הוא

ג. וראיתי שהסיק בשו"ת האג"מ שם דשירה בפה אין לאסור שלא בבית המשתה ולמי שאינו רגיל בכך, דכמעט כל הראשונים מתירין. והא דהוכיח הב"ח מזמרא דגרדאי, ל"ק, דהוא משום דכיון שלעולם מזמרינן בעת מלאכתם לשחוק הוא כרגיל בכך בשעת שכיבה וקימה שאסור, דמאי שנא באיזה זמן הוא הרגילות. אבל ע"ש.

על היין אסורה רק למי שרגיל בכך, ואילו שירה ביין אסורה תמיד. וא"כ כיום שאין מצוי א' שרגיל כ"כ בנגינות כדאז (וכמש"כ בירושלמי שמצוי היינו מי שגם בשכיבה וגם בקימה שומע מנגינות) ולכן נהגו העולם להתיר.<sup>ד</sup>

ד. והנה עתה יש לדון היכא שרוצה לשיר שירות ותשבחות לקוב"ה האם יהי' לו דינים אחרים ויכול לשיר או דילמא דאפ"ה אסיר. והנה מדברי ר"מ שם שכתב דכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות לאלו וכיוצא בהן על היין. ובי' דבריו במ"מ בשם רבינו האיי גאון דהא דאמר<sup>י</sup> [גיטין שם] דזמרא דפומיא אסיר ה"מ נגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה ביפיו, אבל שירות ותשבחות וזכרון חסדים של הקב"ה מנהג כל ישראל לאמרן בבית החתונה ובבית המשתאות בקול נגינה ובקול שמחה, (ובגדר שירים ותשבחות וזכרון חסדי הקב"ה, עי' באר היטיב סי' תק"ס סק"ז שכתב דהיינו שירים שנתקנו על הסעודה כגון שבת, אבל פיוטים אחרים אסור), ולכאור' מכ"ז נראה דשירי תשבחות והודאות להשי"ת יש להתיר.

ועי' עוד בזה ברי"ף ברכות כא ע"ב, וכ"ה בחי' הר"ן גיטין שם, וביש"ש שם, דנראה מדבריהם דשירה בפה בשירי תשבחות יש להקל.

וכמו"כ כתב המחבר בשו"ע שם וז"ל וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקב"ה על היין. הגה, וכן לצורך מצוה כגון בבית החתן

וכלה הכל שרי. וע"ע סמ"ג עשין מד"ס ג שכ"כ, וכנ"ל.

ועי' בהגהות רמ"א שבמרדכי גיטין סי' שי"ד בשם מרדכי ישן שכ' לחלק, דדוקא במשתה בלא אכילה הוא דאסור שכן דרך עכו"ם, אבל במשתה של אכילה מותר, וא"כ לא רק שמצינו דשרי לשיר שירים ותשבחות להשי"ת, אלא אף שירים רגילים מותר.

ובעי"ז מבואר במאירי גיטין שם דכל האיסור הוא רק כשעושה דרך פריצות, וא"כ היכא שמכוין לשם שבח השי"ת מותר, ומשמע דאי"ז כסברת הטשו"ע והמ"מ.

ואשר ע"כ נראה דשירי קודש ששר בפיו שרי לכתחיל' לשמוע בכל גוונא, וכן בשירים שע"י כלי נמי יש להקל, וע"ע בארוכה בס' בעלי אסופות מהדור' תשע"ב עמ' 42 שהוכי' כן מכ"מ בטוב טעם ודעת. וכ"כ למעשה ה'אשל אברהם' בוטשטאטש מהדור'ת סי' תק"ס, והביא שכן כ' בס' חרדים, שיש לשוור להשי"ת ואפילו לשיטות האוסרים.

ה. והנה עתה ילח"ק האם שמיעת נגינה מתוך הקלטה חשיב כניגון מתוך כלי או שלא. והנפ"מ תהיה עתה בזמן הזה, דאי נימא דשמיעה מתוך הקלטה לא חשיב ככלי שיר, א"כ אף לשי' האוסרים לעיל, עתה יהי' מותר לשמוע, אך אי נימא דחשיב כניגון מתוך הכלי, א"כ בזה"ז יהי' אסור לשמוע מוזיקה.

והנה מדברי הרמב"ם לעיל שכתב שגזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר,

ד. ויראה לי לפי"ז דזהו הטעם שכ' הפוסקים שאין להתעורר בבוקר עם שיעון מעורר עם מנגינות, דע"י כך הוא

מהיכן מקור הדין שאין לשמוע שירים בימי ספירת העומר, דהנה אי' ביבמות סב ע"ב שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולם מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה וכו' תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת, ע"כ. ולפי"ז פסק בטוש"ע או"ח סי' תצ"ג ס"א נוהגין בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא וכו'.

**ובעי"ז** כתב בב"י שם גבי זמן האיסור, דכשם שמותר להסתפר מל"ג בעומר ואילך, כך מותר לישא אשה, דכיון דפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה, וכו' אבודרהם עמ' רמ"ה. וכן כ' בדרכי משה שם. וכ' במג"א שם דמ"מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה, אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור, וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש להזהר, ע"כ. ומדברי המג"א הללו באו רוב גדולי הדור ורצו לאסור שמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר.

**ואף** על פי שראיתי שיש שהוכיחו מדברי המג"א דאדרבה דשרי, וכל דבריו היינו דוקא בריקוד ומחול, אבל שאר מיני שירה שרי. וכן דעת הגרש"ז אויערבאך בס' הליכות שלמה פסח פי"א הי"ד, וכ"כ בשו"ת דבר יהושע ח"ג סי' ס"ג דזמירות שאינם לשמחה לא להנאה או לכבוד לא ידענא שום מקור לאיסור. וע"ע בס' שואלין ודורשין ח"ד סל"ז שהאריך מכמה אופנים להתיר שמיעה שירים

וכל משמיעי קול של שיר, מבואר שאסור כל משמיע קול שיר שבעולם אפ' אינו כלי שיר המיוחד לכך.

**ובמו"כ** פס' רוב פוסקי זמננו, עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' נ"ז, וח"ח סי' קכ"ז אות ב' ששמיעת הקלטה של שירה בפה נחשבת כשמיעת כלי זמר, כיון ששמע זאת על ידי כלי, ואסור. וכן דעת הגרי"ש אלישיב בס' תורת המועדים ס"ה אות א'. וכ"כ בשו"ת אג"מ שם בדדינם שווה לשמיעת כלי זמר או שירה בפה ממש, ולכן בכל מקרה או לדעה שאסור לשמוע כלי זמר, אסור לשומעו אף בהקלטה, ובכל מקום בו אסורה השירה בפה, אסורה היא אף בהקלטה. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' ל"ג שכ' כמו"כ.

**אמנם** בשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סי' רמ"ו הסתפק בזה, האם שירה בפה המושמעת במכשיר דינה כנגינה בכלי, ע"ש.

**אך** לעומת זאת בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' ס"ב כתב דגם לשי' האוסרים לשמוע, בקלטת יש להקל, כיון ובשעת הגזירה על כלי זמר לא הי' נמצא כלל סוג כלים אלו, אפשר שאינם בכלל גזירת חכמים, וצ"ע סברתו, ואכמ"ל בשי'.

**ומ"מ** נראה דהפשטות ששמיעת נגינה מתוך הקלטה חשיבי כנגון בתוך כלי, וא"כ עתה באנו למח' הראשונים האם אכתי יהי' מותר לשמוע שירים כל השנה, וכנ"ל.

ו. והנה עתה נבוא לדון לגבי ספירת העומר

נכנס לגדר של שומע שירים תמיד, ואז יהיה אסור לו לשמוע מגינות במהלך היום, עי' הליכות שלמה תפלה פי"ג הי"ח.

ה. ולכאור' נראה דנחלקו הטשו"ע והמחבר האם האיסור הוא עד ל"ג בעומר או שהאיסור הוא עד שבועות, ויש להאריך בזה בס"ד.

אפ' בימי ספירת העומר. אפ"ה רובא דפוסקי זמננו אמרו דבימי הספירה יש לאסור, ואפילו שאין מבואר הדבר להדיא בפוסקים מדורות קודמים, כבר נהגו כיום להמנע גם משירה, ואין לזוז מן המנהג.

**וכן** מבואר בערוך השלחן שם שם ס"ב שיותר לעשות סעודה אך לא בריקודים ובמחולות, וכש"כ שאסור לומר בכלי זמר. וביותר כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' קי"א דמה שכ' המג"א היינו כ"ש, דלא רק דאסיר ריקודין ומחולות אלא גם כלי זמר אסור דבזה הוי שמחה יתירה מריקודים ומחולות. וכן פסק האג"מ יו"ד ח"ב סי' קל"ז דבימי הספירה יש יותר סיבה לאסור שמיעת מוזיקה מאשר כל ימות השנה. וכן מובא בשם הגר"ש אלישיב בס' אשרי האיש פס"ה אות כ' שנהגו להחמיר בחומרא יתירא בימי הספירה לאסור שמיעת כלי זמר יותר מכל ימות השנה.

**אשר** ע"כ יראה דבימי ספירת העומר יש להחמיר לכל אדם בשמיעת שירים בכל גווני.

**ז.** פרקי חזנות - גבי פרקי חזנות דעת הגר"ש אלישיב שם דג"ז אסור, וכן כ' בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' ס"א, ע"ש. אמנם הגרש"ז אויערבאך שם התיר שמיעת פרקי חזנות ונגינות קלאסיות בימי ספירת העומר, אך בהערות ארחות הלכה שם ציינו דמ"מ הוסיף דאין לנהוג היתר זה בשופי, דסו"ס נהגו במיעוט שמחה בימים אלו ורק כשקיימת סיבה יש להתיר. וכ"פ הגר"ח פ' שיינברג פסקי שמועות.

**ח.** וואקלי - והנה עתה נפוץ המנהג לשמוע בימים אלו שירים וואקלים דהיינו שירים בהקלטה וללא כלי זמר ממש אלא כעין כלי

זמר המושמעים בפה, והנה כיום ראיתי רבים שמקילים בזה, אך ידועה שי' הגר"ש אלישיב שם לאסור שמיעת קלטות של שירה בפה. אך לכאור' יראה דלשי' הגרש"ז אויערבאך לא שנא אם זהו בפה אם אלו, אלא זהו תלוי אם הוי מנגינות שמחות, ושמא אותם המקילים סומכים על דעתו.

**ט.** והנה עתה נבוא לדון האם בחולים ישנם דינים אחרים לגבי שירה בימים הללו. והנה כ' בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קכ"ה דלחולה יש להקל לשמוע שירים, אך הוסיף דנראה דהעצבות הוא מדה רעה מאד, וא"כ בודאי אין עליו חטא אם שומע קול נגינה להפיג צערו, ואדם שהוא בטבעו אינו בעל עצבות בודאי יש עליו איסור שמיעת קול נגינה, אך זהו דבר שמשנתנה לפי האדם והמקום והזמן, וא"א לומר בי' שום דבר, דאין אדם יודע מטמונתו של חברו, ע"ש.

**ובשו"ת** שבט הלוי ח"ח סיק קכ"ז אות ב' כתב שיש ללמד זכות כיום על אלו שכן שומעים, שפעמים הרבה עושים כן לפקח עצבותיהם, ושרי, ומבואר א"כ דמי שעצב מותר לו לשמוע שירים.

**וכן** הוה עובדא והורה הגרש"ז אויערבאך (עי' הליכות שלמה שם) להתיר נגינה בכלי בבית חולנית כדי לחזק את רוחה, בהטעימו דאטו גרע מחטטין שהתירו לסוך ראשו מפניהם, שאי"ז לשם תענוג, וכמש"כ המחבר בשו"ע סי' תקנ"ד סט"ו, וה"נ הרי אין המטרה לשמוח אלא להקל מעלי' הפחד וכדו'.

**ומבואר** עכ"פ דמי שבגדר חולה רגיל, מותר לו לשמוע נגינות רגילים בימי הספירה, אך בפשטות צריך לתלות זאת בכל חולה וחולה איך הוא מרגיש, האם הוא זקוק

## מנורה כמה שאלות בענייני הקורונה בדרום קה

לשמחו יש להתיר רק שישמעו פרקי חזנות או שרי רגש, וכמש"כ הגרש"ז אויערבאך והגר"פ שיינברג לעיל גם לבריא, כיון שאינו מביא לידי ריקודים ומחלות, כ"ש שיהי' מותר בכה"ג לחולי קורונה.

**אבל** לאלו שאינם חולים ורק זקוקים לבידוד מחמת הספק, כיון ובודאי שאינם נחשבים בגדר חולה, לכן לכא' ראוי להם להחמיר ולא לשמוע מוזיקה בימי ספירת העומר, אמנם שמעתי ממור"ר הגר"ח פיינשטיין שעתה בזמן זה יש להקל להם לשמוע כ"ז שזה מונע מהם עצבות, וכאמור, המיקל יש לו על מי לסמוך.

**ועל** כל פנים בשאר בני אדם שאינם בבידוד לכא' אין להם להקל ולשמוע מוזיקה בימי ספירת העומר, אלא יחמירו על עצמן ולא ישמעו כלל כמנהג ישראל היראים והחרדים לדבר ה', ומי שמאד דחוק לו ומצטער ע"י זה ישמע שירי חזנות וכדו', אך ג"ז לא באופן קבוע. עכ"ל.

### כמה שאלות בענייני הקורונה

ואדגיש דמאחר ואיני בקי בהל' נדרים, לא רצוי לסמוך על הדברים למעשה):

**(א)** אדם שנוסע כל שנה לל"ג בעומר למירון, האם השנה בגלל הקורונה ה' ירחם שלא נוסעים, יצטרך התרת נדרים?

**כתב** מרן בש"ע יו"ד (סי' ריד) "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין

למוזיקה להרגעה, דאז נתיר לו ככל חולה שיש בו סכנה, כ"ש שמיעת מוזיקה שדינה קל כדלעיל.

**י.** ואשר ע"כ יראה דהנה בנד"ד דמחלת הקורונה מוגדרת על פי משרד הבריאות העולמי כמחלה מסוכנת, והוי סכנת חיים, והראיה מזה שיש החמרה יתירה בהתנהגות הציבור עד כדי שהסכימו פוסקי דורנו לסגור בתי כנסיות ובתי מדרשות וכיו"ב, וא"כ מוכח דהוי חולי שיש בו סכנה ומחללים שבת להודיע לחולה האם הוא נושא את הנגיף וכיו"ב, וממילא בכל גוני מותר להם לשמוע מוזיקה כשם שהתירו לחולה לברך שבחיינו בימי בין המצרים וספירת העומר גם לחולה שאין בו סכנה וכ"ש כשיש בו סכנה.

**וכן** מה"ט שהתירו מוזיקה לצורך פרנסה, מוכח שהאיסור הוא דוקא היכא דאיכא הנאה יתירה, ולא כשיש צורך לפרנסה וכיו"ב, ממילא ה"ה אם יש צורך רפואי בזה שהחולה מרגיש את סביבתו ומרגיש שצריך

**והנה** נתעוררו אצלי כמה שאלות חדשות שחנני ה' יתברך בענייני הקורונה ושלחתי לידידי הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א וזה מה שהשיב לי:

**לידידי** ורעי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ושא"ס, שעוזר לנו רבות בהוצאת הקובץ לאור והפצתו למאות ואלפי אנשים<sup>1</sup>,

**מצורפות** תשובות לשאלות שכבודו שאלני, מה שעניתי במיעוט שכלי (אך

1. בלי גוזמא! אמנם נדמה לאברכים שכותבים ב'מנורה בדרום', שבסה"כ רואים את מה שהם כתבו, [אולי] כמה עשרות אנשים בקיויתי ובשייתי וכיו"ב. אך למען האמת ידידנו הרה"ג רבינוביץ שליט"א מפין את הקובץ דרך המייל (ובעוד דרכים) כך שהוא מובא למראה עיניהם של [לפחות] מאות אנשים!

יצטרך התרה. ואם יכול בקל להתיר, נראה טוב להחמיר.

**ב) אדם שהבטיח חי ראטל להביא בציון הרשב"י במירון בל"ג בעומר מה יעשה שלא יכול השנה לבוא לשם בגלל הקורונה ה' ירחם?**

**יעשה התרה, עי' יו"ד סי' רכח (סע' מב).**

**ג) הנה אסור לסרב כשמומינים אדם לסעודת מצוה, והשאלה אם עתה בגלל הקורונה ה' ירחם, מותר לו לסרב להשתתף בסעודה, כי חושש להתדבקות וכדומה?**

**איתא** בפסחים (קיג): "שבעה מנודין לשמים, אלו הן: מי שאין לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו, ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה" ע"כ. ופשוט מסברא דלא נאמר כן אלא במי שמשמט מחמת שלא רוצה להשתתף במצוה, אך בחשש סכנה ודאי לא נאמר. ועכ"פ ראייה לזה מתוס' שם (ד"ה ואין לו בנים) וז"ל "נראה דוקא על ידי פשיעתו שאינו מתעסק בפריה ורביה, דומיא דאחרוני ומי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו מיירי בשיש לו ואינו מניחין" עכ"ל, הרי דלא נאמרו הדברים אלא במי שנמנע בכדי, אך בנידוננו שמשמט מחשש סכנה ודאי שרי.

**ד) הנה כעת פותחים לאט לאט הכל חזרה רק בהדרגה, מה דעת תורה - מה יש לפתוח קודם תלמודי תורה, או ישיבות, או כוללים. וכן בתלמודי תורה איזה כיתות יש לפתוח קודם? וכן בישיבות מה יש לפתוח קודם ישיבה קטנה או ישיבה גדולה?**

**דעתי** דעת בעל בית ולא דעת תורה, אבל

ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו" עכ"ל, וא"כ בנידוננו שנהג ללכת כל שנה למירון הוי כנדר (אם לא התנה בתחלת הליכתו שעושה כן בלנ"ד), ונהי דלא יכול לסוע רק בשנה הזאת מחמת המחלה ואינו רוצה לעקור לגמרי את מנהגו, מ"מ דמי למ"ש בש"ע שחלה וצריך לאכול בשר.

**ועי' בש"ך** שם שהקשה סתירה מפה למאי דפסק הרמ"א באו"ח (סי' תקסח) וז"ל "תענית שני וחמישי ושני שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות, או אפילו בעשרת ימי תשובה, ואירע בהם ברית מילה, מצוה לאכול וא"צ התרה, כי לא נהגו להתענות בכהאי גוונא" עכ"ל, והקשה הש"ך מאי שנא שגם אצלנו ודאי שלא נהגו כן אלא ע"ד שיהיו בריאים. ותי' דלא דמי, דהתם מלכתחלה לא נהגו להתענות בברית מילה וכל המתענה ע"ד כן מתענה, אבל כאן לא הסיק בדעתו שכשלא יהיה בריא לא יוכל להתענות, וע"כ צריך התרה.

**וא"כ** לכאורה ה"ה בניד"ד דלא אסיק אדעתיה שתפרוץ מגיפה, יצטרך התרה.

**אלא** שכתב שם הדגמ"ר (והובא גם בפת"ש) ע"ד הש"ך וז"ל "דבריו ודחוקים ולענ"ד נראה דגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי אלא שעתה בסעודת מצוה אוכל ולעתיד שוב חוזר למנהגו ג"כ אינו צריך התרה אבל המחבר כאן מיירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם" עכ"ל, ולפ"ז בניד"ד שרוצה בשנה הבאה לשוב למנהגו, אינו צריך התרה.

**ועי' שם** בברכ"י בשם מהר"ש עמאר שנדרים מעין אלו אינם אלא מדרבנן, וא"כ נראה למימר ספיקא דרבנן לקולא ולא

לכאורה נראה מבחינת המציאות דילדים קטנים יותר קשה להחזיקם בבית שילמדו תורה ללא מסגרת, ומי שיצא לרחוב רואה שלעיתים מסתובבות חבורות ילדי חדר חסרי מעש (אשר ממילא לא שומרים על כללי משרד הבריאות, ועדיף שלא ישמרו עליהם בחדר בעוד שהם לומדים תורה, מאשר ברחוב...). ומנגד בחורים ואברכים יותר קל להם לשבת מעצמם וללמוד בבית, ומה גם שאינם צריכים שמישהו ילמד איתם בדוקא ובד"כ יכולים ללמוד גם לבדם, מה שאין כן בילדים קטנים שבד"כ צריכים שמישהו ילמד איתם. ואגב, זה גורם גם ביטול תורה לאבות או לאחים (עכ"פ באיכות) שנדרשים ללמוד איתם, ע"כ עדיף להחזיר תחלה הכיתות הנמוכות בסדר עולה.

**וב"ש ע"פ** הא דאיתא בשבת (ק"ט:) "אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן וכו' אינו דומה הבל שיש בו חטא, להבל שאין בו חטא".

**ובן** הא דאיתא בשבת (ק"ט:) [נוכמדומה דאיתא נמי באיכה רבה] "אמר רב

המנונא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן, שנאמר - שפך על עולל בחוץ וגו' מה טעם שפך - משום דעולל בחוץ".

**ה) האם אפשר לצרף לחם משנה משכן כעת במצב של הקורונה ה' ירחם, שמקפיד שלא טועם כלום משכנו?**

**נראה** דדמי להא דכתב הפמ"ג בסי' רע"ד (משב"ז סק"ב) דאם אין לו ללחם משנה אלא פת עכו"ם יכול לצרפו אף שנוהר שלא לאכלו. וה"נ בניד"ד מאחר והפת ראוי מצד עצמה לאכילה רק לא אוכלה מצד זהירות יתירה (וכמדומה שאם לא היה לו פת כלל, היה ראוי שיאכלנה כדי לקיים סעודת שבת, שהרי הענין אינו אלא ספק רחוק [שהרי לא יודע בשכנו שמבודד או חולה ודאי, רק נוהר זהירות יתירה], וכיון דלא ברי היזיקא איכא למימר דשומר מצוה לא ידע דבר רע. וא"כ ה"נ לנידון דידן), וכ"ש שמסתבר שיכול לאכול מהתוך של הפת במקום שלא נגעה בו יד אדם, כנלענ"ד.



הרב שרון שרפי

## בשיטת השו"ע בגדרי לחם לענין חלה והמוציא (וחידושי דינים העולים לדינא)

"והניף הכהן אותם על לחם הביכורים"

סופגניות, ועוד מאכלים מעיסה עבה המבושלים או מטוגנים.

מחלוקת הראשונים בגדר שם לחם  
ופסק השו"ע

### סתירת פסקי השו"ע בגדר לחם בין המוציא לחלה

והעירו רבותינו האחרונים (ביאור הגר"א סקל"ט, פמ"ג א"א סקל"ד), דפסקי המחבר סותרים לכאורה זה לזה, דביחס לברכת המוציא (בחלק או"ח), הביא השו"ע את שתי הדיעות (ר"ש ור"ת) ולא הכריע ביניהם, ואילו ביחס לחלה (בחלק יו"ד), הביא רק דעת הר"ש דעיסה מטוגנת לא הוי לחם, דכתב השו"ע (יו"ד שכט, ג), עיסה שביליתה עבה וגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין ועשה כן פטורה מחלה, והיינו כדעת הר"ש דכל שתחילתה עיסה וסופה סופגנין (מטוגן או מבושל) פטור מחלה, ולא הביא מי שחולק בזה.

וקשה, שאם לענין ברכת המוציא דרבנן נקט לחומרא ולא הכריע במחלוקת מהו לחם, ק"ו לגבי חלה שהיא דאורייתא דיש לשו"ע להחמיר. ואף דבזמן הזה הוי חלה מדרבנן מ"מ הרי יש לה עיקר מן התורה. ואם לגבי חלה החמורה נקט השו"ע לקולא, דכל שסופו בישול או טיגון לא הוי לחם, למה החמיר בדיני ברכות כר"ת.

והנה, ישוב סתירה זו הוא יסוד ושורש סוגיא זו, ונפק"מ גדולה להלכה

א. כתב השו"ע (או"ח קס"ח, י"ג), אפילו דבר שביליתו עבה, אם בישלה או טיגנה אין מברך עליה המוציא אפילו שיש עליה תוריתא דנהמא (צורת לחם), ואפילו נתחייבה בחלה (כגון שהיה בדעתו מתחילה לאפות ונמלך לטגן), דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפיה. ויש חולקין ואומרים שכל שתחילת העיסה עבה, אפילו ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין ובישלה במים או טיגנה בשמן מברך עליה המוציא. וירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה.

ומבואר בשו"ע, דנחלקו הדעות בהגדרת לחם לענין ברכת המוציא, דלדעה ראשונה (והיא דעת הר"ש) אין לחם אלא עיסה הנאפית ולא מקרי לחם אלא אפוי, וכל עיסה מבושלת או מטוגנת אין שם לחם עליה. ולדעה שניה (והיא דעת ר"ת) אף בעיסה מטוגנת או מבושלת, מברך המוציא לחם מן הארץ.

ומחלוקת יסודית זו היא נפק"מ לברכת מאכלים רבים ולהפרשת חלה מעיסות שונות וכגון פריקסה (עיסה עבה מטוגנת), ג'חנן (עיסה עבה שנילושה בהרבה שמן ומתבשלת בסיר מחמת האדים החמים),

דבאכל יותר מכביצה ונסתפק אם שבע מאכילתו ולאחר מכן נסתפק אם בירך ברכת המזון, אינו חוזר ומברך מספק, דבכל היכא דהוי ספק אם נתחייב מן התורה (ספק חיוב), פטור, דהרי יש כאן ספק אם בכלל חייב ובכה"ג פטור. וכן בנדון דידן, שאין לומר כיון שנסתפק השו"ע שמא הלכה כר"ת, ועיסה מטוגנת הוי לחם נחשוש ונחייב ברכת המזון מספק, שהוי רק ספק חיוב ברהמ"ז, דשם הלכה כר"ש ופטור מברהמ"ז, ולפי זה אין מקום ליישב כן בדברי השו"ע.

### סתירת השו"ע - יישוב ראשון - בדיני חלה לא הביא השו"ע שיטת ר"ת, כיון שאין בזה נפק"מ

ג. והנראה בזה ביישוב הסתירה בשו"ע, (וליסוד הדברים העירני בני שיחי), דהנה נחלקו רבותינו האחרונים (ביה"ל קס"ח, יג ד"ה ונהגו להקל והב"ח, כנגד המג"א הגר"א והפמ"ג) בשיטת ר"ת דסבר שאף בעיסה מטוגנת מברך המוציא, אם הוא משום דס"ל דגם עיסה מטוגנת הוי לחם, או שמודה לר"ש דאין לחם אלא אפוי אלא דס"ל דאם גלגל עיסה ע"מ לאפות, כיון שמיד נתחייבה בחלה הרי שנקבע לה שם לחם לענין זה, וכיון שחל עליה שם לחם תו אין לחלק והוי שם לחם לכל מילי וגם לענין המוציא, ואף אם יטגנה אח"כ.

דבביה"ל שם משמע שמצדד, דבעיקר הדבר מודה ר"ת לר"ש דאין לחם אלא האפוי, אלא דפליג רק באופן דבשעת גלגול היה בדעתו לאפות ואח"כ נמלך לטגן, דכיון שנתחייבה בחלה משעת גלגול לכל הדעות, סבר ר"ת דאין לחלק בין חלה להמוציא, דכיון דחשיב לחם לענין חלה הוא הדין דמקרי לחם לענין המוציא. (והר"ש פליג

למעשה כיצד יש לנהוג בכל מאפה מטוגן או מבושל אם ברכתו לכתחילה מזונות או המוציא. וכן לענין ברכת המזון אם יברך אפילו בכזית או רק בקובע סעודה או שלא יברך כלל. וכן לענין הפרשת חלה אם יפריש בברכה או שלא בברכה, או שא"צ להפריש כלל.

**ביאורים ליישוב הסתירה והקושי שבהם**  
ב. והנה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יב אות ה) כתב ליישב בפשטות דאין כאן סתירה, די"ל דהשו"ע חזר בו ממה שכתב בחלק או"ח, ולכן סתם ביו"ד כשיטת הר"ש ולא הזכיר שוב דעת ר"ת.

והנה, אף שזו ודאי אפשרות ליישב את הסתירה, מ"מ הדבר צריך ראייה שאכן חזר בו המחבר, דשם יש ליישב הסתירה באופן אחר (וכפי שיתבאר בס"ד לקמן), שהרי יש בזה נפק"מ גדולה להלכה דלדברי האורל"צ לא נחוש יותר לדעת ר"ת, ולא כתב האורל"צ שום הכרח לביאורו.

וחילוק שני מצאנו בספר הלכה ברורה (לגר"ד יוסף חלק ח עמוד תע), שחלק על דברי האור לציון וכתב שאין ראייה שחזר בו המחבר ביו"ד ממה שכתב באו"ח, וכתב ליישב הסתירה בפשטות, דבהלכות ברכת המוציא כיון שהוא נפק"מ לברכת המזון דאורייתא, דשם עיסה מטוגנת הוי לחם ומחייבת ברכת המזון, לכן חשש לר"ת דספק דאורייתא לחומרא. אמנם בהלכות חלה לא חשש לשיטת ר"ת, כיון שחלה בזמן הזה דרבנן וספק דרבנן לקולא.

והנה, אף שלפום ריהטא הדברים נשמעים ומסתברים, מ"מ יש לפקפק בהם טובא על פי מה שייסד לן הפמ"ג (סימן ס"ז סק"א במשבצות זהב ד"ה ובחידושו),

בזה שום נפק"מ, ולעולם חייש השו"ע לר"ת בכל מקום.

**יישוב שני - סתירת השו"ע מעיקרא ליתא - ע"פ העמדת מהלך חדש בר"ת בד' הקדמות:**

**הקדמה א' -** מאכלים מטוגנים או שבלילתם רכה נתמעטו מחלה, אף לשיטת ר"ת

ד. אכן לקושטא דמילתא נראה לומר בדרך אחרת, על פי באור שיטת הר"ת ביסודה, ובאופן שסתירה לכאורה מעיקר ליתא.

**נאמר** בתורה (במדבר טו, יט) "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'". למדנו דמצות חלה אינה אלא בלחם, וכל חיוב ההפרשה הוא רק בחפצא הנקרא לחם.

**והנה** תנן בחלה (פ"א מ"ד), הסופגנין והדובשנין והאסקריטין וחלת המשרת והמדומע פטורים מחלה. וכתבו הראשונים, דסופגנין ודובשנין וכו' הם מאכלים מבלילה רכה ומבושלים או מטוגנים.

**וכן** פסק בשו"ע (יו"ד שכט"א) אין חיוב חלה אלא בלחם, לפיכך הסופגנין וכו' פטורים מן החלה.

**אכן** לכאורה צ"ע, דבראשונים משמע דסופגנין ודובשנין וכו' נקראים לחם, דהנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) "הם מיני פת", ובר"ש שם "וכולן מין לחם", וכן הוא ברש"י (פסחים לו: ד"ה והדובשנין) "וכולן מין לחם". וא"כ צריך להבין, דכיון שנחשבים לחם מדוע פטורים מחלה.

**וביאור** הענין פשוט, דהנה מקור דין המשנה מבואר בספרי זוטא (הובא בר"ש שם), "תניא, מלחם הארץ ולא כל

בזה, וס"ל דדוקא לענין חלה מקרי לחם שחיובה משעת גלגול, אבל לענין המוציא דנקבע בשעת אכילה לא הוי לחם, כיון שנמלך וטיגן), אבל היכא שהיה בדעתו מתחילה לטגן, מודה ר"ת דלא הוי לחם ומברך בורא מיני מזונות.

**אמנם** בפמ"ג למד דר"ת פליג בעיקר הדבר וס"ל דגם עיסה מטוגנת הוי לחם ולא רק אפוייה.

**והנה** אם ננקוט כדעת הביה"ל והב"ח, אתי שפיר דעת המחבר ולא סתרי פסקי השו"ע אהרדי, דלעולם לא הכריע המחבר בין הדיעות וחשש בכל מקום לר"ת. אלא דבהיתה דעתו מתחילה לטגן הרי כו"ע לא פליגי כאמור דלא הוי לחם, ובהיתה דעתו לאפות ונמלך לטגן דפליגי אם מברך המוציא, הרי שהביא המחבר לשתי הדיעות וחשש לר"ת. ומה שבהלכות חלה לא הביא שיטת ר"ת כיון דאין בזה נפק"מ. דאם היתה דעתו מתחילה לטגן הרי שפטור מחלה כאמור לכל הדיעות, ואם חשב לאפות ונמלך לטגן, הרי שלכל הדיעות כבר נתחייב בחלה משעת גלגול. ואם חשב מתחילה לטגן ונמלך לאפות הרי שגם בזה חייב בחלה לכל הדיעות, דסו"ס לחם אפוי לפנינו.

**ולזה** סתם המחבר לשונו ביו"ד וכתב דבגלגל עיסה עבה על דעת לבשלה או לטגנה ועשה כן פטור מחלה. ודקדק השו"ע בלשונו וכתב "ועשה כן" לומר דביסוד הדברים אין מחלוקת, דכל היכא שהיתה דעתו מתחילה ועד סוף לטגן (והיינו "ועשה כן"), לכו"ע לא הוי לחם ופטור מחלה, דבשאר אופנים דנמלך הרי פשיטא דחייב בחלה מכל מקום כאמור. ולזה לא זכר המחבר דעת ר"ת בהלכות חלה דאין

## מנורה שיטת השו"ע בגדרי לחם בדרום קיא

תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבין בחלה. ולכאורה צ"ע, דכיון שנתמעטו סופגנין מחלה, מדוע תחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת והא בעינן "מלחם הארץ" באפיה דוקא וליכא, וכן מדוע תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת, והא בעינן עיסה עבה וסופגנין הוי בלילה רכה, ולכאורה שתי המשניות (מ"ד ומ"ה) סתרי אהדדי.

עוד קשה, דהנה נחלקו רבי יוחנן ור"ל (פסחים לז): אם אפיה המחייבת בחלה היא דווקא באפה עיסה בתנור או גם באילפס, והיינו שבישול פת בלא משקין בתוך סיר על האש, דר"י ס"ל דאף באילפס חשיב אפיה כתנור, ור"ל ס"ל דאין אילפס כתנור.

ולכאורה צ"ע, דמה איכפת לן באפיית האילפס אם חשיב כתנור או לא לחייב בחלה, ותיפוק ליה שכבר נתחייבה העיסה משעת גלגול, ומה נפק"מ יש במח' ר"י ור"ל. אלא דמוכח מכך דהמחייב בחלה הוא שעת האפיה בלבד, ואף שגלגל עיסה, אם לא נאפתה אח"כ בתנור פטורה. ומאידך תנן במשנה, שכל שתחילתו עיסה אף אם סופו סופגנין (והיינו מטוגן) חייבת בחלה, ומוכח דשעת גלגול העיסה מחייב, שהרי מחמת הסופגנין אי אפשר לחייב, שהרי נתמעטו מחלה (מקרא דמלחם ולא כל לחם), ונמצא שדין המשנה סותר לסוגיא בפסחים, וצ"ע.

וכתב האור זרוע (הלכות חלה אות ריז), דבשתי קושיות אלו נתקשה ר"ת, ומכאן נולדה שיטתו בהלכות חלה, דמכח סתירות אלו פירש ר"ת שיטתו, דישנם שתי סיבות נפרדות הגורמות את החיוב בחלה, האחד הוא גלגול העיסה, והשני הוא האפיה, ואינם תלויות זה בזה כלל. ובאופן שכל הלש

לחם, פרט למבושל ודובשנין והאיסקריטין וחלת המשרת. וביאור הדברים, דאמנם כל אלו המופיעים במשנה מין לחם הם, אלא שביחס למצות חלה התורה הקפידה על לחם רגיל הנעשה בבליילה עבה ואפיה בתנור, ולא לחם מיוחד הנעשה בבליילה רכה ומבושל או מטוגן. וזהו גדר המיעוט "מלחם" - ולא כל לחם.

וכן פירש ר"ת בעצמו (בסוגיא פסחים לז): בהא דאיתא שם ביחס לחיוב חלה, "דאין לחם אלא האפוי בתנור" ויליף לה מקרא. והקשו התוספות (שם ד"ה לחם), דמגלן לחלק לגבי חיוב חלה בין בלילה רכה לבלילה עבה דבפסוק מפורש רק דבעינן "תנור" לחייב בחלה, ולא הוזכר כלל סוגי הבליילה אם עבה או רכה. ותיירץ ר"ת, דלחם האפוי בתנור היינו לחם שרגילין לאפות בתנור והיינו בלילה עבה. ומפורש בר"ת, דכל חיוב חלה הוא דווקא בלחם רגיל שרוב האנשים אופים, ולא מאפה שבלילתו רכה או מטוגן, דאף שגם הוא נקרא לחם מ"מ הוי "לחם מיוחד" ונתמעט מחיוב חלה מקרא דמלחם ולא כל לחם.

הקדמה ב' - יסוד שיטת ר"ת היא, דבמצות חלה שני מחייבים: גלגול העיסה והאפיה, והם אינם תלויים זה בזה

ומעתה, לאחר שנתבאר דין המשנה, שמאכלים שבלילתם רכה או שהם מטוגנים נתמעטו מחלה, יש לבאר את המשנה הבאה.

דהנה תנן (שם מ"ה), עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מן החלה. תחילתה עיסה וסופה סופגנין,

**הקדמה ג' - יסוד שיטת הר"ש**  
**היא, דבמצות חלה שני מחייבים:**  
**גלגול העיסה והאפיה, אך הם**  
**תלויים זה בזה**

**אמנם** דעת הר"ש (שם פ"א מ"ה) לחלוק, שאפילו עיסה עבה אם עשאה על דעת לטגנה פטורה מן החלה. ואף שחיוב העיסה בחלה הוא משעת הגלגול, מ"מ כיוון שגלגל על דעת שלא לאפות בתנור פטור מן החלה. ולדבריו כוונת המשנה בעיסה "שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטורה מחלה", היינו שעשה עיסה עבה על דעת לטגנה ולבסוף טיגנה. ולשון המשנה עיסה שתחילתה סופגנין פירש הר"ש שכך היתה דעתו מתחילה לעשות העיסה סופגנין, וסופה סופגנין, היינו שכך גם עשה לבסוף, והיינו שטיגן את העיסה.

(ודקדק הרמב"ן דזו אכן כוונת המשנה, מדתנן "עיסה שתחילתה סופגנין" ולא תנן סתם "תחילתה סופגנין", ומשמע שכבר מתחילה היתה עיסה (והיינו כדרכה עבה) אלא שנתכוין לטגנה כסופגנין, ודלא כביאור ר"ת שמתחילה היתה בלילה רכה.

**ומה** שהביא ר"ת ראייה לדבריו מדברי המשנה "תחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה", ביאר הר"ש לדרכו, שהמדובר שעשה עיסה על מנת לאפות (וזהו תחילתה עיסה) ואח"כ נמלך לטגנה (וזהו סופה סופגנין), דכיוון שכבר חל עליה חיוב חלה בשעת הגלגול שהיה על דעת לאפותה שוב לא פקע ממנה חיוב חלה. אבל אם מתחילה עשאה כדי לטגנה פטורה מן החלה.

**והביא** הר"ש ראייה לשיטתו, מדין עיסה שנעשית על דעת לחלק (פ"א מ"ז, ובירושלמי שם, שו"ע יו"ד שכו"ב), שאף אם יש בעיסה כעת שיעור חיוב חלה,

עיסה מבלילה עבה מתחייב כבר בעצם הלישה, ואף אם בסוף לא יבוא לידי אפיה. ומאידך הלש עיסה של בלילה רכה יחול החיוב רק בשעת האפיה שאין תורת לחם אלא בעיסה הנאפת.

**ועל פי זה כתב ר"ת בספר הישר** (הובאו דבריו בתוס' פסחים ל"ז: ד"ה דכו"ע), שכל מח' ר"י ור"ל הוא דווקא בבליילה רכה, דר"י סבר אפייתו באילפס עושהו לחם ור"ל סבר שאין עושהו לחם ופטור, אבל בבלילתו עבה כו"ע מודו שחייב בחלה דהא חיוב חלה הוי משעת גלגול.

**ובזה נתיישבו כל הסתירות,** דאכן אין לחם אלא האפוי, ובלילה רכה ועיסה מטוגנת נתמעטו מקרא דמלחם ולא כל לחם. אלא דשתי מחייבים נפרדים יש במצות חלה, גלגול העיסה (ובתנאי שתהא עיסה עבה) והאפיה (ולא טיגון או בישול). ומכאן הוציא ר"ת דין המשנה (פ"א מ"ה) ופירשו כפשוטו. דעיסה שתחילתה סופגנין (והיינו בלילה רכה) וסופה סופגנין (והיינו שבשלה או שטיגנה) פטורה מחלה, ומשום שחסרים שתי המחייבים. תחילתה עיסה (עבה) וסופה סופגנין (טיגון) או תחילתה סופגנין (בבלילה רכה) וסופה עיסה (באפיה) חייבת בחלה, ומשום שבתחילתה עיסה נתחייבה מחמת הגלגול, ובסופה עיסה נתחייבה מחמת האפיה.

**ונתחדש בזה במשנה לביאור ר"ת,** דהמגלגל עיסה על מנת לטגנה חייבת בחלה. (דכך מפורש במשנה, "דתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה"), ואף שנתכוין מתחילה לטגן את העיסה ועיסה מטוגנת נתמעטה מחלה, מ"מ כיון ששני המחייבים נפרדים ואינם תלויים זה בזה, נמצא שכבר נתחייבה העיסה משעת גלגול.

## מנורה שיטת השו"ע בגדרי לחם בדרום קיג

וא"כ יש להבין במה פליגי הראשונים אם שני המחייבים תלויים זה בזה או לא, דלכאורה לא מצאנו בנקודה זו שהביאו הראשונים ראייה לשיטתם מקרא או מגמ', וכפי הנראה הוא דבר התלוי בסברא ובאומדן הדעת, וצ"ב מה יסוד מחלוקתם.

### שונה היא מצות חלה, שבה ה"חיוב" חל לפני ה"מחייב"

והנראה בזה, דהנה נאמר בתורה (במדבר טו,יט) "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה". ומפורש, דהחפצא המחייב במצות החלה הוא ה"לחם", והיינו התוצר המוגמר האפוי הראוי לאכילה, וכלשון הגמרא בפסחים (לז:) "אין לחם אלא האפוי בתנור". אכן בפסוק שלאחריו (שם טו,כ) נאמר "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה". ומבואר דמצוות הפרשת חלה היא מן ה"עיסה" והיינו קודם שנעשה לחם. וצ"ב, שהוא לכאורה תרתי דסתרי דאם המחייב בחלה הוא הלחם לאחר האפיה היאך חל חיוב קודם.

וביתר עומק יש להקשות, דהנה מוצאים אנו, דלעולם בכל מצוות התורה תמיד יקדם החפצא המחייב לחלות החיוב. וכן מוכרח, דלא שייך שיהא חיוב לפני שיש בכלל מחייב. וכגון במצות מזוזה, שלא יתכן שיהא חיוב לקבוע מזוזה לפני שיש חפצא של בית, ואין חיוב להפריש תרו"מ לפני שיש לנו חפצא של פרי, וכך היא המידה בכל התורה כולה, דבתחילה מקדים החפץ בו נעשית המצוה (והוא סיבת החיוב) ורק אח"כ מחילה התורה בפועל חיוב בחפץ. אכן במצות חלה נתהפכו היוצרות לכאורה, דחיוב ההפרשה בא לפני שיש לנו לחם, וקשה כאמור, הכיצד בא החיוב לפני המחייב, וצ"ע.

מועילה דעתו של אדם לחלק העיסה לחלקים, לפוטרה מן החלה כבר מעתה. ואם מועילה דעתו ע"מ לחלק לפטור, כל שכן שתועיל דעתו בעושה עיסה על דעת לעשותה סופגנין.

(אכן בשו"ת בית אפרים (יו"ד סט) ובתורת זרעים (חלה פ"א מ"ג), כתבו לדחות ראייה זו, שיסוד הפטור בעיסה שנעשית על דעת לחלק היא דכיון שעומדת העיסה להחלק, דנים אנו אותה כאילו נחלקה כבר, ואין זה דומה כלל לעיסה שדעתו לעשותה סופגנין, שהואיל והמחייב הוא שעת הגלגול לא איכפת לן במה שדעתו לעשותה אח"כ סופגנין).

והעולה מכך שאף לדעת הר"ש חיוב חלה וודאי תלוי גם בשעת גלגול העיסה, מ"מ אין המחייב של גלגול העיסה עומד לעצמו, אלא שהוא תלוי במחייב השני, והוא מעשה האפיה, כשהמחבר ביניהם היא מחשבת האדם. דגלגול העיסה מחייב בחלה רק אם גלגל על דעת לאפות העיסה בתנור ולהשלים את צורת הלחם באפיה דווקא. אמנם דעת ר"ת ששני המחייבים אינם תלויים זה בזה, ועצם הלישה של עיסה עבה מחייבת בחלה.

### ביאור יסוד מחלוקת הר"ש ור"ת בדיני חלה

והנה מחלוקת זו צריך להבין מה שורשה, שהדבר ברור שבמצות חלה ישנם אכן שני מחייבים, דמשניות מפורשות הן דכבר בשעת גלגול העיסה חל חיוב (פ"ג משניות א-ה, וכן מקרא מפורש הוא (במדבר טו,כ), "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה"). וכן ברור הוא דשעת האפיה מחייבת, דאז נוצר החפצא דלחם המחייב את ההפרשה.

לחם (ולהבדיל משאר עיסות שאינן עומדות להעשות לחם כסופגנין ודובשנין), ומחשבת בעלים זו היא המקנה לעיסה שם לחם. ונמצא, דאין כאן תרתי דסתרי ולעולם המחייב דשם לחם קודם לחיוב, דע"י מחשבת האפיה חל שם לחם כבר על העיסה.

**ומכאן** נולדה שיטת הר"ש, דהמגלגל עיסה על דעת לטגנה פטור, ומשום דהמחשבה מחילה שם על העיסה. ובשלמא כשבדעתו לאפות ולעשות מהעיסה לחם, חל מעיקרא שם לחם על העיסה ומתחייבת בחלה, אמנם כשבדעתו לטגנה לא יחול שם לחם על העיסה, שהרי טיגון מפקיע משם לחם. ומכאן דשני המחייבים (גלגול העיסה והאפיה) תלויים זה בזה.

### נקודת המפתח בסוגיא

**ונמצא לסיכום**, דנקודת המפתח בסוגיין, היא ההבנה כיצד חל חיוב חלה כבר בגלגול העיסה, שהרי עדיין אין "לחם" לפנינו, ומקרא מלא דיבר הכתוב "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'", ואכתי אין לחם לפנינו, שאין דרך החיוב לחול לפני המחייב.

**ובזה** יתפלגו השיטות והיו לשני ראשין, דדעת הר"ש וסיעתו היא דהמחשבה לאפות העיסה כלחם פועלת להחיל "שם לחם" על העיסה, וכל חלות החיוב בעיסה לחיוב או לפטור מתלא תלי וקאי במחשבת המגלגל, ועל כן פירש הר"ש כללות הסוגיא והמשניות כפי הבנתו זו, דשני המחייבים דמצות חלה תלויים זה בזה. אמנם דעת ר"ת דכוונת התורה לחדש מקרא "דראשית עריסותיכם", דכבר בעיסה נקבע "שם לחם" מצד עצמו, ואין שני המחייבים תלויים זה בזה.

### "שם לחם" דהעיסה - מצד עצמה או מחמת מחשבת האפיה

**והנראה** בזה, דכאן הוא שורש מחלוקת הראשונים. דר"ת ס"ל דאין גלגול העיסה רק זמן החיוב, אלא דבקרא ד"ראשית עריסותיכם" נתחדש דשם לחם לכל מילי נקבע כבר בהיות העיסה. דאף שאין כאן התוצר הנאכל בפועל דלחם, מ"מ יש כאן את הצורה הסופית מצד המרכיבים ותואר הלחם, ואינו מחוסר אלא חום התנור. וזהו שנתחדש כאן בפסוק, דאכן המחייב דמצות חלה הוא הלחם, אלא דשם לחם לכל ענייניו נולד ומתחדש כבר מן העיסה, ואין כאן תרתי דסתרי ולעולם המחייב דלחם קודם לזמן החיוב.

**ומכאן** נולדה שיטת ר"ת, דגלגול העיסה מחייב מצד עצמו, ואינו תלוי במחייב השני דשעת האפיה. דאף אם מתחילה היתה דעתו לטגנה חייבת העיסה בחלה, (וכבר הובא לעיל דאף ר"ת מודה דעיסה מטוגנת נתמעטה מחלה מקרא דמלחם ולא כל לחם). והטעם הוא, דכיון שחידשה התורה שיש לעיסה עבה שם לחם בעצם, הרי שכעת לחם לפנינו המחייב בחלה, ומה איכפת לן מה יעשה בו אח"כ. (ודומה הדבר לאדם האופה לחם רגיל ודעתו אח"כ לטגנו לחתיכות קטנות, שאף שלאחר הטיגון בטל שם לחם (יעזיין שו"ע או"ח קסח, ?), מ"מ פשוט שכעת חייב בחלה).

**אכן** סברת הר"ש (וכן הרמב"ן בפסקי חלה עמוד קה) לחלוק בזה, וס"ל דאין לעיסה שם לחם מצד עצמה, דאין העיסה חפצא העומד לאכילה מצד עצמו כלחם. אלא כיון שעשה עיסה כשבדעתו לאפותה אח"כ בתנור, ס"ל לר"ש דמעשה המחשבה מעמיד את העיסה כחפצא העומד להעשות

## הקדמה ד' - מחלוקת הר"ש ור"ת בדיני חלה ובהמוציא הם שתי מחלוקות שונות

והנה שם לחם הוא נפק"מ גם ביחס לברכת המוציא וברכת המזון, שהרי נוסח הברכה הוא "המוציא לחם מן הארץ", אלא שכאן הדיון אינו על מצב העיסה (שאינו דרך לאכול בצק) אלא על התוצר המוגמר מה ברכתו.

## לשיטת ר"ת עיסה מטוגנת אינה "לחם", וחייבת בחלה רק מצד שנתחייבה בשעת גלגול

והנה, כבר נתבאר לעיל (בהקדמה א), דלחם האמור בתורה במצות חלה היינו דווקא לחם רגיל הנעשה בבליילה עבה ונאפה בתנור. ועיסה מטוגנת או מבושלת (כסופגנין ודובשניץ) על אף היותה מין לחם נתמעטה מחלה כיון שאינה לחם רגיל הנעשה בדרך כלל. ונמצאנו למדים, דאף לשיטת ר"ת כל הסיבה שעיסה מטוגנת חייבת בחלה אינה משום שהמאכל קרוי לחם, דלקושטא דמילתא אין הוא לחם כלל, דכוונת התורה ללחם רגיל ולא ללחם מיוחד, וכל חיובה בחלה הוא מצד שנתחייבה בשעת גלגול, דכאמור לשיטת ר"ת המחייב דגלגול העיסה עומד לעצמו ואינו תלוי באפיה.

## לשיטת ר"ת - עיסה מטוגנת היא "לחם" בדיני המוציא, ואינה "לחם" בדיני חלה

אכן כל זה הוא במצות חלה שבה נתמעטו סופגנין מחלה, אמנם בברכת הנהנין דהמוציא שלא נתמעט דבר וכל מיני הלחמים בכלל, הרי שיסבור ר"ת שאף עיסה מטוגנת היא לחם וברכתה "המוציא", שהרי פשוט שאף לחם מיוחד הוא לחם. ונמצא דמה שעיסה מטוגנת לר"ת חייבת בחלה וברכתה

המוציא, הם שני עניינים שונים. דביחס למצות חלה אין עיסה מטוגנת נקראת לחם, ומה שחייבת בחלה הוא מצד שנתחייבה משעת גלגול. אמנם ביחס לברכת המוציא חשיבא שפיר לחם, ומשום דאף סופגנין מין לחם הם ועל כן ברכתן "המוציא".

## ראייה לכך מדברי ר"ת בתוס'

ובן משמע מדברי ר"ת עצמו שהביאו התוס' (ברכות לז: ד"ה לחם), דחיוב עיסה מטוגנת בחלה ומה שברכתה המוציא הם שני עניינים שונים. דז"ל התוס' שם, "ומתחילה היה רוצה לומר ר"ת דדוקא חייבין בחלה (היינו מאכלים מעיסה מטוגנת), דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב עריסותיכם, והואיל שהיו מתחילה עיסה חייבין בחלה, אבל מן המוציא פטורים דעכשיו הם סופגנין. ולא נראה, דהא לעיל (ברכות שם) קתני נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא גבי מנחה, אף על פי דעכשיו הם סופגנין, שהמנחות מטוגנות בשמן".

ומבואר, דיש כאן שני עניינים שונים המחולקים בתוס' לתחילה וסוף בר"ת. דמתחילה סבר ר"ת דעיסה מטוגנת אינה לחם, והא דחייבת בחלה הוא מצד חיוב גלגול העיסה, אלא דלבסוף הוסיף ר"ת שמצא מקור דאף ברכתה המוציא. ומדחילקם התוס' משמע דשני נושאים מחולקים יש כאן.

(ודוחק לפרש דכוונת התוס' שלבסוף חזר בו ר"ת, ומעתה ס"ל דעיסה מטוגנת חשיבא לחם לכל מילי ואף לגבי חלה, דנראה דחוק לומר שחזר בו ר"ת מיסודו בדיני חלה (שגלגול העיסה מחייב מצד עצמו), שהרי הביא ראיות ליסודו זה (וכפי שכתב האור זרוע בהלכות חלה אות ריז, יעויין לעיל בהקדמה ב). ועוד, שהרי מפורש בספרי זוטא שנתמעטה עיסה מטוגנת משם לחם בחלה (מקרא דמלחם ולא כל לחם). אלא שודאי

שעיסתם עיסת לחם ממש (שאילו היו נאפים היו לחם גמור), ולאפוקי מעוגה (פת הבאה בכיסנין) שאין עיסתם עיסת לחם, אמנם אף שכאמור מין לחם הם מצד העיסה, מ"מ כיון שנטגנו או נתבשלו בטל מהם שם לחם.

**ונמצא לסיכום, דמחלוקת הר"ש ור"ת בדיני חלה ובהמוציא הם שני עניינים שונים:**

**א. בדיני חלה - נחלקו בגדר המחייב דגלגול העיסה - לר"ת, המגלגל עיסה חייב מיד בחלה (דגלגול העיסה מחייב מצד עצמו). ולר"ש, גלגול העיסה מתלא תלי וקאי באפיה שלאחריו. ולכו"ע עיסה מטוגנת לא מקרי לחם בדיני חלה. (נדתמעטו מקרא דמלחם ולא כל לחם).**

**ב. בדיני המוציא וברכת המזון - נחלקו בהגדרת לחם דכל התורה - ונפק"מ אף לאכילת מצה, לאכילת פת דליל יו"ט ראשון דסוכות, ללחם משנה, לנטילת ידיים לסעודה, לסעודות שבת ויו"ט, ולמצות שתי הלחם בהג השבועות, (וכן לאיסורים התלויים בשם לחם, כאיסור חדש, ופת עכו"ם), אם עיסה מבושלת ומטוגנת הוי לחם. דלר"ת, סופגנין מין לחם הם, דבכל דיני התורה מלבד חלה לא נתמעטו. ולר"ש, אף שעיסתן עיסת לחם (ובזה מין לחם הם), הבישול והטיגון מבטלים מתורת לחם.**

### **יישוב הסתירה בשו"ע**

**ואם נכונים הם הדברים עד כאן, נראה דאין סתירה כלל בשו"ע.**

**דביחם לכל דיני התורה, כיון שסברת ר"ת נראית מאוד שהרי מוסכם על כל הראשונים דסופגנין מין לחם הם, ודיני חלה יוכיחו, דרק בהם נתמעטו הסופגנין מקרא ד"מלחם ולא כל לחם", ושמע מינה לחם הם, על כן חשש המחבר לסברת ר"ת שלחם**

דכל כוונת התוס' הוא רק לומר, דכיון שנתבאר בגמ' שעל מנחה מטוגנת מברך המוציא, הרי שמצא ר"ת מקור, שעל כל פנים כלפי ברכת המוציא חשיבא עיסה מטוגנת לחם, ולאפוקי משיטת הר"ש, ולעולם שני עניינים חלוקים יש כאן.

### **שיטת הר"ש בדין עיסה מטוגנת בברכת המוציא**

**הנה לאחר שנתבארה שיטת ר"ת בדין עיסה מטוגנת בברכת המוציא, דס"ל דאף סופגנין נחשבים לחם לענין זה, יש לבאר שיטת הר"ש בזה.**

**והנה הביא ר"ת ראיה לשיטתו ממנחות עה: דאיתא שם שברכת המנחות היא המוציא, ומשמע כל המנחות ואפילו מנחת מחבת ומרחשת המטוגנות בשמן, ומוכח דעיסה מטוגנת ברכתה המוציא. ודחה הר"ש ראיה זו, וביאר דמירי במנחת סולת או מאפה תנור ולא במנחה מטוגנת, או אף דמירי בכל המנחות, מ"מ שמנן מועט וחשיב כאפיה.**

**עוד הביא הר"ש ראיה לשיטתו, דאין מברכין המוציא על דבר מבושל או מטוגן מפסחים (מא.), דאמר ר' יוסי דאין יוצאין באכילת מצה ברוק המבושל (עיסה מבושלת), שהבישול מבטלו מתורת לחם. (ואע"ג דר"מ פליג עליה קי"ל כר' יוסי), ומוכח דבישול וטיגון מבטל מתורת לחם, וכיון דלאו לחם הוא אין ברכתו המוציא.**

**והנה צריך להבין, דאף שהביא הר"ש ראיות לשיטתו, מ"מ הרי הבאנו לעיל (בהקדמה א), דכתב הר"ש בעצמו (בפ"א מ"ד), דסופגנין ודובשנין מין לחם הם, וא"כ איך כתב אח"כ שאינם לחם, וצ"ע.**

**וצריך לומר דכוונת הר"ש דסופגנין הם מין לחם, היינו מצד העיסה שבהם,**

וי"ט או בליל יו"ט ראשון של סוכות.

ג. בדיני חלה נראה דלא חשש השו"ע לשיטת ר"ת, משום שבעיקר הדבר מודה ר"ת שעיסה מטוגנת נתמעטה מחלה, ויחידאה הוא כמעט לחדש דגלגול העיסה מחייב בחלה בלא תנאים, ומ"מ המנהג להפריש חלה מסופגניות בלא ברכה (יעויין בש"ך יו"ד שם).

ד. גם בפת הבאה בכיסנין יש לחוש לסברת ר"ת, וכגון בסופגניות וכו', דאף דלשיטת הר"ש ברכתן תמיד מזונות ועל המחיה בכל שיעור (דאין כאן שם פת כלל, והוי כתבשיל אטריות), מ"מ לשיטת ר"ת הוי פת הבאה בכיסנין גמורה, ויזהר לא לאכול שיעור קביעות סעודה בכדי לא להכנס לספק. וכן ישתדל לא לאכול סופגניות באמצע הסעודה דלדעת הר"ש כיון שנאכלות בד"כ לקינוח אין ברכת הפת פוטרם, ולדעת ר"ת כיון שמין פת הן נפטרו בברכת הפת, א"כ יכוון להדיא שלא לפטרם בברכת הפת, וישנם עוד אפשרויות ואכמ"ל.

ה. יש לדון אם הביאו בחג השבועות לקרבן שתי הלחם, לחם מטוגן ולא אפוי, וכגון שהוסיפו בטעות לתנור או לבצק שמן מה יעשו, כיון שתלוי במחלוקת הר"ש ור"ת, ואיתא ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח הט"ו), דשתי הלחם מעכבים את הכבשים, ולר"ש חשיב כהביאו כבשים בלא לחם, וכן יש לדון מה יעשו עם לחם זה, דשמא לר"ש כיון דלא חשיב לחם לא נתקדש כלל באפיה בתנור, או שמא כבר נתקדשה בהיותה סולת בעת המדידה. (יעויין חזו"א מנחות סימן כד סק"י, וסימן לב סק"ט).

מטוגן הוא לחם וכתב (או"ח קסח, יג) דירא שמיים יחוש לו.

**אמנם בדיני חלה**, כיון שמודה ר"ת בעיקר הדבר שעיסה מטוגנת פטורה מחלה, אלא שיצא לחדש שאף על פי כן המגלגל עיסה כדי לטגנה חייב בחלה, ומשום שגלגול העיסה מחייב בחלה מצד עצמו בלי שום תנאים נוספים, (ושורש הדבר משום דס"ל שאף לעיסה עצמה כבצק יש שם לחם), כיון שר"ת כמעט יחידאה הוא בזה כנגד כל הראשונים, נטה מרן המחבר מחידושו הגדול, ופסק כרוב הראשונים (יו"ד שכט, ג), דהמגלגל עיסה כדי לבשלה או לטגנה פטורה מן החלה, ולא חשש בזה לדעת ר"ת.

### סיכום וחיידושי דינים העולים:

א. נחלקו רבותינו הראשונים בהגדרת לחם האמור בתורה בכל מקום, אם הוא רק בעיסה הנאפית או גם בעיסה מבושלת או מטוגנת, ויסוד מחלוקתם אם סופגין מין לחם הם בעצם אלא שאינם לחם רגיל (ר"ת), או שמין לחם הם רק מצד העיסה (שעיסתם עיסת לחם), אלא שהבישול והטיגון מבטלים מתורת לחם (ר"ש). ובזה חשש השו"ע לשיטת ר"ת וכתב שירא שמים יחמיר כשיטתו. (ודעת הרמ"א שם להקל כדעת הר"ש דאינה לחם, במקום שעשה עיסה מתחילה כדי לטגנה, יעויין במ"ב וביה"ל).

ב. הואיל ומרן השו"ע לא הכריע במחלוקת זו, יש לחוש לחומרא לשני הדעות, ועל כן מצד אחד במאכלים שהם בצק מטוגן לא יאכלם חוץ לסעודה בלא נט"י, ומצד שני לא יאכל לחם מטוגן לצאת י"ח בסעודות שבת







תגובות  
הקוראים





מכתב א

הרב אוריאל ראובן אייזנבאך

### א] בענין צירוף למנין במרפסות - במש"כ הראי"ה הלך נ"י

לעשות מ' נטילות ומקורו ע"פ סוד, אפשר דיסוד הסוד נרמז בגמ' (ברכות טו.) ויש לפלפל הרבה במשמעות היוצאת מהגמ' שם דיש שרצו לדקדק מזה דיש ענין מגמ' לטבול כל יום, ויש שדחו, ועי' ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד ובתוספתא בסוף ידים, ואכמ"ל).

### ג] בהערות בענייני הקורונה - במש"כ הר"ע כברה נ"י

מש"ש בשם מרן הגר"ח ק שליט"א דמגפת הקורונה אינה בגדר דבר לפום מתני' דתענית, קשה לי דבמכה משולחת לכו"ע הוה דבר וסגי במאי דבמקו"א הוי דבר אם שיירות מצויות, עוד קשה לענ"ד אמאי אינו חשוב דבר הלא מצד המכה עצמה ודאי היא עושה דבר, אלא שמצליחין בעז"ה לימלט ממנה בכל מיני טעדיקי אבל מצד עצמה היא ודאי דבר ומדוע לא אזלי בתר עיקר מציאותה.

עוד דן הנ"ל בסוגיא דהיזק שאינו ניכר אם הפותח אריות מזרק סטרילית אי חשיב היזק או לא, והאריך בנידון המפורסם אם מתחשבים בחיידקים שנראים רק ע"י מקרוסקופ וכיו"ב, או לא, ונלענ"ד פשוט דאין הנידון דומה לשאלה שהתחיל בה, דלכאור' בכה"ג שכל שימושיו של המזרק הוא דוקא ע"י הסטריליות ודאי הוי היזק הניכר, דבהכי כבר א"א להשתמש בו, וזה ניכר.

עוד דן באיסור לעבור לפני המתפלל ברה"ה בזה"ז שמתפללין ברחובות, ועי' מש"כ

מש"ש דלמנייני מרפסות לא איכפ"ל אם יש ביניהם שביל היחיד אלא דוקא שביל הרבים הוא דחייץ, עמש"כ בזה בעז"ה בגליון הקודם דכבר הורה זקן הפמ"ג ז"ל להדיא (סי' נה בא"א סקי"ב) דאין חילוק בין תפילה לזימון וכל סוגי החציצות האמורות בפאה אמורות גם בזימון וגם בתפילה, ומה שרצה לחלק ותלה עצמו באילן גדול, דבמרפסות כיון דגביהן טובא אין שביל היחיד חוצץ בהן, לכאור' לאו דוקא שביל היחיד הוא כך אלא אפילו יש ביניהם רה"ר דאורייתא ג"כ יוכלו להצטרף, וכמו כן לא רק בתפילה יאמר כך אלא ה"ה בזימון, ובודאי הדברים תמוהין, והוא נגד רהיטת הפוסקים.

ובעיקר הך מילתא כבר נתבאר במש"כ בגליון הקודם בעז"ה, דיסוד הענין אינו סתם שנראה כמחיצה, ואז יש להכניס כאן סברות היכן נראה והיכן לא נראה כמחיצה לפי דעתינו, אלא שהיחס לזה ע"פ חז"ל הוא כמחיצה גמורה ולא שייך כ"כ סברות בזה, כדמשמע בגמ' בב"ב (נה.), דמדמינן פאה וכלאים ושבת ועוד, וע"כ דאין זה רק עניין של סברא אלא דין גמור.

### ב] בענין טבילת עזרא - במש"כ הר"פ יצחקי נ"י

במש"ש בדיני טבילת עזרא וט' קבין, ייש"כ שפרס לפנינו משנה ערוכה בזה, מילתא בטעמא, ורק רציתי להעיר אנכי דבריו במש"כ בשם פוסקים ספרדים דיש ענין

בזה בעז"ה בגליון הקודם דיש להמנע ככל האפשר מתפילה כנגד המעברים דעובר בזה על דינא דגמ' דחציף עלי מאן דמצלי בבקתא לפי' תוס' (ברכות לד:), ורק היכא דלא אפשר, לא אפשר, ומ"מ בעיקר נידון הנ"ל לכאור' תלוי בטעם האיסור לעבור לפני המתפלל אם הוא משום ששכינה כנגדו, או שמפריע את כוונתו.

### ד' בדיון בציעת לחם משנה בשבת - במש"כ הר"א לוי נ"י

מש"ש בדיון בציעת לחם משנה בשבת, אעיר שראיתי כמה מדבריו שלפענ"ד אינם מדוקדקים כהוגן:

(א) כ' בשם הריטב"א דאין דין לבצוע את שתייהם אלא רק לתפוס את שתייהם, ואח"כ סגי ליה לבצוע רק אחד מהם, ואין זה נכון אלא בד' רב אשי ורב כהנא אבל לר' זירא דנקטי' כותיה מפורש שבצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה, ובאמת לא יתכן לכאור' לומר כן דהא גבי רב כהנא נמי קאמר רב אשי דנקיט תרתי והיינו שתופס שתייהם ובצע חד מיניהו, [ואולי יש גירסא אחרת בריטב"א שלפניו, וצע"ג].

(ב) ומה שחקר בד' הרשב"א וסיעתו אם צריך לבצוע את כל הככרות או דסגי בתרי, שנסתפק בדיון לחם משנה, דדינא דלחם משנה הוא רק דין לקחת לחם משנה לסעודתו, הפשטות היא דלד' הרשב"א זה גופא הפלוגתא דר"ז ורב אשי, אם זה דין רק בלקיחה או דילמא זה דין גם באכילה [שו"ר שבד' האו"ז גם הרה"כ נ"י הבין כן, ונפלאותי מדוע לא פשיט"ל כן גם בלא ד' האו"ז], וממילא מדנקטי' כר"ז נקטי' נמי דזה גם דין באכילה וא"כ צריך לבצוע את כל הלחם משנה, ולכאור' נראה פשוט בסברא דאין דין

לחם משנה אמור בתרי דוקא, אלא דילפי' מקרא דבעי' להוסיף בסעודתו של שבת לחם יותר מסעודת החול, ולכן צריך להוסיף עוד לחם, ועיקר דין לחם משנה מתקיים אפי' בתוספת כל שהוא אלא דבעי' נמי ככר שלם, וזהו ג"כ יסוד טעמו של הרשב"א שסובר גם בליל הסדר שנוטל רק ב' מצות אחת שלמה ואחת פרוסה, ולא בעי תרי שלמים ללחם משנה, משום דמעיך דהדין סגי בכל תוספת על סעודתו הרגילה, וממילא ה"ה נמי אם הביא על שולחנו שלשה ככרות דג"כ חשיבי כולוהו כללם משנה דכל התוספות שהוסיף על לחמו חשיב לחם משנה, וממוצא דבר אתה למד שפשוט א"כ דלד' הרשב"א יש לבצוע באמת את כל הככרות שלפניו וכמו שאכן כ' הרשב"א והריטב"א להדיא, וכן משמע מסתימת לשון הר"ן, וזה גם פשטות הלשון בגמ' "אכולה שירותיה", ועוד יש להוסיף דמד' הגמ' הלא מבואר דמיחזי כרעבתנותא וזו היתה ג"כ טענת הרשב"א וסיעתו על פי' רש"י וסיעתו, ולכאור' לא נראה רעבתנותא אם ניכר שמשאיר ככר שלם בצד, דניכר ע"י כך שעושה מעשיו בשיקול הדעת ומשייר בצד לאח"כ, ואנן איירי' באופן דמחזי כרעבתנותא.

(ג) ומה שרצה לדקדק מד' הב"ח והגר"א ז"ל דצריך לבצוע רק ב' ככרות אע"ג דיש לפניו הרבה, אין שום ראיה מד' הב"ח דאיירי היכא דיש לפניו רק ב' ככרות וכסתמא דמילתא דדרך היא בסעודת שבת שמביאין ב' ככרות, ואיירי בסתמא דמילתא אבל היכא דהביאו לפניו ג' ככרות ודאי דצריך לבצוע את כולן, ובדברי הערוה"ש כ' הרה"כ נ"י בעצמו כסברא זו, ולא הבנתי מדוע הבין סברא זו גבי הערוה"ש, ולא גבי הב"ח והגר"א ז"ל, ויש להוסיף בזה דגם בד' רב אבא בגמ' כן הוא הביאור, ומה שאמר

## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבאך בדרום קכג

ה' בענין קריאת הלל בלילי פסחים -  
במש"כ הר"י מינקוס נ"י

במש"ש בדין קריאת ההלל בלילי פסחים  
השתא, שנתעורר דיש בעיה לברך  
בבית הכנסת כיון שאין הציבור חשוב ציבור,  
וחמיר משאר שנים, יש לעורר עוד דלאו  
דוקא השנה מתעוררת בעיה זו, אלא בכל  
שנה ושנה קיימת בעיה זו אצל הנשים  
והחולים המתפללים ביחידות, עוד שמעתי  
מגאון אחד שליט"א בהך עניינא דלפי"ז יש  
להעיר עוד דבליל הסדר יצטרך לברך על  
קריאת ההלל שבסעודה, ויש לפלפל בזה.

ב' ככרות ודאי לאו דוקא, ור"ל שלא יפחתו  
מזה, ולא כמו שכ' הרה"כ נ"י דפליגי ר'  
אבא ור' זירא, וטפי מסתבר לענ"ד לפרש  
לשון רב האי גאון ז"ל בשיגרא דלישנא,  
ולאו דוקא.

ד' ומש"כ דר"ה גאון ז"ל למד מד' רב אשי  
דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד,  
אמת דהדברים מסתברים וייש"כ אלא  
דלפי"ז יש להוסיף ג"כ דהיינו טעמא  
דהרשב"א וסיעתו דס"ל איפכא והיינו משום  
דס"ל דאדרבא מוכח מהך עובדא דהדר ביה  
רב אשי לגבי ר"ז.



מכתב ב

הרב גרשון גולד

## בענין עמידה בעשרת הדברות

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בשכבך ובקומך אבל עשרת הדברות שלא נצטוה לאומרם בכל יום ומ"מ אומרים אותם, יאמרו לפי שהקב"ה בעצמו אמר בסיני, משא"כ שאר התורה לא נצטוינו כלל מפי הקב"ה רק משה מעצמו אמרם לכן ביטלוה עכ"ל ותירוצו השני הוא כמו שכתבתי לתרץ בגליון הנ"ל.

עוד כתב בזה הבן יהודע (בברכות יב.) וז"ל ביטלום מפני תרעומת המינין עיין רש"י ז"ל והקשה ע"ז הרב עיין יעקב ז"ל איך אפשר שיאמרו כן והלא קורין ג"כ שמע והיה אם שמוע ויאמר שלא שמעו מסיני אלא מרע"ה כשאר דברי תורה ע"ש. ונ"ל בס"ד כי עשרת הדברות להיותה כתובה קודם פרשיות ק"ש היו מוכרחים לתקן אמירתה קודם הכל וא"כ ממילא הברכה תהיה סמוכה לה ולכן יאמרו המינין זה עיקר מה ששמעתם בסיני ועליה בלבד תקנו הברכה ומה שאומרים אחריה שאר פרשיות הם תוספת דברים בעלמא ח"ו ולא נתקנה הברכה בעבורם ע"כ.

ומתבאר מהאחרונים הנ"ל דס"ל דהיכא דעושה באמת אותו שינוי בעוד פרשיות כמו בעשה"ד אין חשש דתרעומת המינים וכדעת האחרונים שהבאתי בגליון ז' וזה מחזק את ההיתר לעמוד בעשה"ד אם יש עוד פרשיות שעומד בהם.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

גרשון גולד

הנה בגליון י' עמוד קי"ט הקשה ידידי הרב אוריאל ראובן איזנבך שליט"א על מה שהבאתי בשם כמה אחרונים דאם מתנהג בעוד פרשיות כמו בעשה"ד כגון שעומד גם בעשה"ד וגם בעוד פרשיות תו אין לחוש משום תרעומת המינים.

והקשה דהא בגמ' ברכות יב. חששו לתרעומת המינים בקריאת עשה"ד בק"ש הרי מבואר דאף שקורא חוץ מעשה"ד גם עוד פרשיות דהיינו פרשיות ק"ש (שיש בהם מצות מזוזה ותפילין וציצית ועסק התורה) בכ"א חששו חז"ל ומוכח דלא כמו שכתבו האחרונים הנ"ל, ועיי"ש בעמוד קכ"א שהביא מה שכתבתי ליישב קושייתו ומה שכתב ע"ז.

והיות ואח"כ ראיתי שכבר עמדו בקושיא זו רבותינו האחרונים, העיון יעקב והבן יהודע, ראיתי לנכון להביא דבריהם.

וז"ל העיון יעקב (ברכות יב.) ואין להקשות היאך אפשר לומר כן (דבקריאת עשה"ד בק"ש יש חשש דתרעומת המינים). דהרי קורין שמע והיה אם שמוע ויאמר שלא נאמרו מפי הקב"ה עצמו בסיני. י"ל דאלו קורין משום שיש לו תפילין בזרוע ובראש וציצית בבגדו שכתובין בפרשיות אלו. עוד י"ל שקורין אלו ע"פ ציווי של משה שאמר

מכתב ג

הגאון ר' אורי יצחקי

מו"ץ בק"ק דימונה מרבני ישיבת מיר בעיה"ק ירושלים

בעמחה"ס חסד לאברהם

### בענין תשעה קבין ע"י מקלחת

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "מנורה בדרום" היוצא לאור בק"ק אופקים -

א. הנה בעיקר הסוגיא בברכות פ"ג נתבאר שעזרא וב"ד תיקנו טבילה לבע"ק, ותקנה זו לא נתפשטה בכלל ישראל ולכן קימ"ל להלכה שכל הטמאים קוראים בתורה בלא טבילה, וכן לגבי תפלה פסק הרמב"ם שמותר להתפלל בלא טבילה, וכ"פ השו"ע בסימן פ"ח, אע"פ שהרי"ף והרבה מרבתינו הגאונים ס"ל שלא נתבטלה טבילה זו לתפלה אלא רק לתורה, מ"מ כבר כתב הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונל שאע"פ שלא ביטל טבילה זו מימיו מ"מ אין דרכו לפסוק בספרו אלא את הדין היוצא מן הגמרא. וידוע שבכלל ישראל רבים וטובים לאין מספר שמקפידים על טבילה זו מאוד, וכן אני כך קיבלתי מרבתי ז"ל.

ב. הנה בסוגית הגמרא מובאים שני טעמים לתקנה זו, האחד משום האסמכתא ממתן תורה, דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע, מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים, ע"כ, ופירש רש"י: מכאן אמרו - כל הטמאים מותרים בתורה, שאף הם יכולים להיות

ראיתי את מאמרו של בני חביבי הרב ר' פנחס נ"י שהאריך בסוגיא זו של טבילת עזרא בעיקר עקב המצב של סגירת המקוואות, ונתפרסמו דבריו בקובץ הנפלא שלכם בגליון הקודם, והפליא בבירור התקנה להלכה למעשה, ונעזר גם בספר טהרת התורה לגה"צ ר"ס ארלנגר זצ"ל, והנה בני האריך בעיקר בבירור שורש תקנת חז"ל ביסוד התקנה ובנתינת תשעה קבין, ובגדרי חיובה ע"פ ההלכה בזה"ז (היינו בריא המרגיל וחולה וכו') והאם צריך שיבואו המים על כל גופו (וכתבנו כאן גם בזה בקצור, ראה להלן ריש אות ה' במוסגר) ועוד, אבל בענין ההלכה למעשה של נתינת תשעה קבין ע"י מקלחת אם מהני, קיצר במקצת, וראיתי להשלים את דבריו של בני בעיקר בענין זה של נתינת תשעה קבין ע"י מקלחת, בדברים הנוגעים יותר לכמה משניות בטהרות ולהל' נטילת ידיים, ובדברי הפוסקים בזה.

בתחילה נבוא בקצרה בהצגת דברי הפוסקים בעיקר תקנת עזרא, ואח"כ את הנידון בפרטות לגבי אם מהני נתינת תשעה קבין ע"י מקלחת כפי המובא בספרי הקיצורים, ואח"כ את מה שנתחדש לי כעת בסוגיא זו.

באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת.

**עוד** אמרו שם: תניא רבי יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פין ויאירו דברין שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

**עוד** אמרו שם: אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה וכו' כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה, ע"כ.

**עוד** אמרו שם טעם אחר, שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, וכטעם זה פסק השו"ע בסימן פ"ח: כל הטמאים קורין בתורה וקורין ק"ש ומתפללין, חוץ מבעלי קרי שהוציאו עזרא מכל הטמאים ואסרו בין בד"ת בין בק"ש ותפלה עד שיטבול, כדי שלא יהיו ת"ח מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ע"כ.

**הנה** אמרו בגמרא שם (בדף כ"ב ע"א) דמלבד תקנת טבילה הקילו עוד בנתינת תשעה קבין, ומבואר בגמרא דודאי עדיפא טבילה מנתינת תשעה קבין אלא שהקילו בנתינה למי שאינו יכול בטבילה, ובגדר הקולא נחלקו בגמרא בד' דרגות: בריא המרגיל (דהיינו שנטמא בקרי מחמת קיום מצות עונה) ובריא לאונסו חולה המרגיל (שהקולא לגביו מחמת שקשה לו לטבול) וחולה לאונסו. ומבואר שהדרגות של הקולא לפי הסדר הנ"ל, דבריא המרגיל

חמיר מכולם ולא לכו"ע הקילו לו, וחולה לאונסו קיל מכולהו ולכמה שיטות לא גזרו בו כלל, וכן פסק המשנ"ב בס"ק ד' ובביאור הלכה ד"ה וכן פשט המנהג, דאותן הנוהגים בטבילה אפ"ה חולה לאונסו פטור מכלום.

**ועיין** במאמר בני הרב פנחס נ"י שחקר בזה אם שני הטעמים הם שתי תקנות נפרדות, הראשונה משום טומאה וטהרה והשניה משום גדר ולא משום טומאה, ומסיק דיסוד שתי התקנות אחד ויש בו משום גדר וטומאה וטהרה, עיי"ש, והנוגע לדינא דתקנת נתינת תשעה קבין מהני גם לטומאה וטהרה, א"פ שמדאורי' לא מהני מ"מ שיערו חכמים שיש בזה קצת טהרה ומהני לענין הגזירה.

**הנה** להלכה כתב המשנ"ב בס"ק ד' שאע"פ שכתב השו"ע שהתקנה בטלה, מ"מ יש אנשי מעשה שנוהגין בתקנה זו וטובלין א"ע לקריין, ואם קשה עליהם הטבילה רוחצין א"ע בט' קבין, ולא חילק בין חולה לבריא ובין מרגיל לאונס, ש"מ שבין טבילה ובין נתינת תשעה קבין מהני בכל האופנים.

**ג.** הנה המשנ"ב האריך קצת בפרטי הדינים של נתינת תשעה קבין, וכתב בשם האחרונים שהט' קבין הוא ג"כ במים שאובים ואפילו משלשה כלים, ובאופן שלא יפסיק משפיכת כלי א' עד שיתחיל השני, אבל יותר מג' כלים אין מצטרפין לשיעור ט' קבין. עוד כתב בשם ספר מטה אפרים דבעת שפיכת הט' קבין על האדם יש לו לעמוד זקוף ושתי ידיו מונחים נגד לבו ולא ידחק אותם בחיבוק הרבה רק בריווח קצת כדי שיבואו המים גם שם ויזהיר לשופכים עליו שישפכו כנגד גופו ממש.

**ד.** וע"פ כל הנ"ל נסתפקו חכמי הדורות האחרונים אם מהני רחיצה במקלחת כנתינת תשעה קבין, ובספרי הקיצורים

הלכות בתוקף ועוז בהרבה תשובות כמו שהובא בפיסקי תשובות.

ה. ונסכם את צדדי הספק והם ג': האחד משום דבעינן כח גברא, והשני משום דבעינן שפיכה מכלי דוקא, והשלישי משום ד' כלים, דהיינו דע"פ הרוב היום יוצאים המים דרך הטוש המחלק את המים לזרמים נפרדים והוי כהרבה כלים דלא מהני בתקנה זו.

(ומה שפקפקו עוד משום שהמים לא באים על כל גופו כאחת, הנה יפה דיבר בזה בני נ"י שמלבד שנחלקו בזה הפמ"ג והמטה אפרים ודעת המש"ב נוטה לדעת המטה אפרים שמיקל, עוד דהפמ"ג בעצמו לא החליט דבר זה להלכה רק תמה קצת, והוא כעין הערה ולא הכרעה להלכה, והתירוץ על הערתו מתבאר בדברי המאירי והמטה אפרים דלא הצריכו חז"ל שבפועל יכולו המים בכל המקומות שבגופו רק שיהיו ראויים להגיע, לאפוקי שלא ידחוק את ידיו לגופו באופן שלא יוכלו המים לבוא שם. עוד יפה העיר בני נ"י דהא אם היינו מצריכים שיגיעו המים בב"א לכל מקום בגופו הרי דבר זה גם בזמן חז"ל לא היה אפשרי כמעט ולא דבר שנתחדש בימינו עם המקלחות, והרי בכל הסוגיא מבואר שלא באו חז"ל להחמיר בענין נתינת תשעה קבין אלא להקל, ואם היינו מצריכים כן הרי החמירו חומרא גדולה, גם מוכח בגמרא שמהני נתינה אפילו בישיבה ולא הצריכו עמידה, ואם היינו מחמירים כהפמ"ג לא היה מהני בישיבה, ומכל זה מוכח שיש להקל בזה בשופי).

ו. ועתה נדון בטענות אחת לאחת.

הנה לגבי כלי וכות גברא, לכאורה לא מצינו כן מפורש בגמרא, אך האחרונים סמכו בזה על שנים מגדולי רבותינו הקדמונים,

מובאות דעות האחרונים בזה, בספר פסקי תשובות כתב שהסכימו גדולי הדורות האחרונים כמעט פה אחד שמועיל טהרת ט' קבין על ידי מים הזורמים ממקלחת, אף על פי שאין כאן כלי וכח גברא. ובהערה 42 הביא חלק מהם: שו"ת צור יעקב בשארית יעקב סי' ט', שו"ת דברי ישראל שם, שו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' ס"א, שו"ת מנח"י ח"ד סי' נ"א ובמפתחות שם, שו"ת ויען יוסף ח"א סי' מ"ה, ליקוטי שו"ת דברי יציב סי' י"ג, שו"ת באר משה ח"ו סי' ע"ד ושכן הסכים עמו בעל ויואל משה מסאטמאר זצ"ל, שו"ת קנין תורה ח"א סי' ל"ג, שו"ת שרגא המאיר ח"א סי' ט"ז, שו"ת שבט הלוי ח"א סי' כ"ד, תשובות והנהגות ח"א סי' קכ"ג (בשעהד"ח).

אלא שהביא שבשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ב' - ו' דן בארוכה להחמיר בזה עפ"י דברי הראב"ד בתמים דעים שצריך כח גברא, והחזיק בדבריו בח"ג סי' ח' וח"ה סי' י"ט - כ"ב וח"ו סי' כ"ג, אך שאר הפוסקים הנ"ל יישבו את דברי הראב"ד בכמה אנפי, ועכ"פ דלהלכה לא קיימ"ל כן. ע"כ.

הנה כדרכו בחר להתעלם מגדולי הפוסקים בזמננו שמפיהם אנו חיים, החזו"א והגר"ש"א, אבל בהערות על המשנ"ב בהוצאת דרשו הביאו בהערה מס. 11 שדעת החזו"א כפי המובא בספר תורת המועדים על השונה הלכות הלכות יוהכ"פ דלא מהני מקלחת משום דהוי כהרבה כלים, אך הוסיפו שם שאם יפרק את ראש הטוש ויצאו המים בזרם אחד אפשר להקל, ודעת הגריש"א זצ"ל כפי המובא בכמה ספרים (שו"ת אבני ישפה והלכות חג בחג) דלא מהני, דבעינן כלי וכח גברא, וכן הביא הגר"ב"צ קוק שליט"א בשמו ממה שאמר בשעורי ברכות שלו, וכן הוא דעת המשנה

ובן נראה לי על ט' קבין שאמרו לטבילת בעל קרי שמצותן בנטילה ולא בטבילה כדאיתא בברכות שהם צריכים שיבואו עליו מכח אדם שאם לא כן א"א שלא יתפור מהן לבטלה ונמצא הט' קבין חסרים והחכם יבין ובגמ' דברכות הכי איתא אמר לי' ר' זירא לשמע' אייתי ט' קבין ושדי עלי אלמא צריכים שיבואו מכח אדם וכיון שא"א לשיעור מצומצם אלא מכח אדם גזור אפי' יותר מכשיעור שלא יהא אלא מכח אדם כנ"ל עכ"ל רבינו הראב"ד ז"ל.

והרי לן להדיא דעת הראב"ד ז"ל דבעל קרי נמי בעי כח אדם דוקא כנטילת ידים ונראה דלא משגח במתני' מקואות שאמרו שנפלו מכח דר"ז ומעשה רב גם מלשון הרמב"ם בפיה"מ מקואות פ"ג מ"ד שכתב הנה יספיק לו הטהרה וכו' שישפוך על עצמו ט' קבין ומשמע דבעי שישפוך דאל"כ הי"ל לומר שיפלו עליו ט"ק גם בגמ' בכל המקומות אמרו בלשון נתנו עליו וזה הכל ראי' לרבינו הראב"ד ז"ל בפירושו דבעי דוקא כח אדם וזה נראה ע"כ נמי דעת הפוסקים ר"י והב"י וכו' שכתבו סתם בלשון נתינה שהבאתי לעיל ונסתפקתי בהם. וא"כ הכא גבי מקלחת כיון דליכא כח אדם ועכ"פ רק בעמוד הראשון ואח"כ לא וכמו שכתב הרא"ש והש"ע לענין נטילת ידים מברזא ועיין חולין ק"ז ובמפרשים ובש"ע ה' נט"י או"ח סי' קנ"ט וכיון שאין כאן כח גברא אינו מועיל לי' ט"ק מים סתם וזה לפע"ד ברור בעזה"י וא"כ אין היתר במקלחת ליטול ט' קבין, עכ"ל בעל המשנה הלכות.

ח. הנה אנכי חזיתי בדברי המשנ"ב שמשמע להקל, ממש"כ בס"ק ד': וכתבו האחרונים שארבעים סאה מים שאובים כשרים לטבילה זו, וכן הט' קבין הוא ג"כ במים שאובים, ע"כ, ומשמעות דבריו כמעט

המקילים סמכו על דברי הספר חסידים, הובא בשו"ת מנחת יצחק חלק ד' סימן כ"א וז"ל: הנה כבר הזכרתי בספרי מנחת יצחק (ח"ג סי' ט"ו אות י"א), את דברי הגאון מפראבוזנא ז"ל (בעל שו"ת צור יעקב), שהתיר ט' קבין ע"י מקלחת, בתנאי שיהא נוזל בלי הפסק עיין שם, ומקור מקומו טהור פתוח מעלי דברי הספר חסידים (סי' תתכ"ח), דכתב שם, אדם שאין לו מי שישפוך עליו ט' קבין, ואין לו כמו כן כלי עשוי שיהא נשפכין עליו בלא ידיו וכו' עכ"ל, וש"מ מזה, דאפילו כשנשפכו עליו הט' קבין ממילא, שלא ע"י אדם כשר, ע"כ.

ז. והמחמירים (בעיקר בשו"ת משנה הלכות חלק ג' סימן א') סמכו על דברי הראב"ד בתמים דעים, וז"ל: ובחפשי בספרים האיר ד' עיני ומצאתי את שאהבה נפשי לרבינו הראב"ד ז"ל בתמים דעים תשו' ס"ו וז"ל פי' מס' ידים מן הרב הר' אברהם בר דוד זלה"ה דברים שבין מים הראשונים למים האחרונים וכו' עד ושמעתי כי יש בפסקות של ראשונים על המים הראשונים מברך על נטילת ידים והאחרונים מברך על רחיצת ידים והדעת מכרעת כן הראשונים על שם נטלא שהוא כלי או על שם שהוא צריך להגביה את ידיו למעלה נקראה נטילה אבל האחרונים שהם לנקות הזוהמא ואין מקפיד עליהם בנטלא ולא להגביה ידיו נקראת רחיצה.

ומה שאמרו במים ראשונים שצריכין כלי וכח אדם לא ידעתי מאין יצא להם ואפשר כי הכלי למדוהו מקדוש ידים ורגלים שהיו מן הכיור אבל כח אדם לא ידעתי מאין (והגהמ"י כתב דלמדוהו מוזהה הטהור על הטמא דבעי כח אדם ע"ש) ונ"ל משום דלא אפשר הוא שאי אפשר לרביעית אם לא יבא עליו מכח אדם שלא יתפור ממנו לבטלה ונמצא רביעית חסר מעל גבי ידיו.

מפורש שכשם שלגבי טבילה הקילו במים שאובים ה"ה לענין נתינת תשעה קבין הקילו במים שאובים, ואי ס"ד דבעינן כלי הרי אין כאן קולא אלא שזוהי עיקר צורת התקנה. שו"ר שבעל מנחת יצחק הביא ראייה זו בהשמטות לתשובה בח"ד סימן כ"א (ובדפוסים החדשים הציגו השמטה זו בגוף הספר בסוף התשובה), והביא כן גם מרש"י גיטין דף ט"ז, עיי"ש.

ט. הנה המעיין בדברי המשנה הלכות יראה שמלבד הראיה מדברי הראב"ד ודחיית הראיה מדברי הספר חסידים, עיקר סמיכתו על לשונות חז"ל שאמרו כמעט בכל מקום גבי תשעה קבין לשון "נתינה" או "שפיכה", וע"פ רוב ע"י אחר, ולא מצאנו להם לשונות המורים שגם מים הבאים שלא מכח גברא מהני לתקנה זו.

ובעיני פשוט שאין מזה שום התחלת ראייה ודקדוק, דהמציאות היא שהכריחה את חז"ל לנקוט הני לישני, דהא באמת בלא המצאת המקלחת א"א כמעט בשו"א לקיים את התקנה הזו אא"כ יתן אדם אחר על המיטה, ובגמרא מצאנו תמיד שהמשרתים והמשמשים של חכמי הגמרא הם היו נותנים עליהם את התשעה קבין, והטעם לאו משום שבלאו הכי אינו מועיל אלא משום שבלאו הכי הוא בלתי אפשרי מבחינת המציאות, ואפילו אם יתעקש המתעקש לעשות זאת בעצמו הרי ידיו יהיו למעלה מראשו ונכנס בחשש שאין הנתינה מועילה לו משום מש"כ האחרונים שצריך שיבואו המים על כל גופו ועכ"פ שיעמוד באופן שיהיו ראויים לבא על כל גופו, ואם נותן בעצמו א"א לקיים תקנה זו כראוי.

י. לגבי הטענה דבנתינה שע"י הטוש יש כאן יותר מג' כלים, עיין בשו"ת משנה הלכות חלק ג' סימן א' שדחה טענה זו, וז"ל: והנה

השאלה דידן מתחלקת לב' פנים (א) אי האי מקלחת טא"ש בלע"ז דין כלי עליו בכלל, (ב) אפי' אי הוי כלי אי יש לו דין שנים ושלשה כלים או יותר כפי הנקבים קטנים שיוצאים המים משם או דין כלי אחד לו. והנה דבר זה לפע"ד מפורש במקואות הנ"ל (פ"ג מ"ג) בפלוגתא דר"ע ורבנן וז"ל בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאה ממנו לעולם הוא בפיסולו עד שיתחשב שלא נשתייר מן הראשונים ג"ל וכו' והמערה מן הצרצור ומטיל ממקומות הרבה ר"ע מכשיר וחכמים פוסלים אמר ר"ע לא אמרו מטילין אלא מטיל אמרו לו לא כך ולא כך אמרו אלא שנפלו לו שלשה לוגין ופיר' הר"מ ז"ל וצרצור הוא כלי יש עליו שבכה עשוי מחרש בעיקר מלאכתו ואם יוצק מה במקוה ירד המים ממקומות רבים ר"ע מכשיר לפי שהוא אומר מטיל אמרו עד שיהא הרקה אחת ואמרו חכמים שלשון המאמר אמנם הוא שנפלו איך שתהיו נפילתן ואין הלכה כר"ע.

והר"ש שם פי' ר"ע מכשיר קסבר דאין שלשה לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה אא"כ מטילין מכלי אחד וממקום אחד למעוטי כסות וצרצור וחכמים פוסלים דקסברי ג' כלים מצטרפין וכן פי' הרע"ב ז"ל והנה מה שדקדקו בפירושם ז"ל מכלי אחד וממקום אחד כוונתם בזה דהאי צרצור כלי אחד הוא אמנם אינו ממקום אחד ולר"ע הוי לי' דין להכשיר בכה"ג אפי' הוי כלי אחד מ"מ לא הוי ממקום אחד ולרבנן ס"ל לפסול כיון דהאי צרצור כלי אחד הוא לא חיישינן מה שהמים יוצאים מכמה מקומות ואנן קיי"ל כחכמים וא"כ הכ"נ בדין י"ל מאחר שהמים באים מכלי אחד רק שיוצאים ממקומות הרבה דין אחד להם לענין שיצטרפו למ' קבין וכנ"ל ובזכרוני שכבר ראיתי מי שמפרש כן אמנם איני זוכר מי, עכ"ל. ועכ"פ חומרא זו אינה

מבטלת את העצה לקיים נתינת קבין ע"י מקלחת, כי אפשר בקל לפרק את ראש הטוש כמוש"כ שם.

**יא.** ובספר תורת המועדים (על השונה הלכות) בסימן תר"ו הערה י"ט כתב: אמנם מרן הגריש"א אמר שאין מועיל מקלחת לט' קבין דאין לנו אלא מה שאמרו חז"ל מ' סאה בטבילה וט' קבין בשפיכה, וכשם שלא מועיל ט' קבין בטבילה במחומר כך בדרך שפיכה אינו מועיל רק ע"י מעשה שפיכה, וכ"כ במשנה הלכות ח"ג סי' ב' ו' עפ"י דברי הראב"ד עיי"ש, ומרן הגר"ח"ק אמר לי בשם מרן החזו"א שאין למקלחת ט' קבין משום שיש בזה הרבה חורים וכל חור הוא כמו כלי בפ"ע ונמצא ששופך על עצמו מיותר מג' כלים והרי בט' קבין לא התירו רק ג' כלים עכ"ד, לפ"ז אמר לי מרן הגר"ח"ק שאם יפרק החלק של המקלחת וישתמש עם הצינור לבד הר"ז מועיל לט' קבין, ע"כ.

**יב.** נמצא עתה דיסוד החומרא בזה הוא רק לחוש לדברי הסבורים דבעינן כלי וכח גברא, ולכן התחדש לי עתה בעת לימוד הסוגיא כי מי שיש לו חבית או דוד של מים על הגג שמשמש אותו למים לשבת קודש שלא יצטרך להשתמש במים שבאים מן הרשת הכללית שיש בהם חשש חילול שבת, לכאורה יוכל להנות ממערכת זו לענין נתינת תשעה קבין לכל הדעות, דכיון דהדוד הוא כלי הרי יצאנו ידי חובת המחמירים דבעינן כלי, ומה שהצריכו כח גברא, לכאורה ע"י פתיחת הברז חשיב ככוחו בהסרת המונע כההיא דאשקיל עליה בידקא דמיא בכח ראשון.

**יג.** ומה שיש לפקפק בזה הוא מכמה טעמים, [א] אם החבית נחשבת ככלי מחמת שמחזיקה יותר ממ' סאה והיא ככלי הבא במידה שאינו מק"ט. [ב] עוד יש לפקפק

מחמת שהמים עוברים מהדוד בצינורות המחוברים לקרקע ואולי עי"ז שוב בטל מעליהם תורת מים הבאים ע"י כלי. [ג] יש לפקפק מחמת שהחבית מחוברת לקרקע והוי תלוש ולבסוף חיברו שיש להחשיבו כמחובר ובפרט שנעשה על דעת כן מלכתחילה ע"מ לחברו. [ד] עוד יש לפקפק דילמא פתיחת הברז לא נחשבת ככח ראשון מחמת המרחק של הברז ממקור המים בחבית.

**יד.** ונדון בחששות אחת לאחת.

**[א]** הנה מש"כ בחשש הראשון דכלי שמחזיק מ' סאה כיון שבטל מתורת כלי לענין קבלת טומאה בטל גם לגבי כל דיני כלים, נראה שאינו כן, דכמו שמצינו לענין נט"י לסעודה (שהרבה דימו אותה לענין כלי לתשעה קבין) דגם כלים שאינם מקב"ט כשרים לנט"י כמבואר בסימן קנ"ט ס"א, ה"ה לענין השיעור, וכן משמע שם בסעיף ט' וי' שם לגבי המטה חבית שהכשירו מדין כח גברא ולא נתנו גבול לגודל החבית, ש"מ גם חבית גדולה מאוד כשרה, וכן משמע מדברי המחמירים שלא פקפקו אלא משום מחובר ולא משום גודל החביות, וידוע כי החביות המצויות בגגות הבתים רובן מחזיקות הרבה יותר ממ' סאה, ש"מ דלא אכפת לן בזה.

**[ב]** מה שפקפקנו עוד דאח"ל דהחבית נחשבת ככלי לענין דינים אלו, מ"מ אחר היציאה מהחבית עוברים המים בצנורות שחלקם בחשש שלא היו כלי מעולם, כגון שפתוחים משני צדדיהם וחיבורם הוא הסותם את שני הקצוות, והפיכתם לכלי היה במחובר. ונראה דזה אינו מקלקל ואכתי חשיבי המים כבאים מכלי, וראיה לדבר ממש"כ השו"ע בסימן קנ"ט ס"ז: צריך שיבואו המים מכח נותן, לפיכך צנור שדולה מים מן היאור ושופך בו ונמשכים ממנו

המים להשקות השדה, אינו יכול ליתן ידיו לתוכו כדי שיקלחו המים עליהם, מפני שאינם באים מכח אדם, שכבר פסק כח השופך, ואם משים ידיו קרוב למקום השפיכה, אע"פ שאינו משים אותה תחת השפיכה ממש, עלתה לו נטילה, דכל זמן שהם קרובים למקום השפיכה עדיין מכחו הם באים, ע"כ, מבואר שכל שאין חסרון של כח גברא אין גם חסרון שהמים הבאים מהכלי עוברים בצינור המחובר שפסול לנטילה.

וצ"ל דלא דמי להא דמסכת מקואות פרק ה' מ"א דמעין שהעבירו על גבי השוקת פסול, וכתב ר' עובדיה מברטנורא דפסול להטביל במים שבתוך השוקת ובמים שיוצאים ועוברים מן השוקת לחוץ, הואיל ומי המעין כולם שופכים לתוך השוקת, ע"כ, צ"ל דהתם צריך שיהא על המים כל העת שם מי מעין, משא"כ הכא רק בעינן שיבואו מכלי והרי באו, ומה שעברו בדרך במה שאינו כלי אינו פוסלם.

[ג] מה שפקקנו עוד מחמת שהחבית מחוברת לקרקע והוי תלוש ולבסוף חיברו שיש להחשיבו כמחובר, ובפרט שנעשה על דעת כן מתחילה ע"מ לחברו, יש בזה אריכות קצת וכמושית"ב בעז"ה.

א. הנה ברמ"א בסימן קנ"ט ס"ז כתב: אין ליטול ידיו מאותן אבנים הקבועים לכותל ועשה להם בית קבול וברזא, אבל אם היו כלי תחלה וחברם לכותל, נוטלין ממנו (אגודה פ' המוכר בית), עכ"ל, מבואר לכאורה שתלוש ולבסוף חיברו חשוב כלי לענין נט", וא"כ ה"ה חבית שעל הגג.

ב. אך בקונטרס שחיברתי לפני שנים בהלכות בין הזמנים דנתי בענין נט"י בברזים המצויים במקומות הנופש אם כשרים לנט", והבאתי שם בסימן א' ענף ג' אות ה' משו"ת

אבני ישפה ח"א סימן ל' ענף ה' בשם הגריש"א (שליט"א) זצוק"ל שאף הפותח וסוגר את הברז בכל פעם לא עלתה לו נטילה משום שאין זה כלי, וכתב עוד שם דגם הנוטל מחבית שעל הגג לא עלתה לו נטילה כי אין על החבית תורת כלי דתלוש ולבסוף חיברו חשיב כמחובר, וכן דעת הגרשז"א זצ"ל (מובא בהליכות שלמה תפלה פ"כ דבר הלכה אות מ' מכתבי תלמידים), והוסיף שכיון שנעשה על דעת לחברו אין עליו תורת כלי גם קודם שחיברה, ע"כ. וצ"ע מדברי הרמ"א הנ"ל.

וראיתי שם שכתב כן בפשיטות בשם גאון אחד שליט"א (וידוע שהוא מרן הגריש"א זצ"ל אשר מסיבות שונות העדיף שלא יזכירוהו בשמו במפורש, אך כפי הנראה בכל הספרים של תלמידיו והמביאים שמועות משמו שכן הירשה שיזכירוהו ברמז, וטעמו ונימוקו עימו, ומי יבוא בסוד גדולים, ועכ"פ אין בזה משום "הולך רכיל מגלה סוד") שאמר שגם אסור ליטול דרך הברז על סמך החביות מים שנמצאות על הגגות וכמו בירושלים, שהרי כיון שהם מחוברות לבתים ע"י צינורות דינם כתלוש ולסוף חברו שיש לדנו כמחובר ואין כאן כלי כשר לנטילה כיון שהוא מחובר, עכ"ל, ולא העיר כלום מדברי הרמ"א.

הנה יש לדקדק קצת שכתב "שהם מחוברות לבתים ע"י צינורות דינם כתלוש ולסוף חברו", ולא כתב לאסור מחמת החיבור של החבית גופה, ואולי סברתו שהחבית עצמה אין עליה שם כלי מחמת החורים שעושים בתחתיתה לפני החיבור ורק ע"י הצינורות מקבלת שם כלי שהם סותמים את החורים שבחבית, וא"כ אם החיבורים של החבית לצינורות נעשים מצידה והחבית מחזיקה רביעית למטה מהחורים של חיבור הצינורות

תשמישו עם הקרקע אפילו לענין טומאה וטהרה, וכש"כ לנידו"ד לבטל ממנו שם כלי כיון דמעיקר הדין קימ"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש לכה"פ במילתא דרבנן.

והטענה השלישית לא שייכא בהרבה מקרים שהמיכל עומד על שוליו בלא נקב והחיבור של הצינורות מצידו (כמו שהוא אצלי בדודים של שבת שעל הגג).

ד. עוד הבאתי שם משו"ת אור לציון חלק א' אורח חיים סימן ט"ז, שהחליט לאיסור לענין הנטילה מהברזים רק מחמת שאין כאן כוחו אלא כח כוחו, אבל מבואר מינה שס"ל שיש תורת כלי על החבית, ולא נסתפק שם רק על הצינורות המוליכים ועל הברזים, (לשיטתו דבעינן כוחו ממש וזה רק ע"י שהמים הבאים על ידו קרובים למקום הנטילה, וזהו רק ע"י שנחשיב את הצינורות או הברז ככלי, עיי"ש ובחלק ב' - פרק מ"ו - הלכות ברכות הערה ב'). ואולי טעמו לכל זה משום מה שכתבנו לפקפק על הוראת הגדולים הנ"ל, גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן כ"א פשוט בעיניו בכל התשובה שתלוש ולבסוף חיברו הוי כלי אפילו לענין טבילה במקוה, עיי"ש לענין מאספות המים, ובח"א סימן קמ"ו, אלא ששם הוא לחומרא, ומ"מ משמע דעתו שם דלענן טבילת עזרא יש להחשיבו ככלי (אלא דהוא ס"ל לנפשיה דא"צ לכ"י, דלענין נתינת תשעה קבין לא בעינן כלל תורת כלי).

[ד] מה שכתבנו שיש לפקפק דילמא פתיחת הברז לא נחשבת ככח ראשון מחמת המרחק של הברז ממקור המים בחבית. הנה דבר זה נשנה להדיא בתשובת אור לציון הנ"ל, ודן שם להחמיר משום דלא חשיב כוחו אלא כח כוחו, מחמת הריחוק של מקום יציאת המים מהחבית, וז"ל: ונראה לענ"ד

יש להקל גם לדידיה. אך לא משמע כן מדבריו שנסיב לה להחמיר משום תלוש ולבסוף חיברו, ולהנ"ל גם בתלוש לא היה עליו שם כלי, וצ"ע.

ג. עוד הבאתי שם מספר הליכות שלמה תפלה פרק כ' דבר הלכה אות מ', שכתב וז"ל: ואף בברז שמימיו באים ממכל גדול של מים הנמצא על גג הבית כפי שמצוי בזמננו כן, כיון שהמיכל מחובר לבנין פקע מיני' שם כלי, וגם הרי מתחילתו נעשה לכך וא"כ גם קודם שחברוהו אין עליו שם כלי, ובפרט שהרי יש במיכל נקבים גדולים על מנת לחבר בהם הצנור ובלי הצינור אינו מחזיק מים, ולכן לא הוה כלי, עכ"ל.

הנה כתב ג' סברות לפסול, האחת דתלוש ולבסוף חיברו לא הוי כלי, והשני דנעשה מתחילה לכך לכו"ע לא הוי כלי, והשלישי שנקוב בתחתיתו ואינו מחזיק רביעית מתחת הנקב.

הנה הטענה הראשונה צ"ע מהרמ"א הנ"ל, והטענה השניה לא הביא לה מקור, וצ"ע. (שו"ר מקורו במשנה כלים פ"א מ"ב: כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותה שתחת הציר והציר והקורה והצינור שנעשו לקרקע, ע"כ, וכתב הרע"ב: שנעשו לקרקע - להשתמש בקרקע. וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ואינו מקבל טומאה, ע"כ, הרי שכל שנעשה להשתמש עם הקרקע חשיב כקרקע משעה ראשונה).

ואף שאיני כדאי יש לי להשיב קצת דכוונת המשנה לדבר שעיקר תשמישו במחובר, והכא בנידו"ד בחביות שלנו הן עומדות על קרקע הגג בלא תמיכה וחיבור דכובדן קובעתן, ואין בהם חיבור רק מחמת הצינורות המוליכים מים לבית, ואולי בכה"ג לא נחשב

שע"י פתיחת וסגירת ברוז מים לא מועיל לנט"י דלא נחשב כלי, דלא מבעיא אם אין חבית מים בגג דלא מועיל שאין כאן כלי, אלא אפילו אם יש חבית מים בגג והמים באים מהחבית דרך הצינור לברז, גם כן לא מיקרי שנטל בכלי, שהרי המים שיוצאים מהחבית לא נשפכים על ידיו ישירות, אלא זה עובר דרך הצינור ומהצינור נשפכים על ידיו, והוי כח כחו, והראיה לזה מדברי מרן בש"ע או"ח (שם, ס"ז) שכתב וז"ל: צריך שיבואו המים מכח נותן, לפיכך צינור שדולה מים מן היאור ושופך בו, ונמשכים ממנו המים להשקות השדה, אינו יכול ליתן ידיו לתוכו כדי שיקלחו המים עליהן, מפני שאינם באים מכח אדם, שכבר פסק כח השופך, ואם משים ידיו קרוב למקום השפיכה, אף על פי שאינו משים אותה תחת השפיכה ממש עלתה לו נטילה, דכל זמן שהם קרובים למקום השפיכה, עדיין מכחו הם באים, עכ"ל. הרי להדיא שהמרחק שיש מהדלי לידיו זה כבר לא כחו ולא עלתה לו נטילה, הכא נמי בנידון דידן, המרחק שיש מהחבית לברז המים ע"י הצינור, נפסק כח השופך

מהחבית והוי כח כוחו ולכן לא עלתה לו נטילה, עכ"ל האול"צ.

הנה היה מקום לדון דאפילו אם יהיבנא ליה דלא הוי כוחו, מ"מ י"ל דלענין תשעה קבין א"צ כח גברא, ואע"פ שכל הטירחא בזה ליישב את הדין של נתינת תשעה קבין גם לסוברים דדמי לנט"י לסעודה דבעינן כלי וכח גברא, מ"מ נראה דאין שני הנידונים שווים, דהא טעם המתירים משום שסמכו על ספר חסידים ושם מבואר דלא בעינן כח גברא אך אין ראיה דלא בעינן כלי, וסמיכת האוסרים על לשון חז"ל בגמרא "בעל קרי שנתנו עליו" תשעה קבין, כבר דחינו לעיל.

אך י"ל עוד דדוקא לענין נט"י לסעודה יש להחמיר בזה בכל החומרות של כוחו וכח כוחו, אבל לענין נתינת תשעה קבין דקיל טפי יש לדון דגם במרחק כזה של המים מהברז חשיב שפיר כח גברא אף למחמירים, ובפרט שנעשה לזה שיבואו המים לכל הבית דוקא באופן זה.

סו"ד נראה שיש להקל בזה בנידו"ד דא"א בענין אחר וכמוש"ב.



מכתב ד

הרב און אברהם הכהן סקלי

### בענין ברכת ההלל בר"ח

קהילה שלימה שעקרה ממקום למקום, ובדין קהילה שכבר הונהג בה מנהג מסוים ע"פ איזה פוסק, אם יכולים לחזור למנהגם המקורי. ועל כן כל כוונתי רק להנגיש לקורא את הנתונים ההיסטוריים לגבי מנהג קהילות הספרדים בזה במשך הדורות, וכל אחד ינהג בזה כמנהג אבותיו וכהכרעת רבותיו.

### דעות הגאונים והראשונים שמברכים על ההלל בר"ח

והנה אין עיתותי בידי ע"כ לא אוכל להאריך בעיקר הסוגיא יתר על המדה, אך אשתדל לציין לדברי רבותינו הראשונים בקצרה, בבחינת תן לחכם וכו' [ואתנצל מראש שאין הראשונים מסודרים ע"פ סדר כרונולוגי, כי כבר רבה עלי הטרחה].

**וכמובן** נדגיש שאין אנו באים להכריע מחלוקות הראשונים או לצדד לאחת הדיעות - כ"ש שמצד האוסרים יש חכמים גדולים מגדולי רבותינו הראשונים כך שגם הבאת דעות רבות לא משנה בזה את הכרעת ההלכה כידוע. אלא כוונתי להמחיש בזה את [כמעט] תמימות הדעים שהייתה בזה בין רבותינו הראשונים, ושכן היה המנהג פשוט.

**הנה** באמת דעת כל רבותינו הגאונים (שהגיעו לידינו) שיש לברך על ההלל בר"ח ובשאר הימים שאין גומרים בהם את ההלל, וכדלהלן:

**דעת רב יהודאי גאון** דאף יחיד מברך על ההלל (הובא באורחות חיים, הל' סע"ד).

**בגליון** האחרון של מנורה בדרום (אייר תש"פ) סיכם בקצרה ידידי הרב יאיר מינקוס שליט"א את הדעות העיקריות בראשונים בענין ברכת ההלל בימים שאין גומרים אותם, וסיים שלפי הש"ע אין לברך על ההלל בר"ח ושכן ההלכה לספרדים.

**אמנם** הנה נראה ממאמרו כאילו יש מחלוקת שקולה בזה בין הראשונים, וכן שיש חילוקי מנהגים שקולים בין הראשונים. אך זה אינו, וכמו שנבאר בעזהשי"ת, דדעת כמעט כל רבותינו הראשונים (עשרות במספר!) דיש לברך על ההלל בר"ח (ולא אכנס כעת למחלוקת בראשונים אם יחיד מברך על ההלל בר"ח או רק ציבור, כיון שממילא עיקר הנידון המצוי הוא כשמתפלל בציבור) וכן היה מנהג כמעט כל המקומות, ומנגד דעה כמעט יחידאה שאין לברך על ההלל.

**ובן** עוד מ"ש במאמרו דדעת מרן שאין לברך על ההלל לענ"ד יש מה להשיב ע"ז.

**ובן** מ"ש שמנהג הספרדים שאין לברך על ההלל בר"ח, הנה אמנם באמת המנהג הרווח היום בקהילות עדות המזרח - והספרדים שנספחו אליהם, שלא לברך על ההלל. אך באמת אין זה המנהג שנהגו קהילות הספרדים בעולם במשך הדורות, ונציג בזה את הנתונים בעזהשי"ת.

**וכמובן** שאין אני בא בזה לפסוק הלכה, או לנטות לאחד הצדדים, מכיון שהכרעת ההלכה בזה תלויה בכמה נושאים הלכתיים סבוכים בהלכות מנהגים - בדין

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קלה

מדלגי דלוגי וכו' תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר הלכך אי בעי יחיד למקרי הלל בר"ח קרי ליה בלא ברכה ומדלג דלוגי" עכ"ל. היינו שדעתו שיחיד לא מברך על הלל דר"ח אבל בציבור מברכים, וכן הבינו בדעתו ר' פרחיה שם, הרר"י בברכות (ז:), האורחות חיים (הל' הלל), ומרן בב"י סי' תכ"ב ועוד רבים וטובים. ודלא כמו שכבודו כתב במאמרו שדעת הר"ף שאין מברכים על ההלל בר"ח (וכדבריו כתב גם הרב שלט"ג שם, ואמנם כך נראה גם מהסמ"ג, ומהגה"מ ומר' ירוחם).

והרי"ף אבן גיאת (הל' הלל) וז"ל "ובראשי חדשים ובשאר ימי הפסח מברכין וקורין לקרא את ההלל" ע"ש עוד שהאריך והביא דברי רע"ג שהבאנו לעיל והוסיף "והכי כתוב בהלכות [כמ"ש לעיל] ובפסוקות נמי".

וב"ד ר"ת בספר הישר (חידושים סי' תקלז) והובא עוד בהרבה מהראשונים, וכ"ד ר"י כמובא בכמה ראשונים. וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ב סי' ה), והמרדכי (שבת סי' רפו).

וב"כ הרא"ש מלוניל בספר המנהגות הקדמון, וכן דעת הרר"י בברכות (ז:): דמברכין על ההלל בר"ח עכ"פ בציבור, וכ"כ הרשב"א בברכות (יד:) בשם הרי"צ בן גיאת וסיים שם דהמנהג שמברכין על ההלל, וכ"כ עוד בתשובותיו (ח"ג סי' רפ"ד). וכן נראה דעת הרא"ה בברכות (יד:). וכ"כ בספר הפרדס לר' אשר בן חיים (שער ט, הל' הלל) - והוסיף שם "אבל אני רואה מנהג כל גלילות ארצינו לברך אפילו ביחיד". וכ"כ בספר מצוות

וז"ל בה"ג<sup>א</sup> (סימן טו - הלכות לולב, עמו' רט במהד' מכ' י-ם) "שמעת מינה, יחיד דמצלי לחודיה דלאו בי עשרה ביומא דקארו ביה ציבורא הלילא ולא גמרי כגון ראש חודש וחולו של מועד, קארי הלל ומברך תחילה וסוף כי בי עשרה, דהא לא קרינן ציבור אלא לכולהון ישראל".

וב"ד רב עמרם גאון, וז"ל בסידורו (סדר ראש חודש) "ובצבור לאחר שמסיים שליח צבור העובר לפני התיבה סדר התפלה, מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את ההלל. וקורין הלל בדילוג".

וב"ד רב נטרנאי גאון (תש' נט"ג, מהד' אופק, סי' קיט) וז"ל "ואמר רב נטרנאי יחיד בראש חדש אין לו רשות לומר הלל, לא לגמור ולא לקרות וכו' אבל בראשי חדשים ובששת ימי הפסח, צבור קורא ומברך לקרות ומדלגין, ויחיד פטור מלקרות ומלברך".

וב"ד רב סעדיה גאון בסידורו (עמ' קנג) וז"ל והימים שקוראים בהם מקצתו הם ששה ימים של פסח וראשי חדשים וכו' ואם ירצה לקרות מרצתו יברך לקרות במקום לגמור" ע"ש עוד.

וכן דעת רב האי גאון כמובא בספר המנהיג (הל' הלל סע' לא) ובאורחות חיים (הל' הלל סע"ד) ועוד, והביא שם כן גם בשם ר' חננאל.

וב"ד הרי"ף כדאיתא בפ"ב דשבת (יא:) וז"ל "הלל דר"ח לאו דאורייתא אלא מנהגא הוא ומשום הכי לא גמרינן ביה הלילא אלא

---

א. בה"ג אינו רב יהודאי גאון כמ"ש הראשונים האשכנזים, אלא הוא ר"ש מקיירא כמ"ש הגאונים וראשוני ספרד, עי' בהקדמת ה"ג בהוצ' מקצ"נ, ובמאמרי בגליון זה בענין ספה"ע.

## קלו מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

ר"ח סע"ד, סמ"ג (מצ' כז), ספר האורה (ח"א סי' עב), סידור רש"י (סי' שכו, וכמובן שאין התשובה המובאת שם מרש"י אלא מחכם אחר, וחתום שם 'גור אריה'), ספר המחכים (הל' פסח), מנהג מרשיליאה (סדר ר"ח), הרוקה (סי' שע, וכן בפי' התפילות סי' תרכח), אורחות חיים (הל' הלל סע"ד, וכן בכלכו סי' מג) ועוד שם (סע"ז) בשם ר' משולם (וכן הוא באמת בספר ההשלמה), ספר הנייר (הל' לולב והלל), מנהגי מהר"ש (סי' שכא), מנהגים למהר"א קלויזנר (סי' קכה), מנהגים למהר"א חילדיק (חודש שבט), ספר על הכל (סי' ג') בשם ר' שמשון (כנראה הוא השר מקוצי דלקמן) ובשם ר"ם (ויש ספק אם הוא מהר"ם מרוט' או ר' משה מאיוורא), שיטת אלאשבילי המיוחסת לריטב"א (ברכות יד), ספר המאורות (ברכות יד, תענית כח:), הטור (סי' תכב), מנורת המאור לר"י אלנקוה (פ"ב הל' ר"ח), מגדל עזו (ברכות, פ"א הט"ז) וז"ל "אנחנו בספרד ובצרפת ואשכנז נוהגין לברך לקרוא", פי' התפלות לר"י בר יקר (ח"ב עמ' עג), הג' הרמ"ך על הרמב"ם (ברכות פ"א הט"ז), הראב"ד בהשגות (ברכות פ"א הט"ז), ר' שמשון השר מקוצי (בתוס' ברכות שם, עי' שה"ג מע' 'השר מקוצי'), הגהות מיימוניות (חנוכה פ"ג ה"ז), צדה לדרך (מאמר ד, כלל ב, פ"א), פסקי תלמיד הרשב"א (הל' ברכות, סע' טז, הוצ' בלוי), מהר"י ברונא (סי' סד), שו"ת מהרי"ק (סי' ט), ר' אביגדור כהן צדק (מובא בשבה"ל סי' קעד), וכן נראה דעת הרב שבה"ל (סי' קעד), וכ"ד ר"י בן פלאט<sup>2</sup> המובא בספר הפרדס המיוחס לרש"י (עמ' רח).

זמניות לר' ישראל תלמיד הרא"ש, ובספר השלחן לר' חייא בן חביב (תלמיד הרשב"א), ובספר מגיד משנה (חנוכה פ"ג ה"ז), ורבינו דוד אבודרהם בסדר ר"ח, ובספר אהל מועד (שער מו"ק ד"א נ"ט), וכ"נ מדברי הנימוק"י בברכות (יד:) דהמנהג דמברכים על ההלל ע"ש, וכ"כ הריב"ש (סי' ק"א), והרשב"ץ (ברכות יד:). תרומת הדשן (סי' ט) וכן הוא בלקט יושר (הל' ר"ח סע"ג), וכ"כ ר"ד בספר המכתם (תענית כח:) וסיים שם "והרמב"ם ז"ל כתב שהלל דר"ח אינו אלא מנהג ואפילו בציבור ואין מברכין עליו וכו' ופוק חזי מאי עמא דבר". והמאירי (ברכות יד:, תענית כח:), המנהיג (הל' הלל), ריא"ז (תענית פ"ד, ה"א, סע"ה), ראב"ן (סוכה לט, עמ' תקעו במהד' ר"ד דבליצקי), בתוס' ר' יהודה (ברכות יד:) בשם ר"ת, וכ"ד מהר"ם כמובא בתשב"ץ (סי' רו ע"ש), בעל העיטור (הל' הלל) וע"ש שכתב ששמע שבכל רומאניה אין מברכין על ההלל בר"ח, מנהגי מהר"א טירנא (ר"ח, עמ' כז במהד' מכ' י-ם), האשכול (הל' ר"ח, עמ' 142 מהד' אלבק), ראבי"ה (ח"ג סי' תתעט), האגודה (ברכות פ"ב, סי' לח), כ"ד ר' אשר ב"ר משולם מלוניל (אינו הרא"ש מלוניל של המנהגות - שהוא הרא"ש ב"ר שאול) בתשובה המובאת במחז"ו ע"י המעתיק של כת"י לונדון (ח"ב, עמ' שכו במהד' ר"א גודשמידט), ספר התדיר (סי' טו הל' ר"ח, עמ' רג במהד' בלוי), ספר הבתים (הל' ברכות שער יד, סי' ח), או"ז (ח"ב הל' ר"ח, סי' תנה) - וכ"כ שם עוד בשם רבו ר' שמחה בן שמואל, וכ"כ מהר"ח בנו בפסקי או"ז (הל' הלל).

ב. מקור זה לקחתי מספר 'עלי הדס' - מנהגי תונס.

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קלז

ה"ז), והרמב"ן (המובא בדברי הר"ן בשבת שם) שאין מברכים על הלל בר"ח.

וב"ד רש"י כמובא בראשונים משמו, אמנם הנה יש לציין שבמחז"ו (מהד' ר"א גולדשמידט, עמ' שכג) איתא כך "נהגו העם לברך בר"ח לקרוא את ההלל, אבל רבינו תנח נפשו בצרור החים לא היה מברך עליו, והילך תשובתו: ששאל על היחיד שקורא את ההלל בימים שאינם מי"ח של תורה, אם חובה על הציבור לברך יברך גם היחיד, אבל אני איני מברך עליו לא עם הציבור ולא ביחיד, לפי שאינו אלא מנהג ואין מנהג צריך ברכה וכו' לפיכך אינו מברך עליו בא"י אמ"ה המהולל בפי עמו משובח ומפואר בשרי דוד עבדך בא"י מלך מהולל בתושבחות, ולאחריו יהללך כדרכה, ולא שמעתי כי לא דקדקתי מרבתי, שלמה בר' יצחק".

הרי לפי גירסא זו אמנם בא רש"י ז"ל לשלול ברכה בלשון 'וציונו', אך עכ"פ ס"ל דמברכים עליו בלשון אחר, וכן דמברכים עליו ברכה אחרונה, א"כ קצ"ע מי שלא מברך על ההלל כלל כמה הוא יוצא את דעת רש"י בזה (ועי"ש עוד בשינויי נוסחאות).

ועוד מצאנו בשב"ח"ל (סי' קעד) בשם ר' ישעיה, וז"ל (עם מעט תוספות שלי בסוגריים להבנת הענין) "וכיון דלא הוי אלא מנהגא בעלמא אין מברכין עליו כדאמרינן התם חביט חביט ולא בריך קסבר ערבה מנהג נביאים היא, אלמא אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על המנהג, והעולם שנהגו לברך אשר קדשנו ב"ו לקרוא את ההלל איני יודע על מה סמכו [עכ"ל רי"ד. ומוסיף בעל שב"ח"ל: ] ובברכות פרק היה קורא כתב [כלומר כתב שם רי"ד] אמר רבא ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל וכו' בין פרק ופרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים

וע"ע בהג' סמ"ק (מצ' קמז), כפתור ופרח (פי"ד), פסקי ר"י מפאריש (סי' כב), וספר יראים (מצ' תכב).

הרי מעל 70 מקורות מן הראשונים שפסקו או העידו על המנהג לברך על הלל דר"ח (או ביחיד או בציבור).

ואגב, עוד אבוא אע"ר על מה שכתב הרב מינקוס שליט"א כותב המאמר (שם עמ' פא) וז"ל "המגיד משנה הביא את מעשה דרב (א. ה בגמ' ברכות ותענית - שהגיע לבבל ושמע אותם קוראים הלל בר"ח) והוכיח מזה שמנהג פשוט בכל ישראל שלא היו קוראים הלל בר"ח כלל" עכ"ל הרב הכותב, והנה במחכ"ת לא דייק בדברי המגיד משנה, דז"ל שם "רב איקלע לבבל בר"ח חזנהו דהוו קרו הלילא סבר לאפסוקינהו כיון דחזא דקא מדלגי אמר מנהג אבותיהם בידיהם ואמרו שם תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר ע"כ, והמעשה של רב מוכיח בבאור שאפילו מנהג פשוט בכל ישראל לא היתה קריאתו ואפילו בדלוג לא היו קורין בארץ ישראל שבא ממנה רב לבבל שאם היה מנהג פשוט בכל מקום לא לימרו סבר לאפסוקינהו דהא מנהג היה לקרותו בדלוג בכל מקום" עכ"ל. הרי ברור דאין כוונתו שהיה מנהג פשוט בכל ישראל שלא לברך על ההלל דמשמע שבקושי מקצת מקומות נהגו כן, אלא כוונתו שהמנהג לא פשט בכל ישראל, וכלומר שאף שיתכן שהיה מנהג הרבה מקומות ואולי כל בבל, מ"מ בא"י לא נהגו כן, ש"מ שלא פשט לגמרי בכל ישראל, והשוני גדול כניכר למעיין.

### דעות הראשונים שאין לברך על ההלל בר"ח

ומנגד ישנה דעת הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א הט"ז) ובהל' חנוכה (פ"ג

## קלח מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

שאיין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק, איני והא רב בר שבא איקלע לגבי דרבינא בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל ולא פסק ליה שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא, מיכן נראה לי להוכיח שמברכין בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל לקרוא את ההלל שאם תאמר בלא ברכה היו קוראין אותו מה בכך אם יפסוק בו לא היא אלא כקורא בתורה כלום הוא אסור לפסוק וליתן שלום לכל אדם [עכ"ל רי"ד שם]. וקשיא ידידיה אדידיה [כלומר, יש סתירה בדעת רי"ד, שפעם אחת כתב להוכיח שאין מברכים על ההלל בר"ח, ופעם אחת כתב להוכיח שמברכים]. ו(ב) פרק לולב וערבה כתב [שם רי"ד] אייבי וחזקיה בני ברתיה דרב הוו קיימי קמי' דרב אייתו לקמי' ערבה חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים היא, מיכן מוכיח שאין מברכין על המנהג ואי קשיא והא מאי דמפטירין בשבת במנחה מנהגה היא ולא חובה כדפרישית בספר הלקט ומברכין עליה כדאמרינן בפרק במה מדליקין אמר רב אחדבוי בר מתנה אמר רב מתנה אמר רב יום טוב שחל להיות בשבת המפטיר במנחה בנביא אינו צריך להזכיר של יום טוב שאילמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב אלמא מברכין על המנהג ובפרק בתרא דתענית אמרינן רב איקלע לבבל חזנהו דקא קרו הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם ונהגו כל העולם לברך לקרוא את ההלל ויש לומר כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה וכגון ההלל שהוא נוהג חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בראשי חודשים מברכין על אותו המנהג אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין אף על גב דנהגו

יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו המנהג וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכס בחנוכה אין ראוי לברך עליה מפני שאין לה שורש חובה כלל. ונראה בעיני דהאי דמברכין אאפטרטא במנחה בשבת מפני שאין שם אקב"ו אבל בערבה היה צריך לברך אקב"ו וכיון שאינה אלא מנהג בעלמא היכן ציונו והלא גם במצוה דרבנן פליגי אם מברכין עליה אקב"ו אי לא ובמנהגא בעלמא היאך מברך ולפי סברא זו נראה שאין לברך בקריאת הלל של ראש חדש ורב דסבר לאפסוקינהו לא בעבור הברכה אלא בעבור שהיו מוסיפין על דברי חכמים שאמרו ובגולה כ"א יום" עכ"ל הרב שבה"ל.

הרי דבדעת ר' ישעיה יש סתירה, אמנם יותר נראה שדעתו נוטה דאין לברך כמבואר בסוף דבריו.

### מנהג העולם בתקופת הראשונים

והנה שוב נדגיש שאין אנו באים להכריע או להעיר ע"ד רבותינו הראשונים, רק נציין שדברי החכמים הנ"ל הם במפורש חידוש נגד מנהג כל העולם:

**וכמ"ש** במחז"ו שהעתקנו לשונו לעיל, שהעולם נוהגים לברך אבל רש"י לא נהג לברך.

**וכן** בדברי רי"ד, שאף שהיה נראה לו שלא לברך אבל העיד שכל העולם נוהגים לברך.

**וכן** מ"ש הרמב"ם והרמב"ן, כבר הבאנו מהריצב"ג שמנהג ספרד היה לברך על ההלל בר"ח, וכן דעת רי"ף ור"ח, ש"מ שדבריהם נגד המנהג.

**ומלבד** זה, באמת מלבד הרמב"ם שנתקבלה דעתו בארצות המזרח שנהגו לפסוק כוותיה כמעט בכל דבר - כא"י, מצרים,

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קלט

"והרמב"ם ז"ל כתב שההלל דר"ח אינו אלא מנהג ואפילו בציבור ואין מברכין עליו וכו' ופוק חזי מאי עמא דבר". ובמגדל עוז מספרד (ברכות, פי"א הט"ז) וז"ל "אנחנו בספרד ובצרפת ואשכנז נוהגין לברך לקרוא", ובספר הישר לר"ת מצרפת (חלק החידושים סי' תקלז) "מנהג הוא לברך תחלה וסוף, ואמרי' בתלמוד ירושלמי אם ראית הלכה רופפת בבית דין ראה היאך צבור נוהג". וכ"כ הרב המגיד מספרד או קטלוניה<sup>1</sup> (חנוכה פ"ג ה"ז) "ומנהגנו שציבור מברכין עליו ויחיד אומרו בלא ברכה". וכ"כ הרשב"א מקטלוניה בברכות (יד). "כלל אמרו בירושלמי בכיוצא בזה אם הלכה רופפת היא בידך ראה איך הצבור נוהג ונהוג כן, ומנהג הוא שמברכין על ההלל". וכ"כ בספר מנהג מרשליא<sup>2</sup> [היא העיר מרסיי בפרובנס] (ר"ח) "ואחר שגומר התפלה בשחרית או' החזן הל ומברך לקרוא את ההלל וקורא אותו בדלוג". ומבואר כן בעוד הרבה ראשונים ואכמ"ל.

הרי דכל הראשונים העידו בנו שמנהג מקומם לברך על ההלל בר"ח, ואף כל הראשונים מפרובנס - מקומו של הר"ר מנוח, העידו שמנהגם לברך, הלכך דברי הר"ר מנוח תמוהים בזה, דאולי הכיר איזה מקומות שנהגו שלא לברך ושמעם לא הגיע אלינו, אך לומר שכן נוהגים ברוב המקומות זה לא יתכן. ושמא יש להגיה בדבריו, לדוגמא כך "שכל אלו הן ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, ואין מברכין על קריאתו אפילו בציבור, כן דעת הרב, ואין כן מנהג ברוב מקומות נר"ל שכן נוהגים לברך, ופרט לארץ רומניא שאין מברכין בימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל לא בתחלה ולא בסוף אלא קורין בלא ברכה". ואיך שלא יהיה צ"ע

אר"צ, תימן ועוד. הרי שדברי רש"י והרמב"ן ורי"ד לא נתקבלו כלל, והמשיכו במקומותיהם לברך על ההלל כמו שהבאנו לעיל מכל הראשונים האשכנזים, הצרפתים, הספרדים והקטלוניים, שיעידון יגידון כולם כאחד שהמנהג הפשוט לברך על ההלל (וכן מוכח שדעת הרמב"ן לא התקבלה, שהרי דעתו שבחוה"מ פסח יש לברך על ההלל, ומי שהיום נוהג שלא לברך על ההלל בר"ח אינו מברך גם בחוה"מ פסח).

**ואמנם** מצאתי לר"ר מנוח, על מה שכתב הרמב"ם שאין מברכים על ההלל בר"ח (ברכות, פי"א הט"ז), וז"ל "שכל אלו הן ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, ואין מברכין על קריאתו אפילו בציבור, כן דעת הרב וכן מנהג ברוב מקומות ובפרט בארץ רומניא שאין מברכין בימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל לא בתחלה ולא בסוף אלא קורין בלא ברכה" עכ"ל. והנה בשלמא מה שהעיד על מנהג ארץ רומניא (הכוונה על אזור תורכיה ויוון של ימינו, ממלכת ביונטיון הקדומה, כמובן לא על ארץ רומניה של ימינו השוכנת במזרח אירופה), עדות זו כבר מצאנו בדברי בעל העיטור (שהבאנו לעיל). אך מה שכתב ש'כן מנהג ברוב מקומות', הנה דבריו תמוהים, דהרי כל רבותינו הראשונים העידו בפשטות על המנהג לברך על ההלל, והילך כמה מובאות מדבריהם:

**כתב** רי"ד מאיטליה (מובא בשב"ח ל סי' קעד) "ונהגו כל העולם לברך לקרוא את ההלל". וז"ל בספר הפרדס מקטלוניה "אבל אני רואה מנהג כל גלילות ארצינו לברך אפילו ביחיד", ובספר המכתם מפרובנס

ג. איני בטוח אם הוא מספרד או מקטלוניה, וכעת אין לי פנאי לברר.

בעדות זו, כי מנהג כל אירופה מלבד רומאניה היה לברך על ההלל (וע"ע בדברי הר"ר מנחם בהל' לולב, פ"ז הל' כב ודוק).

**ומצאתי** כעת עוד פרט מעניין בזה, שבתש"ר"י בן פלאט המובאת בספר הפרדס (עמ' ר"ח) כתב "בארץ יוון שמברך הש"ץ וכולן שותקין" עכ"ל. הרי דבארץ יוון שמנהגה כבני רומאניה נהגו בזמנו (לפני כשמונה מאות שנה) לברך על הלל בר"ח (עכ"פ שהש"ץ מברך ומוציא את הקהל, כמנהג הספרדים בכל הדורות), וא"כ גם מנהג רומאניה בזה לא מוחלט.

### הקדמה קצרה בענין מנהגי הספרדים

**טרם** נציג בזה את מנהג הספרדים, יש להקדים הקדמה קצרה בנושא שבין השאר תקפה להרבה ענייני מנהגי הספרדים. דהנה מה שהשתרש בדורנו שכל מי שמקורו בארצות המוסלמיות בשם ספרדי יכונה - אינו מדויק כלל (והיום אפילו תימנים מכונים כך... ואפילו אתיופים...).

**ונקדים** לזה הקדמה היסטורית קצרה - דהנה בימי הראשונים היו מחולקים יהודי העולם לכמה ארצות שונות, שלכל אחד היה נוסח תפלה ומנהגים יחודיים משלו, בין השאר אשכנז (שהיא אזור גרמניה ובנותיה של ימינו, ומאוחר יותר גם התפשטו לאזור מזרח אירופה), צרפת, פרובנס (שהיא אזור דרום צרפת של ימינו, ונוסחתם ומנהגיהם היו שונים בתכלית מאלו של אחיהם הצרפתים), ספרד, קטלוניה (שהיא חבל ארץ במזרח ארץ ספרד, אך נוסחתם ומנהגיהם היו שונים בהרבה דברים משל הספרדים), איטליה, רומאניה (שהיא אזור תורכיה ויון

של ימינו, ראה לדוגמא בב"י או"ח סי' קמא [ד"ה בני רומניא נוהגים], ומרן הכירם היטב שהרי חי הרבה שנים ביוון ובתורכיה. וכן מוזכרים מנהגיהם כמה וכמה פעמים בספר בנה"ג שחי בתורכיה), צפון אפריקה הקדומה (בין השאר מרוקו, תונס, אלג'יר ועוד), אזור א"י מצרים וארם צובא (סוריה) וגם עירק, שמנהגיהם היו שווים ברוב הדברים - והם המכונים מוסתערבים (ראה לדוגמא בב"י ריש סי' ער [כ"ן נוהגים אשכנזים והמוסתערב], ועי' בחידושי הגהות שם), ומוזכרים עוד הרבה בספרי השו"ת של בני התקופה כרדב"ז, המבי"ט ועוד) ובד"כ הם נהגו כהרמב"ם, וכן תימן, אזור פרס ובוכרה של ימינו, ועוד.

**עד** שגלות ירושלים אשר בספרד גורשה מארצה. ומלבד גירוש ספרד הגדול והידוע בשנת מזר"ה ישראל יקבצנו (שנת רנ"ב), היו כמאה שנה קודם לכן (בשנת קנ"א) פרעות גדולות ונוראות ביהודים בהן נהרגו אלפים ורובבות רח"ל וגירוש נוסף. והנה בגירוש הראשון למרבה ידיעתי הגיעו המגורשים בעיקר לצפ"א (וביניהם חכמים גדולים כהריב"ש והרשב"ץ שהגיעו לאלג'יר, ועוד משפחות רבות ובין השאר גם משפחתנו הכהן סקלי מקובלנו שהגיעה למרוקן מסביליה שבספרד בגירוש הראשון). ובגירוש השני גורשו כל היהודים מספרד בצורה מוחלטת ונפוצו על פני כל תבל, ובין השאר הגיעו למרוקן, תונס, אלג'יר, לוב, מצרים, תורכיה, יוון, איטליה, סוריה, בולגריה ואזור הבלקן, וא"י (ועד כמה שאני יודע, לארצות המזרח כפרס, בוכרה, אפגניסטן, כורדיסטן, עירק ותימן לא הגיעו

ד. ע"י בספר 'שבט יהודה' לר"ש אבן וירגא מדור הגירוש השני שהאריך בסיפורי הזוועה משני הגירושים, ותצלנה אוזני כל השומע.

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קמא

שלהם לנוסח הספרדי (חלקם לפני כמאתיים שנה בלבד כהבוכרים), ולכן היו יכולים בצורה להתפלל ביחד באותו בהכנ"ס וכיו"ב, וא"כ הקשר ביניהם היה טבעי. ג. גם הם ברובם קיבלו על עצמם הוראות מרן הש"ע, ולכן גם פסיקתם הייתה דומה לפסיקה הספרדית.

וא"כ נפקא לן שבבואנו לדון במנהגי הספרדים, יש להפריד בין מנהגי עדות המזרח ומצרים וא"י שאינם ספרדים, או שהם ספרדים עם השפעות מוסתערביות, לבין מנהגי בני ספרד בארצות צפ"א וארצות אירופה, שהם בדרך כלל מנהגים ספרדים 'טהורים', ולדון על כל קבוצה בפנ"ע, ואין להשליך מהאחת לשניה.

### מנהג הספרדים בברכת ההלל בר"ח

ומשיסדנו כן, כעת ניתן לגשת להצגת מנהג הספרדים בברכת ההלל.

הנה מנהג כל הספרדים בחו"ל היה לברך על ההלל, אף בימים שאין גומרים בהם את ההלל ובין השאר בר"ח, אלא שלא כל הקהל היו מברכים אלא הש"ץ היה מברך תחלה וסוף ומוציא את הקהל יד"ח.

ובעת נביא מקצת עדויות על המנהג שזכיתי ללקט, מקהילות הספרדים ברחבי העולם:

כן היה המנהג במרוקו, כמוכח מספר היכל הקודש (סי' עה) למקובל הקדמון רמב"ם אלבז מלפני יותר מ-450 שנה, וז"ל "לאחר התפלה קורין ההלל בדילוג בין ביחיד בין בציבור אלא שהיחיד אינו מברך עליו והציבור מברכין מפני המנהג, והרמב"ם ז"ל כתב שאין מברכין עליו גם הציבור אלא קורין בלא ברכה".

ספרדים), וכן היו קהילות ספרדיות ופורטוגזיות גדולות באמשטרדם שבהולנד, בהמבורג שבגרמניה, ובלונדון שבאנגליה (אך היא קהילה יותר מאוחרת).

וברוב המקומות שהגיעו אליהם התקיימו בתחלה כקהילה נפרדת בסמוך לקהילות המקומיות, אך במשך הזמן, כנראה מחמת שבאו עם חכמים רבים, השפיעו על רוב הקהילות המקומיות שהתמזגו לתוך הקהילות הספרדיות, וביטלו את מנהגיהם הקודמים כמעט לגמרי. כך שנמצא שכבר לפני כמה מאות שנים חלפו מהעולם כמעט לגמרי הקהילות הרומניוטיות והצפון אפריקאיות, כך נשארו בצפון אפריקה ובתורכיה רק קהילות ספרדיות (מלבד קהילות בודדות).

והקהילות הספרדיות שבא"י ובאר"צ גם 'בלעו' לתוכן את רוב הקהילות המוסתערביות, אלא שנשארו מעט מנהגים מוסתערבים שהתקבלו בקהילות ספרדיות אלו, וראה לדוגמא במאמרי 'מנהג אמירת הושענות בשבת' [מנורה בדרום תשרי תש"פ, גליון ג, עמ' פ] שם מצאנו דוגמא נפלאה לענין.

והלכך למדנו שמה שמכונים היום גם יוצאי ארצות המזרח - כעירק, אירן, בוכרה, אפגניסטן, כורדיסטן, אר"צ ועוד, ספרדים, אין לכך שום יסוד היסטורי, וענין זה השתרש (כבר לפני די הרבה שנים) מכמה סיבות: א. שהם הגיעו מארצות מוסלמיות, ודוברות ערבית ברובן, כמו אחיהם הספרדים, ולכן היה להם אורח חיים ו'מנטליות' דומה לצאצאי הספרדים, ולהבדיל מאחינו בני ארצות אשכנז. ב. בני אותם הארצות החליפו את נוסח התפלה

## קמב מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

הלל בדילוג כסברת י"א קמא שזכר מרן".  
וגם כמה בתי כנסיות של עדתם עוד נוהגים  
כן בארץ.

ובן היה מנהג אלג'יר כמ"ש בספר זה השלחן  
החדש (עמ' 385), וכן נדפס בסידור  
חסד לאברהם, לר' אברהם טובייאנה מאלג'יר  
(מנטובה תקמ"ג).

ובן נראה שהיה מנהג הספרדים ביוון כמ"ש  
רבי אברהם הכהן בספריו (שאריט  
הפליטה סי' יג, מעט מים סי' נג, שירי  
טהרה מע' ה סוף אות ז<sup>1</sup>), וכן מצאתי  
בסידור שערי רצון שנדפס בשאלוניקי (תק"א  
ע"י ר' שלמה עבאדי) שנדפס שם ההלל  
בברכה, וכן הוא בסידור ספרדי עם תרגום  
ליוונית, הנדפס בקורפו (תר"נ).

ובן היה מנהג הספרדים בתורכיה כמו  
שמוכח מספר כה"ח פאלאג'י (סי' לד  
סע' יג-יד), ע"ש. וכן מצאתי בסידור בית  
תפלה שנדפס בקושטא (ת"ק).

ובן היה מנהג הספרדים בלונדון ואמשטרדם  
כמ"ש בספר כתר שם טוב (הל' ר"ח,  
עמ' תצח). וכן מצאתי בהרבה סידורים  
ספרדים שנדפסו באמשטרדם שנדפס בהם  
ההלל בברכה (אמ"ד תע"ב, תפ"ח,  
תקכ"א). וכן הוא בסידורי תפלת ישרים דפוס  
אמ"ד ת"ק, תקל"ט, ותק"ס, ונכתב בהם כן  
"ונהגו בצבור לברך עליו אמנם היחיד יזהר  
שלא יברך עליו כלל אלא ישמע הברכות מפי  
הש"ץ ויענה אמן".

ובן היה מנהג קהלות הספרדים בארצות  
בלקן, וכדמשמע מספר חס"ל (הל' ר"ח

ובן העיד הרב כליפא בן מלכא (שחי במרוקו  
לפני כשלוש מאות שנה) בספר כף נקי  
(ריש פ"ב, עמ' 89 בהוצ' 'אורות יהדות  
המגרב') שהמנהג הפשוט לברך על ההלל,  
מלבד "קצת מקומות במערב ובעיר ואם פאס  
יע"א קהל התושבים".

ובעיי"ז כתב גם הר"ד עובדיה בספר נהגו  
העם - מנהגי העיר צפרו (ר"ח,  
סע"ה). וכמו"כ ז"ל קצוש"ע הר"ב  
טולידאנו (סי' רנה סע"י) "ואנו במארוקו  
נוהגין לברך עליו בציבור כסברא ראשונה".  
וכן היה מנהג עיר הכהנים דבדו עק"א, כמו  
שכתב ידידי הרב אליהו מרציאנו שליט"א  
בספרו מנהגי ק"ק דבדו (ר"ח, עמ' 51).

ובן נמצא עוד הרבה בספרי מנהגי מרוקו,  
וכן נהגו רובם עוד בעליה לארץ מלבד  
יוצאי קהל התושבים בפאס (כלומר בני  
מרוקו המקוריים לפני הגעת מגורשי ספרד  
למרוקו, עי' מ"ש לעיל). וכן נוהגים כעת עוד  
בכמה בתי כנסיות של יוצאי מרוקו ששמרו  
על מנהגייהם בא"י. וכן עוד היום נוהגים  
ברוב בתי הכנסת המרוקאיים בצרפת (כן  
העידו לי יוצאי צרפת), וכן נוהגים בקהילות  
המרוקאיות שבדרום אמריקה.

ובן היה מנהג תונס, וכמ"ש בספר 'עלי  
הדס' - מנהגי תונס (ר"ח, סי' י) ע"ש  
שהביא לכך כמה מקורות, וכן האריך הרבה  
בענין זה (ובמעט דברים במאמרי זה נעזרתי  
בספרו, ותשואות חן חן לו). וכן היה מנהג  
ג'רבא כמ"ש בספר ברית כהונה (אות ר' ר"ח  
סע' ה) ז"ל "מנהגינו פה כי בר"ח מברך  
הש"ץ על ההלל לקרוא את ההלל וקוראים

ה. לקחתיו מספר עלי הדס.

ו. לקחתיו מספר עלי הדס.

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קמג

א"י ששנסע לחו"ל ובירך על ההלל בתור ש"ץ האם יצאו בברכה, ע"ש.<sup>1</sup>

**וכן** נהגו במצרים כפסק הרמב"ם שלא לברך על ההלל, כמו שהעידו בספר מנהגי מצרים וכן בספר נוה שלום. אמנם קצ"ע, דמצאתי בסידור בית הלל שנדפס במצרים (תרע"ג) דמובא שם ההלל בברכה ללא כל ציון למנהג שונה, ויתכן שהוא העתיק מסידורי ספרד הנפוצים שלא בדקדוק, וצ"ע.

**וכן** נהגו באר"צ כמ"ש בספר דרך אר"ץ (קונטרס אחרון, סע' כד). וכן הוא באמת בסידור נוסח אר"צ הקדמון דפוס ונציה רפ"ז כמנהג המוסתערבים (דף קמג:).

**ובספר** 'בכורי ישראל' - מנהגי בוכרה, הביא שנהגו לברך על ההלל. ומנהג פרס בעליה לארץ ג"כ היה לברך על ההלל כדמשמע מדברי מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ח סי' נ"ו אות ג) ע"ש, אך כנראה בא להם הדבר מחמת שעברו להתפלל בסידורי הספרדים מדפוסי ליורנו ודומיהם ששם היה מודפס ההלל בברכה כמנהג הספרדים, ומסתברא שמנהגם הקדום היה כשאר בני המזרח שלא לברך על הלל כפסק הרמב"ם. ובאמת מצאתי בסידור כת"י קדום מבוכרה (מובא בספר 'נוסח התפלה של יהודי פרס' של ש' טל) בנוסח הפרסי הקדום (לפני שהחליפו לנוסח ספרד) דמובא ההלל בלא ברכה תחלה וסוף, וכן מצאתי בסידור כת"י פרסי נוסף (לונדון 10702, מ"ס 8017).

**ואמנם** מצאתי בספר חמדת ימים (ר"ח פ"ג, סע' כב, ח"ב עמ' נז בהוצ' מכ'

סע"ו) וז"ל "קורין הלל בדילוג, והציבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, ולבסוף 'ההלל', והיחיד אין מברך עליו וכו' וי"א שבימים שאין גומרים אף הציבור אין מברכין לא בתחלה ולא בסוף, וי"א שגם היחיד מברך והכל כמנהג המדינה", ומוכח שבמקומו היו מברכים.

**וכן** נראה שנהגו בקהילות הספרדים הקדומות באמריקה, כי בסידור נוסח ספרד שנדפס בניו יורק (בשנת תקפ"ז), הדפיסו שם ההלל בר"ח בברכה.

**וכן** נדפס במשך הדורות בכל הסידורים הספרדיים המפורסמים בסידור בית עובד לרי"ש אשכנזי, ובסידורי תפלת החדש להוצאותיו, ובסידור חסד לאברהם (ליורנו תר"ה).<sup>2</sup>

**וכן** מצאתי גם לחכם הספרדי הקדמון ר"י כלץ (מדור הגירוש) בספר המוסר (פ"ד, בענין ר"ח) וז"ל "ואחר שחזר ש"ץ התפלה מברך ש"ץ לקרוא את ההלל וכו' ואפילו יחיד קורא את ההלל ומברך לפניו ולאחריו". ומנהג מנהג א"י היה שלא לברך על ההלל בר"ח כפסק הרמב"ם, כמ"ש כבר מרן בש"ע (סי' תכב) [אך יתכן שכוונתו למנהג מוסתערבים, עיי' מה שנכתוב בזה לקמן].

**וכן** מוכח מספר דרך המלך על הרמב"ם (חנוכה שם) לר' רפאל יוסף בן רבי מלפני כ-240 שנה ע"ש, ומדברי הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' צא) שדן בבן

ז. וכן מצאתי בספר פחד יצחק לאמפרונטי (מע' הלל וברכתה) שהעיד שבכל בתי הכנסת של פירארא מברכים, אבל הם אינם ספרדים אלא איטאליינים.

ח. וכ"כ בסידור שפת אמת (צפת תקצ"ב) – "והיחיד אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף ובא"י אפילו בצבור אין מברכין תחיל הוסוף כל ימי הדילוג", ואחריו מובא ההלל בברכה.

הנידון הוא רק בהלכות מנהגים - כיצד ראוי לנהוג לקהילה שלמה שהגיע למקום שיש בו קהילות אחרות. ואין להביא ראיה לזה במיוחד מ'מנהג ירושלים', כי אינו כלל מנהג ספרדי אלא מנהג מוסתערבי כמו שנתבאר.

**וא"כ** נידוננו יהיה שווה גם לקהלה של עדות המזרח שלא מברכים על ההלל - שתגיע לעיר שיש בה קהלה אשכנזית קיימת, אם יצטרכו לשנות מנהגם או לא, והוא כבר נושא סבוך מאוד, ואני באתי רק להציג הנתונים ההיסטוריים, ואידך זיל גמור [ועי' היטב למרן בשו"ת בית יוסף סי' כ, ודוק. ואכמ"ל].

### דעת מרן הש"ע

**ובעת** יש לברר את דעת מרן הש"ע, דבב"י (סי' תכב) הביא את דעות הראשונים בזה, והעתיק מ"ש הרא"ש והר"ן "שבכיוצא בזה אמרו אם הלכה רופפת בידך ראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן והמנהג הוא שמברכים על ההלל".

**וז"ל** מרן בש"ע (תכב סע"ב) "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, ולבסוף יהללון. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה".

חמ"י) וז"ל "ואחר חזרת ש"ץ התפלה יברך הש"ץ בנעימה קדושה לקרוא את ההלל" ואף הוסיף שם כוונות ע"פ הסוד בברכה זו דלקרוא את ההלל ר"ת לא"ה ועוד ע"ש באורך, וכן עוד שם (סע' כד) "והיחיד כשהוא בביתו הסכמת רוב הפוסקים שלא לברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, אכן אם הוא בבהכנ"ס כל שיש עשרה בבהכנ"ס מצי שפיר יחיד לקרותו" עכ"ל. ולכאורה לפי מה שרוצים לייחס אותו לאחד מגורי האר"י, א"כ הוא היה בא"י וצ"ע. אך באמת כפי הנראה שדבריו אינם אלא העתקה מספר משנת חסידים כדרכו בדרך כלל ללקט מכמה וכמה ספרים.<sup>ט</sup>

**הרי** למדנו שמנהג כל הספרדים בחו"ל היה לברך על ההלל בר"ח (לעת עתה לא מצאתי קהילה ספרדית שלא בירכה על ההלל). ומנגד מנהג המוסתערבים ושאר ארצות המזרח (וגם מעט קהילות ספרדיות שהתערבבו בהם) היה שלא לברך על ההלל.

**והנה** אין להתפלא על מנהג הספרדים בזה, דהרי הבאנו לעיל שדעת כמעט כל הראשונים הספרדים והקטלונים לברך על ההלל בר"ח, והעידו כן בפשיטות על מנהג ספרד בימיהם, וממילא מובן מה שכל הספרדים בתפוצותיהם המשיכו במנהג ספרד המקורי.

**וא"כ** בבואנו לדון בזה כיצד ראוי לבני ספרד לנהוג להלכה ולמעשה, כל

ט. ואגב, מצאתי בסידור קול תפלה (וילנא תרס"ט) עם תרגום לקווקזית שמודפס שם ההלל בברכה, אך איני יודע אם זה מעיד על מנהגם או שפשוט 'הלבישו' את התרגום על תבנית של סידור ספרדי רגיל, וא"כ אין ראיה למנהגם, וצ"ע.

י. בין השאר הרי"ף, הרי"ץ אבן גיאת, הר"ר, הרשב"א, הרא"ה, ספר הפרדס, ספר מצוות זמניות, ספר השלחן, המגיד משנה, רבינו דוד אבודרהם, ספר אהל מועד, הנימוק"י, הריב"ש, הרשב"ץ, ר"א אלאשבילי המיוחס לריטב"א, מנורת המאור, מגדל עוז, תלמיד הרשב"א ועוד.

יא. כמו שכתבנו כבר, במהלך הדורות כמעט בכל המקרים התבטלו הקהילות המוסתערביות לקהילות הספרדיות

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קמה

כל הספרדים נגד דברי אותם ראשונים.

**ולכאורה** כך הבינו כל חכמי הספרדים בכל הדורות, שאין כוונת מרן בזה לפסק הלכה, אלא רק הביא בזה את דעת הרמב"ם ואת מנהג א"י, וכוונתו שכל אחד ישאר במנהגו וכמ"ש בשם הראשונים.

**ובאמת** צ"ע בכוונת מרן שכתב שכן מנהג א"י, אם כוונתו רק על המוסתערבים, או שמא כוונתו גם על הספרדים שבא"י, דפלא לומר שהתבטלו הספרדים לתושבי הארץ במנהג זה בעוד שכמעט בשום מנהג לא התבטלו למנהגי המוסתערבים בא"י, כ"ש שלא בזמן מרן הב"י, שאז הם היו עדיין קהילות נפרדות לגמרי (ועי' בשו"ת בית יוסף סי' כ ודוק היטב). ולעת עתה לא מצאתי מקור מחכמי אותה התקופה שעוסק בזה, ע"כ צ"ע בזה (ואשמח אם מי שימצא מקור לזה יודיעני, ומובילנא מניה לבי מסותא).

**ויש** לדעת דמלבד זה יש עוד קושיא עצומה בדעת מרן, דבב"י הל' חנוכה (סי' תרע"א) כתב "וזה לשון הריב"ש בתשובה (סי' קיא) המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אף על פי שאינו אלא מנהג, ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו".

**וכן** פסק מרן בש"ע שם (סע"ז) וז"ל "ומדליקין ומברכין (בבית הכנסת)

**והנה** לפי הכלל המקובל בידינו בד"כ דהלכה כ"א בתרא שמביא מרן, א"כ יהיה דעת מרן בזה לפסוק כהרמב"ם דאין לברך על ההלל כלל.

**אלא** דקשה ממנהג כל הספרדים בכל תפוצותיהם שבירכו על ההלל, והרי כידוע הספרדים קיבלו עליהם את דעת מרן, וכמעט שלא זזו מהוראותיו כמלוא נימא, וא"כ כיצד יתכן שלא מצינו בזה אפילו קהילה ספרדית אחת ששינתה את מנהגה בעקבות פסק מרן. וכן לא מצאתי לעת עתה (אף שחיפשתי בהרבה מספרי הפוסקים הספרדיים) מי מהפוסקים שכתב שמנהגם הוא דלא כהש"ע, אף שבד"כ במקרים המועטים שנהגו הספרדים דלא כמרן ציינו **זאת הפוסקים בהדיא**. והלא דבר הוא!

**וע"כ** לומר דהבינו כל חכמי הספרדים בכל הדורות דאין כוונת מרן לפסוק בזה כהרמב"ם. והלא הגע עצמך, דבנידוננו דעת הרי"ף והרא"ש - שני עמודי הוראה, שיש לברך על ההלל, וא"כ מה ראה מרן לשנות המנהג עפ"י הרמב"ם, ובשלמא אם לא היה בזה מנהג קבוע ניחא דלפעמים חורג מרן ממנהגו ופוסק כעמוד הוראה אחד, אבל בדבר שכ"כ פשט מנהגו כנידוננו בודאי היה עדיף להשאיר המנהג על כנו כדעת שני עמודי הוראה וכדעת רוב הראשונים (לפי כללי הפסק של מרן). ועוד, דהרי כמה ראשונים כתבו במפורש דבדין זה הלך אחר המנהג, והאנשים הובאו ביתה יוסף כמ"ש לעיל, וא"כ מה ראה לחלוק בזה על הראשונים האלה ולשנות מהמנהג הנהוג אצל

משום פרסומי ניסא" עכ"ל. וכבר תמה החכ"צ (סי' פח, הובא שם בבאה"ט) היאך פסק מרן דמברכים על נ"ח בבהכנ"ס, והלא אינו אלא מנהג, ובענין הלל דר"ח (שממנו ראיית הריב"ש לברכת נ"ח בבהכנ"ס) הביא דעת הרמב"ם שאין מברכים על המנהג, והשאר הדבר בצ"ע (והובא גם בהג' הגרע"א שם<sup>27</sup>).

**ולמעשה**, אף שניסו כמה חכמים לתרץ קושיא זו, האמת ניתנת להאמר דעד היום לא נאמר בזה תירוץ המניח את הדעת, מלבד שנאמר שבאמת דעת מרן דשרי לברך על המנהג, ואם כן דעתו גם דשרי לברך על הלל בר"ח, ומה שהביא בסי' תכ"ב דעת הרמב"ם, ע"כ לא ס"ל בזה כוותיה ורק העיד בזה על המנהג הרווח בא"י בימיו (אמנם עדיין ק"ק שלא העיר בזה דבר).

**וא"כ** כעת מובן מדוע נהגו כל הספרדים במשך הדורות לברך על ההלל, דלא בלבד שכן הוא מנהגם מעולם, אלא גם הבינו דכן היא דעת מרן.

**והמנהג** כיום של עדות המזרח ושל הספרדים שהסתעברו<sup>28</sup> - שלא לברך על ההלל בר"ח, אך מנגד לברך על הדלקת נ"ח בבהכנ"ס הוא תמוה עד מאוד, וצריך נגר ובר נגר דלפרקיניה.

**מבאן** ועד סוף המאמר מצורפים כמה עניינים שכתב לי ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א בנושא זה

**יש** לידע שכל הספרדים בחו"ל [מרוקן (חוץ משנים שלשה בתי כנסת של 'התושבים' עיין להלן), תוניס, ג'רבא, אלגיר, לוב, איטליה, יון ויוצאי פרטוגל בצרפת] נהגו לברך על ההלל בר"ח בלא פוצה פה ומצפצף, וכמנהג שנהגו בכל מחוזות ספרד קודם הגירוש (כולל קטלוניה), ע"פ דעת כל הראשונים שחיו בספרד, וכמו שהאריך הרב סקלי. וכ"ה מנהג פרובנס<sup>29</sup> ואשכנז ואיטליה. וכן נהגו בבבל בתקופת הגאונים כמפורש בסידורי רע"ג ורס"ג ועוד [ובסידור רשב"ן לא הזכיר להדיא ההלל בר"ח וממילא גם לא כתב בשום מקום ברכת ההלל כשמקצרים, ורק בשער תשיעי כשהזכיר הלל השלם כתב ברכתו לגמור את ההלל, וניסים סבתו בספרו 'סידור רבי שלמה בר נתן - עיונים ונוסח' ירושלים תשעט, עמ' 194-195 כתב לדייק מהשמטה זו שרשב"ן גם סבור כדעת הרמב"ם, ע"ש. אך לא יתכן שרשב"ן יחלוק על כל הגאונים ועל המנהג הפשוט בימיו, ויסבור שלא לברך ולא יכתוב זאת להדיא, ומה שהשמיט מלכתוב ברכה על הלל קצר אולי אשטמיתיה מיניה, כמו שלא הזכיר כלל במדור ר"ח לומר ההלל, או שהוא דבר פשוט וידוע א"נ י"ל שהוא סבור שלעולם יש לברך לגמור, כמו הצד שהזכיר הרא"ש בברכות פ"ג], וכן נהגו גם בני ארץ ישראל כמו שיוצא מסידור של רבי זכאי מקהילת אלשמאין במצרים [המבוסס על רס"ג בשינויים לפי נוסח א"י המאוחר] שיודפס בקרוב ע"י ידידי רבי יהודה זייבלד.

<sup>27</sup> למרות שלא כ"כ הבנתי מדוע הביא כן וללא שום חידוש, אחר שהבאה"ט והשע"ת הביאו כבר דברי החכ"צ. <sup>28</sup> או כמו שזה נקרא היום, מנהג ירושלים...

<sup>29</sup> אמנם יש כמה סידורים מפרובנס וקטלוניה שהעתיקו ההלל בלי ברכה שלפניה [סידור מנהג פרובנס (בהמ"ל 4602 ריש ח"ב) אין ברכה ראשונית אבל יהללך יש, וכן בסידור קטלוניא (וטיקן 360 ס' 705 דף 66-68 בסריקה], אך שם יש הלל שלם ולא יתכן שאין מברכים עליו, וע"כ חדא מתרתי הוא שהוא קיצור הסופר, או שהם נהגו שרק החזן מברך והציבור יוצא ידי חובה ולכן לא ראו צורך להעתיק הברכה שרק החזן מברך.

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום קמז

שהיה כתוב בהם הברכה כמנהג ספרד, ולמרות זאת הם לא בירכו, וזה היה השינוי היחיד בין הסידורים למנהגם, ואחר כך כשהיה קצת יותר גדול עברו בני כורדיסטאן להתפלל בסדורי עיראק ושם גם בדפוס היה כתוב שלא לברך עכ"ד, כפי מה שמעתי ממנו בערך בשנת תשע"ג (הקלטת השיחה הלזו שמורה בידי אך רשמתי כעת הדברים מהזכרון).

וכן אינה ברוב סידורי צפון אפריקה הקדמון (המשקף את מנהג ג'רבא לוב ואלג'יר) (כת"י קזטנזה דף 98; בהמ"ל 4607 ס' 25510) וכן מצאתי בהוראות לר"ח בסידור כתב יד צפ"א פרמה 1741 שכתב "ובציבור נהגנו שאומרים ההלל בדילוג ואין מברכים לא לפניו ולא לאחריו אע"פ שרבו הדעות נגד, זה המנהג". אבל בסידור צפ"א מכת"י משנת קפ"ו (בהמ"ל 4531 ס' 25433) ישנה הברכה.

גם רוב קהילות רומניא אינם מברכים כמבואר בהוראות לר"ח בדפוסים בזה"ל "לענין ברכה אפליגו רבוותא... מיהו יש קצת קהילות שנוהגים לברך בציבור לקרוא אבל ביחיד דכולי עלמא מודו שאין לברך ורוב הקהילות נהגו שלא לברך וכן עיקר". וכן ליתא ברכה בסידור קורפו מיוחס לרומניא (בהמ"ל 4079). אך ישנה בסידור קנדיא (כת"י לונדון עמ' 201). וזה כמ"ש ידידי הרב סקלי במאמרו משם בעל העיטור והר"ר מנוח שהעידו על מנהג רומניא בזה. וגם מ"ש בשם ר"י בן פלאט, יתכן שכוונתו על ה'קצת קהילות' הנ"ל. ואמנם הרי"ד כתב שמנהג כל העולם לברך על הלל בר"ח, וצ"ל שלא הכיר מנהג [רוב] רומניא. וע"ע משנ"ת במאמרי: 'בענין הברכה על נר של יו"ט, ועל

וכן היא דעת רוב ככל רבותינו הראשונים, וכמ"ש ידידי הרב סקלי במאמרו. וע"ע בספר עלי הדס לר"ד סטבון שגם האריך בענין זה, והעלה שגם דעת הב"י גופיה לברך, וכמו שכתב בב"י שכן הוא מנהגנו, והיינו שכן נהגו הספרדים בכל מקום, לרבות צפת, ורק בקהילות המוסתערבים של בני א"י לא בירכו, ורק הם תמיד הנקראים "מנהג א"י" בסתמא אצל פוסקי התקופה ההיא. כמו שכאשר חכמי דורנו, כגון מרן הגרע"י, כותבים על ענין מסויים שכן נוהגים כיום בירושלים, כוונתו בעדות זו רק למנהג בתי הכנסת של הירושלמים המקוריים, ולא לקהילות החדשות מקרוב של התימנים והמרוקאים והחסידים וכו' ופשוט. ואגב שמתי לבי שכל מנהג שנהגו בדורינו ברוב מרוקו<sup>10</sup> הוא מנהג שנהגו לפחות חלק מן הספרדים בספרד לפני הגירוש. העדר ברכה על ההלל בר"ח מצאתי רק בסדור אהבת הקדמונים מנהג התושבים בפאס, וכן אינה בסדורי פרס ובוכרה העתיקים מלפני 400 שנה [ורק בדורות האחרונים הושפעו בבוכרה לאומרה עיין בספר 'בכורי ישראל', וזה בהכרח מחמת שעברו להתפלל בסידורי ליורנו, ואיני יודע איך נהגו בפרס בדורות האחרונים] וכן בסידורי אר"צ הישנים והחדשים, וכן מנהג המוסתרעבים בא"י ומצרים כעדות הב"י וכן מנהג עיראק כידוע מהפוסקים, וכ"ה באמת בסידור בגדד הקדום.

וחדשות אני מגיד שכן נהגו בכורדיסטאן כאשר שמעתי מזקן העדה ר' זכריה בראשי ז"ל (שמקובל שנולד בשנת תר"ס) שאמר לי שבצעירותו עדיין התפללו בכורדיסטאן בסדורי ליורנו,

טו. חוץ מכמה מנהגים בודדים, שכתוב עליהם מפורש בספרים שנתחדשו בדורות האחרונים מחמת סיבות שונות,

ענין "ספר הירושלמי" האשכנזי, ירחון האוצר, גליון 27 (ניסן תשע"ט), עמ' רכא-רמא, וצרף לכאן.

**לסיכום:** בכל הקהילות בעולם נהגו לברך על ההלל גם בר"ח, חוץ מהקהילות שבארץ ישראל וסביבותיה, דהיינו עיראק, סוריה, מצרים וכורדיסטאן, שנהגו מזמן הרמב"ם עד דורינו שלא לברך, וכ"ה גם מנהג התימנים (בין שאמי ובין בלדי) ומנהג 'התושבים' במרוקו, ובעבר נהגו גם בפרס ובוכרה, וגם רוב בני צפ"א לפני גירוש ספרד. והמשותף לכל הקהילות בעולם (חוץ מחלק מרומניא) שלא בירכו, הוא היותם "מוסתערבים", שנהגו בכל התורה כפסקי הרמב"ם, ולא כספרדים בספרד, שנהגו כפסקי הרא"ש ורבנים אחרים.

**ואצרף** גם מ"ש במאמרי לזכר הגרד"צ הילמן "רסיסים קטנים מדמות גדולה" שיודפס אי"ה בהמעין אב תש"פ:

**כמה** פעמים התרעם על כך שרוב קהילות הספרדים בני חו"ל כשהגיעו לא"י חדלו משמירת מנהגיהם הקדומים והושפעו ממנהגי ירושלים ובבל, כגון אי אמירת ברכה על ההלל בראשי חדשים כמנהג המסתערבים

בא"י וסביבותיה [מצרים אר"צ בבל פרס וכורדיסטן ואכמ"ל] ולא כמנהג ספרד הקדום שבירכו על הלל בר"ח [כדעת כל הגאונים והראשונים פרט לרמב"ם. עיין לידידי ר"ד סטבון, עלי הדס - מנהגי תונס עמ' 414-420] (וכבר נתבאר היטב במאמרו של הרב סקלי) [וכן נהגו קהילות ספרדים בכל צפ"א וארצות הבלקן, וכאן בארץ הפסיקו רובם לברך, ושאל אותי הגרד"צ למה בסדור 'איש מצליח' לא הדפיסו הברכה כמנהג תונס. וכמדומה שהשבתי לו שבחלק מהמהדורות באמת ציינו: "העולים מחוץ לארץ לארץ ישראל צריכים לנהוג כמנהג ארץ ישראל שלא לברך וכדעת מרן והרמב"ם מארי דארעא דישראל (מרן הגרע"י שליט"א בשו"ת יחו"ד ח"ד סימן ל"א) ומ"מ ישוב שנתייחד בא"י ע"י עדות הנוהגים לברך יכולים להמשיך במנהגם (מרן הגאון ר' רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל בשו"ת שמחת כהן מהד"ב חאו"ח סי' ק"א)] [ועוד שסידור 'איש מצליח' לא נועד לשקף את מנהג תונס אלא את המנהג הנפוץ בארץ עם תיקונים ע"פ מדקדקי תונס, ואגב כדאי לדעת שבדרך כלל תיקונים אלו לא נתקבלו אפילו בסידורים שנדפסו בתונס וגירבא ולא נהגו כן אלא מדקדקים יחידים]. עכ"ד הרב א"ג.



מכתב ה

הרב נתן קפלן

## צירוף למנין במרפסות

מקצת אנשים במקו"א האם נחשבת תפלתן יחד לתפלה בציבור.

א. איתא פסחים פה ע"ב מן האגף ולפנים כלפנים, מן האגף ולחוץ כלחוץ\* וכו' גמ' אמר רב יהודה אמר רב וכן לתפילה, ופליגא דריב"ל דא"ר יהושע בן לוי אפ' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ופרש"י [שי' רב יהודה] וכן לתפלה, העומד מן האגף ולפנים מצטרף לעשרה והעומד חוץ לפתח אין מצטרף. [שי' ריב"ל] אינה מפסקת, שאין הפסק לפני המקום שהכל גלוי וידוע לפניו ואין סתימה לפניו. ומבואר הכא דרש"י פ' הסוגיא לענין צירוף, דהיינו דנחלקו ר"י וריב"ל האם אפשר לצרף למנין בכה"ג.

והנה משמע בסוטה לח ע"ב דהלכה כרבי יהושע בן לוי דאפ' מחיצה של ברזל וכו', וא"כ מבואר דרש"י נקט דאפשר לצרף מנין עשרה היכא דאינם נמצאים במקו"א.

ועי' במאירי ר"ה כח ע"א ד"ה זה דמבואר בדבריו להדיא שמהני מנין זה אף לצירוף, ואכמ"ל בדבריו.

אך תוס' ד"ה וכן הק' דאין נראין דברי רש"י דהא בסוטה שם משמע סוגיא דגמ' דהלכה כריב"ל, כדלעיל, וא"כ אפ' היכא דאיכא מחיצה מהני צירוף העשרה, והלא

לכבוד הקובץ האדיר והנפלא 'מנורה בדרום', ראיתי בגליון אייר תש"פ, בירור מקיף בענין צירוף למרפסות שכתב נפלאות הגאון רבי אברהם יחיאל הכהן הלר שליט"א, והנני מצרף כאן בס"ד מה שכתבתי בזה תשובה לכבוד הגאון החסיד, מזכה הרבים הגדול, רבי גמליאל רבינוביץ הכהן שליט"א בעמ"ס 'גם אני אודך' ועוד.

יראה לי לדון עתה בשעת מגיפה זו, בעקבות הוראת מרנן ורבנן גדולי הדור, שלא להתאסף אפילו לצורך מנין לתפלה בציבור, כדי לשמור על בריאותו של כאו"א שלא ידבק בו ושלא ידביק אחרים, אך ניתן לקיים את המנינים רק על ידי צירוף מהבתים והמרפסות, כפי שכבר הנהיגו בחו"ל בעבר [עי' שערי תשובה סי' נ"ה סקט"ו שהביא מה שכתב החיד"א בס' מחזיק ברכה סק"א], האם יהי' ניתן לקיים מנינים עתה מתוך הבתים והמרפסות של כ"א, או דבעי שיהיו כולם במקו"א, וא"כ אין מנוס מלהתפלל כ"א בביתו ביחידות.

והנה יש לחקור בעיקר הנדון האם אפשר לצרף מקצת אנשים במקו"א ומקצת אנשים במקו"א לכדי מנין עשרה ויחשב לתפלה בציבור. ועוד ילח"ק אי נימא דאין מצטרפין למנין עשרה היכא דאיכא עוד

א. בי' הדברים הוא, דכ' בתורה גבי קרבן פסח דברים פט"ז פ"ז "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר השם אלו בו ופנית בבקר" וכו', ומבואר דיש דין בקרבן פסח לאכלו בתוך ירושלים. וע"ז א' בגמ' שם בגדר תוך ירושלים דמן האגף ולפנים חשיב בתוך ירושלים ומותר לאכלו שם, משא"כ מן האגף ולחוץ חשיב כחוץ ואין לאכלו שם.

בעירובין צב ע"ב משמע דסתמא דגמ' דמחיצה מפסקת לצירוף, וא"כ אם יש מחיצה אינן מצטרפין.

**לכך** פי' ר"י דהכא מיירי לענין לענות יחיד קדושה ויהא שמי' רבא דאין מחיצה מפסקת לריב"ל, ולרבי יהודה מפסקת כיון דהוי דבר שצריך עשרה וכי היכי דלא מצטרף לא נפיק ידי חובה. ומבואר דלתוס' הכא הא דנחלקו היינו לענות היכא שיש כבר מנין בלעדיו, וזהו כהחקירה השני', ולפי"ז יוצא דשי' תוס' דלצירוף עשרה בעי שיהיו כולם במקו"א, ולא מהני צירוף, דהא כאמור בעירובין שם אי' דמחיצה כן מפסקת לצירוף.

**ובעי"ז** כתב בתורא"ש עירובין צב ע"ב ד"ה תשעה, דבפסחים לא איירי לענין צירוף אלא לענין לענות קדושה וברכות, ועלי' קאמר ריב"ל שאפ' מחיצה וכו', וא"כ מבואר דס"ל דלגבי צירוף בעי שיהיו כולם במקו"א.

**והנה** ברמב"ן שם, וכ"כ בארחות חיים מלוניל הלי' קדיש ס"ט בשם הרמב"ן שריב"ל לא נחלק אלא על העומד כנגד הפתח בחצר קטנה שלפני הבית וכו', אבל בשני בתים לכו"ע אינו מצטרף. ומבואר א"כ דס"ל נמי כתוס'.

**והיוצא** א"כ דלשי' רש"י והמאירי היכא דאיכא שני חבורות בשני בתים מהני צירופן למנין, אמנם שי' התוס' והתורא"ש ועוד מן הראשונים דלא מהני צירופן למנין.

**ב.** והנה בעיקר הדין שיש ענין להתפלל בתוך מקו"א, כתב בשו"ע סי' נ"ה סי"ג דצריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה

פנימית של עובי הדלת ולחוץ, חשיב כלחוץ, וכתב במ"ב ס"ק מ"ח דאפילו אם אינן רואין אלו את אלו, כיון דהם בבית אחד הוי צירוף, אבל אם מקצתם בחדר אחר, אינם מצטרפים אע"פ שהפתח פתוח ביניהם, משום דאין שם פירצה, והפתח גופא כמחיצה חשובה, והוי לי' שני בתים, ואפ' כשאין דלת ביניהם, כל שהם בשני רשויות ואין רואים זא"ז אין מצטרפין, ויש מחמירין אפ"י ברואין, וכדלהלן.

**ובן** נראה ברמב"ם פ"ח מהל' תפלה ה"ז שצריך להיות כולם במקום אחד. וע"ע בחיי אדם כלל ל' ס"א שכ' שצרכים כולם להיות במקום אחד.

**והנה** כתב בשו"ע שם סי"ח אם קצת העשרה בבית הכנסת וקצתם בעזרה אינם מצטרפים. והנה נראה לפי"ז דס"ל כתוס' דאינן מצטרפין, אלא כתב הפמ"ג שם סקי"ב דהכא מיירי בשאינן רואין אלו את אלו, ולכן אינן מצטרפין, אבל ברואין אלו את אלו אפ' אם הם בשני בתים מצטרפין, וכתב במ"ב שם סקנ"ז דהוי דומיא דזימון דכ' סי' קצ"ה שמהני, אמנם יש מחמירין אפ"י ברואין, ולמעשה במקום הדחק אפשר שיש להקל. ובביאור הלכה ד"ה ולחוץ כ' דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף, הוא כמו לענין ברכת המזון לקמן שם, דזהו נובע מתשובת הרשב"א ח"א סצ"ו, והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר. ולכן כ' במ"ב דרק במקום הדחק אפשר שיש להקל, וכן מבואר בשעה"צ סק"ס ע"ש.

**וא"כ** מבואר דהשו"ע נקט כרש"י ומהני צירוף העשרה לתפלה, אע"פ שאינם במקום אחד.

**ד.** והנה הרשב"א שם שהו"ד כ' דהיכא דרואים אלו את אלו אפ' הם בב' בתים

מצטרפין, ע"ע דכן שי' הראבי"ה ברכות סי' קל"ד. וכ"כ המג"א שם סק"ב וע"ע בפרי חדש סי' נ"ב אות י"ג.

**אולם** ברמב"ן שהו"ד לעיל מבואר דלא מהני קולא זו שרואין אלו את אלו, וכן כתב האור זרוע הל' ק"ש ס"ה בשם הגאונים דלא מהני, אלא בעי שיהיו במקו"א, וע"ע ברשב"ש סי' ל"ז. וע"ע בסמוך שי' הגר"א ועוד.

**והנה** איתא ברכות נ ע"א שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו, הרי אלו מצטרפין לזימון ואם לאו, אלו מזמנין לעצמם ואלו מזמנין לעצמן.

**וכתב** הרא"ש סוכה פ"ב ס"ח גבי חתן ושושביניו לצירוף ברכת חתנים דהר"ר יחיאל אמר בשם הר"ר יהודה שאפילו אם אין שם שמש כיון שהתחילו לאכול עם אותם שבחופה, כולם חשובים כאחד לשמחה ומברכין ברכת חתנים כיון שאוכלים מסעודה שתיקנו בשביל החופה, וכן עמא דבר. [אמנם בהגה"ה כתב בשם המרדכי והמיימוני והא"ז דאם אכלו במקום אחר אין מברכין. ויעוי' בט"ז שם סק"ג שכתב שלענין בני חופה אין רה"ר מפסקת בכדי שיוכל להצטרף לברכהמ"ז]. ועכ"פ יש להתבונן עתה שמא נימא דלשי' הרא"ש ה"נ בתפלה שייך לצרף זה עם זה אפ' בלא השמש.

**אלא** כ' האליה רבה שם סק"ד ובפרישה סק"ד דכל דברי הרא"ש לא נאמרו כלל לענין צירוף לברכהמ"ז, ולא נאמר דין דהרא"ש כי אם לענין ברכת חתנים, וכן פסק בדרך החיים בדין ברכהמ"ז בבית החתן פ"י. א"כ הכא תו לא שייכין דברי הרא"ש.

ה. והנה הראוני שבשו"ע סי' קצ"ה ס"א כתב גבי זימון בעשרה בשני בתים די"א שאם רשות הרבים מפסקת בין הבתים אינם מצטרפים בשום ענין. וכ' במ"ב שם סק"ז וז"ל כתב הט"ז לאו דוקא רשות הרבים ממש שהוא רחב ט"ז אמות, דהוא הדין כשיש שביל היחיד מפסיק בינתים, ואפשר דדוקא כשהוא קבוע גם בימות הגשמים, ע"כ. וא"כ מעתה יש להזהר שלא יהיה שום מעבר שחוצץ בין שני המקומות שמצטרפין.

**והגר"מ** שטרנבוך במכתב כתב דבאופן שהם עומדים במרפסות הגבהות למעלה מעשרה טפחים מהני, ולא חשיב רה"ר להפסיקו, שלמעלה מעשרה טפחים לא חשיב רשות הרבים ולא הוי מקום הילוך בני אדם, ונמצא דליכא התם שביל המפסיק, וכדאשכחן כוונה לגבי שבת דמותר לזרוק מרשות היחיד לרשות הרבים למעלה מעשרה, ע"י שבת ז ע"ב, ובשעת הדחק אפשר לסמוך על סברא זו להתיר למעלה מעשרה טפחים.

ו. והנה בעיקר הילכתא דרואין אלו את אלו, כבר חקרו מהו הכלל הדבר בזה, אם צריך שכל העשרה יראו זה את זה, או שאחד יראה את כולם, או שהכל תלוי רק בש"ץ.

**וכתב** הגר"מ שטרנבוך במכתב הנ"ל דנראה שהש"ץ שהוא העיקר צריך לראות עוד תשעה אנשים, ותו אין צריך שכל בני המניין יראו אלו את אלו, והוכיח דבריו מדברי השעה"צ שם סק"ו דאם המזמן רואה את כולם הרי הם מצטרפים אע"פ שאין כל החבורה רואים אלו את אלו, ובטעם הדבר כתב שם בשעה"צ שכיון דשתי החבורות צריכין לו שיוציאם, נחשב כשמש המשמש לשתיים דהוא מצרפן, וא"כ ה"ה בנר"ד אם

הש"ץ רואה את כולם, כיון שכולם צריכים לו הרי הוא מצרף את כולם ע"י ראייתו, אבל אם אין הש"ץ רואה את כולם, לא מהני מה שיש אחד מתוך המניין הרואה את כולם.<sup>2</sup>

**ולפי"ז** אם הש"ץ עומד בראש הקהל ופניו למזרח, ואינו רואה את הקהל כל זמן שלא יסובב פניו, לא מהני להיחשב רואה את כולם, אלא צריך שהש"ץ יעמוד במקום שרואה את כולם.

ז. אמנם לפי כל האמור עד כה יראה דלדינא אם רואים אלו את אלו מצטרפין, והוא משום דהכא איכא ספק ספיקא, ספק שמא הלכה כדעת רש"י והמאירי שדברי ריב"ל נפסקו גם לענין צירוף, ואת"ל דהלכה כתוס' וסייעתו אכתי שמא הלכה כהרשב"א וסייעתו שמהני ברואים אלו את אלו, וא"כ נראה דמצטרפים.

**והנה יל"ע** דהא כתב במשכנות יעקב ח"א סי' ע"ה דיש לחלק בין זימון לתפלה, ובתפלה לא מצטרפי אף דרואין זא"ז, והוכיח דבריו מהא דבאמת הרשב"א גופא לא כתב דדומה לזימון אלא רק בדרך אפשר, וכן הגר"א שם ס"ק ל"א כתב על דברי הרשב"א שם דיש לדחות את כל הראיות. וא"כ אכתי צ"ב האיקך אפשר לצרף למנין בין שני הבתים, וצ"ע לשי'.

ח. והנה כתב בערוך השולחן שם דהנה העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בבית הכנסת, אף שיש חלונות מעזרת נשים להבית הכנסת ורואים אלו את אלו, כיון שמחיצות גמורות הן, הוי"ן שתי

רשויות, ולא דמי לעומד אחורי בית הכנסת דמצטרף בראיית פנים, דהתם אינו עומד בבית בפני עצמו אלא בחצר או ברחוב ולכן חשבינן ל' כאילו עומד בבית הכנסת אבל לא בעומד בבית בפני עצמו. ולפי"ז יש לחלק בין בית ממש לחצר.

**והיוצא** לפי דבריו דהיכא שעומדים חלק במקו"א ברחוב מהניא לצרפן, משא"כ אם כ"א נמצא בביתו לא מהניא, כיון דלכ"א הוי רשות בפני"ע.

**אמנם** להלכה פסק במ"ב שם סקנ"ב דיש להשוות דין של העומד אחורי בית הכנסת לעומד בעזרת נשים, ובשניהם אם מראה פניו מצטרף. וא"כ לדידן אין חילוק בין גגין ומעלות לבין הרחוב וכדו' אלא כולי' הוי אותו דין, וכנ"ל.

ט. אך אכתי יש שהקשו האיקך יעשו היכא שאין מרפסות כלפי חוץ וכ"א נמצא בתוך ביתו האם בכה"ג נמי מהניא, דאז רואה רק ראשו של השני ולא רואה אותו ממש, וזהו נמי רק היכי תימצוי שכ"א יוציא ראשו יחד, ושמעתי משמי' הר"י רפפורט שליט"א דכה"ג כן מהניא בכדי להחשיבו לתפלה בציבור.

**אך** למעשה העצה היא שהשליח ציבור יעמוד ברה"ר ואז מצרפן כדכ' בשו"ע שם סט"ו, וז"ל אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ ושליח ציבור תוך הפתח הוא מצרפן. ובי' המ"ב סקנ"ד הטעם בזה, משום דכיון שהוא שליח ציבור אזי כל אחד נותן דעתו

ב. ועוד כ' שם דלכאו' יש מקום לדון לחלק בין תפלה בציבור לזימון, דלגבי זימון בלא המזמן אין כאן זימון וממילא הוא העיקר, אבל בתפלה בציבור הרי עצם התפלה בציבור הוי תפלה גם בלא הש"ץ, ולא נצרך ש"ץ אלא לחזרת הש"ץ אך כ' דנראה דמכיון וכולם צריכים לו, כל התפלה נגזרת אחריו, ואיהו הוי ראש ועיקר לתפלה, ושפיר יכול לצרף את כולם על ידי ראייתו.

עליו והוא מחברן יחד. וע"ע בשו"ע סי' קצ"ה ס"ב שכ' כע"ז גבי ברכת זימון.

**אך** יש שפקפקו בעצה זו, כיון דהוי דיעבד ואי"ז לכתחילה, והוכיחו דבריהם מהא דבמ"ב שם ציין לדין של רואין זא"ז ושם כ' שזה רק בשעת הדחק. אמנם בשעת הדחק וודאי שיש לעשות כן.

**ועוד** עצה שמעתי האיק' יעשו אפ' לאלו המפקקים בעצה הנ"ל, שהחזון יתפלל עם הציבור, וכאשר יהי' לו עשרה יתחיל את תפלת חזרה ויכוון שתפילתו נדבה, דבין כה בכל חזרת הש"ץ צריך לכוון שתפלתו נדבה, ובימים של"ש תפלת נדבה וכדוג' שבת ותפל' מוסף, דאז החזון יתפלל שחרית או מנחה קצרה, ואע"פ שזהו דיעבד, מ"מ אכתי הוי שעת הדחק, ולכן שרי בזה"ז.

**אך** העצה הטובה מכל, אשר שאלתי את רבותי וסמכו ידהם ע"ז, והוא שהחזון לא יתפלל אלא ישהה, ואחר שיהיו לו עשרה אנשים שסיימו תפלתם, אז יתחיל תפלתו בקול, ויאמר קדושה וכדו', כדקיי"ל שיחיד המתפלל ועשרה עימו אומר עמם קדושה וכדו', וכאמור לא מצאתי שום פירצה בעצה זו, לכן נראה דזהו הנכון.

י. ובעיקר הנדון השני האם א' יכול להצטרף למנין אפ' שהוא לבד בביתו. כתב בשו"ע שם סי"ד וז"ל מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו

משם, מצטרף עמהם לעשרה, הגה, גגין ועליות אינן בכלל בית והעומד עליהם אינו מצטרף, וכ' במ"ב סקנ"ג דהיינו שאינם רואים זא"ז. ומשמע דאם רואין זא"ז אפ' בגגין ועליות מהני, ובסקנ"ב כ' דאפ' כשיש הפסק מחיצה ביניהם מהני, וא"כ היכא שיש שרואין אלו את אלו מצטרפים למנין אע"פ שיש מעבר ביניהם.

**וב"ב** בשערי תשובה שם ס"ק י"ד כתב שביתו מאחורי ביהכ"נ וביניהם חלון קטן ששומע משם כל מה שאומרים, המתפלל שם חשיב כמתפלל עם הציבור.

**ומאידך** גיסא בארחות חיים שם כתב בשם רב האי גאון שאם שומע קול שליח ציבור כשהוא מחוץ לביהכנ"ס אינו רשאי לענות עמהם.

**וע"ע** בשו"ע שם שכתב וז"ל היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות, וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים (ולא פסקינן את הי"א להלכה, עי' מ"ב שם סקס"ב).

**אשר** ע"כ היוצא מכ"ז דאם רוצים לקיים מנינים במרפסות ובחצירות בין שני הבניינים, יש לקיים שני תנאים לצירוף מנין, חדא שיהיו רואים אלו את אלו, ושנית שלא יהא דרך רבים מפסקת ביניהם, ואי ליכא אלא חדא לא מהניא. וע"ע אות ט' כמה עצות למעשה.

בברכת 'זהסירותי מחלה מקרבך'

נתן קפלן בני ברק יצ"ו