

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון ל"א  
שבט - תשפ"ב

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833



קובץ מנורה בדרום לחודש שבט

יוצא לאור

לעילוי נשמת ולזכות

האשה הצדקנית

מרת שושנה רייזל שק ע"ה

נלב"ע בערב יום כיפור תשפ"ב



קובץ מנורה בדרום לחודש שבט

יוצא לאור

לעילוי נשמת ולזכות

האשה הצדקנית

מרת אסתר גיטל טובה

הרמן ע"ה

נלב"ע ט' כסלו תשפ"ב

## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה יושבי ארץ הנגב, ודי בכל אתר ואתר, את גליון **שבט תשפ"ב** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ל"א. ומלא כתמיד בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מארעא דרומא**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

מערכת הקובץ מודה מקרב לב לרה"ג רבי דוד **שק שליט"א**, ראש ישיבת **משכן התלמוד** בעירנו אופקים, אשר באדיבותו תרם את **כל הוצאת גליון חודש שבט הנוכחי** - לעילוי נשמת אמו הצדקנית מרת **שושנה רייזל שק ע"ה**, וחמותו הצדקנית מרת **אסתר טובה גיטל הרמן ע"ה**.

יהי רצון שהזכויות הרבות של הגדלת התורה שבקובץ זה, וכן הפצת התורה בעירנו ובשאר המקומות, יעלו לנחת רוח לפני אבינו שבשמים - **לעילוי נשמתן**. וכן להצלחת התורם היקר ובני ביתו, ברוחניות ובגשמיות, ולגידול צאצאיהם לתורה וליראת שמים, ושיזכה להגדיל תורה ולהאדירה בישיבתו הקדושה ובכל מפעליו, אמן כן יהי רצון!

**כידוע**, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממנוי משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרת**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובכרצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנה הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנה ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **אדר א'**, תתאפשר עד יום ד' כ"ג בשבט. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפנינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**בברכת התורה,**

**מערכת קובץ מנורה בדרום.**

## תוכן העניינים

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

סדר הנהגת הסנדק ..... יג

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ביאור יסוד דיני טומאת נדה מן התורה ובזמן הזה ..... ל

הרב גרשון גולד

בברכת הפירות שנאכלים ע"י הדחק ..... מד

הרב ישראל גולדברג

בענין 'שכר פסיעות' ..... מז

הרב איתי גייסי

הרואה מחמת תשמיש ..... נז

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

"מנהג ישראל תורה" - לא משנים מנהג [מאמר שלישי] ..... סד

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין כיסוי פח מתכת [בלעך] על הגז או נייר כסף על הפלטה האם נחשב אש  
קטומה ..... עג

הרב אהרן ויזר

דיני כיבוס בשבת ..... פ

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין אמירת "אל מלך נאמן" לפני ק"ש ..... ק

הרב משה חליוה

קובץ תשובות בעניני שביעית..... קח

הרב אבינועם טאובנר

תוספת שביעית בערב ראש השנה..... קיג

הרב יצחק זאב צבי יעלען

בענין להיות סנדק או מוהל כמה פעמים אצל אב אחד..... קיח

הרב יצחק ירחי

דבר שיש לו מתירין..... קכב

הרב ערן כברה

בענין תינוקת שנולדה עם עובר בבטנה..... קכט

הרב אביחיל לוי

ביאור מלאכת תופר..... קלו

הרב יאיר מינקוס

בבירור אי שני פירות שונים מאותו סוג מיקרי שני מינים או לא..... קמא

הרב נחום מנדלבוים

הסיבה בליל הסדר..... קנג

הרב נחמיה סגל

שונא מתנות יחיה..... קנו

הרב אריה סלומון

בדין שרייתו זו היא כיבוסו..... קסז



הרב און אברהם הכהן סקלי

אמירת קרבנות של מנחה קודם זמן תפלה ..... קעו

הרב אליעזר פלקוביץ

איסור עשיית צורות ..... קעט

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת ביצה [חלק ב'] ..... קפד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה ..... ר

הרב חן ריחניאן

גדר תקנת חכמים בדיני הרחקות ..... רח

הרב יוסף שיינר

בביאור פלוגתת התנאים מתי מזכירין גבורות גשמים, ודיני צורת  
ההזכרה ..... ריא

הרב שרון שרפי

במקור אמירת "יהא שמיא רבה מברך" ..... ריז

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... רכה

הסתכלות בפני אדם רשע

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... רלג

הערות בדיני נישואין ♦ קיום מצוה בלי ברכה ♦ הסדר הנכון בעניית הקדיש ♦ אמירת  
קדיש ע"י כמה בני אדם

מכתב ג'

**הרב עובדיה יוסף** ..... **רלה**

לענין איסור הסתכלות באשה וברשע והמסתעף לדין עדות

מכתב ד'

**הרב עמנואל מולקנדוב - הרב ישראל מאיר ויינשטיין** ..... **רנה**

חשיבות קריאת שמע של שחרית קודם הנץ החמה

מכתב ה'

**הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי** ..... **רס**

עד היכן עניית יהא שמה רבא

מכתב ו'

**הרב אברהם מייזעלס** ..... **רפא**

ביאור במצות סנדקאות להיות מסוגל לעשירות

מכתב ז'

**הרב חיים מלין** ..... **רפז**

בענין סנדקאות לאדם רשע ♦ כמה חידושים בענין לעבור לפני המתפלל ♦ הסתכלות  
 בדמות אדם רשע ♦ בענין עד היכן עניית אמן יהא שמיה רבא ♦ הדלקת נ"ח במנורה  
 של אדם צדיק

מכתב ח'

**הרב אברהם ישעיהו קשש - הרב ישראל מאיר ויינשטיין** ..... **שג**

ק"ש קודם הנץ החמה

מכתב ט'

**הרב דוד אהרן סופר** ..... **שח**

בענין הנץ החמה הנראה





# מאמרי הלכה





הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## סדר הנהגת הסנדק

### תוכן

- א. הנהגת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א.
- ב-ה. סדר הברכות והשתייה.
- ו-ח. ביאור דברי הרמ"א שהסנדק שותה.
- ט. מילה כקרבת.
- י. המילה כקרבת עולה.
- יא-יג. רגלי הסנדק כמזבח.
- יד. כמנסך יין ע"ג המזבח.
- טו-טז. החזקת התינוק בשעת הברכה שלאחר המילה.
- יז. אחד מברך והסנדק שותה.
- יח. הטעם שהסנדק עצמו מברך.
- יט-כ. עוד בגדר דין השתייה מהכוס ושיעורה.
- כא. כשהסנדק מברך היא מעלה בסנדקאות.
- כב. נפק"מ לדינא.
- כג. הסנדקאות מעשרת.
- כד. הסנדק יחזיק התינוק גם בשעת הברכה.
- כה. המורס מן הדברים.
- כו. מילואים: מכתבי הגראי"ש קניבסקי שליט"א.

שיבוא לעירו לסנדקאות בשבת, ואמר שאם  
יתן לו הנך ג' דברים, יבוא, ע"כ.

וכן מובא בספר "אלא ד' אמות" (הנהגות  
מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א עמ'  
רע"א) דס"ל שהסדר הוא שמי שמקבל להיות  
סנדק צריך גם לקבל הברכות (שנאמרות  
אחרי המילה), וסובר שעיקר המעלה

### הנהגת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א

- א. בספר<sup>א</sup> דרך שיחה (ח"א עמ' ס"ב) מובא  
שמרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר,  
שיש ברעק"א, שעיקר הסנדק הוא ג' דברים  
א. לאחוז התינוק בזמן המילה. ב. ואח"כ  
לאחוז התינוק גם בשעת הברכה. ג. ולברך  
את ברכת "אשר קידש". ואחד ביקש לרעק"א

א. מחזיקנא מלא חפנאי טיבואת להגר"מ חליוה שליט"א שהיה בינינו מו"מ ארוך בנידון הנ"ל, והרבה תיקנתי  
והוספתי לשבח ע"פ הערותיו המחכימות. ועוד הגדיל לעשות וטרח לשלוח ולשאל מקמיה בנו של מרן,  
הגראי"ש קניבסקי שליט"א, ותשובותיו היקרות מובאות במילואים להגדיל תורה ולהאדירה.

מעלתה הוא בצירוף הברכות. ועוד צ"ב מדוע אומר את הברכות בישיבה, והרי ברכות השבח נהוג לאומרן בעמידה.<sup>1</sup>

### סדר הברכות והשתייה

**ב.** כדי לברר מקור וטעם הנהגתו, נקדים לבאר את סדר אמירת הברכות שלאחר המילה, והשתייה מן הכוס. המנהג הקדום היה שהמברך "אשר קידש" וכו' על הכוס, שותה ממנה רק אחר תפילת "קיים את הילד" וכו', והוא ע"פ הטור וב"י (רס"ו רס"ה), שביארו שבקשת רחמים זו על התינוק הנימול, לא היא הפסק בין ברכת בופה"ג לשתייה.<sup>2</sup>

בסנדקאות זה כשיש גם את הברכות. ונשאר לשבת בזמן אמירת הברכות,<sup>3</sup> ובסוף שותה רוב כוס. אך כאשר הוא סנדק בלא אמירת הברכות, אינו טועם כלל מן הכוס, אלא אחר שותה. וסיפר שהגרעק"א כשהיה מקבל סנדקאות וברכות, היה טורח עבור זה אפי' לעיר אחרת וכו', עכ"ד.<sup>4</sup>

**והדברים צ"ב דבשו"ע (יו"ד רס"ה סעי' א')** כתב שאבי הבן או המוהל או אחד מהעם מברך על הכוס וכו', ולא הוזכר סנדק. ועוד צ"ב מהי השייכות המיוחדת של הברכות לסנדקאות והרי הברכות קאי על המילה, ולא על מצות הסנדקאות. ומדוע זו מעלה בסנדקאות, וביותר צ"ב מדוע עיקר

**ב.** וכן מובא בשו"ת מים חיים (להגרי"מ איידלטוך שליט"א עמ' רמ"א) ששאל את מרן שליט"א, כאשר מכבדים את הסנדק ב"עמידה לברכות", האם יעמוד בזמן הברכות או ימשיך לשבת. וענה בכת"י: המנהג שיושבים. **ג.** במה שהובא מהגרעק"א, הנה בספר חוט המשולש (עמ' רב-רג) מובא בדומה, אך על ענין אחר. וז"ל, ובנוסף לזה היה ג"כ מוהל, ולא הניח סנדקאות או מילת בן, אשר לא יהיה לו חלק בו, וכן נסע למרחקים לפעמים כמה פרסאות לכבוד המצוה. ולעומת הטירחא התנה לעצמו שיתנו לו כל המצוה, היינו החיתוך והפריעה (א"ה: מש"כ חיתוך ופריעה, מפני שבהרבה מקומות נהגו לכבד לשני מוהלים, האחד חותך והשני פורע), ולפעמים גם הסנדקאות יחדיו, והוצאות רבות עשה על מצוה זו וכו', עכ"ל. ולא הוזכר סנדקאות וברכות, אלא סנדקאות ומילה. וכך הובא אודות הגרעק"א, גם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א רס"ו מ"ח) בתשובתו המפורסמת שרשאי הסנדק עצמו להיות גם המוהל. **כתב** הגר"מ חליוה שליט"א שבספר מאורן של ישראל, מתולדותיו של הגרעק"א (ח"ב עמ' קנ"ה) כתב בעובדא אחת דהגרעק"א וז"ל, היה ג"כ קוואטר וכו' והיה סנדק, וכל מעשה המוהל, ונהג ג"כ ששתה הכוס תיכף אחר ברכת "כורת הברית". ובהערה (שם ס"ק כ"א) הביאו מהגר"ש בירנבוים חרב"ג דהגרעק"א שכתב, כמדומה דמו"ח רה"ג נ"ע טעם מכוס המילה מיד אחר סיום הברכה. ומשמע מכל הא דהגרעק"א היה נמי המברך. ואם כי דאין הכרח שבכל פעם היה כן.

**ד.** העירוני שדעת מרן שליט"א שאפשר לומר ברכות השבח בישיבה, כגון ברכות הברק והרעם (ע' דעת נוטה ח"א עמ' קי"ג).

**ה.** הגם שבעל העיטור (הובא בטור וב"י) הזכיר דעת החוששים להפסק, וכתב שתי עיצות היאך להנצל מחשש זה עיי"ש. אמנם כאמור המנהג הקדום היה, שלא חששו להפסק.

**והאריכו** בזה בטוב טעם בהבאת מקורות מגאונים ראשונים ופוסקים, למנהג הקדום. בשו"ת עולת יצחק (להגר"י רצאבי שליט"א) ח"א יו"ד סי' קכ"ד. ובספר בירור הלכה (לג"ר יחיאל אברהם זילבר זצ"ל) יו"ד תנינא (סי' רס"ה). והטעם דלא הוי הפסק הוא מפני שיש לבקשת רחמים זו שייכות לברכת "אשר קידש", ונחשבת כהמשך שלה.

[ומצאנו עוד דכוותה בבקשות שנאמרות אחרי ברהמ"ז, שאינן הפסק בין ברהמ"ז לברכת בופה"ג שלאחריה, כמבואר בטור סוס"י קפ"ט].

**אמנם** מלשון שבלי הלקט בשם אחיו הר"ר בנימין, משמע שהיה להם ענין מיוחד בדוקא, שגם התפילה לשלום הילד, תיאמר על כוס המילה. וז"ל (הל' לולב סס"ו שס"ז) והתם ודאי צורך המילה הוא, להתפלל

קי"ל בעלמא שאסור להפסיק בין הברכה דבופה"ג לשתייה (או"ח סי' קס"ז סעי' ו'). והתינוח ברכת "אשר קידש", לא חשיבא הפסק בין בופה"ג לשתייה, מפני שצריך לאומרה על הכוס, לכל הפחות מצד המנהג. מ"מ התפילה שנאמרת אח"כ "קיים" וכו', זה ודאי אינו שייך לכוס, ואין לזה שייכות כלל לברכת בופה"ג. ויש לחוש דהוי הפסק שלא מענין הברכה.

**ולבן** הנהיגו לתת הכוס לשתות לסנדק או לאחרים ששמעו הברכה. ולא הפסיקו אלא בשהייה בעלמא, דקיל יותר'. וזה טעמו של הרמ"א שכתב שישתה הסנדק (ועדיין לא התבאר מהי עדיפותא דהסנדק).<sup>ח</sup>

**אמנם** השד"ח (מערכת הה"א אות י"ד ח"ז עמ' 332) הביא מכמה פוסקים שפקפקו על כך וטענו שיש בזה חשש הפסק, כי התפילה על קיום הילד א"צ כוס, ואינה שייכת לברכה. וכתבו עיצה שיטעם המברך מעט מן הכוס מיד לאחר "כורת הברית".<sup>י</sup>

ג. והנה הרמ"א (רס"ה סעי' ד') כתב שבמילה ביום שאין בו תענית, שותה הסנדק. וכתב הש"ך דלא ראה מנהג כזה, אלא דלעולם נותנים לתינוקות (שהגיעו לגיל חינוך ברכה).

**וטעמם** ומחלוקתם התבארה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' ל"ט) ותו"ד דהנה

---

עליה, שהרי יש בה סכנה וכו', עכ"ל. ויש לדקדק שלא כתב שצריך להתפלל על הילד, אלא "על המילה". עוד יש לעיין מדוע נהגו (כך היה מנהג הקדמונים) שדוקא המוהל שאומר את ברכת "כורת הברית", הוא יאמר גם את התפילה על הילד.

**ולבאו'** מבוארת כאן הדגשה גדולה. דהנה מעשה המילה הוא סכנה לתינוק (כמש"כ גיטין נ"ז: עליך הורגנו כל היום, זו מילה, ופרש"י דזימנין דמיית. ובשו"ת חת"ס כתב שזכות המצוה מגינה). וא"כ מצד המוהל, יש צורך להתפלל על זה, כי אם חלילה יסתכן, נמצא שלא היה זה מעשה מילה אלא מעשה תקלה. וזה מש"כ שתפילה זו היא "צורך המילה", דהיא ה"מעמיד" של מעשה המילה שלו שלא יתבטל חלילה ויהפך למעשה משחית. ולכן נהגו שדוקא המוהל יתפלל אותה. ומה"ט נאמרת גם תפילה זו על הכוס דוקא, כי בלעדיה אין מקום לברכת "כורת הברית", והן צריכות זו לזו. וה"ה למנהגנו שאחר מברך, ולא המוהל.

ו. וכתבו לבטל דברי המעוררים משום חשש לעז על הראשונים. ומסיים השד"ח, וכן אני נוהג וכו'. ולא מחיתי בהנהגים לטעום אחר כל בקשת הרחמים, כי יש להם על מה שיסמוכו. בכל זאת גיליתי דעתי שכן נכון וראוי לעשות, והשומע ישמע, עכ"ל.

ז. וצריך לומר שהמיועד לשתות, הקפיד לשתוק ולא לחזור את הפסוקים שכל הציבור נוהגים לאומרם "ואומר לך בדמיך" וכו' ו"הודו לה' כי טוב" וכו'.

ח. בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' ר"י) הקשה שעיצה זו אינה פשוטה כ"כ, דיתכן שמכיון שאצל המברך הוי הפסק, גם השומע לא יצא בברכה זו דבופה"ג, דלא עדיף השומע מגברא דאתי מחמתיה. והביא מהמשנ"ב (קס"ז ס"ק מ"ג) שהסתפק בזה וז"ל, אם המברך 'המוציא' שח קודם שטעם, אף שהשומעים לא שחו כלל, משמע מהפוסקים לכאו' דשוב אינם יוצאים בהברכה, וצ"ע לדינא, עכ"ל. [אמנם דעת הפמ"ג ועוד אחרונים (הו"ד בכה"ח אות נ"ט) דיצאו בברכתו כיון שהם לא הפסיקו].

**ותירץ ברית אפרים** (ס' כ"ד) דהתם מיירי שמברך 'המוציא' גם עבור עצמו, ולכן אם שח המברך, ולגבי הוי הפסק וצריך לברך שנית, א"כ גם השומע לא עדיף מגברא דאתי מחמתיה. אבל בניד"ד דברכת אשר קידש, כל מה שצריך בופה"ג אינו עבור עצמו, אלא רק כדי להוציא את חבריו בברכת היין. ולכן כשאומר אח"כ ברכת אשר קידש ותפילת קיים וכו', אינן הפסק לגבי המברך כלל, ואינו צריך לברך בופה"ג שנית, ולכן שפיר יצא האחר בברכתו, עכ"ד.

**וב"כ** בספר שש"כ (פרק מ"ח הע' כ"ג) בביאור הא דהמברך את שתי ברכות הנישואין הראשונות - בופה"ג ושהכל ברא לכבודו - ומוציא את החתן והכלה בבופה"ג, ושוב מכבדים אחרים לברך את שאר הברכות, לא

ועל זה כתב הש"ך שהמנהג ליתן לתינוקות. וטעמו מפני שחשש לדעות (סי' ר"ו סעי' ג'. ומובא במשנ"ב קס"ז ס"ק ל"ד) שאפי' שהייה יותר מכדי דיבור, הוא הפסק. ולכן הנהיגו ליתן לשתות לתינוקות, דאין קפידא כ"כ בתינוקות, אם ישהה או יפסיק, שהרי דין השתייה הוא רק משום שלא יהא גנאי לכוס וכו'. ע"כ ממחר"ם שיק.

ד. וגדר הדין - שאפשר לכתחילה שאחד יברך ורק השני ישתה - התבאר בשו"ע הגר"ז (סי' ק"צ סעי' ב' בדרך הראשונה) שעיקר מה שהטעינו כוס (מיירי בכוס ברהמ"ז, וה"ה לכל כוס של ברכה) הוא "לשתות ממנו" אחר אמירת אותו דבר, שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין ע"ג המזבח, שהיא "שתיית מזבח", אף כאן תהא נאמרת שירה על "שתיית היין" וכו'.

ובסעיף ד' הוסיף, אע"פ ששתיית כוס של ברכה מעכבת, אך אין מעכב שישתה המברך דוקא, אלא די בשתיית אחר וכו', שגם על המברך לא חל חיוב לשתות בעצמו כלל, "שלא חייבוהו אלא לומר שירה על היין, שישתה ממנו איזה אדם מישראל שיהיה, שתייה שהיא חשובה הנאה לו" (כמלוא לוגמיו). אמנם מצוה מן המובחר שישתה המברך בעצמו.

ה. אמנם האגרו"מ (יו"ד ח"ג סי' ק') כתב שעדיף שהמברך עצמו ישתה מן הכוס, ועפ"מ"כ החכם צבי (הובא בשע"ת סי' ק"צ

סעי' ד') שכאשר השותה הוא גדול ויודע לברך ויכול בעצמו לברך ולשתות, אין לאחר לברך ולהוציאו ידי חובתו, מבלי שהאחר עצמו טועם מן הכוס. [א"ה: ואף שהבאה"ל שם מסיק שמדברי הפוסקים לא משמע כדברי החכ"צ, אלא שבכל ענין, אפשר לכתחילה שאחד יברך ורק השני ישתה, וכן הוא פשוט דעת השו"ע שם (וכפי שביאר הבאה"ל ד"ה מהמסובים), וכן בסי' רע"א סוף סעי' י"ד. מ"מ האגרו"מ חשש לדבריו]. ובזמננו אין נוהגים כהמנהג המוזכר ברמ"א ובש"ך, אלא עושים כדין, שהמברך שותה בעצמו.<sup>ט</sup>

אך מאחר שחוששים להפסק וכנ"ל, נהגתי לטעום מעט אחרי "כורת הברית" (וכהפוסקים שהובאו בשד"ח הנ"ל), וממלאים שוב את הכוס, ואומר עליה את תפילת "קיים את הילד" וקריאת שמו עד גמירא, עכ"ד האגרו"מ. ומש"כ הרמ"א שהסנדק שותה, יתבאר להלן.

### ביאור דברי הרמ"א שהסנדק שותה

ו. והנה הרמ"א (הנ"ל) שכתב שבמילה הנעשית ביום שאינו תענית, נוהגים שהסנדק שותה את הכוס. כתב על זה הגר"א (ס"ק כ"ט) ר"ל המברך, עכ"ל. דהיינו שסנדק שכתב הרמ"א הוא לאו דוקא, וכוונת הרמ"א למי שמברך (כך ביארו השד"ח והאגרו"מ). ואכן בשו"ע (סעי' א') מפורש שאת הברכות (של אחרי המילה) יכול לומר אבי הבן או

שמענו שהראשון צריך להקפיד שלא להפסיק בדיבור עד שהחתן והכלה ישתו מן היין, והוא מטעם שהתבאר. ט. וכ"כ ערה"ש (סעיף י"ח) וז"ל, רבינו הרמ"א כ' שהסנדק שותה הכוס, ואצלנו המברך שותה, כמו כל כוס שהמברך שותה. וכן מעיד השד"ח וז"ל, וכן הוא המנהג פשוט במקומות אלו, גם אצל האשכנזים, ששותה המברך וכו'.

י. מנהג הקדמונים, שהמהל מברך (הובא בש"ך רס"ה ס"ק ד' מהכלבו, וכ"כ הרבה ראשונים. וכ"כ הב"ח והט"ז



אחד מברך ואינו שותה, אלא אחר שותה, והוא מפני חשש הפסק. ואין קפידא שדוקא הסנדק ישתה<sup>ז</sup>. ג. לתורת חיים והגרעק"א, אחד מברך, ונותן הכוס לסנדק לשתות. וכן מפורש בלבוש (רס"ה סוף סעי' א') וז"ל, ואחר המילה מברך אבי הבן או המוהל או אחד מן העם על הכוס וכו', ונותנים לשתות לבעל ברית (לסנדק) וכו', עכ"ל. וכ"כ היעב"ץ במגדל עוז. (אמנם לא ביארו מדוע דוקא הסנדק שותה). ואין זה בגלל חשש הפסק (כביאורו של מהר"ם שיק) אלא מפני דכך הוא סדר וצורת מצות הסנדקאות, שדוקא הסנדק שותה, וכפי שיתבאר. י.

ח. וז"ל הגרעק"א בהגהתו, כתב התורת חיים (סוף פ"י מסנהדין), דדוקא הסנדק המחזיק הילד על ברכיו בשעת המילה, הוא יחזיקנו ג"כ בשעת הברכה וישתה מהכוס יין וכו'. ועי' רמ"א סוף סעי' ד', עכ"ל הגרעק"א.

וכדי לבאר הטעם והגדר בזה, צריך להביא את כל דברי התו"ח בשלימות.

### מילה כקרבן

וז"ל התורת חיים, "המילה כקרבן יחשב, כדמשמע במד"ר ריש וירא. בשעה שמל

המוהל' או אחד מהעם. וכוונת הרמ"א שמי שבירך הוא שותה, ואם הסנדק בירך, הוא שותה מן הכוס. ודלא כמהר"ם שיק שביאר שאחד מברך ואחר שותה.

**ואכתי** צ"ב מדוע הזכיר הרמ"א דוקא סנדק. י. ונהי דודאי יש לו שייכות מיוחדת לברכות, שהרי הוא משתתף ומסייע בקיום מצות המילה, ולכן גם לגבי הברכות שלאחריה ושתית הכוס, שהן מחמת המילה, ראוי להקדימו לאחרים. אך עדיין אינו מבואר מדוע יהא עדיף מאבי הבן והמוהל.

**והגר"א** כאמור נקט דסנדק לאו דוקא, אבל בהגהת הגרעק"א (לשו"ע סעי' א') ביאר ע"פ דברי התורת חיים, שטעמו של הרמ"א דס"ל שהשתייה מהכוס הוא מסדר הסנדקאות. וכן מתבאר מהנהגת מרן הגר"ח ק"ש שליט"א, שהשייכות של הכוס לסנדק, אינו מפני שמשותף ומסייע במצות המילה (דאי משום הא, המוהל קודם, דהוא העיקר. וכ"ש אבי הבן). אלא דהוא מסדר הסנדקאות ומצותה.

ז. המורם מן הדברים, שיש ג' דרכים בביאור דעת הרמ"א, מי מברך ומי שותה מן הכוס. א. לגר"א, המברך שותה בעצמו, וכל אחד יכול לברך ולשתות. ב. למהר"ם שיק,

ס"ק ו). והוא מפני שהוא עשה את מעשה המצוה, ולכן גם כוס הברכה שמחמתה, שייכת לו, וראוי להקדימו. וכ"ש את האב. ומש"כ אחד מהעם (פ"י המיוחד בעם, ב"ח) הוא ע"פ הגמ' (שבת קל"ז:): "והמברך וכו' משמע איזה שיהיה, וביאר הבית יוסף דקמ"ל שכ"א יכול לברך, ואין המצוה מוטלת על המוהל דוקא. וכתבו בעל העיטור ושבלי הלקט שלפי שהמוהל ידיו ופיו מלוכלכים בדם המילה, נהגו שאחר יברך ולא המוהל. יא. ובדומה לזה ברמ"א או"ח (ס' רע"ג סעי' ה'), היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של המילה שבת שחרית, עכ"ל.

יב. וכ"כ החבמ"א (כלל קמ"ט סעי' כ"ו) וז"ל ונותנים לתינוקות לשתות (ומבואר שאחר מברך), אבל הנכון שהסנדק או השמש ישתה כולו או מלוא לוגמיו וכו', עכ"ל.

יג. וכן הובא בספר מנהגים דק"ק וורמיישא (ח"ב עמ' ע"ב) שנהגו שהמוהל מברך את הברכות שלאחר המילה, ובסיום הברכה נותן לשתות מכוס הברכה לסנדק. ובמקורות וביאורים שם הובא ממקורות נוספים, שכן היה המנהג באשכנז.

הקרבן, וגם למוהל שהוא ככהן המקריב. וכ"כ החת"ס (בתשובה או"ח סי' קנ"ט).

### המילה כקרבן עולה

י. מש"כ התו"ח שהמילה כקרבן עולה, הנה במדרש שהביא, מוזכר גם דהוי כקטורת וז"ל, העמידן גבעת ערלות וזרחה עליהם חמה והתליעו, ועלה ריחן לפני הקב"ה כקטורת סמים וכעולה שהיא כליל האישים וכו', עכ"ל. והתורת חיים השמיט את ענין הקטורת, ומזכיר את הבחינה של קרבן עולה בלבד. [ואילו המהרי"ל (שיובא להלן) משווה את המילה לקטורת הסמים בלבד].<sup>טו</sup>

ובפרקי דר"א (הובא בגר"א ס"ק מ"ז) מבואר שמילה הוי כקרבן מנחה.<sup>טז</sup>

ולא פליגי, דודאי יש במילה בחינות שונות, דהויא כזבחים וכמנחות וכקטורת. אלא שהתורת חיים דן כעת רק מצד התורת קרבן עולה דאית בה.

### רגלי הסנדק כמזבח

"וכיוון שהילד הנימול כקרבן, כך רגלי הסנדק שמלין עליהם חשוב כמזבח כמש"כ להדיא מהרי"ל בהל' מילה".

יא. כתב מהרי"ל, הסנדק המחזיק הילד על

אאע"ה ילידי ביתו והעמיד גבעת ערלות והתליעו, עלה ריחן לפני הקב"ה כעולה שהוא כליל לאישים, כדאי' במד"ר סוף פרשת לך. ומה"ט נראה מה שמלין בביהכנ"ס בצפון, לפי שהעולה שחיטתה בצפון".

ט. מש"כ שמילה נחשבת כקרבן, יש לזה מקור בדברי חז"ל בהרבה מקומות (ע' מטה משה הל' מילה). והטעם ביאר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ט) מפני שמילה היא שפיכת דם בנו. וז"ל רבינו בחיי, וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח, כך דם המילה מכפר וכו'. ועוד גדול כוחה יותר מן הקרבן, שהקרבן בממונו והמילה בגופו וכו'. ועל כן חשוב לו לעקידה וזבח, כאילו עקד את עצמו וכו', עכ"ל.

והנה זה שמילה נחשבת כקרבן, אין זה "עניינים בלבד" אלא נפק"מ ממש לדינא לכמה עניינים והובא במקו"א.

ועפ"ז כתב התורת חיים להלן"י שהתינוק הוא כנגד הקרבן, ואבי הבן הוא בעל הקרבן, והמוהל הוא הכהן המקריב.

נמצא לפ"ז שהסנדק - כשתופס את רגלי התינוק - אינו רק גדר מסייע לקיום המצוה, אלא טפי מכך, דיש עליו תורת מקריב קרבן, שהרי מסייע לאב שהוא בעל

יד. וז"ל, עוד נראה, כיון דילד הנימול כקרבן הוא וכו', דהמוהל ככהן המקריב הוא, וכהן עובד בעמידה מדכתיב לעמוד ולשרת. והאב נמי, כיון שמביא קרבן, צריך לעמוד שם, כדין בני המעמדות וכו', עכת"ד.

טו. כתב חלבוש (סעי' י"א) וז"ל, כל סנדק הוי כמקטיר קטורת, כלומר שמכניסו לפניו, להעלות לו (להתינוק) ריח טוב ע"י המילה, ככהן המכניס הקטורת לפניו ומעלה שם ריחו, עכ"ל.

טז. ויותר מכך איתא בזה (הועתק במטה משה, וציינו הגר"א ס"ק מ"ה) שנחשב כאילו הקריב כל קורבנות שבעולם. וז"ל, תאנא, כל מאן דקריב בריה לקרבנא דא, כאילו הקריב כל קרבנא דעלמא קמי קב"ה וכו'. ואתחשיב קמיה קב"ה כאילו אדבח עליה עלוון וקרבנין ענאי ותוראי (צאן ובקר). וניחא ליה יתיר מכולהו, דכתי' וזבחת עליו את עולותיו ואת שלמיך וגו' בכל המקום אשר אזכיר את שמי, מהו אזכיר את שמי, דא מילה דכתיב בה סוד ה' ליראי ובריתו להודיעם, עכ"ל.

עכ"ל. וכן נקט התורת חיים, שרגלי הסנדק כמזבח העולה.

**נמצא** שמהרי"ל דימה את רגלי הסנדק למזבח הפנימי, ואילו התו"ח דימה למזבח החיצון. וצ"ל דלא פליגי, דכמו שמצד תורת הקרבן, יש במילה בחינות שונות, כמו כן יש על רגלי הסנדק שהוא כמזבח, שתי בחינות, גם קדושת מזבח החיצון וגם קדושת מזבח הפנימי. [בשור"ת שם משמעון (ח"א אר"ח סי' ו'), ציינו בליקוטי הערות לשור"ת חת"ס) כתב שחיתוך הערלה הוא כנגד קרבן עולה ומזבח החיצון, ואילו הפריעה היא כנגד קטורת ומזבח הפנימי, עיי"ש].

**וכן** משמע מהרמ"א, דלפי ביאורו של הגרעק"א בדעת הרמ"א (סעי' ד') ע"פ התו"ח, נמצא שיש על הסנדק תורת מזבח העולה. ואילו בסעי' י"א הביא הרמ"א את דברי מהרי"ל שהסנדקאות כקטרת, ומשמע שנקט שיש על ברכי הסנדק תורת מזבח הקטורת. וצ"ל שהרמ"א סובר דתיתי אית ביה, וכנ"ל.

**וכן** מבואר בנוסח התפילה לסנדק קודם הברית (שהובא בספר זוכר הברית פרק א') מהספר [סוד ה'] שרביט הזהב וז"ל, יה"ר מלפניך וכו' כאילו בנתי מזבח מגופי וכוחי להקריב קרבן זה על ברכי. וכאילו גופי נעשה כמזבח הזהב להקטיר קטרת עלי וכו'.

**וכל** דברי התורת חיים דלהלן, הן רק מצד תורת מזבח העולה דאית ליה.

**יג.** והנה החת"ס כתב שמעלת מזבח החיצון על פני מזבח הפנימי, מפני שעל מזבח

ברכיו הוי כאילו בנה מזבח והעלה עליו קטורת וכו', עכ"ל.

**והנה** מש"כ מהרי"ל שהוי כאילו בנה מזבח, אפשר לבאר בשני אופנים. א. הרה"ג דב גלושטיין שליט"א ביאר שהוא רק מצד "מעשה המצוה", דהיינו שגדר מעשה המצוה של הסנדק הוא כמעשה מזבח שמקבל על גביו את הקורבנות, וה"נ הסנדק מכין את ברכיו להיותם המקום שיקבל את קרבן המילה. ב. אבל מכל דברי התורת חיים מתבאר שהבין שהוא דין בגבוא, שחל על ברכיו וגופו תורת וקדושת מזבח בעצם. דנעשה גופו חפצא של מזבח, לענין מילה זו. וענין זה אינו תלוי במעשה הסנדק, דהיא חלות וקדושה שחלה עליו ע"י שמים.

**יב.** והנה במהרי"ל מבואר שדימה את המילה למקטיר קטורת, ואת ברכי הסנדק למזבח. והקשה הנובי"י (קמא יו"ד סי' פ"ו), אני תמה, כי אף שדימה הירכיים של הסנדק למזבח, אכתי מנין לו לדמותו למזבח מקטיר קטורת שהוא מזבח הפנימי. ויותר מזה היה לו לדמות למזבח החיצון, ודם הברית לדם הקורבנות שמקומם על המזבח החיצון, עכ"ל.

**ואבן** בווהר (סוף פר' לך לך דף צ"ה. ציינו הגר"א ס"ק מ"ה) מפורש שהוא כמזבח החיצון וז"ל, פתח אידך ואמר, מזבח אדמה תעשה לי וכו'. וכ"ה בפרקי דר"א (ריש פרק כט), ובאותו מקום שנימול אאע"ה" ונשאר דמו, שם נבנה המזבח. ולכך נאמר, ואת כל דמה ישפוך אל יסוד המזבח,

יז. הרד"ל (אות ח') ביאר שבעת המילה הלך להר המוריה למול במקום קדוש, ולקבוע מקום ליסוד המזבח, וסמך לדבר לפי מה שדרשו (שה"ש פ"ד ובתנחומא וירא) אלך לי אל הר המור, על מילת אברהם וכו'.

### כמנסך יין ע"ג המזבח

"ונראה דלכך נוהגים ליתן כוס יין של ברכה לשתיים לסנדק, ואין נותנים אותו לתינוק (כלומר לקטן שהגיע לחינוך ברכה) כפי שנוהגים בכוס של קידוש (בביהכנ"ס). כוונתו לאפוקי מהמנהג שהוזכר בש"ך הנ"ל). לפי שהעולה טעונה נסכים שהיו מנסכים יין ע"ג המזבח בשעת ההקדשה, וכיון שהילד דומה לקרבן עולה, והסנדק דומה למזבח, לכך נותנים כוס יין של ברכה בגרונו של סנדק דהו"ל כמנסך ע"ג המזבח."

יד. מש"כ ששתיית הסנדק הוא כמנסך יין ע"ג המזבח, יש לזה קצת סמך מהאור"ז (בסוף הל' מילה) וז"ל, שכל מי שהוא מגיש את בנו למילה, כאילו כהן גדול"י מקריב מנחתו"י ונסכו ע"ג המזבח, עכ"ל.

והנה מדברים אלו - ששתיית הסנדק הו"ל כמנסך יין ע"ג המזבח - מבואר שלא

העולה היתה אש של מעלה. משא"כ במזבח הפנימי היתה עליו רק אש של הדיוט, מהגחלים הנקחים ממערכה שניה של קטורת, ומעולם לא ירדה אש של מעלה לשרוף הקטורת, עכ"ד.

אמנם יש בזה בחינה נוספת, שאינה תלויה באש אלא בגוף המזבח. דהנה זריקת דם הקורבנות היא על גוף המזבח, ולא על האש. וכן ניסוך היין (שיוזכר בסמוך) נעשה על המזבח, ולא על האישים (רמב"ם הל' מעה"ק פ"ב ה"א ופט"ז הי"ד). וכל המנחות שקריבות לגבי מזבח, טעונות הגשה כנגד חודה של קרן דרומית מערבית (ורק הקומץ מוקטר על האש).

ומעתה י"ל שאף תורת מזבח העולה שיש על ברכי הסנדק, אינה רק לענין מה שמקטירים על האש, אלא גם לגבי כל העניינים שנעשים על גוף המזבח באותה שעה.

יח. מש"כ כהן גדול, מפני שכל אלו ששימשו בכהונה בדורות הקדומים, היו נקראים "כהנים גדולים" (רד"ל בפי' לפדר"א פרק ל"א אות מ"ג).

יט. מלשון האור זרוע משמע שהמילה דמיא למנחת נסכים, שאינה טעונה הגשה, וכולה נשרפת על מזבח החיצון (רמב"ם פ"ב מעשה הקרבנות ה"א). אמנם מלשון הפרקי דר"א, שהוא המקור למש"כ האור"ז, מתבאר דמדמי למנחות שבאות בפנ"ע ואינן באות משום נסכים. וטעונות הגשה במערב כנגד חודה של קרן, ונקמצות ומקטירין הקומץ כולו ע"ג המזבח, והשאר נאכל לכהנים. ועפ"ז כתבתי לעיל וכאן, לדמות המילה לקרבן מנחה שבא בפנ"ע.

וז"ל הפרקי דר"א, וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, והגישו למנחה ע"ג המזבח, ועשה שמחה ומשתה. מכאן אמרו חכמים, חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאאע"ה, שנא' ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק, עכ"ל. והובא לדינא בשו"ע סעי' י"ב והגור"א ציין שהמקור מהפדר"א.

וצ"ב מהי השייכות של משתה ושמחה לקרבן מנחה.

ואפשר לומר עפ"מ ש"כ רבינו בחי" (סו"פ לך לך) וז"ל, וכשם שכתוב בקרבן, ואכלו אותם אשר כופר בהם שאכילת הקרבן לכפרה, כך ישראל עושין סעודה ביום המילה וכו'. ומבואר שענין סעודת המילה אינו רק משום שמחת המצוה, אלא יש בה גם תורת אכילת קודשים וכפרה.

ועפ"ז נחזור לבאר דברי הפדר"א. ולפי הענין נראה שהתינוק הנימול הוא כעין קרבן מנחה שהוגשה אל קרן המזבח. ומילתו היא כנגד הקומץ שהוקטר ע"ג האישים. וסעודת הברית היא כנגד שיירי המנחות שנאכלים לכהנים.

והטעם שהפדר"א מדמה סעודת הברית לקרבן מנחה דוקא, ולכאור' טפי הו"ל לדמות לאכילת בשר שלמים

מעלת הסנדקאות היא בצירוף הברכות שנאמרות אחרי המילה, דהעיקר אינו הברכות, אלא השתייה מהכוס של ברכה. וכ"כ בנו הגראי"ש קניבסקי שליט"א במכתבים, ע' במילואים.

### החזקת התינוק בשעת הברכה שלאחר המילה

"ומה"ט נראה דדוקא הסנדק המחזיק את הילד בשעת המילה על ברכיו, הוא יחזיקנו ג"כ בשעת ברכה וישתה מן הכוס של יין. דלא כאותן שנוטלים את הילד מן הסנדק לאחר שנימול ונותנין אותו לאדם אחר להחזיקו בשעת ברכה, והוא שותה כוס של ברכה, דאיהו לאו מזבח יחשב, ומה לו לשתות כוס של ברכה זו."

מ.ו. והנה מלשון הת"ח - "הוא יחזיקנו ג"כ בשעת ברכה" וכו' - והועתק בהג' הגרעק"א, נראה שהקפידא היא שהסנדק ימשיך להחזיק את התינוק גם בשעת אמירת הברכות. וכנראה טעמו שרק כך הוא ממשיך להחשב כמזבח. ומכח זה, שתיית היין נחשבת כמנסך ע"ג מזבח. אבל אם יתנו את התינוק לאחר, פסקה מן הסנדק תורת ומעלת מזבח. וכן משמע מלשון מהרי"ל (לכמה גירסאות) שרגליו נדמו [בשעה שמחזיק את הילד על ברכיו] למזבח, עכ"ל.

וכנראה שזה הוא המקור והטעם להנהגת מרן הגר"ח ק שליט"א, שממשיך לשבת על כסא המילה, בשעת אמירת

רק רגלי הסנדק כמזבח, אלא אף גרונו, ובעצם כל גופו, הוי כמזבח.

והיא מעלה עצומה, דנחשב כאילו נעשה גופו מזבח לה', וחלה על גופו באותה שעה קדושת מזבח העולה. ונעשה ראוי להתקיים על ידו תורת הגשת המנחה (שהוא התינוק הנימול) אל קרן המזבח. וראוי לזריקת דם המילה.<sup>2</sup> וראוי לנסך על גביו את היין, שעליו נאמרו הברכות, שהן כנגד שירת הלויים שנאמרת לפני המזבח.

ונראה שגם כאשר הסנדק רק מחזיק את התינוק על ברכיו, ואינו תופס את רגלי התינוק לסייע בזה למוהל, נמי חל תורת מזבח על כל גופו. [אבל על ידיו של העומד בצידו ותופס את רגלי התינוק, אין חל תורת מזבח, כי בידיו הוא רק "מסייע" למצות המילה, ולסדר ההקרבה, שנעשים ע"י המוהל].

ומבין שחל תורת וקדושת מזבח גם על גרונו וכל גופו, ממילא גם שתיית היין הו"ל תורת ניסוך. ויש בזה מעלה מצד תורת הקרבן דאית למילה, דע"ז היא המילה קרבן שלם, דהוי קרבן עולה עם נסכים. אמנם מעשה השתייה אינו מעלה בקרבן בלבד, אלא תוספת ומעלה גם בקיום מצות הסנדקאות, דע"י זה הוה על גופו תורת שתיית מזבח שמנסכים עליו.

ויתכן שזה הוא המכוון במה שהובא בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שעיקר

ותורה. הוא מפני שעיקר שם "סעודה" הוי מחמת הלחם שנאכל בה (ונקראת בשם "משתה" מפני חשיבות היין ששותים בה).

ב. רגילים להכין שתי כוסות עם יין, אחת למציצה ואחת לברכה. וכ' מהרי"ל (הל' מילה אות ט"ו), בריינוס [נוהגים שהמוהל] מחזיר המציצה עם פיו אל [תוך כוס] היין שנטל ממנו למצוץ, רק הערלה בלבד משליכין

שהסנדק עצמו ימשיך להחזיק את התינוק גם בזמן אמירת הברכות.

### אחד מברך והסנדק שותה

יז. עוד יש לדקדק מסתימת דברי התו"ח, שלא הזכיר שהסנדק אומר את הברכות. ולהדיא משמע מלשונו שאחר מברך, דז"ל, נוהגים ליתן כוס יין של ברכה לשתות לסנדק, ואין נותנים אותו לתינוק (שהגיע לחינוך ברכה) כפי שנוהגים בכוס של קידוש וכו', עכ"ל. הרי שהזכיר רק את השתייה, ולא הזכיר כלל את הברכות. ואח"כ האריך במעלת הנותן יין לגרונו של סנדק ת"ח. ומשמע שאין קפידא שהסנדק יאמר את הברכות בעצמו. (וכן הבין האגרו"מ הנ"ל. עיי"ש בתחילת הסימן).

**וביאור** הדברים, בהקדם מש"כ כמה ראשונים שדין כוס בברכת המילה הוא מטעם שאין אומרים שירה אלא על היין.<sup>כא</sup> והנה בהא דקי"ל שאין אומרים שירה אלא על היין (ערכין י"א) כתב בשו"ת חכ"צ (סי' קס"ח) שאיננו "על" ממש, שהרי הלויים הם המשוררים והכהנים הם המנסכים.

**ומעתה** למש"כ התו"ח שהתינוק הנימול הוא כקרבן, א"כ אבי הבן הוא בעל הקרבן, והמוהל הוא הכהן העובד,

הברכות, וגם ממשיך לאחוז את התינוק על ברכיו. וממילא אומר גם את הברכות בישיבה, ואף שבעלמא נוהגים לומר ברכות השבח בעמידה, הכא שאני, מפני המעלה שיהא כל סדר הסנדקאות בדומה לקרבן ולמזבח.

יז. אבל מתוכן דבריו של התו"ח משמע שעיקר הקפידא היא שהסנדק ישתה את היין. ואין קפידא שגם יאחז את התינוק באותה שעה. ולפ"ז שפיר דמי לכבד לאחר את העמידה בברכות.

**וב"כ** האגרו"מ, וביאר דאף כאשר כיבדו לאחר להחזיק התינוק בשעת הברכות כמנהגנו, עדיין נחשב הסנדק כמזבח לתינוק זה, כל זמן שעוסקים במצות המילה. וממילא נחשבת שתיית הסנדק, כנסכים ע"ג המזבח, שהרי לא מצינו קפידא לנסך דוקא כשעדיין לא נתעכלו האיברים.

**ועיקר** כוונת התו"ח לאפוקי מאותם שחשבו שהמחזיק את התינוק בשעת הברכה, גם הוא נחשב כמזבח, ושתייתו כשתיית מזבח. והוא טעות, דהוא אינו נחשב כמזבח, אלא רק הסנדק שהחזיקו בשעת המילה, הוא הנחשב כמזבח, עכת"ד האגרו"מ.

**אמנם** כאמור בלשון התו"ח נראה שהצריך

תוך החול. ונוהגין לשפוך כוס יין המציצה תחת ארון הקודש בבית הכנסת, עכ"ד. ובדומה לזה בספר מנהגים דק"ק וורמיישא (ח"ב סי' ר"מ), שופכין כוס של מציצה על המעלות שלפני ארון הקודש, עכ"ל. והוא כנגד שפיכת הדם על יסוד המזבח. (וכמש"כ בפדר"א שהובא לעיל). ואילו השתייה מכוס של ברכה הוא כנגד הנסכים.

**כא.** בהג' מהרש"ם בסוף ספר כורת הברית (אבי הנחל אות כ"ה) הקשה שדין שירה על היין נאמר רק בקרבן ציבור ולא בשל יחיד. ומסיק דמש"כ הראשונים שדין כוס בברכת המילה הוא מטעם דאין אומרים שירה אלא על היין, הוא רק סמך בעלמא למנהג. ובאופ"א י"ל שמילה היא חיוב שמוטל על התינוק שיהא מהול ולא יהיה ערל, אלא מאחר שאינו בר דעת ואינו בר חיובא, הטילה התורה על האב לדאוג לקיום חיובו (אבנ"ז יו"ד של"ט אות ט'). וכשאין אב המצוה מוטלת על כל ישראל וב"ד, דהיינו שחיוב האב הוא רק גדר קדימה. ושפיר יש להחשיבו כקרבן של כל ישראל. ולכן שייך בו ענין שירה על היין.

ע"ז שלא יהא חשש הפסק, וכמש"כ המהר"ם (שיק), עדיף לקיים את דין השתייה ע"י הסנדק.

**ועכ"פ** דברי השו"ע - שכתב שהברכות נאמרות ע"י אחר - אינם סותרים למש"כ התו"ח שהסנדק שותה, דנראה שגם התו"ח ס"ל הכי, שאחר מברך והסנדק שותה. [ויתכן עוד שגם השו"ע ס"ל כהתו"ח, הגם שהשו"ע סתם בזה, וכל כי הא הו"ל לפרש].

### הטעם שהסנדק עצמו מברך

יח. אמנם ממה שאמר מרן הגר"ח ק של"ט"א בשם הגרעק"א, שראוי לכבד את הסנדק גם באמירת הברכות, מתבאר שהסנדק עצמו לא רק שותה אלא גם מברך.

**ובפשטות** טעמו בזה מפני דברי החכם צבי (שהובאו בשע"ת סי' ק"צ ולעיל אות ה') - וכך המנהג אצלנו - שתמיד המברך שותה בעצמו מהכוס של ברכה (וכדהובא לעיל מערה"ש ושד"ח ואגרו"מ).

**ולפ"ז** עיקר הענין והמעלה אינו אמירת הברכות, דאמירתן הוא אמצעי בלבד, דמאחר שרוצה לשתות, צריך לברך בעצמו לפני כן. והעיקר הוא החזקת התינוק בשעת הברכה, ושתיית היין מכוס הברכה.

והברכות שאחרי המילה הן כענין שירה על הקרבן, ושתיית הכוס היא כנגד ניסוך היין. ומאחר שבבהמ"ק השירה והניסוך היו מתחלקים, שהלויים משוררים והכהנים הם המנסכים. א"כ גם במילה יש מקום לחלקם לשנים, שהאחד יברך את הברכות, ואח"כ ימסור את הכוס לסנדק לשתותה, וע"י שתייתו מתקיים ענין הניסוך.

**נמצא** שהסנדק עושה שני עניינים א. מעשה הניסוך שהוא שתיית היין, שהרי גם לסנדק המסייע יש תורת מקריב במילה זו. ב. גופו כמזבח, שעליו מתנסך היין.<sup>כב</sup>

**ולפ"ז** יתכן שאף לפמש"כ השו"ע (בסעי' א') שהברכות נאמרות ע"י אבי הבן או המוהל או ע"י המיוחד שבעם, מ"מ דין השתייה הוא לעולם ע"י הסנדק. והמברך יכול להוציא את הסנדק בברכת בופה"ג, ואח"כ ימסור לו את הכוס, והסנדק שותה ממנה,

**ומתאים** עם דעת השו"ע (שהובאה לעיל באות ה' במוסגר) שבכל כוס של ברכה, אפשר לכתחילה שאחד יברך והשני ישתה. ואף שבעלמא מצוה מן המובחר שהמברך עצמו ישתה. הכא ששתיית הסנדק הוא מעלה במצות הסנדקאות (וגם מרויחים

**כב.** ואפשר לומר באופ"א, שמעשה הניסוך הוא נתינת הכוס והיין לגרונו של הסנדק, וזה נעשה ע"י אחר, שבירך את הברכות. ובאופן שהשירה ומעשה הניסוך נעשים ע"י אחד, והוא המנסך את היין לגרונו של הסנדק. וכן משמע מלשונו של התו"ח שכתב, כשנותנין כוס של ברכת היין בגרונו של סנדק, הו"ל כמנסך יין ע"ג המזבח מאחר שהסנדק חשוב כמזבח.

**ואמנם** ענין הניסוך מתקיים בפועל ע"י שניהם, שהרי הסנדק צריך לשתות, אבל עיקר מעשה הניסוך נעשה ע"י המברך שנותן את היין לגרונו של הסנדק.

**ולפ"ז** היה נראה לכא' שאדרבה, כך הצורה הראויה, שאחר יברך הברכות, ואח"כ יתן הכוס לסנדק לשתות. וכמו שהכהן היה מנסך את היין ע"ג המזבח, כך המברך נותן את היין בגרונו של הסנדק.

**ויש** כאן שני עניינים ושתי מעלות. האחת, מצד הסנדק בשתייתו, דהוא כמזבח. והשניה מצד המברך, שבנתינת היין, הוא כמנסך היין לגרונו של הסנדק.

**ואף** שבעלמא מצוה מן המובחר שהמברך בעצמו ישתה מכוס הברכה, וכמש"כ שו"ע הגר"ז. הכא איכא עדיפותא בהנהגה זו, ומטעם שהתבאר.

יתן הכוס לסנדק שישתה ממנה כמלוא לוגמיו, אין זו עיצה המועלת לכו"ע. מפני שלדעת הט"ז (רס"ה ס"ק י' וכ"ה בכמה ראשונים) בכוס של מילה סגי בטעימה בלבד, וא"צ בכמלוא לוגמיו. ונמצא שע"י טעימת המברך, כבר התקיים דין חיוב השתייה מן הכוס של ברכה בשלימות, ושוב אין בשתיית הסנדק אחריו כמלוא לוגמיו, קיום הדין שתייה מכוס של ברכה. וממילא לא הוי עלה תורת ניסוך.

כ. והנה שאלו ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א<sup>כד</sup> האם יש ענין שהסנדק ישתה מהכוס של ברכות המילה. וענה: לא שמענו. וצ"ב דלכא' סותר לגמרי את המובא לעיל בשמו.

ונראה ברור, ששאלה זו מיירי כשהמברך כבר שתה שיעור מלוא לוגמיו, ולכן ענה מרן שליט"א שכעת כבר אין ענין שהסנדק ישתה מהכוס, ומטעם שהתבאר. וכמו שהובא בספר "אלא ד' אמות" בזה"ל, ואם הוא רק סנדק בלי הברכות, לא טועם כלל, אלא אחר טועם.

אמנם מהנהגת הגרשז"א זצ"ל, כפי שהובאה בספר הבט לברית (עמ' תי"ג, ת"פ), משמע לכא' שהקפיד לשתות מכוס הברכה אע"פ שהמברך שתה ממנה כמלוא לוגמיו לפני כן. (וע"ע הליכות שלמה מועדים יוהכ"פ פ"ו הע' 42).<sup>כה</sup>

וכ"כ בנו של מרן, הגראי"ש קניבסקי שליט"א, במכתבים שיובאו להלן במילואים.

### עוד בגדר דין השתייה מהכוס ושיעורה

יט. ואכתי צ"ב, דאין הכרח שהסנדק עצמו יברך, דלכא' ניתן לכבד לאחר שיברך את ברכות המילה, וישתה כמלוא לוגמיו, ואח"כ יתן הכוס לסנדק וישתה ממנה לפחות רביעית, ועי"ז תתקיים המעלה המבוארת בתו"ח.

איברא דזה זה אינו, מפני שמסתבר שדין שתיית הסנדק אינו דין שתייה נפרד בפנ"ע. אלא ביסודו הוא מכח הדין הכללי, שחיוב לשתות מהכוס של ברכה, שעניינו התבאר בשו"ע הגר"ז (שהובא לעיל אות ד). וחדש התורת חיים שקיום דין חיוב השתייה מן הכוס של מילה, יתקיים ע"י הסנדק דוקא, כי עי"ז איכא המעלה דהו"ל כמנסך ע"ג המזבח.<sup>כו</sup> ואם האחר המברך ישתה תחילה, נמצא שע"י שתייתו התקיים עיקר החיוב לשתות מכוס המילה, ושוב אין שתיית הסנדק אחריו, נחשבת כקיום של דין השתייה מכוס של ברכה [אלא רק למצוה מן המובחר, שיטעמו כולם מכוס הברכה, ולזה סגי בכלשהוא]. וא"כ הפסדנו ע"י זה לגמרי את כל המעלה של שתיית הסנדק, שעניינה כמנסך ע"ג המזבח.

ולחורות למברך שיטעם רק מעט, ואח"כ

כג. כתב הלבוש (רס"ה סעי' א'), ונותנין לשתות לבעל ברית (סנדק), שלא תהא ברכת בופה"ג לבטלה, דקי"ל ברכת הנהנין צריכין טעימה, עכ"ל. והנה לא ביאר מדוע דוקא הסנדק שותה (בהג' הפני מנחם ציין לתו"ח), אבל עכ"פ מתבאר מדבריו ששתיית הסנדק אינו דין שתייה נוסף נפרד (כדוגמת זה שנותנים מן היין בפיו של התינוק. ומשקין אף לאימו, שע"י פרי ביטנה בא הכוס. מחזור ויטרי תק"ה - תק"ו, ושבה"ל הל' מילה ס"ד), אלא עניינו שע"י הסנדק מתקיים עיקר דין חיוב השתייה מכוס של ברכה.

כד. נדפס בספר ברית אפרים על ענייני מילה (עמ' שנ"ב שאלה ע"ג) תשובות מרן שליט"א מכת"י, והיו למראה עיניו קודם הדפסתם.

כה. וכנראה טעמו, דמאחר שמצוה מן המובחר שכ"א מהשומעים יטעם מן הכוס, א"כ יש גם על טעימה זו



## נפק"מ לדינא

**כב.** והנה יש לעורר כמה נפק"מ לדינא, מכח דברי התו"ח.

**(א)** מצד דין השתייה מכוס של ברכה, כתב הט"ז (רס"ה ס"ק י') דבכוס של מילה סגי בטעימה, וא"צ כמלוא לוגמיו. אבל מצד הדין המבואר בתו"ח, מסתבר שצריך לשתות רביעית או רובה (ועי' סוכה מט:). ומרן הגר"ח ק שליט"א שותה רוב הכוס, שהוא לפעמים יותר מרביעית.

**(ב)** אם נשפך היין קודם ששתו ממנו, יצטרכו למלא הכוס שנית, ולשתות לפחות כמלוא לוגמיו. וכדין נשפך יין הקידוש קודם ששתו ממנו. ולא מצינו כן בשאר כוס של ברכה.

**(ג)** ערה"ש (סעי' ט"ז) כתב שאם אין יין, אומרים הברכה על כוס של חמר מדינה, וכמש"כ השו"ע לגבי ברכות אירוסין ונישואין. אמנם בספר הברית (אות ל"ו) דקדק מסתימת הטור ושו"ע שלא הזכירו כאן דין זה, משמע שבמילה מברכים דוקא על יין. ויתבאר היטב ע"פ התו"ח. כ

**(ד)** היה מן הראוי להעדיף יין שכשר לניסוך

## כשהסנדק מברך היא מעלה בסנדקאות

**כא.** ובאופ"א יתכן שמרן שליט"א סובר שמכיון שסנדק המסייע למילה, יש עליו גם תורת מקריב קרבן (וכנ"ל באות ט'), א"כ יש מעלה בזה שהסנדק עצמו יעשה את כל העניינים ששייכים לניסוך ע"ג המזבח, ואף אמירת הברכות שהן גדר שירה על היין. ולפי"ז הברכות אינן רק ענין צדדי, כדי לאפשר את השתייה. אלא יש להן מצד עצמן שייכות אל סדר הסנדקאות, והכל ע"פ דרכו של התורת חיים. ובנידון דידן - ע"פ מנהגנו שהמברך הוא השותה - השירה והניסוך הם כעין עבודה אחת.

**ובזה** מבוארת השייכות של הברכות אל הסנדק דוקא. ומדוע הוא אמירתן על ידו, תוספת ושלמות במצות הסנדקאות.

**נמצא** שהסנדק עושה בזה שני עניינים א. השירה ומעשה הניסוך שהוא אמירת הברכות ושתיית היין, שהרי גם לסנדק המסייע יש תורת מקריב במילה זו. ב. גופו כמזבח שעליו מתנסך היין.

של הסנדק, תורת "שתייה מכוס של ברכה" וממילא מתקיים עי"ז מעלת ניסוך. דא"צ שתהא שתייה של חיוב דוקא, אלא סגי בכך שעכ"פ יש עליה תורת שתייה מכוס הברכה.

**כתב** הגר"מ חליוה שליט"א, בספר הליכות והנהגות אמרי סופר מהגה"ק רבי יוחנן סופר זצוק"ל מערלוי (ח"א עמ' רי"ד) כתב שבשנותיו האחרונות כששימש כסנדק, נשאר לשבת ע"ג כסא הברית, כשהתינוק על ברכיו עד סיום אמירת הברכות, ואח"כ שתה הכוס. ובהערה שם כתב, שהראו לו דברי הגרעק"א משמיה דהתו"ח, ומאז החל לנהוג כהנ"ל.

**ומידי** דברי עם הרה"ג רא"ש פולק שליט"א המו"ל דהאי ספרא, אמר לי דהגה"ק מערלוי זצוק"ל לא היה מברך הברכות בעצמו, אלא אחר בירכם, וזה שבירך הברכות שתה מן היין, ואחר ששתה המברך מן היין, נתנו להגה"ק מערלוי זצוק"ל מאי דנשאר בכוס של ברכה, ובירך בופה"ג ושתה מיניה.

**מהא** חזינן לדעתיה דס"ל דאף אם אחר בירך ושתה מן היין (ואפי' כמלוא לוגמיו), שפיר מתקיים ענין ניסוך היין דאיתא גבי סנדק, במאי דשותה מכוס של מצוה אחר ששתה ממנו המברך

**איברא** בדבדעת מו"ר מרן הגר"ח ק שליט"א נראה דאחרי ששתה המברך (כמלוא לוגמיו), לא יהא על שתיית הסנדק אחריו את המעלה של ניסוך. ולפי"ז רק אם הסנדק עצמו בירך את הברכות, יהא על שתייתו תורת ניסוך.

**כו.** הגר"מ חליוה שליט"א ציין למש"כ ספר פלאים - תוספת שבת (הובא בילקוט מפרשים שנדפס בסוף השו"ע

שהסגולה היא דוקא כשהוא גם סנדק במילה, וגם ממשיך לאחוז את התינוק בשעת הברכה, וגם שותה היין מכוס הברכה. (א"ה: כוונתו שהסגולה מועילה רק אם עושים את סדר הנהגת הסנדקאות בשלימות). וסיפר הגר"ח קרייסוירט זצ"ל שמאז השתדל לעשות באופן זה, וראה ברכה מיוחדת, עכ"ל. (א"ה: ידוע שהיה בעל צדקה באופן מופלא).<sup>כח</sup>

**וצ"ב** דלכאור' דברי התורת חיים אין שייכים כלל לסגולה של עשירות. שהרי מקור הסגולה הוא בדברי מהרי"ל שמדמה את המילה למקטיר קטורת שסגולתה להעשיר. אבל דברי התו"ח הם רק לפי המוזכר במדרש שברכי הסנדק הם כמזבח החיצון, שעליו מקריבים את איברי העולה, ומנסכים את היין.

**ואמנם** במדרש הוזכרו שני העניינים - א. שהמילה כקטורת סמים ב. שהמילה כעולה שהיא כליל לאישים. אבל סגולת העשירות תלויה בתורת הקרבן קטורת שעל

ע"ג המזבח. ואמנם העולם מקפידים ליקח יין ולא מיץ ענבים, אך לא ראינו שמקפידים ליקח יין יבש דוקא.

(ה) לפמשנ"ת שלדברי התו"ח כל גופו של הסנדק נחשב למזבח. א"כ כאשר אין אפשרות להחזיק התינוק ע"ג ברכיו, והסנדק מחזיק אותו בידיו או בחיקו, ג"כ יש לו עי"ז קיום מצות ומעלת הסנדקאות.<sup>כז</sup> אלא שהפסיד מעלת קיום המצוה ע"י ברכיו, דהיא המצוה המיוחדת להם, כמש"כ במדרש (שהובא בגר"א ס"ק מ"ד) ועל ברכי אני עושה סנדקים.

### הסנדקאות מעשרת

**בג.** בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' ר"צ) כתב שהגר"ח קרייסוירט זצ"ל שאל את כ"ק האדמו"ר מגור בעל הלב שמחה זצ"ל, מדוע אין אנו רואים שהסנדק מתעשר.

**והשיב** האדמו"ר שמדברי התורת חיים שמביא הגהות רעק"א מתבאר

מהד' מ"י, אחרי שהביא דברי התורת חיים, שעכשיו ברוב מקומות שאין יין מצוי, מברכים על שיכר, ומשו"ה נשתנה המנהג, ואין נותנים לסנדק לשחות, אלא המברך שותה. **בז.** שו"ר בספר עלינו לשבח ויקרא, בחלק התשובות (עמ' תרצ"ד) במעשה שהיה, שגוי דרש להיות הסנדק בברית הכן שנולד מאשתו היהודיה. ויעץ מרן הגר"מ שך זצ"ל שהאב הגוי יושב על הכסא, אולם ת"ח יניח ידיו מתחת הכר של התינוק, והת"ח הוא יחשב הסנדק האמיתי, עכ"ד. ומבואר שנקט שגם כשמונח על ידיו בלבד יש על המחזיק תורת סנדק גמור. והיה מקום לומר שהנחת הידים מתחת לתינוק, מועילה רק לסלקו מברכי הגוי ועי"ז להפקיע מן הגוי תורת סנדק, ותהא זו מילה בלא סנדק, וכאילו מלו התינוק ע"ג שלחן. אך בדברי מרן הגר"מ שך זצ"ל מבואר להדיא, שהמחזיקו על ידיו, יש עליו עצמו, דין סנדק גמור.

**כת.** בספר ברית אברהם הכהן (לרה"ג אברהם קאהן זצ"ל, על מגדל עוז להיעב"ץ, נחל התשיעי, ס"ק י"ג) מובא וז"ל, סיפר לי הגאון המפורסם הרה"ג ר' חיים קרייסוירט אבד"ק אנטוורפן, שפעם אחת שמע מרב מתימן, שהמנהג בתימן הוא שלא לחלק הכיבודים, והכל נעשה ע"י הסנדק, הוא המביא את התינוק, והוא אחוז בשעת המילה ובשעת הברכה, וגם מחזיר התינוק לאחר הברית, ואמר שזהו עיקר מצות סנדקאות, ועל זה אמרו שהוא כמקטיר קטרת ומעשרת. אבל בשאר מקומות שמחלקין ענין הסנדקאות להרבה אנשים, נמצא שאף אחד אינו מקיים מצות סנדקאות בשלימות, ולכן אינם מתעשרים.

וסיפר לי הגאון הנ"ל, שכאשר כבדוהו אחרי כן בסנדקאות, קבל רק בתנאי שיתנו לו הכל, וכן היה, שהיה הקוואטר וגם הסנדק וגם תפס הילד בשעת הברכה. ובתוך ימים אחדים קבל הודעה שאחד שנפטר, הניח מעזבונו סכום חשוב בשבילו, עכ"ל. (א"ה: כנראה שבעובדא זו נשמט בטעות אמירת הברכות ושתיית היין).

ההקרבה דאית על מילה זו, לא נשלמה עדיין. והשלמתה רק באמירת הברכות, שהן גדר שירה על הקרבן, ובשתיית היין דהוא גדר ניסוך. ולכן הסדר הנכון הוא, שהסנדק שיש עליו תורת מזבח כלפי קרבן זה, ימשיך להחזיק התינוק גם בעת אמירת הברכות, דע"ז יהא על אמירתן תורת שירה על הקרבן. ולכן גם אחיזה זו היא חלק ממצות הסנדקאות. ונכלל כל זה בלשונו של התורת חיים.

**והטעם** שלא נזכר שלב נוסף זה בהגמ"י ובמדרש, כחלק ממצות הסנדקאות. לכאור' מפני שרק החיתוך והפריעה הוא עיקר הקרבן דמילה. אבל השירה והניסוך הם גדר תוספת והשלמה להקרבה זו, ולכן רשאי האב לכבד לאחר ב"עמידה לברכות", ועדיין יסאר על הסנדק הראשון תורת מזבח וכמש"כ האגרו"מ (שהובא באות ט"ז).

### המורם מן הדברים

**בה.** המורם מן הדברים, דשלימות<sup>כ</sup> הנהגת הסנדקאות הוא:

**א.** שהסנדק יסאר לשבת על הכסא, ויחזיק התינוק על ברכיו, ויברך את הברכות, וישתה רביעית או רובה.

המילה, ואין זה שייך לדברי התו"ח, דמיירי רק בתורת מזבח העולה של הסנדק, ובתורת קרבן העולה שיש במילה.

### הסנדק יחזיק התינוק גם בשעת הברכה

**בד.** ואכתי פש גבן לברורי מדוע אחיזה התינוק גם בשעת הברכה, היא מעלה במצות הסנדקאות (כדהובא באות א'). ולכאור' אין בזה שום ענין ומעלה מצד עצמו, אלא רק כהיכ"ת לשיהא על הסנדק תורת מזבח אח"כ בזמן השתייה, שהוא כנגד הניסוך.

**וביותר צ"ב,** דהנה בהגמ"י (פ"ג מילה) הגדיר את מעשה המצוה של הסנדק, דהוא לאחוז התינוק בעת שנימול על הברכיים. ובמדרש (שהובא בגר"א ס"ק מ"ד), ועל ברכי אני עושה סנדקים לילדים בשעת מילה ופריעה. ומשמע שלאחר גמר עסק החיתוך והפריעה, נגמרה גם מצוותו של הסנדק, ואין זה חלק ממצות הסנדקאות להמשיך להחזיקו אח"כ על ברכיו.

**וי"ל** דגם אחרי שנשלם עצם מעשה המצוה של מילה ופריעה, מ"מ תורת

**כט.** הגר"מ חליוה שליט"א ציין למכתבו של כ"ק האדמו"ר מגור הפני מנחם זצ"ל, שנדפס בראש הספר אוצר פדה"ב וז"ל, בטח הנכם מתפללים שאני מהדר לשנות מכוס של ברכה כשאני סנדק, הגם שאין נוהגין כן כעת. מנהג ותיק זה כתבו הרמ"א (יו"ד רס"ה סס"ד), והגם שהגר"א נדחק לפרש 'הסנדק' כלומר המברך, לא משמע כן בדברי הש"ך שם, אלא שדעת הרמ"א היה על הסנדק. וכן הלבוש תלמיד הרמ"א שדייק תמיד בלשון רבו, כתב 'הסנדק'. ובתורת חיים (סנהדרין פט) נתן טעם לשבח למנהג ותיק זה, שכתב המהרי"ל שרגלי הסנדק כשמלין חשיבין כמזבח, והנסכין ניתנין ע"ג המזבח והשיתין וכו'. וע' רמ"א ומג"א (ס"ס תר"צ) דאין לשנות מנהג ותיקין, וכן איתא כמה פעמים בירושלמי (והרמ"א סיים דבריו באו"ח, וטוב לב משתה תמיד) וכו'. ובטח מה שאין נוהגין כן היום, ג"כ יש להם על מה לסמוך, מ"מ יש שותה וטוב לו, עכ"ל.

גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תצ"ה) כתב שכאשר הוא סנדק, מדקדק לשנות מן היין. והוסיף, בארץ ישראל לא ראיתי גדולי ישראל זצ"ל נזהרין בזה. והסיבה העיקרית היא שיש לכל אחד חששות על היין, מפני תרומ' וערלה ומחללי שבת, ולכן נמנעו לשנות, שלא יאמרו כאן שתו וכאן לא שתו. אבל כשאין חששות ביין, ראוי לקיים המנהג, עכ"ד.

ב. לדעת האגרו"מ גם כשמכבדים לאחר להחזיק התינוק בזמן אמירת הברכות כנהוג, עדיין נחשב הסנדק כמזבח לענין שתיית היין. ואיכא מעלה שהסנדק עצמו יאמר את הברכות וישתה רביעית או רובה.

ג. גם אם כיבדו לאחר לומר את הברכות כנהוג, עדיין ראוי לבקש מהמברך שרק יטעם מן הכוס, ואח"כ יתן אותה לסנדק וישתה ממנה רביעית או רובה. ובה ארווחא מעלת הניסוך ע"ג המזבח, עכ"פ לפי הדעות שלקיום דין שתייה מכוס המילה, לא סגי בטעימה, אלא צריך לפחות כמלוא לוגמיו.<sup>ל</sup>

ד. ואם המברך עצמו כבר שתה מן הכוס כמלוא לוגמיו, נכון להדר שגם הסנדק ישתה מהכוס רביעית או רובה.

והנה כל הדיון בזה הוא לברר סדר ההנהגה הראויה לשלימות המצוה כתיקונה. ובמקום שרגילים במנהג אחר, קשה לשנות בפניהם ממנהגם, ובפרט בדבר שנראה תמוה לרבים, והחכם עיניו בראשו. וכמובן שכאשר נמצאים במקום כמה נכבדים או קרובים שחשוב לכבדם ולשתפם במצוה, ודאי שכיבוד הורים, וכבוד ת"ח, וכבוד הבריות, קודם לכל.

### מילואים: מכתבי הגראי"ש קניבסקי שליט"א

כו. להלן שלשה מכתבים בנידון הנ"ל:

א. ראיתי מובא בשם מרן שליט"א, שמי שמקבל להיות סנדק צריך לקבל גם את הברכות שלאחר המילה, וסובר שעיקר

המעלה בסנדקאות היא כשיש גם את הברכות. וצ"ב מדוע הברכות שייכות לסנדק. ומדוע עיקר המעלה של סנדקאות הוא בצירוף הברכות.

ב. ברמ"א (יו"ד סי' רס"ה הי"א) ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו וכו'. ובמפרשים הביאו בשם הערוך דסנדק פירושו "מביאו" ועיי"ש מה שהביאו מהילקוט ומדרשים, ועיין מהרי"ל ועוד. מכל אלו משמע שעיקר הסנדק הוא שמלין התינוק על רגליו וזהו עיקר המעלה כדאיתא בספרים, ולא שמענו שהברכות שייכות לסנדק.

אמנם ידעתי שאאמו"ר מרן שליט"א היה שמח כשהיו מכבדים אותו גם בברכות וגם בסנדקאות, אבל בד"כ היה משתדל הרבה במצות הסנדקאות גם בלא הברכות. ואמר שהגרעק"א וצ"ל היה מסכים לשבות בשבת קודש מחוץ לביתו כשהיו מכבדים אותו בסנדקאות בידו עם הברכות ושותה היין, כי אמר שזהו המעלה הגדולה ביותר בענין הסנדקאות שיברך גם הברכות.

### בברכה מרובה, אי"ש קניבסקי

ג. בנוגע להנהגת הגרעק"א "שהיה מסכים לשבות בשב"ק מחוץ לביתו" וכו', הוזכר גם שתיית היין. ונראה מלשון פא"מ שכתב זאת רק באגב, דכיון שבירך, ממילא גם שתה היין. ולא שיש ענין בעצם שתיית היין.

וכן משמע מלשון פא"מ שכתב בסוף המכתב "שהמעלה הגדולה ביותר בענין הסנדקאות, שיברך גם הברכות", ולא הזכיר את שתיית היין.

ל. ואף המברך לא הפסיד בזה, שהרי טעם מן הכוס כלשהוא, ובה סגי למצוה מן המובחר. ואילו דין השתייה כמלוא לוגמיו מכוס הברכה, מתקיים לכתחילה גם ע"י אחר, וכמש"כ שו"ע הגר"ז (שהובא באות ד').

**איברא** דכל זה הוא דלא כהתורת חיים שציינו הגרעק"א בגליון השו"ע רס"ה א'. דלדברי התו"ת, המעלה היא מצד עצם שתיית היין, ולא מצד אמירת הברכות.

ד. יתכן דכוונת הגרעק"א ז"ל לשתיית היין כמבואר בתורת חיים שהענין הוא שהסנדק ישתה גם היין דהוי כמנסך ע"ג המזבח [שרגלי הסנדק הוו כמזבח] כמבואר שם. אך כיון דקיי"ל כהש"ך והגר"א שם דאין נוהגים שהסנדק שותה היין אלא המברך שותה, א"כ רצה הגרעק"א גם לברך הברכות כדי לשתות היין, והוי כקרבן שלם, היינו עולה ונסך.

**בברכה** מרובה, אי"ש קניבסקי

ה. לפמש"כ פא"מ שאין ענין בעצם אמירת הברכות ע"י הסנדק. וכל

אמירתן על ידו, היא רק כדי שיוכל לשתות מן היין. ושהמעלה היא רק מצד שתיית היין, ולא מצד אמירת הברכות. נמצא לפ"ז שאין באמירת הברכות תוספת מעלה במצות הסנדקאות.

**וסוכ"ם** מהו טעמו של מרן שליט"א בהנהגתו, דמאיזה טעם מחשיב את הסנדקאות "עם הברכות" לסנדקאות שלימה. דלכאוי' לא בברכות תליא מילתא.

ו. מסתמא זו היתה גם כוונת אאמו"ר מרן שליט"א דהברכות הם עבור שתיית היין, דהכי קיי"ל. [ובאמת כשהי' מוזמן לברית לסנדקאות וברכות, הייתי מביא לו יין מיוחד שיוכל לשתותו והי' נוטלו עמו לברית].

**בברכה** מרובה, אי"ש קניבסקי



## הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### ביאור יסוד דיני טומאת נדה מן התורה ובזמן הזה

- [א] דין הרחקות ממטת נדה המבואר בטוב"י.  
 [ב] הערות במקורות הדברים מד' רב האי גאון ז"ל.  
 [ג] דברי רה"ג ז"ל במקורם, ותוספת דברי הראב"ד עליו.  
 [ד] בירור שיטת הראב"ד דיש לחדש את כל ההרחקות מסברא.  
 [ה] ביאור שיטת רה"ג ז"ל דההרחקות משום טומאה, ולא משום הרגל דבר.  
 [ו] חילוקי הדינים בין רה"ג ז"ל לראב"ד ז"ל.  
 [ז] ביאור דברי הברייטא דאליהו הנביא, וההוא דהיקל בימי ליבונה.  
 [ח] ראיה מכל הנ"ל לשיטת רה"ג ז"ל.  
 [ט] בירור דלדינא ליכא נפקותא, דסוף סוף טענת הראב"ד ז"ל דאפשר לאסור הכל מסברא.  
 [י] ראיה לשיטת הראב"ד ז"ל, והיחס לטומאה וטהרה בזה"ז.  
 [יא] יסוד חדש שכל ההרחקות גם מטומאה הם משום הרגל ביסודם, והן הן ד' הראב"ד ז"ל.  
 [יב] כללו של דבר.  
 [יג] כמה תשובות נפלאות מרב שרירא גאון ז"ל.  
 [יד] בירור דברי רב שרירא ז"ל בעל התשובות.  
 [טו] מדברי הרמב"ן על ההרחקות הראויות מנדה.  
 [טז] העולה מכל הנ"ל למעשה.

אסור משום הרגל עבירה, לשכב על מטתה ממש, שיש הרגל יותר לא כל שכן, וכ"כ הרב המגיד (פי"א מאיס"ב הי"ט) בשמו, ובשם הרמב"ן (פ"ח ה"ז) וגם הגהות (שם אות כ') כתבו כן בשם הרמב"ן, וכבר כתבתי לשון הראב"ד בארוכה בסי' קצג<sup>א</sup>, כמו שכתב הרא"ש בפ' תינוקות (סי' ב') וכתב רבינו [הטור] דאסור אפי' שלא בפניה דהרהור איכא אפילו שלא בפניה, ואע"ג דהראב"ד לא אסר אלא לישן על מטתה, משמע לרבינו דהוא הדין דאסור לישב עליה דבישיבתה עליה נמי איכא הרהור, ומצד הרהור יבא לידי הרגל עבירה<sup>א</sup>,

### [א] דין הרחקות ממטת נדה המבואר בטוב"י.

**טור** (יו"ד סי' קצה) "ולא ישב במטה המיוחדת לה, אפי' שלא בפניה, ואי"צ לומר שלא יישן עמה במטה, אפי' כל אחד ואחד בבגדו ואין נוגעים זה בזה".

**וב'** הבית יוסף "זה לשון הרשב"א (תוה"ב הארוך ב"ז שער ב', ג'): כתב הר"א (בעה"נ סוף שער הפרישה) מדברי רבינו האי גאון ז"ל נראה שאסור לישן על מטתה, אפי' אינה עמו במטה מפני הרגל עבירה, ונראין הדברים [ק"ו] שאפי' להציע מטתו בפניו

א. (ראה להלן אות ג').

כעיקר זבה, אלא שאין אנו מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה, משום דלאו נדה ודאי היא, אלא ספק, וכתב הראב"ד ז"ל (בעה"נ סוף שער הפרישה) ואיני עומד על ביור דבריו במה שאמר שאין אנו מטמאין משכב התחתון בשעת בעילה משום דלאו נדה ודאי היא, ואילו היתה נדה ודאי כלום יש טומאה וטהרה בזה"ז לטמא משכב שתחתיה, ונראה מדבריו שאסור לישן על מטתה של נדה אפילו בשעה שאינה במטה משום הרגל, ודוקא נדה ודאי אבל כלה מותר לישן באותה מטה לאחר שעמדה מאצלו ואפילו באותו סדין שהדם עליו, ואע"פ שאין זה מן ההלכה הרי הם דברים שהדעת מכרעת עליהם, עכ"ל הראב"ד ז"ל עכ"ל הב"י ז"ל.

### ד] ביור שיטת הראב"ד דיש לחדש את כל ההרחקות מסברא.

הרי לפנינו דברי רבינו האי ז"ל במקורם, ושם לא נתברר כלל דברי הראב"ד ז"ל, דרה"ג כתב רק דבנדה מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה, ואילו הראב"ד למד מזה ב' חידושים, א. אפי' שלא בשעת בעילה, ועדיין הו"א דוקא כשהיא עמו במטה, ב. אפי' כשאינה עמו במטה, ולכאור' בד' רה"ג ז"ל לא נאמר כל זה, עוד יש להעיר דהרשב"א (הנ"ל בב"י דלעיל אות א') הוציא מד' הראב"ד הנ"ל עוד חידוש דאף כשאינה עמו במטה אסור כל זמן שזה בפניה, וזה אפי' בד' הראב"ד לא נאמר.

**אלא** דטעמו של הראב"ד י"ל בזה דהנה ביאר בסוף דבריו דהקשה לו מנ"ל לרה"ג ז"ל דין זה, ויישב שאין זה מן ההלכה אלא מדברים שהדעת מכרעת עליהם, ור"ל דאפי' לא אמרה רה"ג ז"ל, הו"א כן מסברא, דהא ע"י זה מביא לידי הרגל, ומסברא יש לנו לאסור זה, ולפי"ז א"ש מה מאי דאסר

### ב] הערות במקורות הדברים מד' רב האי גאון ז"ל.

הרי לפנינו כמה פרטים, א. דברי רבי' האי שאסור לישן על מטת אשתו נדה, ב. הראב"ד הוסיף על זה שאפי' אינה עמו במטה, ופירש הטעם מפני הרגל עבירה, והוסיף דזה גם נלמד בק"ו דהא להציע את המטה אסור [ומ"מ זה דוקא בפניו] מפני הרגל עבירה, ולשכב על מטתה הוא יותר הרגל עבירה וכמו כן כ' ג"כ הרמב"ן ז"ל. ג. והטור הוסיף על זה דה"ה ישיבה על מטתה ואפי' שלא בפניה ג"כ אסור.

וכל זה למדו הראשונים בדברי רה"ג ז"ל הסתומים והקצרים ולכאור' אילו היו לפנינו רק דברי רה"ג ז"ל הנ"ל, לא היינו יודעים אלא שכשאשתו נדה אסור לו לישן על מטתה עמה, אבל שלא בפניה או לישב אפי' עמה לא שמענו מדבריו כלל, אדרבה מדהווקק לחדש דינו גבי שינה היה מקום לשמוע דדוקא שינה ולא ישיבה, והראשונים למדו את כל דבריהם בגלל הסברא שזה הרגל עבירה,

### ג] דברי רה"ג ז"ל במקורם, ותוספת דברי הראב"ד עליו.

והנה הטור לעיל (סי' קצג) גבי רואה דם בתולים כתב "ונוהג עמה בכל דיני נדה לענין הרחקה, אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה אפי' כשאינה במטה, ובכלה מותר לו לישן באותה מטה לאחר שעמדה מאצלו, אפי' בסדין שהדם עליו",

וב' ע"ז הב"י "בריש פ' תינוקות כ' הרא"ש בשם תשובת רבינו האי דכלה בתולה שנבעלה בעילת מצוה נוהגת עצמה כל שבעה כנדה, וישיבה לה לגיסא כשאר נדות כדי שלא יהא הרגל, וצריכה ז' נקיים וטבילה

הראב"ד גם שלא בשעת בעילה ושלא בפניה, דזה לפי מה שביאר טעמו של רה"ג ז"ל שהוא משום הרגל, וא"כ הה"נ דיש ללמוד מזה גם שלא בשעת בעילה, וכשאינה עמו במטה, דג"כ יש חשש דהרגל הנ"ל, וכמו כן מבוארין ד' הרשב"א שהוסיף ע"ז לאסור ג"כ שלא בפניה לגמרי, דזה משום אותו טעם שיש לחוש משום הרגל.

### ה) ביאור שיטת רה"ג ז"ל דההרחקות משום טומאה, ולא משום הרגל דבר.

והנה הראב"ד ז"ל נתקשה בעיקר דברי רבינו האי, אבל אעפ"כ הודה דעכ"פ זה מבואר בדברי רבינו האי דיש איסור לישן על מטתה, ולחביבות דברי הגאונים עלינו להתאמץ לבאר דבריו בעז"ה,

והנראה בזה דס"ל לרה"ג ז"ל דכיון דיסודות טומאת נדה לבעלה הם הם יסודות טומאתה ג"כ לטהרות, והכל נאמר באותה פרשה בתורה, וכמו כן מצינו דרשת חז"ל (נדה נד:) "מנא הני מילי (דדם) הנדה טמא מצד עצמו והנוגע בו טמא טומאת ערב) אמר חזקיה דאמר קרא והדוה בנדתה מדוה כמותה, מה היא מטמאה אף מדוה מטמאה" כו',

וגבי טומאתה לטהרות מבואר במקראות להדיא כמה דיני הרחקה, כמו שהנוגע בה או במשכבה נטמא, שממילא יש להתרחק ממנה,

א"כ י"ל דהבין רה"ג ז"ל דיני הטומאה הללו הם סברות דאורייתא להרחקה, וא"כ כמו שלגבי טומאה יש להרחיק ממשכבה, ה"נ לגבי בעלה יש להרחיק, [ובפרט שאף הוא נטמא בביאתו, וא"כ אותם דיני הרחקה הקיימים גבי טומאה, יש לקיימם גבי בעלה לכה"פ מדין טומאה], וזה דין

ששייך לטומאה ולבעלה גם יחד, שכיון שרוצה שלא להיטמאות (טומאת ערב במגע או טומאת שבעה בביאה) יש לו להרחיק ממיטתה, וא"כ אף שבזה"ז אין נוהג טומאה וטהרה בעו"ה, מ"מ דיני נדה לא נשתנו, וכיון שזה לא דין ששייך רק לטומאה אלא גם לבעלה, ממילא יש לחוש ולהרחיק ממיטתה, אבל כל זה דוקא בנדה גמורה משא"כ בטמאה משום דם בתולים שאינה אלא חשש רחוק ויסודו רק בגזירה דרבנן, ממילא בכה"ג אין חשש טומאה ואין לאסור את השינה והישיבה על מטתה.

אלא דמ"מ יש לתמוה על ד' הראב"ד במש"כ "ואפילו באותו סדין שהדם עליו" דהדר הראב"ד לדינא דרה"ג דעסיק גבי טהרות, דאילו לסברת הראב"ד דאין טומאה וטהרה בזה"ז א"כ אין לאסור אף בנדה גמורה לישן על סדין שהדם עליו אחר שנטהרה, ולשון זו שייכת לכאור' רק אם נוהג טומאה וטהרה,

ונראה דהראב"ד ז"ל אכן לא נתכוין לחלוק על רה"ג ז"ל אלא רק תמה על דבריו, ומתמיהתו הוציא כמה חידושים, אבל כיון שהורה רב האי שיש לנהוג דיני טהרות אף בזה"ז, לא רצה הראב"ד בגלל שאינו מבין דבריו לחלוק עליו, ולכן חשש הראב"ד ג"כ לדיני טומאה וטהרה.

### ו) חילוקי הדינים בין רה"ג ז"ל לראב"ד ז"ל.

וא"כ עכ"פ יש חילוקי דינים בין רה"ג לראב"ד, דלרה"ג שהאיסור הוא משום טהרות א"כ האיסור הוא כגדרי טהרות, ובמטה שאינה מקבלת טומאה לא יהיה איסור, וכן אם העביר את המצעים למטה אחרת ג"כ יהיה אסור, ואין שום חילוק בין אם זה בפניה או לא, ואילו לד'



אמר מטה חדא הואי, במערבא אמרי אמר רב יצחק בר יוסף סינר מפסיק בינו לבינה<sup>א</sup>,

**ובתוס'** שם נתקשו מה החילוק בין ימי נדותה לימי ליבונה הלא קיי"ל (שבת סד:) הרי היא בנדתה עד שתבא במים<sup>ב</sup> ונדחקו דלא באמת היה חילוק אלא שאליהו ידע שכך היה מעשה ושאל אותה סחור סחור, ובשם ר"ת תירצו שהיו טובלין לטהרות בתחילת הז' נקיים ומשו"ה היו טהורין קצת בימי ליבונה והמשו"ה סבר אותו האיש להקל, ואיך שלא יהיה לכאור' הדברים מחודשים.

**והנה יש לדקדק בעיקר** הך עובדא דהנה נדה מה"ת סופרת ז' ימים עם יום ראייתה ונטהרת, ואין לה ימי ליבון כלל, ואילו ימי ליבון זה דין רק אצל זבה, ובימי האמוראים נתחדש ונתפשט המנהג להחמיר חומרא דר' זירא, דבנות ישראל החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה ז' נקיים, כמבואר כל זה בגמ' (סו.2), א"כ הלא עובדא זו היתה בימות התנאים, דהא ברייתא היא [ומייתי לה ג"כ באבות דר' נתן פ"ב ה"ב<sup>ג</sup>], א"כ אין קשר בין שאלתו הראשונה על ימי נדתה לשאלתו השניה על ימי ליבונה שזה כבר שאלה על על ימי הז' נקיים אחר זיבתה, וחשש שמא היקל אותו האיש, וא"כ אינו מובן מאי קא קשיא להו לבעלי התוס', הלא אין קשר כלל בין שאלותיו, דזו על נדותה וזו על זיבותה, וסבר אותו תלמיד

הראב"ד אפי' אם יתקיימו דיני טהרות, מ"מ הגדרים הם ע"פ הרגל, ולכן החמיר רק בפניה, ולכאור' אף היכא דהמטה אינה מקבלת טומאה, ולא הארכת לחרור אחר עוד נפקותות,

**וצריך להבין** א"כ מהי באמת דעת הראב"ד בכל זה, הא מחד גיסא קיבל את הוראת רב האי ז"ל, ומאידך גיסא נתן טעם אחר לדיני ההרחקות.

## ז] ביאור דברי הברייתא דאליהו הנביא, וההוא דהיקל בימי ליבונה.

**ויתכן** דיש בזה עוד דקדוק נאה מגמ' ערוכה, דתניא (שבת יג.) "תני דבי אליהו מעשה בתלמיד א' שקרא הרבה ושנה הרבה ושימש ת"ח הרבה ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ואמרה להם כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימין, בעלי שקרא הרבה ושנה הרבה ושימש ת"ח הרבה מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר, פעם אחת נתארחתי אצלה, והיתה מסיחה כל אותו מאורע, ואמרתי לה בתי בימי נדותך מהו אצלך, אמרה לי חס ושלום אפי' באצבע קטנה לא נגע בי, בימי לבוניך מהו אצלך, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלה דעתו על דבר אחר, ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה שהרי התורה אמרה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, כי אתא רב דימי

ב. ומבואר שם דרבינו הקדוש ע"ה [שהיה בדור האחרון של התנאים] תיקן תחילה תקנה אחת בזה, ורק אח"כ החמירו בנות ישראל על עצמן, ובפשטות [אם לא שיתעקשו המתעקשים, ואין עלינו אחריותם] חומרא זו היה רק בזמן האמוראים, ולא בזמן שגשגו הברייתות.

ג. ודוק לפי"ז דהגירסא שם קצת תמוהה, וטפי מסתברת גירסת הבבלי לפי הנ"ל, ומ"מ דוק דמסיים שם "אמר לה ברוך המקום שהרגו **שכך כתוב בתורה**" וכו', ודלא כגירסת הבבלי "שלא נשא פנים לתורה", ואפשר דזה לשיטתו דמבאר כל העובדא לפום חומרא דר"ז, וממילא אין זה כ"כ נשיאת פנים אלא עיקר הדין, ומ"מ נראה דעיקר כגירסת הבבלי דהא בזמן התנאים עסקין, וכנ"ל.

דינא ד'הרי היא בנדתה עד שתבוא במים' היינו דוקא גבי נדות, אבל גבי זיבות כיון שפסקה בטהרה ס"ל דאפשר טפי להקל, דכבר אינה רואה דמים, ודוקא בנדות נאמר דין הנ"ל משום דטימאה תורה להדיא ז' ימים אפי' אינה רואה דמים וע"כ דאין הטומאה תלויה בראיה, אבל גבי זיבות ס"ל דלא נתחדש כ"י,

זה היה התביעה עליו שלא נשא פנים ליקרת התורה, ואדרבה היה עליו להתבונן ולישא פנים ליקרת התורה וחשיבותה וממילא להבין דבר מתוך דבר, ומתוך האיסור וההרחקות האמורים גבי נדה, היה עליו להבין דה"ה באיסור דזיבה שיש להרחיק כל זמן האיסור, והיינו אף בז' נקיים אף שעניינם אינו משום דאית דם,

**ובזה** מיושבין ביותר דברי אליהו זכור לטוב שהשיב לה "ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה, שהרי התורה אמרה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב", ולכאור' הו"ל למי "שלא קיים מה שכתוב בתורה", או "שעבר על מה שכתוב בתורה", ומהו "שלא נשא פנים לתורה",

**ומתוך** זה נתבאר לאלהיו ז"ל שלא העריך כהוגן את עיון התורה, וממילא אמר דאף שקרא ושנה ושימש ת"ח הרבה, מתוך שלא ייקר כהוגן את התורה בא לידי שלא שימש כל צרכו, או שלא שימש כהוגן, ונתחדשה אצלו הלכה להקל בהרחקות בז' נקיים, ואילו היה מייקר את התורה כהוגן, היה מבין דמן התורה מוכח שיש להרחיק מן האיסור ככל האפשר<sup>ד</sup>, ויתכן דזה אף מוגדר כמו דאורייתא לפי"ז.

**ולהנ"ל** א"ש דבאמת ה' צד סברא להקל כמותו כיון שלא נתפרש בכתוב להדיא שיש להרחיק ממנה גם בז' נקיים, ועל

ד. ובהרחבת הענין יש לבאר מה שסבר אותו תלמיד לפי"ז דיש לחלק בגדר הימים בין ימי הליבון שבאים אחר ימי הזיבות לימי הזיבות והנדות עצמן, דהא ימי הנדות והזיבות עצמם עלולים לראית דמים, ומשום טמאה בהם תורה, אבל ימי ליבון אינם עלולים לראיה, אלא רק הם ימים שקבעה תורה לצאת מידי טומאה. [ובאמת דיש בזה מחלוקת באחרונים בגדר ימי הליבון אם הם בחזקת טומאה עדיין (נו"ב), או שהיא בחזקת טהרה תיכף מההפס"ט, ורק אעפ"כ קבעה עליה תורה דין טומאה עוד ז' ימים (בינת אדם), ובפשוטו כשם שמצינו בשאר טומאות דין ז' ימים לעליה מן הטומאה ה"נ יש לומר כע"ז, ואין זה ימים שנועדו להחזיקה בטהרה, ובפרט דלא שמענו על חזקה של שבע, ותיסגי ליה בג' ימים לד' הנו"ב, וכמדומה שכד' הבינת אדם נטו רוב האחרונים],

וא"כ מדוע יש להחמיר כולי האי, ובודאי לא עלה על דעתו להקל גם בתשמיש ממש, אלא רק בהרחקות היקל דס"ל דימי ליבון כיון שכבר רואה שתיכף נטהרת לגמרי אין יצרו תוקפו, וס"ל דיכול ליהדר מביאה, ואי"צ להרחיק כולי האי.

ה. ובנותן ענין להעתיק כאן את דברי רבינו הרמח"ל ז"ל במסילת ישרים (פרק יא) "ונדרב עתה מן העריות .. כי אין בכלל האיסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרב אליו, ומקרא מלא הוא לא תקרבו לגלות ערוה, ואמרו ז"ל אמר הקב"ה אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה הריני תופשה ואין לי עון ... אמר הקב"ה כשם שאם נדר נזיר לשתות יין אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין, אף אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר ... והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה כי המשיל את האסור הזה לנזיר, אשר אע"פ שעקר האיסור אינו אלא שתית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין, והיה זה לימוד שלימדה תורה להכמים איך יעשו הם הסיג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העיקר גם כל דמי ליה, ונמצא שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצוות, למען דעת שיה רצינו של מקום, וכשאוסר לנו אחד מן האיסורין, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו ...".

וא"כ כבר אי"צ להרחיק ממנה, ובא אליהו ולימד דההרחקות הנ"ל אינם משום הרגל אלא איסורים עצמיים ויסודם משום טומאה וטהרה, וכל זמן שהיא טמאה הרי שצריך להתרחק ממנה.

### ט] בירור דלדינא ליכא נפקותא, דסוף סוף טענת הראב"ד ז"ל דאפשר לאסור הכל מסברא.

ולפי"ז יוצאים מזה כמה חידושים עצומים לדינא בהלכות הרחקות הנהוגות, אך אליבא דאמת י"ל דאין כ"כ נפקותא, דהנה כבר כתב הראב"ד דכל דברים אלו הם דברים שהדעת מכרעת עליהם, אפי' אם אינם מן ההלכה, והיינו שהחשש משום הרגל הוא אפי' אם לא נמצא לו מקור, ואי"צ לו מקור כיון שהדעת מכרעת עליו, א"כ כל הלכות ההרחקות הנהוגות שפיר איתנהו ושפיר נהגינן בהו, דאפי' אם אין להם בסיס בהל' טומאה וטהרה עכ"פ הדעת מכרעת עליהם.

**אלא** דעדיין ילה"ק ולהתבונן מהיכ"ת לראב"ד להוסיף איסורים מה שלא סברה תורה לאסור, ולא די לו במה שאסרה תורה.

### י] ראייה לשיטת הראב"ד ז"ל, והיחס לטומאה וטהרה בזה"ז.

והנה אחר כל הנ"ל יתכן להוסיף בזה ביאור ועומק נוסף, והיינו די"ל דגם את זה יש ללמוד מתוך דברי הברייטא ואליהו הנביא ז"ל הנ"ל, וכנ"ל דיש לדקדק הלשון "שלא נשא פנים לתורה", דהו"ל למי "שעבר על מש"כ בתורה" וכיו"ב, והיינו שהיה עליו להבין שכיון שטימאה תורה אף

ובזה א"ש נמי מה שנוספה כאן הלשון החמורה "ברוך המקום שהרגו", וזה על דרך הא דאמרי' "ת"ח שאין בו דעת נבילה טובה הימנו", שה'דעת' היא עיקר כל עניין ה'שימוש ת"ח'.

### ח] ראייה מכל הנ"ל לשיטת רה"ג ז"ל.

**השתא** דאתינן להכי יש לבאר דבעובדא הנ"ל מבואר לכא' דיש חילוק ביסוד הדין בין ימי נדות וזיבות לימי ליבון, דבימי נדות וזיבות ודאי טמאה דהא עלולה לראות דם, משא"כ ימי ליבון שאינה עלולה לראות בהם היה איזה סברא להקל בהם, ואעפ"כ שמעי' מדברי אליהו ז"ל דלא דקדק אותו תלמיד כהוגן, וצריך ביאור מדוע אליבא דאמת לא צדק אותו תלמיד הלא כנ"ל יש הגיון בחילוקו.

**ובהכרח** דהביאור בזה הוא דכיון דהתורה גזרה טומאה על כל הימים ואע"ג דאין חשש הרגל עבירה כ"כ בימי ליבון, אעפ"כ מטמאין לה, ע"כ דאין דיני ההרחקות תלויים בדיני הרגל, אלא בעיקר דיני טומאה וטהרה וכל זמן שיש כאן טומאה יש ג"כ דיני הרחקות, וזה מה שהיה עליו להתבונן ולדקדק.

**ואמנם** כל זה לפי הנ"ל, אבל גם לפי ר"ת ז"ל יש לבאר כן, דהוא סבר להקל אחר טבילה ראשונה קודם ימי ליבונה, אבל לא נתפרש טעם הקולא, ולהנ"ל יש לבאר דס"ל דכיון דההרחקות הם משום הרגל, א"כ כיון שכבר רואה שנטהרת אין יצרו תוקפו כ"כ, ומצי להעמיד עצמו עד סוף ימי ליבונה,

1. כנ"ל בהערה שכבר אין יצרו תוקפו דכבר רואה שתיכף היא נטהרת לו.

בימי ליבונה משמע שאין הטעם משום הרגל אלא משום דיני טומאה,

עמה בדיני ההרחקות כל ימי טומאתה משום עיקר דין הנדה שהיא טמאה בו.

**[יא] יסוד חדש שכל ההרחקות גם מטומאה הם משום הרגל ביסודם, והן הן ד' הראב"ד ז"ל.**

ולכאור' יש קצת מקום עיון בגדר טומאה זו, דלכאור' טומאת נדה היא שהאשה יש עליה רוח טומאה מכח מה שראתה דם נדות, ולכאור' מה בכך שמתקרב אליה, הלא סוף סוף אינו ג"כ נדה, ולמה שתשרה עליו הרוח טומאה הזו שאינו שייך בה כלל, שהרי הוא אינו שייך בנדות כלל, ובהכרח מבואר בזה דרוח הטומאה הזו היא כללית ולא מיוחדת דוקא לנדותה, ורק נובעת מכח נדותה, אבל שייכת גם בכל המתדבק בה ועוברת ושורה גם עליו, ועל כן צריך להזהר מזה ולהתרחק ממנה.

ודאיתנין להכי מבוארין דברי הראב"ד היטב, שכל ענין ההרחקה מהנדה הוא שלא לשהות עם הטומאה הזו, ולכן נקראת נדה כדי שיתרחקו ממנה, וכנ"ל דשמה מעיד עליה, א"כ יש לבאר דיסוד ההרחקה מהנדה מצד דיני הטומאה הוא שלא יהיה הרגל עם הטומאה, וכל דבר שיש בו הרגל יש לקבוע בו הרחקות.

וממילא הן הן דברי הראב"ד שקבע וחדש להרחיק הרחקות בנדה מסברא, ולהנ"ל הוא מבואר מתוך עיקר ההבנה של ההרחקות של התורה בדיני טומאה וטהרה, וא"כ אין זה חידוש כלל, אלא רק תוספת לפום טעמא דקרא.

ודאיתנין להכי יש להוסיף בזה עומק דהנה כתבו הראשונים דנדה היא מלשון ריחוק (עי' רמב"ן עה"ת בראשית לא, לה, ועוד) וכמו לשון נידוי, ובאמת הוא כבר הלשון הנזכרת גבי קין "נע ונד תהיה בארץ", שהוא לשון הסרה, וזהו ענין הנדה שמתרחקים ממנה בני האדם ובזמן שהיה נוהג טהרות היה כל אדם נזהר בזה וכמובן מתרחק ממנה, אך בזה"ז שאין נוהג טהרות לכה"פ בעלה מתרחק ממנה,

ואליבא דאמת יש לעורר בזה דמעולם לא נתבטלו דיני טהרה, ואין באמת דין כזה שהיום לא נוהג טהרות, אלא רק שהיום אין מדקדקים בזה, אבל מציאות הטומאה והטהרה קיימת בעולם כמו שהיתה בזמן חז"ל בלא שינוי, נידוע המעשה שהגרי"א נשתדל שלא להטמאות למתים אף שכבר היה טמא מת באמרו שזה מוסיף טומאה על הנשמה, ומשור"ה לא עלה לקברי אבותיו והזהיר את בני ביתו ג"כ למעט בעליה לקברות, וכמדומה דמטו בי מדרשא דהשל"ה ז"ל הקפיד לאכול חולין בטהרה, והיו עוד כמה גדולים שהשתדלו לדקדק בזה, ויש שמועה שגם מו"ר מרן רה"י החסיד הגר"א ז"ל היה תקופה שהשתדל להקפיד על זה, וכידוע שאין שמועה זו מופקעת עליו, וא"כ המצב המתקן אמור להיות שגם בזה"ז יש לכל מי שדעת בו להרחיק מכל נדה, ולאו דוקא מאשתו נדה, אלא שבדר"כ אין זה אפשרי כ"כ מצד המציאות, אבל עכ"פ בעלה יש לו להתנהג

ז. והיינו שנתקלל שיגלה וינוע למקום אחד ויסור ממנו, וישוב ינוע ושוב יסור, וכו'.

## יב] כללו של דבר

א. בתורה נתבארו כמה הרחקות מהנדה בימי טומאתה.

ב. אליהו הנביא זכור לטוב לימד דה"ה בכל ימי טומאת האשה [והיינו אף בז' נקיים].

ג. יסוד דיני ההרחקות הללו הוא משום ששורה עליה רוח הטומאה ויש להזהר מלהדבק בה, ולכן יש להתרחק ממנה.

ד. משום הרחקות אלו כינויה הוא "נדה".

ה. מדברי הראב"ד יש לחדש שמלבד ההרחקות האמורות בתורה יש להתבונן דה"ה כל דבר המביא לידי הרגל.

## יג] כמה תשובות נפלאות מרב שרירא גאון ז"ל, ודברי הרמב"ן.

אחר כתבי כל זאת מצאתי ב"ספר תשובות רב שרירא גאון ז"ל"ח ג' תשובות בענין נדה שמתוך שלשתן יש להבחין ולבאר את שיטתו ויחסו לדיני טומאה וטהרה שבנדה בזה"ז, וממילא כמובן תתבאר שיטת בנו רבינו האי ז"ל הנ"ל (אות ג') שמסתמא הלך בדרכו.

יו"ד סי' יגט "ועוד אמר רב שרירא גאון, ואם היתה נדה אין לה לומר 'איני עושה כלום', אלא עושה הכל חוץ מג' מלאכות הנזכרות [היינו מזיגת הכוס, והצעת המטה, ורחיצת פיו"ר] הלכך נדה טוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת, ואם אפשר לה לעשות

מלאכות הללו ולא יפול עליהו משפט טומאה הוה ליה מעשה שלה טהור, ומה שאי אפשר לה להשתמר בו הוה ליה טמא, ובהדיא אמרי' בענין נדה למימרא דאבילות קילא ליה מנדה והאמר ר' יצחק בר חנינא אמר רב הונא כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה וכו', אלמא בנדה גופה עסיקין ולא בימי נקיים וכו'".

ומבואר מדבריו דהיה התייחסות ברורה למעשי הנדה כדיני טומאה ומשמע גם שראוי לה להזהר קצת שיהיו מעשיה טהורים, רק אעפ"כ אינה יכולה מכח זה להשתמט ממלאכות הבית.

יו"ד סי' יד' "רבי' שרירא ז"ל, וששאלתם על הנדה שאינה יכולה לטבול מפני צנה ומפני סכנה ושהמים רחוקים ושאינכם יכולים לעזוב את המקום ולילך אל מקום אחר,

לא מצינו תקנה לנדה כל עיקר לבעלה אלא בטבילה, אבל להשתמש בבית ולהיות עושה כל מלאכה והיא נוגעת בכל והכל נוגעים בה ולהתפלל ולנהוג בכל טהרות בעלמא, כיון שרחצה אע"פ שלא טבלה תעשה כל כך, אבל לבעלה הזהירו שלא יבא עליה עד שתטבול".

והקשה הרנ"ד רבינוביץ' (המהדיר של הספר הנ"ל) שאינו מובן מש"כ "ולהיות עושה כל מלאכה" הלא ג' מלאכות אסור לה, ויש להוסיף עוד דאיך הותר לגעת בה, ורק לבוא עליה אסור, ונראה פשוט

ה. הוא אביו של רב האי גאון ז"ל, וכשמת רב שרירא מלך רב האי על כסאו [והיה דור רביעי בגאונות], וספר הנ"ל הוא ליקוט עצום מכל תשובות הגאונים המצויות בירדנו ומיוחסות לרב שרירא ז"ל.

ט. מקור תשובה זו מפירושו ר"י אלמדארי לרי"ף, כתובות סא. והובאה באוצר הגאונים כתובות שם סי' תנח, עמ' 182.

י. מקור תשובה זו מתשובות הגאונים 'שערי תשובה' סי' קסט, ושם מיוחסת לרש"ג, ויעוין בכלבו סי' קמה שהובאה בסתמא.

דהביאור בזה הוא שמה שרש"ג התיר לה היינו לצאת מכבלי נדותה ומנהגי טומאתה שכל אשר תגע בו יטמא, ודיני טומאה ממש כיון שרחצה מן הדם נסתלקו ממנה, אבל ביחס אליו דיני ההרחקות נשארו כולם, ומה שסיים ביחס לבעלה רק את איסור ביאה, צ"ל דלאו דוקא קאמר, א"נ הכונה שלא יבא אליה, דהיינו שלא יתקרב אליה, ואין הכונה לביאת תשמיש.

ו"ד סי' טו"א "וששאלתם הא דאמור רבנן כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ ממזיגת הכוס והצעת המטה, ורחיצת פיו"ר, והיינו במקומנו מחמירין על עצמינו שלא יגע אדם במשכב ומושב של נדה אלא שיכבס את בגדיו ויטהר את גופו, ואינה אופה ולא מבשלת לנו כל ימי נדתה, עד שקמו התלמידים בזמן הזה ובקשו לשנות מנהגנו בדבר, ואמרו שלא לפרוש ממשכב ומושב של נדה, שאין לנו טהרה משאר טומאות כגון טומאת מת,

והביאו על זאת טעם לדבריהם ואמרו: וכי יש טהרה לחצאין, וכיון שאי אפשר לנו לטהר משאר טומאות, אין לנו לפרוש ממשכב ומושב של נדה, ושלשה דברים אלו שאסרו רבותינו לא אסרו משום טומאה, אלא דברים הם שמביאים לידי הרגל עברה ולעשות סייג לאסור, אבל משום טומאה לא, ותו אמרי' נדה קוצה לה חלה"ב, ושלחו

ממתיבה הקדושה"ג שגדה מותרת ללכת לביהכ"נ להתפלל ולובשת בגדי בעלה ולובש את בגדיה"ב, ובלבד שלא יהא בהם דם,

ובשראו קהלנו ושמעו הדבר הזה בפרקים והלכות ובטעמים, מקצתן נתרפו ידיהם בנדות והתירו אותן, והשאר עמדו על מנהגן הראשון עד שתבא אליהם תשובתך אדונינו, ותבאר לנו מנהגכם אתם, ותאיר בה עינינו ותסיר הספק מליבנו, כי בטוחים אנו שנשמע מפיך הלכה למשה מסיני.

[תשובה] הוו יודעים כי דברי התלמידים האלה יש לו עיקר, ואינם יודעים תכליתו,

ומאז, אין ישראל מזהרין שימנעו מלהטמא במשכב נדה ובמושבה ובכל הטומאות, ומי שחפץ לבו ליגע בכל טומאה אין עליו איסור,

אלא שחייב לטהר את עצמו בעתות שהוא חייב ליכנס למקדש, דאמרי' אמר רבי יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל, ואף בתפלה מזהרין ישראל לטהר את עצמן, כדתנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, ותניא והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך, מה להלן באימה ברתת ובזיע אף כאן באימה ברתת ובזיע, מכאן אמרו הזבין והזבות והמצורעין ובעלי נדות מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה

יא. מקור תשובה זו מאוצר הגאונים כתובות סא. סי' תנט עמ' 182, ע"פ ס' האשכול (אלבק עמ' 4), ומספר גאוני מזרח ומערב סי' מד, וס' גנזי קדם חלק ד' עמ' 98, וספר גאוניקה עמ' 206.

יב. בכורות כז.

יג. עי' בתשו' הגאונים ליק סי' מה, והלכות פסוקות סי' עז (בשם רב יהודאי גאון ז"ל), ושערי תשובה סי' קע, וכלבו דיני נדה (בשם רב נטרונאי גאון ז"ל, וע"ע בספר תשו' רב נטרונאי גאון, מהדו' י. ברודי, עמ' 125 - 126).

יד. צ"ל באופן דאין איסור דלא ילבש, ועי' שבת סד. ודוק.

**אבל** יש עם זאת, מן העיקר, דבר אחר שלא אמרוהו התלמידים, והוא שבשעת התפלה חייבין אנו לחזור על המים לטהר בהן ולרחוץ ואחר כך יתפלל, כאשר פרשנו כי לתפלה עד ד' מילין הולך לפניו לחזור על המים, ואמרי' רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש, אבל לתפלה בעי אהדורי, וכך היו עושין ולא פשעו בדבר, וחס ושלום שהיו עומדין בטומאה ומתפללין,

**ומה** שאמרו אלו וכי יש טהרה לחצאין, וכי מאחר שאין אנו טהורים מטומאה חמורה למה נרחץ מטומאה שאינה חמורה כמוה,

**לא** מחכמה נסתפק להם זה, שהרי משנה שלמה שנינו זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ור' יהודה פוטר, ודבר ידוע כי יחיד ורבים הלכה כרבים, וטעמו של ר"י שאין שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה<sup>טו</sup>,

**וראה** האיך החמירו החכמים בין שהיה לו טומאה חמורה ובאה לו טומאה קלה, וזה הוא זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע, בין שהיה לו טומאה קלה ובאה לו טומאה חמורה, וזה המשמשת שראתה נדה, צריכין טבילה,

ובמדרש בהלכות ובאגדות, ובעל קריין אסורן בכולן,

**ומאי** שנא בעל קרי שהוא אסור, כי אלו אין להם תקנה בשעתן וביומן וזה יש לו תקנה בשעתו וביומו, לפיכך אסרוהו<sup>טז</sup>, וסוגיין כרבי יהודה בן בתירא דאמר אין דברי תורה מקבלין טומאה, וסוגיין כי הא דאמר רבי אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנט"י ד' מילין, אם יש בינו ובין המים ד' מילין הולך לשם ורוחץ ואח"כ יתפלל בטהרה, ואם יש בינו ובין המים יותר מד' מילין מתפלל ואינו חושש<sup>טז</sup>,

**וכן** הנוגע בנדה ובמושבה והאוכל ממה שנתעסקה בו<sup>טז</sup>.

**לפיכך** מה שפירשו מן המתיבה הקדושה כדין הוא, וכך היו עושין שעושה לו נדה כל מלאכות חוץ משלש אלו, שיש בהן הרגל עברה, ואפי' בשתים מאלו השלש קאמרי' "הצעת המטה, אמר רבא לא אמרי' אלא בפניו אבל שלא בפניו לית לן בה, ובמזיגת הכוס אמרי' אביי מחתא ליה אפומא דכובא, רבא מנחא ליה אבי סדיא, רב פפא אשרשיפא", שביין שאין מקדש ואין אנו יכולין לטהר מטומאת מת ולאכול חולין בטהרה, אין עלינו משורת הדין, לפרוש מכל הדברים הללו,

טו. מבואר כאן דבר נפלא שיש איסור לבעלי קריין לעסוק בתורה לאו מדינא, אלא כעין קנס, ונראה דזה על דרך הא דנקטי' דרבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, ודוק, וא"כ גם בדבר שאין לו מתירין מה שאינו בטל, אינו דין עצמי אלא כעין תקנה נפרדת, ול"ע בזה כעת, שו"ר ברש"י (מכת"י מו"ק טו.) שביאר את החילוק בין שאר טמאים בטומאות היוצאות מגופן לבעל קרי, דאינהו אינם שרויים בשמחה ובקלות ראש, משא"כ בעל קרי שהוא בשמחה וקלות ראש, וחולק בזה על רש"י ז"ל.

טז. ר"ל אפי' שהוא בעל קרי דבכה"ג לא דמי לדבר שיש לו מתירין, עי' בהערה הקודמת.

יז. ר"ל שגם זה מעיקר הדין מותר, וזה המשך לדלעיל ד"ה ומאז.

יח. ר"ל וממילא אנו דלא קיי"ל כותיה אלא כרבנן דפליגי עליה, ממילא נקטי' שיש שם לטומאה קלה אצל טומאה חמורה.

ואם כדברי התלמידים האלה, היה לו לומר וכי יש טהרה לחצאין, מה הזב מועיל כשירחץ מן הקרי, ומה הנדה מועלת כשרוחצת מפליטת שכבת זרע, בין שהיו מתחילה בין שהם בסוף,

אלא מצוה לרחוץ מכל טומאה, ואע"פ שמותר לו לאדם להביא עצמו לידי טומאה,

ועכשיו שיש חשש מפני עמי הארץ שלא ישמעו בדבר, ויפרצו בו ויבואו לידי עברה, יש מן הדין שנהגו בו איסור, ויעשו סייג לתורה, ויחמירו בה, ואין דורשין אותה בפרקין, והוי כדאמר'י הלכה ואין מורין כן, וכל החכמים נהגו בבתייהם שתהא נדה רחוקה, ופורשין ממנה, ולסייג גדול נעשה כזה, ומי שפורץ בו ראוי שישכנו נחש של חכמים, ועכשיו [שאי אפשר, שאין אנשי חכמה הם, ומה שהן רואין להגיד לכל הקהל מגידין], [על כן] אמונה הוא שיגדרו גדרות ולא ירויחו לפרוץ כי פרצה קוראה לגנב, ומי שהוא ראוי להיות בין אנשי לבב, כן יעשה, כי בבקשכם הלכה למשה מסיני, הגדנו לכם דבר על בורי'.

**[יד] בירור דברי רב שרירא ז"ל בעל התשובות.**

ובתשובה ארוכה זו פרש רש"ג ז"ל את כל ענין טומאת נדה גם בזמן שנהגו טהרות, ואת דיני ההרחקות ממנה, וביאר דאין חילוק בין הזמן ההוא לזה"ז, ותמיד מצד עיקר הדין היה מותר להטמאות בטומאת הנדה, ואעפ"כ היה חיוב לבעלה להתרחק ממנה, וההיתר הנ"ל הוא לשאר האנשים, ואפי' לבעל לדיני טהרות, אבל כל מה שיש לו זיקה להרגל עברה אסור,

ומ"מ כתב שיש מצוה להתרחק מן הטומאה, ומי שנטמא יש עליו מצוה להטהר ממנה, ורק אין זה חובה עליו, אבל מצוה מיהא איכא,

עוד הוסיף בסו"ד דלדינא יש להחמיר ולגדור גדר, ולקבוע את כל דיני טומאה וטהרה בגדר של איסור, כדי לעשות סייג לתורה בשעת הפרצה,

**א"כ** נתבאר לנו מג' תשובות הרש"ג ז"ל:

א. דמעיקר הדין אין איסור להטמאות לנדה, כל זמן שאין הנדון על בעלה באופן של הרגל עברה, [כן עולה מתשובה יד, וטו].

ב. דיש מצוה שלא להטמאות ושהטמאין יש להם מצוה להטהר, [כן עולה מתשובה יג, וטו].

ג. דבזה"ז יש לקבוע איסור להטמאות [כגדרי והלכות טומאה וטהרה] לנדה למגדר מילתא, [כן עולה מתשובה טו].

[עוד הערה יש לעזור בכאן מדברי רש"ג בתשובה טו "ולובשת בגדי בעלה ולובש את בגדיה, ובלבד שלא יהא בהם דם", משמע דעכ"פ בשעה שעדיין מלוכלכת בדמה, הרי יש כאן טומאה ממשית שנמצאת עמה, וזה גם הרש"ג מודה דצריכה להתנקות ממנה, וזה כמו שנטמאת כל הזמן טומאת מת שאין זה ראוי, וזה יותר קרוב להיות חובה, וכע"ז הם דברי הראב"ד הנ"ל אות ג', ותמהתי על זה באות ה' ונדחקתי דכיון דכבר הורה זקן 'רב האי' לכן השאיר הראב"ד את עיקר ההוראה כמתכונתה, ע"פ דיני טהרה, אך להמבואר בד' רש"ג ניכר דכל הדיון הוא על אשה שכבר נטמאה, אבל על אשה שעכשיו נטמאת והדם הטמא עדיין על



את הככר או את הבצק, הרי נטמא ממנה, ואסור לבעל לאכלו, [וכך יש לשמוע באמת מדבריו בתשו' יג].

**אמנם** יש מקום לבאר ע"פ משנ"ת לעיל (אות יא) שיסוד דברי הראב"ד אינם חלוקים על רב האי, אלא אדרבה הם העומק בדבריו, וכמו שנתבאר דיסוד דין הרחקה בטומאה וטהרה הוא גם הרגל, הנה אף שבתשובה טו דרב שרירא מבואר דרך הג' הרחקות הם משום הרגל, מ"מ י"ל דגם שאר הטומאות ההרחקות מהם הם כעין הרגל, רק דג' הרחקות הנ"ל נאסרו משום תוקף ההרגל הנוצר מהם, ואילו בשאר ההרחקות יש פחות תוקף להרגל הנוצר ממנו, ולכן לא נאסרו מדינא לדעת הרש"ג, ובזה חידש הראב"ד דכיון דסוף סוף גם בהם יש איזה הרגל עברה, א"כ יש לאסור גם אותם"ט, ודוק.

### טו] מדברי הרמב"ן על ההרחקות הראויות מנדה.

**ובנותן** ענין לכאן, יש להביא את דברי הרמב"ן (פי' עה"ת בראשית לא, לה) "והנכון בעיני כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם 'נדות' לריחוקן, כי לא יקרבו אל אדם ולא ידברו בו, כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן מזיק, וגם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע... והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייתא של מסכת נדה 'אסור לשאול בשלומה של נדה, ר' נחמיה אומר אפי' הדיבור שהוא יוצא מפיה טמא הוא, אריו"ח אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה, שהוא טמא כמת, כך עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות במעשה ידיה',

גופה, בכה"ג כל דיני טומאה וטהרה חלים עליה גם להבנת הראב"ד].

**וקצ"ב** דמשמע בתשו' יג ויד שלא החמיר לטמאות למעשה, ובתשו' טו הורה להחמיר למעשה בזה"ז, ושמא לבני אותו מקום ששלח את תשו' טו הורה חומרא כיון שכתבו לו בשאלתם שיש שפרצו גדר והקלו גם בג' הרחקות [ולא ברור מלשונם אם הכונה שהקלו אף לבעול נדות ממש], אבל לא תיקן כך לכל העולם, אך לא משמע כן מלשונו בתשו' טו דמשמע שמדבר באופן כללי על מצב הדור והתקופה.

**עכ"פ** בזה יובנו עד מאד דברי בנו רב האי גאון ז"ל במה שקבע הלכות הרחקות ע"פ הלכות טומאה וטהרה, ואי"צ לכל הפלפולים שכתבתי לעיל.

**שוב** נתבוננתי דאדרבה הן הן הדברים, דכל מה שכתבו שניהם היה מכח מה שאליבא דאמת יש כאן טומאה אמיתית ששורה, אלא שאינה אוסרת מדינא, ומ"מ איכא מצוה להתרחק ממנה, א"כ שפיר איכא למימר אפי' אם לא היתה תקנה גמורה לטמאות בזה"ז, ורק לאותה קהילה שבתשובה טו שלח שיורו לחומרא, דעכ"פ כיון דאיכא מצוה להתרחק מהטומאה יש להתרחק מהם ממש, וכל מה שמחיל טומאה נעשה לכמו איסור, ודין הרחקה יש בו, כ"ש אי נימא דגם תקנו הגאונים עוד איסור גמור, דבכה"ג ודאי יש בו דין הרחקה,

**אלא** דלפי"ז יצא לנו חידוש גדול לדינא, דיש להחמיר משום תקנת הגאונים, א"נ אפי' לא תקנו עכ"פ מצוה כך לנהוג, בכל דיני טומאה וטהרה בנדה ביחס לבעלה, והיינו שאם אפתה פת ונגעה במשקין שטמאו

ולכך אמרה רחל ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל, שלא תדרך אתה עפר רגלי והוא החריש ממנה ולא ענה אותה<sup>כ</sup>, כי לא היו מספרין עמהן כלל, מפני שדבורה טמא<sup>ל</sup>.

ומבואר מדבריו כעין הנ"ל שיסוד ההרחקות הם משום רוח הטומאה השורה עליה.

כלל הדברים הוא:

שטומאה היא מציאות אמיתית בעולם כמבואר בספרי המקובלים, וזה מחסרונות בשפע הנשפע בעולם, ותיכף מבריאת העולם הכל הבינו כן, וכשנתקללה חוה בחולי הנדות, הרי שנגזרה עליה מציאות קבועה של חסרון תדירי, המתחדשת מדי חודש בחודשו, ולכן כל בר דעת הבין שעליו להתרחק ממנה, וכ"ש שלא לבא עליה, שזה דיבוק גמור ומעביר חסרון זה גם אליו ביתר תוקף,

ואף לכן הבין זאת [כמבואר ברמב"ן הנ"ל], או שקיבל זאת מאבותיו עד אדה"ר שהבין זאת בשכלו הזך [ואין זה ענין לתורה דוקא, רק במתן תורה נקבעו לנו גדרים ודינים לטומאה זו, אבל היא קיימת מצד עצמה גם קודם מ"ת],

וממילא מבואר לכל מעיין דדיני הטומאה שבאשה אינן עניין כלל לזמן שהיו נוהגין בטהרות, אלא זה ענין בעצם הנדות,

וממילא יש מקום לחוש ולהשמר במאי דאפשר מטומאת הנדה כהוראת אותו זקן רב שרירא גאון ז"ל.

וכשהרציתי הדברים קמי מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א העירני בעיקר דברי הגאונים למעשה דבפשטות אין תוקף בזה<sup>ז</sup> לתקנתם כיון שבזמן הראשונים כבר נתבטלה, וקבעו הראשונים דיני הרחקות חדשים, ועד כמה שאין דיני הגאונים אלא תקנה בעלמא, ולא איסורים עצמיים, י"ל דחיוב לנהוג כמותם, עכ"פ, אין.

טז] העולה מכל הנ"ל למעשה.

א. על אשה נדה שורה רוח טומאה, והנדבק בה נקבל ג"כ מרוח הטומאה אליו.

ב. בעילתה היא הכי חמורה לענין קבלת הרוח טומאה<sup>כא</sup>, ולכן נקבעו על בעלה ג' הרחקות שעלולות ליצור הרגל עברה.

ג. קרבתה ג"כ מעבירה קצת טומאה<sup>כב</sup>, ולכן הדעת נותנת שיש להמנע מקרבתה, אבל אין בזה איסור.

ד. המתקרב אליה ונטמא ממנה, אף שלא עבר איסור, מצוה עליו להטהר מטומאתה.

ה. בשעה שנתרבו הפרוצים תקנו הגאונים הרחקות נוספות על ג' ההרחקות האסורות מה"ת, ע"מ שאף לא יתקרב בעלה אליה כלל<sup>כג</sup>.

ו. ומ"מ לא היתה תקנה זו אלא לבעלה, כי

כ. אגב אעורר מה שתמהתי בפי' זה, דהא שפיל לסיפא דקרא "וינשק לבניו ולבנותיו" ואי נתרק מפני נדותה הלא היא עדיין נדה, ומאי קאמר, ויתכן כמובן בכמה אופנים דלבנותיו היינו לבר מינה, וכלל בזה גם את השפחות, אלא דאותם לא מסתבר שעמד לבן ונשקן, ושמא יל"פ באופ"א דאם נדקדק בה הלא לא נאמר שנישק את בניו, אלא שנישק לבניו, והיינו שלא היה זה באופן של נישוק ממש, אלא כדת וכדין, וצ"ע.

כא. ובאמת בועל נדה נטמא כמותה, וצריך המתנת ז' ימים.

כב. שמגעה ומשאה ומשכבה ומושכה מטמאים, אבל אינם אותו דרגא בטומאה כמותה.

כג. וכדמשמע מתשו' רש"ג ז"ל, ודוחק לומר לענ"ד דרק לקהילה זו הורה כן, דהא בנו רב האי גאון ז"ל ג"כ

הראשונים, ולא כמנהג הגאונים, אך בעל נפש יש לו מקום לחוש לסברא ולדברי הגאונים ז"ל ולנהוג דיני טהרות גם בזה"ז,

ומ"מ כל ערום ודאי יעשה בדעת בביתו, כי כמובן שהנהגות כה"ג רבים חללים הפילו, רח"ל, ואיזהו חכם הרואה את הנולד, ויסוף מעשה במחשבה תחילה, ועבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר' בו, וזה כמובן הרבה יותר חמור מכל הטומאות גם יחד.

בזה נפרצה הפירצה, אבל שאר אינשי כדקאי קאי, שמי שיש דעת בראשו נזהר כפי אפשרויותיו מהטומאה, ומי שלא לא עבר עבירה בזה, ומ"מ מצוה עליו להטהר.

ז. מכח תקנת הגאונים הזו כתבו הראשונים כמה הרחקות מחודשות שלא נזכרו לפניהם, כיון שהבינו שמביאות לידי הרגל, וצריך לגדור הדבר בשעת הפירצות.

ח. למעשה בזה"ז יש לנהוג הרחקות כמנהג



## הרב גרשון גולד

## בברכת הפירות שנאכלים ע"י הדחק

הנה מצוי שישנם פירות שכשקונים אותם מהחנות הם עדיין קשים ולא כ"כ ראויים לאכילה ובמשך הזמן מתרככים, כגון אבוקדו אפרסקים ועוד. ויש לעיין מה דינם לענין ברכה קודם שיתרככו, האם מברכים עליהם את ברכתם הראוייה או לא.

## א. מחלוקת הפוסקים בברכה על פירות שלא נגמרו

והנה, יעוין בשו"ע סי' ר"ב ס"ב שכתב וז"ל, הבוסר כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן מברך עליו בפה"א וכו' ושאר כל האילן משויציאו פרי מברכין עליו בפה"ע ובלבד שלא יהיה מר ועפון ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק דאז אין מברכין עליו כלל. עכ"ל.

הרי מבואר, דדעת השו"ע דכל פרי אף שנאכל ע"י הדחק ברכתו בפה"ע א"כ אינו ראוי אף ע"י הדחק. ולפי"ז לכאורה בנידו"ד אם הפירות ראויים עכ"פ ע"י הדחק ברכתו בפה"ע.

ומאידך יעוין בחיי אדם כלל נ"א סק"ה שכתב להקשות על השו"ע וס"ל דאף בנאכלים ע"י הדחק ברכתן בפה"ע. דהרי בסעיף י"ב איתא, כל הפירות וכו' מברך בפה"ע, ואם אין דרך לאכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים מברך שהכל כשהם מבושלים בפה"ע. ע"כ. וא"כ ק"ו הוא ומה אם אפילו נגמר הפרי כיון שאין דרך לאוכלם חיים מברך שהכל, ק"ו לפירות משויציאו והם חמוצים וכו'. ועיי"ש שמה"ט כתב לחלוק על השו"ע וס"ל דכל שנאכל רק ע"י הדחק מברך שהכל.

וכן דעת הנחל"ד (ברכות לו:) דהביא שלדעת התוס' יש לברך בפה"ע על כל הפירות משויציאו, וכתב וז"ל, לא מסתבר כלל דהא אינם עומדים לכך לאכול מהם בקטנותן כ"כ וכיון שכן איך יברך עליהם בפה"ע השתא פרי שנגמר בישולו אם עומדים לאכול בשלקות לא מברכין עליהם כשהם חיים שהכל מכ"ש בפרי שלא נגמר בישולו דלא יברך רק שהכל כיון שאין עומדים לכך ובברכה בעינן שיאכל הפרי כפי שהוא הדרך לאוכלו כדאמרינן בסוגיא דשלקות. ע"כ.

לכאורה מחלוקת הפוסקים הנ"ל שייכת גם בפירות שנגמרו אך ראויים רק ע"י הדחק

הרי דעת הח"א והנחל"ד היא, דכל שהפרי ראוי רק ע"י הדחק ברכתו שהכל, דומיא דסי"ב וכו"ל. ולפי"ז ה"ה בנידו"ד לכאורה יש לברך שהכל. ואף שהח"א והנחל"ד מיירי באופן שהפירות קטנים ולא נגמרו, שצריכים עדיין להתרכך, מ"מ כיון דס"ל לח"א והנחל"ד דיש לדמות לסי"ב, ובראוי רק ע"י הדחק חשיב שאין הדרך לאכול באופן כזה וברכתו שהכל, וא"כ לכאורה ה"ה גם כשהפרי נגמר גידולו.

ולפי"ז יוצא דבנידו"ד בפירות שנגמרו גידולם

ולפי"ז בנידון דידן לכאורה יש לפסוק דיברך שהכל וכדעת הח"א שכמותו פסק המ"ב.

### ב. קושיא על שיטת השו"ע

והנה הובא שהשו"ע פסק דבכל הפירות משיוציאו מברך שהכל, והח"א והנחל"ד חלקו עליו מכא מה שמבואר בסי"ב דכל שאין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים אם אכלם חיים מברך שהכל. וא"כ ה"ה בפירות קטנים שהם עדיין קטנים וחמוצים דאין דרך לאוכלם כך דיש לברך שהכל. ובאמת צריך להבין את דעת השו"ע בזה

### ישוב הלבוש

ועי' בלבוש (סי"ב) שכתב וז"ל, ול"ד לבוסר שמברכין בפה"א דשאני בוסר שהרבה בנ"א אוכלים אותם בעודם בוסר וחשיבי להו לפרי ולא גרע משאר פרי האדמה אבל הכא אין דרך לאוכלן חיינן ובטלה דעתו אצל כל אדם. עכ"ל.

והנה הלבוש כתב דבריו על בוסר אבל לכאורה צ"ל לדעתו דה"ה בכל הפירות משיוציאו דהרבה בנ"א אוכלים אותם כבר משיוציאו (אם ראויים ע"י הדחק).

### ישוב הביאווה"ל

ובביאווה"ל כתב ליישב באו"א וז"ל, ולא דמי לדלעיל בס"ב דמוכח שם מהשו"ע דאם ראויין לאכול אפילו רק ע"י הדחק דמברך ברכה הראויה לאותו המין, נ"ל משום דהתם הלא מיירי בפרי שבגדלותה יהיה ראוי לאכול חי לכל אדם לכן אמרינן דאף עתה בקטנותה משצמחה עד שהיא ראויה לאכול אפילו רק ע"י הדחק שם פרי עלה משא"כ בזה שאף בגדלותה אינה ראיה

אלא שעדיין צריכים להתרכך, נחלק השו"ע עם הח"א והנחל"ד מה ברכתם. דלדעת השו"ע ברכתן בפה"ע, ולדעת הח"א והנחל"ד ברכתם שהכל.

ועי' במ"ב סקי"ח שהביא את דעת הח"א, ובביאווה"ל ד"ה ושאר וכו' מבואר שפסק כח"א להלכה נגד דעת השו"ע, וכן פסקו הבא"ח (פ' פנחס אות ב') והכף החיים (סקל"ד).

[והנה בח"א (שם) כתב ב' טענות על השו"ע א- דדמיה לסי"ב ולכן ברכתו שהכל וכנ"ל. ב- דכל שלא הגיע הפרי לשיעור עונת המעשרות, אם ראוי רק ע"י הדחק, חשיב שלא נגמר הפרי, ובכה"ג שלא נגמר הפרי יש לברך שהכל עיי"ש. והנה בנידו"ד דמיירי בפירות שנגמר גידולם (שהגיעו לעוה"מ) לא שייכת טענה הב' אלא רק טענה הא'.

וא"כ לכאורה יש מקום לטעון, דהו אמת חזינן שפסק המ"ב כח"א נגד השו"ע, אך יתכן שאי"ז מפני טענה הא' הנ"ל דדמיה לסי"ב אלא מפני טענה הב' דחשיב שלא נגמר גידולם וכל שלא נגמר גידולו מברך שהכל. וא"כ כ"ז דווקא בפירות קטנים, אבל בנידו"ד דאירינן בפירות גדולים יתכן שבזה לא פסק המ"ב כח"א.

אכן זה אינו, דהנה יעוין בביאווה"ל ד"ה ושאר שכתב, דלדעת הגר"א והפמ"א דשיעור פרי תלוי בעוה"מ, קודם שיגיעו לעוה"מ יברך בפה"א עיי"ש. וחזינן דס"ל לביאווה"ל דאף בלא נגמר הפרי אין לברך שהכל אלא בפה"א ודלא כדעת הח"א בטענתו הב' הנ"ל. וא"כ איך פסק כח"א דבכל הפירות משיוציאו יברך שהכל, אע"כ דהמ"ב פסק כח"א שיברך שהכל מפני טענתו הא' דדמיה לסי"ב וכנ"ל].

לאכול לרוב בנ"א כשהיא חי אין עליה שם פרי כלל. ועיין בלבוש מה שתירץ בזה והנלע"ד כתבתי. עכ"ל.

**ונראה** כוונת הביאזה"ל, דבבוסר וכל הפירות משיוציאו, היות וכשיגדלו הם ראויים כמו שהם בלא חידוש מצב של בישול וכדו', לכן אם ראוי לאכילה אפילו ע"י דחק, כבר יש עליהם שם פרי שהרי הוא במצב של הפרי גמור, וגמר גידולו מוגדר כתיקון אוכלא בעלמא. משא"כ בדבר שהדרך לאוכלו מבושל, אם אוכלו חי מברך שהכל משום שחסר בו מעשה בישול ושינוי מצב, והיות ובמצבו שהוא חי אינו ראוי לרוב בנ"א אין על מצב זה שם פרי.

לאכול לרוב בנ"א כשהיא חי אין עליה שם פרי כלל. ועיין בלבוש מה שתירץ בזה והנלע"ד כתבתי. עכ"ל.

**לפי דברי הביאזה"ל י"ל שבנידו"ד**  
**יודה הח"א לשו"ע**

**ומאחר** שכך, יש מקום לטעון דהן אמת דהח"א מיאן בדברי השו"ע לגבי בוסר ושאר פירות משיוציאו, וס"ל דברכתם שהכל מהטעם האמור, אך בנידו"ד בפירות גמורים שצריכים להתרכך י"ל שיודה הח"א לסברת הביאזה"ל, ד"ל דדווקא באופן שהפרי חסר גדול ע"י הקרקע י"ל דאין עליו עדיין שם פרי, אבל באופן שיתמתק מעצמו בלא שום תוספת גידול גם הח"א מודה שזה תיקון אוכלא בעלמא ושפיר יש עליו שם פרי.

**וב"כ** בספר פני השלחן (עמוד ע"ב) וז"ל, אך אפשר דלענין נ"ד בפירות שגם לאחר שקטפו אותם מהאילן הם מתרככים ומתמתקים מעצמם, יודה לחילוקן של הביאזה"ל, דאמנם פירות שקטפו אותם לפני גמר בישולן ולא ישתנו לעולם מעצמם ס"ל לח"א דלא חשיבי פירי ודמי לפירות שאין רגילין לאוכלם חיים, אך בפירות שלאחר קטיפתם הם מעצמם נהפכים לראויים

**ג. ע"פ האג"מ י"ל דבנידו"ד יודה**  
**השו"ע לח"א**

**אמנם** לאידך גיסא יש לצדד להיפך, דבנידו"ד גם השו"ע יודה לח"א דיש לברך שהכל. דהנה יעוין בשו"ת אג"מ (או"ח ח"א סי' נ"ז) שכתב וז"ל, בדבר פירות שלא נגמרו ונאכלין ע"י הדחק דלהמחבר בסי' ר"ב ס"ב מברכין בפה"ע, יפה הקשה בנשמ"א דאפילו בנגמר הפרי אם אין דרך לאוכלן חיים מברך שהכל וכו'.

**ויש** לתרץ שיטת המחבר דהתם שיכולים לתקנם ע"י האור הרי עומדים בסתם לאכול דוקא כשיתקנם ולכן בטלה דעת האוכלן בלא תיקון וכו', אבל כשאין יכולים לתקנם כהא דלא נגמר הפרי הוא שאף בבישול ובשום דבר לא יותקנו יותר מכשהן חיים רק שמאחר שאין ראויין לאוכלן כראוי אין תולשים אותן קודם קודם שנגמרו אבל עכ"פ אחרי שכבר נתלשו אין להם אכילה אחרת אלא אכילה דשעה"ד וכו', יש להן החשיבות לברך ע"ז ברכה המפורטת אף רק מצד אכילה זו כיון דלית להו אכילה טובה מזו וכו'. ע"כ.

**הרי** נתבאר דדעת האג"מ (עיי"ש שסמך על תירוץ זה להלכה למעשה בכמה נ"מ) דיש לבאר את השו"ע באו"א מהלבוש והביאזה"ל, דס"ל בדעת השו"ע דמה שאם אין דרך לאכול כך ברכתו שהכל וכמבואר

**א-** י"ל דיש בזה פלוגתא בין השו"ע לח"א, דלשו"ע ברכתם בפה"ע ולח"א ברכתם שהכל (והמ"ב והבא"ח והכה"ח פסקו כח"א וכמו שהובא לעיל).

**ב-** י"ל דגם הח"א יודה לשו"ע שברכתם בפה"ע.

**ג-** י"ל שגם השו"ע יודה לח"א שברכתם שהכל.

**והנה** כבר הובא שבספר פני השלחן צידד לומר דגם הח"א יודה שברכתם בפה"ע, וכן דעת הפסקי תשובות, אמנם דעת בעמח"ס נתיבות הברכה דלח"א (שכמותו פסק המ"ב) יש לברך שהכל. ויל"ע טובא בכל הצדדים, וצ"ע.

בסי"ב, זה רק באופן שאפשר לתקן הפרי שיהיה כדרך שרגילין לאוכלו, אבל באופן ששוב א"א לתקנו בזה הוא שמברכין עליו ברכתו הראויה.

**ולפי"ז** בנידו"ד בפירות שע"י ריכוך שפיר יהיו ראויים שלא ע"י הדחק בזה יודה השו"ע דכל עוד שלא התרככו וראויים רק ע"י הדחק ברכתן שהכל.

### **נמצא דבנידו"ד י"ל ג' צדדים**

**ונמצא** שבפירות שלא ראויים כ"כ לאכילה עד שיתרככו, כמו שמצוי באבוקדו ואפרסקים וכדו', יש ג' דרכים לדון מה ברכתם.



## הרב ישראל גולדברג

## בענין 'שכר פסיעות'

א. שאלה.

ב. עיקר קיבול השכר הוא על ההתאמצות במצוה.

ג. דברי המג"א והפוסקים דמצוה ללכת לבית הכנסת הרחוק יותר.

ד. דעת האחרונים דדוקא כשיש מעלה לרחוק יש שכר פסיעות ולא בשווין.

ה. בקושיית האחרונים דאין מעבירין על המצוות.

ו. אם יש שכר פסיעות בשאר מצוות.

ז. אם יש שכר פסיעות בנסיעה ברכב.

ח. מסקנת הדברים.

ט. אם יש עדיפות לקנות דירה רחוקה מבית הכנסת.

י. תשובות הגרח"ק בענין שכר פסיעות.

**ובמש"כ** רש"י "שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר", צ"ע והתבוננות מהו ענין העשייה לשם קבלת שכר. וכעין סברא זו מצאנו ברש"י גופיה על מה שאחז"ל בר"פ האיש מקדש (קידו' מא.) "מצוה בו יותר מבשלוחו" דפירש"י וז"ל "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפ"י" עכ"ל (וכן העתיק הר"ן שם על הרי"ף, והמאירי שם).

**ובודאי** אין כוונתו לעשות כן כדי לקבל יותר שכר שהרי אמרו (אבות א-ג) "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס" אלא כוונתו דעיקר קיבול השכר הוא על עצם המצוה ואמרו (ברכות ו:): "אגרא דפרקא רהטא" וכו' אגרא דכלה דוחקא וכו' ע"ש כמה עניינים, והמשתתף בין כולם שעיקר קיבול השכר הוא על ההתאמצות במצוה, כמשנ"ת שם מפירש"י (ד"ה אגרא דפרקא "עיקר קבול שכר הבריות" וכו'. אמנם במרומי שדה פירש באופן אחר ע"ש). וזהו שאמרו כאן שע"י

**א. שאלה:** הנה ידוע ומפורסם המושג של 'שכר פסיעות' בהליכה לבית הכנסת, ורציתי לדעת מה מקור הדבר, ואם הוא נאמר רק בתפילה או שמא נאמר גם בשאר מצוות. ומי שנוסע ברכב או באופניים אם הוא גם כן בכלל זה.

**ב. תשובה:** איתא בגמ' (סוטה כב.) מעשה באלמנה אחת שהיתה הולכת להתפלל בבית מדרשו של ריו"ח, התפלל ריו"ח ושאלה מדוע את טורחת ללכת עד כאן בעוד שיש בית כנסת ליד ביתך, והשיבה לו בתמיהה "ולא שכר פסיעות יש לי", ואמר ריו"ח לתלמידיו למדנו קיבול שכר מאלמנה. ופירש"י וז"ל "שהיתה טורחת עצמה יותר מן הצורך כדי לקבל שכר כדמפרש ואזיל. למדנו שיטריח אדם עצמו במצוה לקבל שכר יותר" עכ"ל. עוד איתא בגמ' (ב"מ קז.) "ואמר להו רבי יוחנן וכו' ברוך אתה בעיר" שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך אבל בית הכנסת לא, ורבי יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש" עכ"ל.



שהולך וטורח ומתאמץ בעצמו בשביל המצוה מקבל הרבה שכר.

**וכמו כן יש לפרש כוונת רש"י כאן שקיבול השכר הוא רק סימן על גודל המעשה, ולכן לגבי הליכה לבית כנסת רחוק ולגבי מצוה שמתעסק בגופו כתב רש"י "מקבל שכר טפ"י" משום שיש בזה תוספת הידור בשלימות המצוה (והטעם שבחר רש"י להסביר ענין זה ע"פ קיבול השכר נראה משום דהתאמצות במצוה אינו דבר מוגדר כמו שאר הידורים במצוה). וכן מתבאר מדברי הגר"ח ק"ש שליט"א דענין שכר פסיעות הוא על דרך שאחז"ל "לפום צערא אגרא" (ונביא מדבריו לקמן).<sup>א</sup>**

**ג). והנה דין זה שראוי לטרוח אחר בית כנסת רחוק יותר לא הוזכר בפוסקים הקדומים מלבד ספר האגודה (סוטה ג-יב), וכדרכו בקודש מעתיק את מסקנות ההלכה מהתלמוד, וגם כאן העתיק תחילת דברי ריו"ח בקיצור. והראשון שהעתיק דין זה יותר להדיא הוא המגן אברהם (צ-כב) וז"ל "ואם יש ב' בה"כ מצוה לילך להרחוקה דשכר פסיעות יש (ב"מ קז.)" עכ"ל.**

**וראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' יט) שכידו הטובה עליו הקיף והאריך בכל דין זה, בכל פרטיו ודקדוקיו וליקט עוד פוסקים שנמשכו אחר המג"א הלא המה בה"ט (צ-יז) א"ר (שם ס"ק יב) שו"ע הרב (שם סעיף יב) ח"א (ח"א כלל יז סי' א) מ"ב (שם ס"ק לז) ערה"ש (שם סעיף טו), וסיים "ובודאי שראוי להזהר בדבריהם".**

**וראה בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' סח) שהתקשה מדוע השמיטו הפוסקים דין זה שיש ללכת לבית הכנסת הרחוק יותר (ואולי כוונתו לפוסקים הקדומים יותר, שהרי הבאנו לעיל בסמוך דהאחרונים כן העתיקו דין זה להלכה). והשיב וז"ל "וידידי הגר"ח ק"ש שליט"א כתב לי בזה מה השאלה, לפום צערא אגרא, ומה שהפוסקים השמיטוהו שאינו חיוב רק סברה ועצה טובה והוא הדין בכל התורה" עכ"ל.**

**ויש לתמוה, וכי מצוה להתאמץ בכדי, כלומר כיון דהמצוה מצויה לידו מדוע יש מצוה וקיבולת שכר במה שמאריך את הדרך, וכדי להסביר התמיה נשאל שאלה.**

**מי שיש לו בית כנסת אחד בעיר, האם נאמר לו שיקיף ללכת בדרך הארוכה יותר כדי שיתאמץ ויקבל שכר הרבה, בודאי שלא, שהרי כל דין זה נאמר רק כשיש לו ב' בתי כנסיות, ונהי שמצד זה היה מקום לומר שדוקא אם הולך למקום מסוים וכדי להגיע למקום זה צריך ללכת דרך ארוכה אז יש משמעות בהליכתו שהרי כדי להגיע למקום זה בדוקא צריך ללכת כל הדרך, משא"כ מי שמקיף את הדרך אינו הולך בדרך לבית הכנסת רק סוטה מן הדרך ואחר זמן מתחבר חזרה אל הדרך.**

**אמנם גם בב' בתי כנסיות הוא דבר תמוה, הלא עד כמה ששווין במעלותיהם מדוע מקבלין שכר על טירחה שאין בה שום ענין וכל מה שעושה הוא רק בשביל המאמץ. ואם כבר רוצה להתאמץ הלא היה יכול**

<sup>א</sup>. ואחר שדרשתי את הרברים ברבים נגיש אלי ילד שנון ושאל דאם שכר פסיעות הוא על כל פסיעה ופסיעה א"כ יוצא שאדם גבוה שפסיעותיו גדולות יותר יקבל פחות שכר. והנה בפשטות עיקר קיבול השכר הוא על גודל המאמץ וא"כ יש אחד שפסיעותיו גדולות אלא שהוא מתאמץ הרבה ויש אחד שפסיעותיו קטנות ומתאמץ קצת והכל לפי גודל צערו וטרחתו.

בגמ' נאמר כשיש מעלה לבית הכנסת הרחוק, כגון:

א. מקום קביעות - הדברי מלביאל תירץ דמיירי שאותה אלמנה התפללה שם בקביעות ואחר זמן בנו בית כנסת ליד ביתה, וכיון שהיה לה מקום קבוע לתפילתה המשיכה להתפלל שם דראוי לאדם לקבוע מקום לתפלתו (כמבואר בברכות ו:), ובשו"ע צ-יט. וע"ע בשו"ת הנ"ל במה שדייק לפרק כן מתוך דברי הגמ' ואף דברי הגמ' בב"מ פירש כן).

ב. מקום תורה - המהרש"ג כתב ליישב דהתם מיירי בבית מדרש שמעלתו יתירה ממעלת בית הכנסת (כדאיתא בברכות ח:), ובשו"ע צ-יח) וכמבואר שם בגמ' דהיתה מתפללת בבית מדרשו של ריו"ח.

ג. ציבור גדול - עוד כתב שם דיתכן דהתם היה ציבור גדול דאז יש גם מעלת 'ברוב עם'. א"נ מספרם היה שווה אלא שמתפללי בית המדרש של ריו"ח היו יותר כשרים ויראים.

ד). והנה הקשו האחרונים מדוע יש מצוה לטרוח אחר בית כנסת רחוק יותר הלא כלל הוא בדינו דאין מעבירין על המצוות (מנחות סד:), ולכן לא היו מביאין את העומר לירושלים מן הרחוק אם היה בקרוב. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. הידור באותה מצוה - הדברי מלביאל (שם) והמהרש"ג (שם) תירצו לפי דרכם שבאותה מצוה כאשר ראוי לקיימה באופן היותר טוב לא נאמר הדין שאין מעבירין על המצוות. וכ"כ במנחה חריבה ושו"ת לבושי מרדכי (תניינא או"ח סי' כב).<sup>2</sup>

להשקיע יותר בתפילה, ועוד בזמן זה שמאריך הדרך מבטל תורה בכמות ולכל הפחות באיכות (שהרי אינו דומה לימוד בישיבה ללימוד בהליכה ברחובה של עיר).

ד). ומצאתי את שאהבה נפשי בשו"ת בצל החכמה (שם). שם הביא דברי האחרונים, דברי מלביאל (ח"ה סי' יט ד"ה ובגוף) ומהרש"ג (ח"א סי' כז) שתמהו על דין זה המוזכר בגמרא ובמג"א. ונעתיק לשון תמיהתם בקצרה, וז"ל הדברי מלביאל "ובגוף הדבר נראה דבאמת צריך להבין סברת ר' יוחנן (הסובר שיש שכר פסיעות), דהא עיקר המצוה הוא שיתפלל בביהכ"נ, וא"כ כיון שיש לו ביהכ"נ סמוך איך אפשר לומר שיקבל שכר בעד מה שילך לביהכ"נ רחוק, ואטו אם ישלח אחד שליח למקום קרוב והשליח יקיף וילך בדרך רחוקה מאוד ויבוא בדרך ההוא למקום שנשלח אליו, מי זה יאמר שיוכל לדרוש ממשלחו שכר בעד הדרך רחוקה שהלך" וכו' עכ"ל.

גם המהרש"ג תמה כן אלא שהוסיף לחלק כמו שביארנו לעיל שבב' בתי כנסיות אחר שהחליט להגיע לרחוק נמצא שכדי להגיע לשם צריך לטרוח כל הדרך, וגם בזה תמה כמו שהבאנו לעיל, וז"ל "הדבר קשה בסברא דלמה יהיה בזה שכר פסיעות כיון דגם בבית הכנסת הרחוק אטו אם אחד יהיה יכול לקנות לעצמו אתרוג במקום קרוב יהיה עליו מצוה שישע דוקא לטריעסט או לארץ יון לקנות לעצמו משם זה הוא ודאי דבר שאינו מתקבל על הלב" עכ"ל.

ויישבו האחרונים שבודאי אין שכר פסיעות לטרוח סתם בהארכת הדרך, ומ"ש

ב. עוד דן בשו"ת מהרש"ג (שו"ע קמא-ז) במי שעולה לספר תורה דצריך לקצר וללכת בזריזות ולא אמרי' שילך

האיש שמצווה באמת לא נאמר כן משום שאין מעבירין על המצות (וכע"ז כ' השואל בשו"ת לבושי מרדכי שם ע"ש). וכ"כ בשו"ת (כללים מערכת א אות קפט) בשם הרב בית עובד (והעיר על זה הג"ר בצלאל שטרן שמדברי המג"א והפוסקים מבואר כי הך דינא דמצוה ברחוקה משום שכר פסיעות נאמר גם לגבי אנשים, וא"כ לדבריהם צריכים תירות אחר.

ה. דוקא הליכה ברגליו - עוד כתב המהרש"ג (שם ד"ה גם זה) דאם נימא דיש ענין דוקא בהליכה ברגליו כדי להגיע לבית הכנסת והליכה עצמה היא מצוה לא קשה (כ"כ בשם התורה לשמה [מובא לקמן], וכן משמע מדברי המהר"ל שנביא לקמן).

**אמנם** מסתימת המג"א ושאר אחרונים שנמשכו בעקבותיו משמע שגם בבתי כנסת שווין מצוה לילך לרחוק יותר. ובה"א (ח"א יז-א) משמע דשכר פסיעות אף עדיף על מעלת ברוב עם, דאחר שכתב מעלת בית כנסת קבוע ומעלת רוב עם, כתב בסתמא ואם יש ב' בתי כנסיות ילך לרחוק, ומשמע קצת שאף באופן זה (וכן משמע ממה שחילק מקום התפלה לד' מקומות והעתיק הדין דשכר פסיעות במקום השני ומשמע אף כשיש מעלה אחרת בבית הכנסת הקרוב). אמנם בערה"ש (צ-טו) כתב להדיא דאם בבית כנסת הקרוב יש מעלת ברוב עם יש לילך לקרוב.

ו. והנה בתחילת דרכינו ביארנו דענין "שכר פסיעות" הוא בעצם ענין של התאמצות במצוה, וממילא מובן דהוא שייך גם כן בשאר מצוות. ונביא שוב דברי שו"ת רבבות

ב. אין המצוה מוכנה לפניו - כתב בהר צבי (ח"א סי' נג) וז"ל "ומצד הסברא רציתי לומר, דעיקר הדין דאין מעבירין על המצות לא נאמר אלא בכה"ג שהמצוה כבר מזומנת לפניו וקרובה היא אליו לעשותה בלי שום פעולה מוקדמת, כמו שפיכת שיריים ליסוד מערבי וכו'. משא"כ בזה שעובר בדרך הליכתו ע"פ ביהכ"נ, שעדיין אין המקום מוכשר לו להתפלל שם וכן הוא מחוסר כניסה לתוך ביהכ"נ פנימה, יש לדון דאין חיוב עליו להכנס, וכל זמן שלא נכנס פנימה לא קרינן ביה שהוא מעביר על המצוה, שהרי עדיין אין המצוה מזומנת לפניו, ומחוסר כניסה כמחוסר מעשה דמי.

**שוב** מצאתי בשדי חמד (מערכת א אות קג) מביא בשם זרע יעקב כע"ז שכתב דלא אמרינן 'אין מעבירין על המצות' אלא בדבר המוכן ומתוקן שאין צריך שום תיקון מחדש וכו', אבל בדבר שצריך הכנה ותיקון, כל שלא הוכן עדיין ליכא משום אין מעבירין על המצות, עכ"ל.

ג. דוקא בצד אחד - עוד כתב בהר צבי וז"ל "והיה נראה לומר דנ"מ דטעמא דאין מעבירין אינו אלא בכה"ג שהוא עובר דרך הקצר הקרוב, אבל כשיש לפניו שתי דרכים זה פונה לכאן וזה פונה לכאן לא שייך אין מעבירין" וכו' עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' כז אות ב ד"ה ואולי).

ד. דוקא המחויב - עוד הביא בשו"ת בצל החכמה (שם) שבספר מנחה חריבה (סוטה כב. דף צט מדפי הספר) כתב ליישב דכיון שאשה אינה חייבת להתפלל בצבור בכה"כ א"כ לגבי דידה ליכא מצוה כלל ולא שייך בזה הדין דאין מעבירין, אבל לגבי

**אפרים** (ח"א סי' סח) שכתב וז"ל "וידידים הגרח"ק שליט"א כתב לי בזה מה השאלה לפום צערא אגרא ומה שהפוסקים השמיטוהו שאינו חיוב רק סברה ועצה טובה והוא הדין בכל התורה" עכ"ל.

**אמנם** המהר"ל (נתיב העבודה פרק ה) הלך בדרך אחרת דכל דין זה נאמר דוקא לגבי תפילה, וז"ל "וכך אמרו בגמ' סוטה שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו כן, וכדאמר הכתוב "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי וגו' מזוזות פתחיו". וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאחז"ל (מגילה כט.) כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכן השי"ת מצוי בבית הכנסת, ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך.

**וידוע** כי המתנועע (הולך) אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע יותר וזהו דביקות וחיבור גמור. ולכן אמר שהקב"ה מונה פסיעתך כי אף פסיעה אחת יותר רחוק הקדוש ברוך הוא מונה, כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך, כי אם הולך מרחוק הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך לכן הולך מרחוק עכ"ל.

**ויש** כאן חידוש גדול וביאור חדש בכל

ענין זה של "שכר פסיעות", דבשאר מצוות יש את ה'הכשר מצוה' ויש את ה'מצוה עצמה', אבל להתפלל בבית כנסת כיון שהוא מקדש מעט ודביקות וחיבור בו יתברך, לכן גם ההליכה לשם נעשית כמצוה עצמה, כיון דטבע האדם להתחבר יותר למה שהוא מתנועע.

(ז). ולגבי השאלה אם יש עדיפות לילך ברגליו מאשר לנסוע ברכב, ואם יש בכלל שכר פסיעות למי שנוסע ברכב. לכאורה הדבר תלוי בדעת הפוסקים הנ"ל, דלפי המהר"ל יתכן שדוקא הליכה שיש בה נענוע הגוף כמבואר בדבריו שבזה הוא דשייך חיבור אליו יתברך ונעשית עצם ההליכה מצוה, משא"כ הנוסע ברכב שיושב דומם.

**אמנם** לפי הנך פוסקים דשכר פסיעות נאמר דוקא כאשר יש מעלה ברחוק, מסתבר שאין הבדל בין אם הולך או נוסע, דלעולם הדבר תלוי בהתאמצות למצוה ואם קשה יותר לנסוע לרחוק יקבל יותר שכר. ולפ"ז אם אפשר לו ללכת ברגל פשיטא דעדיף.

**וראה** בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' סח) שעמד גם בזה וז"ל "וידידים הרה"ג ר' שריה דבליצקי (שליט"א) [זצ"ל] כתב לי וז"ל "בתי כנסיות רחוקים במכוניות מסתבר דרוכב כמהלך" עכ"ל. וע"ש דאחר שפלפל בדבר העלה וז"ל "אבל זה רק לפלפול, ולהלכה מסתבר דאין נפ"מ בזה כי ג"כ

ג. והנה הקשינו לעיל, וכי המקיף את הדרך במקום שיש רק בית כנסת אחד יקבל על זה שכר, ולפי דברי המהר"ל לכאורה יוצא דאח"נ גם בזה יש עניין שהרי מתנועע, אמנם דבר זה משולל ההגיון, ועכ"ל כמו שכבר הזכרנו לעיל דאף לדברי המהר"ל הוא דוקא היכא דמגיע למקום מסוים כיון דא"א להגיע לאותו מקום אלא בדרך זו הוי בכלל "שכר פסיעות", משא"כ במקום שיש רק בית כנסת אחד והוא מקיף את הדרך בחינם, אין על זה קיבול שכר פסיעות כיון דשכר פסיעות מקבלין על הדרך לבית כנסת ולא על מה שאינו

במכוניות מוסיף דרך ויש לו כמובן שכר פסיעות" עכ"ל.<sup>ד</sup>

**וכבר** האריך בזה בשו"ת תורה לשמה (סי' מ) והביא ראיה מהפשט ומהסוד. ועיקר ראייתו מהגמ' בריש חגיגה (ג.) "דרש רבא מאי דכתיב "מה יפו פעמין בנעלים בת נדיב", כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל" עכ"ל. ופירש וז"ל "משמע כי אפילו העליה לרגל שהוא מקום רחוק וטרחא הרבה אפ"ה היו מדקדקים ללכת ברגליהם והגם שבודאי הרחוקים הרבה ביותר היו רוכבים, עכ"ז נראה כאשר סמוך לירושלים היו הולכין ברגליהם" וכו' עכ"ל, והפוסקים העתיקו דבריו.

**ולכאורה** היה מקום לדחות, דמה שהיו הולכין ברגליהן כאשר מגיעים סמוך לירושלים הוא לא משום המצוה להלך דוקא ברגל, אלא משום חוסר מקום וכמ"ש חז"ל (אבות ה-ה) "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש וכו' עומדים צפופים ומשתחווים ורווחים" וכו' ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים" עכ"ל בקיצור.

**אלמא** מצד הטבע היה צפיפות גדולה שהגיעו עדרים עדרים מכל קצוות תבל, ובמקום המקדש נעשה נס, אמנם כל זה הוא דוקא במקדש ולא במקום הסמוך לשם (וע"ש בשאר ראיותיו). לכן אם היו נכנסים כולם בעגלותיהם מבחינה מעשית לא היה שייך לעבור שם והיה מעכב את הדרך, וגם לא היו מספיקים להגיע בזמן.

אמנם מזה ששיבח הכתוב דוקא את ענין ההליכה ולא את ענין הנסיעה או ההגעה לשם באופן כללי, משמע דבאמת יש ענין בזה (וכן משמע מדנקט הכתוב לשון "רגלים" עיין בסמוך).

**עוד** הביא ראיה מהאריז"ל כי יש סוד וענין שיעלו ישראל ברגליהם כדי להמשיך כח הרגלים העליונים בזמן של שלשה רגלים, ולכן לא נאמר שלש מועדים אלא "שלש רגלים" לרמז כי ענין הארת ג' חגים אלו הם ע"י הרגלים העליונים, עכת"ד בקיצור. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' כא) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' כז).

(ח). וכן משמע דיש ענין בהליכה דוקא ממה דאיתא בתיקוני הוזהר (תיקון ע' דף קלא:): "כל פקודין דהליכה תליין ברגלין כגון הליכה לבי כנישתא הליכה לברית מילה הליכה למת מצוה או לכל הליכה דמצוה" עכ"ל בקיצור. ושמא יש לדחות דהתם עיקר הענין הוא הדרך לאותו מקום ואין ענין ברגל דוקא.

**עוד** משמע מהזהר דעצם ההליכה היא מצוה וענין גדול ולא דוקא לבי כנישתא אלא ה"ה בשאר מצוות. ויש לעיין מדוע תני הליכה לבית הכנסת ברישא ואף קודם מצוה דאורייתא של ברית מילה וכו'. ושמא ס"ל כמ"ש"כ המהר"ל דגוף ההליכה הוא התחברות אליו יתברך ולכן מעלתה גדולה משאר ההליכות. עי"ל משום שתדירה בכל יום תני לה בראשונה.

בכלל 'הדרך' וכיון שהיה יכול להגיע בדרך הקצרה יותר אין על זה שם 'דרך' לבית הכנסת. ד. וע"ש שכתב עוד דאם ילך בארוכה יוכל יותר להכין עצמו לתפלה כמ"ש בספר ואני תפלה (עמ' תלא). ולא זכיתי להבין דאם מצד הכנה הלא גם כאשר מגיע לשם מהר הרי יכול לשבת ולהתכונן כמו שעשו חסידים ראשונים שהיו שוהין מעט ואח"כ מתפללין. ואולי משום דהמצאות מוכיחה שקשה לשבת ולהכין עצמו לתפלה.

יש לדקדק ע"פ הסוד. וכן העתיקו כמה פוסקים להלכה.

**ונלע"ד** לפ"ז דה"ה אם יש לו מעלית בבנין יש להעדיף ללכת ברגליו דוקא, ואף שכאשר יורד או עולה במדרגות אינו מתקדם בצורה קווית אל כיוון בית הכנסת רק יורד או עולה מ"מ נראה דגם זה בכלל 'הדרך' כדי להגיע לבית הכנסת כיון דא"א להגיע לשם בלא זה"י. וברבבות אפרים (ח"א סי' סח) העלה דיש מצוה גם בנסיעה ברכב, וכן הביא בשם הגר"ש דבליצקי.

**והנה** יש לדון דכל מה שדנו הפוסקים הוא דוקא בנוסע בעגלה וה"ה רכב בזמנינו אבל מי שנוסע באופנים (לא חשמליות) שכדי לנוע קדימה צריך לסובב ברגליו שפיר מקרי מהלך ולכ"ע מקבל שכר פסיעות כיון דמעלת מהלך הוא מה שנע ברגליו. וכן יש לדון בכיסא גלגלים אם מקבל שכר פסיעות דאילו מצד לפום צערא אגרא איכא צערא טפי (אמנם לפי טעם הקבלה יתכן דלא נאמר אלא ברגליו ולא ע"י תנועת ידיו. ושמא אף באופניים בעינן דוקא הילוך ברגליו כדרך המהלכים).

**ט).** שאלה: הבא לקנות דירה ויש לו אפשרות לבחור בין שתי דירות, האם יש עדיפות לדירה הרחוקה יותר משום שכר פסיעות.

**תשובה:** נתבאר לעיל דבמקום שיש בית כנסת אחד לכ"ע אין מצוה להקיף כי מה שמאריך הדרך אינו בכלל 'הדרך' לבית הכנסת. אמנם חילוק ברור יש כאן, שכאשר בא לקנות דירה, הרי אחר שקנה את הדירה ודר שם, למעשה בכל פעם כאשר

**ט).** מסקנת הדברים: אם יש שתי בתי כנסיות בעיר ויש מעלה יתירה לבית כנסת הרחוק יותר לכ"ע יש מצוה לחזור אחר הרחוק יותר, ויקבל שכר על התאמצות למצוה כמו שפסק המג"א (צ-כב) ושאר פוסקים שהעתיקו דבריו להלכה.

**ובמקום** ששניהם שווים אם גם אז יש שכר פסיעות לילך לרחוק יותר נח' הפוסקים. מסתימת המג"א ושאר הפוסקים שהלכו בעקבותיו משמע אפי' שניהם שווים. אמנם בערה"ש (צ-טו) כתב להדיא דאם בקרוב יש יותר מתפללים צריך לילך לקרוב (והבאנו לעיל שבח"א ח"א יז-א משמע דגם בזה יש עדיפות לרחוק).

**ובדברי** המהר"ל התבאר דיש ענין בהליכה דוקא בהולך לבית הכנסת ולא בשאר מצוות, ולדברי המהר"ל כאשר הולך לבית הכנסת רחוק זה עצמו נעשה מצוה, דע"י נענוע גופו הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך.

**אמנם** דעת הדברי מלכיאל (ח"ה סי' יט ד"ה ובגוף) המהרש"ג (ח"א סי' כז) שרגא המאיר (ח"ו סי' כז) ובצל החכמה (ח"ד סי' יט) שדוקא אם יש מעלה ברחוק יש מצוה דשכר פסיעות אבל בלא"ה יתפלל בקרוב. וענין שכר פסיעות הוא התאמצות לקיום את המצוה בשלמות.

**ולגבי** השאלה בנסיעה ברכב לכאורה תלוי בטעם דשכר פסיעות אם הוא על ההתאמצות או על נענוע הגוף שיוצר חיבור אליו יתברך. ובשו"ת תורה לשמה (סי' מ) כתב דיש להעדיף הליכה ברגליו דוקא וכן

ה. וכן שמעתי פעם על הגרא"ל שטיינמן כאשר הלך פעם לביקור חולים (אצל יבלחט"א הגר"ש גלאי שליט"א) והיה צריך להגיע לקומה ה' בבנין מגוריו עלה במדרגות, וכאשר אמרו לו שיש מעלית הסביר דאדרבא חפץ לטרוח בשביל המצוה.

רוצה להגיע לבית הכנסת באמת זוהי הדרך היחידה להגיע לשם, משא"כ המאריך את הדרך סתם מאחר ואינו דר שם וסתם סוטה אנה ואנה כדי להאריך את הדרך לא מקרי בכלל 'הדרך' אל בית הכנסת ואינו מקבל שכר פסיעות.

**והנה** הבאנו לעיל דמסתימת המג"א והפוסקים משמע דגם כאשר בתי הכנסיות שווים מצוה ללכת אל הרחוק יותר, א"כ גם כאן יש להעדיף את הדירה הרחוקה יותר. ונראה דגם לדעת החולקים שדוקא אם יש מעלה ברחוק יש שכר פסיעות זה דוקא התם שבשביל מה להאריך את הדרך בחינם ולכן אם האריך לא מקרי בכלל 'דרך' להנך פוסקים, כיון דהיה לו בית כנסת מזומן בקירבת מקום, משא"כ בניד"ד הרי אם יקנה את הדירה הרחוקה יותר, אחר שידור שם נמצא דבאמת צריך ללכת הרבה כדי להגיע לשם, ונמצא שיש לו שכר פסיעות לכ"ע.

**ובעצם** היא גמרא מפורשת (ב"מ קז), וכבר הבאנו לעיל בריש הסימן) "ברוך אתה בעיר" שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך אבל בית הכנסת לא, ר' יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש" עכ"ל. אלמא מפורש התייחסה הגמ' לשאלה זו גופא אם צריך לבנות ביתו בקירוב בית הכנסת ואמרה הגמ' דלדעת ריו"ח לא צריך שיהא קרוב דאדרבא הוא זה שסובר דיש שכר פסיעות לכן עדיף ברחוק<sup>1</sup>.

**ונלע"ד** כמו שבכל המצוות צריך לחשב שכר מצוה כנגד הפסדה כך גם כאן, ולכן מי שיודע שאם ידור במקום קרוב

יותר לבית הכנסת יהיה לו פחות קושי להגיע בזמן לתפלה או ללכת ללמוד שם, הרי פשוט דעדיף לקנות דירה זו מאשר דירה רחוקה יותר, אמנם אם נמצא במרחק שלא ישפיע על שיקול דעתו (כגון שהמרחק בין שתי הדירות קטן ושתייהן קרובות לבית הכנסת) א"כ לכאורה יש להעדיף בזה את הדירה הרחוקה יותר (וע"ע לקמן אם הדבר גורם לו ביטול תורה בדברי הגר"ח ק).

**י.** ולתועלת והשלמת הענין אעתיק מש"כ בקו' גם אני אודך (ב"ב תשס"א עמוד ה) וז"ל "קיבול שכר מאלמנה וכו'. אם גם בכל המצוות יש שכר פסיעות או רק כשהולכים לבית הכנסת?

**והשיב** הגר"ח קנייבסקי בזה"ל "יש שכר פסיעות, אבל יש לו עון ביטול תורה" עכ"ל.

**שוב** שאלתי שם, והאם גם כשהולך לבית הכנסת רחוק יותר להתפלל יש לו עון ביטול תורה?

**והשיב** הגר"ח בזה"ל "יתכן" עכ"ל.

**שוב** שאלתי שם, א"כ מה הרבותא דגמרא הנ"ל שיש שכר פסיעות כשהולך לבית הכנסת רחוק?

**והשיב** הגר"ח בזה"ל "הגמרא מיירי באשה שאינה מצווה על תלמוד תורה" עכ"ל.

**שוב** שאלתי אבל קשה לי מגמרא בבא מציעא (קז). שאיתא שם "ברוך אתה בעיר שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך אבל

1. ודמי למי שקנה מסיבה אחרת, כגון שהיה מקום טוב יותר הרי ודאי יקבל שכר פסיעות על הליכתו לבית הכנסת, וא"כ מה לי אם סיבת קנייתו היתה מטעם גשמי מה לי אם סיבת קנייתו היתה מטעם זה גופא של שכר פסיעות, הרי למעשה דר רחוק מבית הכנסת.

2. ושאלוני דדילמא דוקא כשיש לו שתי בתי כנסיות אז הוא דאמר' דיש שכר פסיעות, דאז מוכח דעושה כן

**ולכאורה** לדברי המהר"ל הוי כשאר מצוות דלא אמרי' דיש ביטול תורה, אמנם הגר"ח ק' לשיטתו אזיל דה"ה בשאר מצוות ומטעם לפום צערא אגרא כמו שהבאנו לעיל. ומש"כ דמיירי במי שממילא אינו לומד קשה לי מאוד, דהגמ' מיירי באופן כללי כיצד ראוי לאדם לקבוע מקומו, וכמו שאמרו לגבי בית הכסא דראוי שיהא סמוך לביתו.

בית הכנסת לא, ר' יוחנן לטעמיה דאמר שכר פסיעות יש" ע"כ. ומשמע שלא רק באשה החידוש של הגמרא שיש שכר פסיעות אלא גם באיש מדקאמר ברוך "אתה", ואם נאמר שיש באמת עון ביטול תורה מהו הרבנותא שיהיה בית הכנסת רחוק מביתו.

**והשיב** הגר"ח בזה"ל "מדובר במקרה שאין ביטול תורה, כגון שממילא אינו לומד" עכ"ל.




---

משום חביבות המצוה אבל כשיש לו בית כנסת אחד למעשה זהו ביתו ולא מקבל שכר יותר על הליכתו. אבל האמת היא שאין כאן מקום לדחיה כלל דהא על זה גופא מיירי הגמ' על הבונה ביתו היכן ראוי לו לבנות. וגם הבאנו לעיל דברי האחרונים דהקיבול שכר הוא על ההתאמצות ולא על חביבות המצוה.



הרב איתי גייסי

## הרואה מחמת תשמיש

בו יבואר בס"ד דין בדקה לבעל ראשון, ודיני בדיקה.

ומשמע מלשונו שאסורה לבדוק בבעל ראשון. ועיין מהר"ם.

**בן** הבינו בתוס' והרא"ש, והקשו עליו, ממ"נ דאם אסורה לבעל ראשון בבדיקה למה נתיר לבעל שלישי בבדיקה, וכי מחמת תקנת נישואי אשה נתיר חשש איסור. ולכן פירשו, דודאי אם תרצה לעשות בדיקה בבעל ראשון הרשות בידה\*, אלא שהגמ' עצה טובה קמ"ל<sup>ב</sup>, שאם תמצא בראש המכחול תאסר לכל.

**(בב"י** (ס"ג ד"ה ואם) כתב, דגם דברי רש"י אפשר להתפרש כדברי הרא"ש, וזה באמת צ"ע מהיכן למד כן, ואולי למד מהא דכתב רש"י מוטב לגרשה וצ"ע. ועיין ס"ט סק"ח דהעיר על הב"י).

**וברמב"ם** (א"ב פ"ד הלכ"א) כתב וז"ל, "מי שראתה דם בשעת תשמיש פעם ראשונה ושנייה ושלישית ואין שם דבר לתלות בו הרי זו תתגרש ומותרת להנשא לשני, נשאת לשני וראתה דם כך בשעת תשמיש שלש פעמים הרי זו תתגרש ותנשא לשלישי, נשאת לשלישי וראתה דם כך בשעת תשמיש שלש פעמים הרי זו

**א]** בשו"ע (ס"ב) כיצד בודקת, נוטלת שפופרת וכו', נמצא דם על ראשו בידוע שהוא מן המקור ואסורה, ואם לאו בידוע שהוא מן הצדדין ומותרת ע"כ.

**והוא** מדאמרינן בגמ' (סו:; סז.), תנו רבנן הרואה דם מחמת תשמיש, משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית, מכאן ואילך לא תשמש, עד שתתגרש ותנשא לאחר. ניסת לאחר וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית וכו', ניסת לאחר וראתה דם מחמת תשמיש משמשת פעם ראשונה ושניה ושלישית, מכאן ואילך לא תשמש עד שתבדוק עצמה. כיצד בודקת את עצמה מביאה שפופרת ובתוכה מכחול, ומוך מונח על ראשו, אם נמצא דם על ראש המוך בידוע שמן המקור הוא בא, לא נמצא דם על ראשו, בידוע שמן הצדדין הוא בא.

### מחלוקת הראשונים בבדיקה לבעל ראשון.

**ופרש"י** ד"ה לפי שאין כל האצבעות שוות - ושמא בבעל אחר לא תצטרך בדיקה, ומוטב שתתגרש ותתקן ולא תבוא לידי כרת, הלכך מתגרשת וכו' ע"כ.

א. כן כתבו הרשב"א, והרמב"ן אמנם הרמב"ן כתב שהיום אין לסמוך על בדיקה זו. וכן כתב הראב"ד, אלא שהראב"ד ס"ל שאין אנו בקיאים מה זה צדדים ומה זה ראש, ולכן אין לסמוך על הבדיקה, וכבר דחה טענה זאת הרא"ש ומה שייך בקיאות בזה וכן דחהו הרשב"א.  
ב. ובתוס' כתבו עוד בשם ר"ת, שהעמיד את הברייתא שלא רוצה לטרוח בבדיקה, או דלמא אינה יודעת לבדוק.

תתגרש ואסורה להנשא עד שתבריא מחולי זה" עכ"ל.

**כתב ה"ה** (שם) בתחילה, שהרמב"ם נמי ס"ל כרש"י<sup>1</sup>, אלא שלבסוף הסיק שגם הרמב"ם סובר שאם בדקה בין ראשון לשני ולא מצאה דם תהיה מותרת, אלא שסבור שאין לה להשאר עם בעלה, דשמא יבוא עליה קודם בדיקה עיי"ש. וזה שכתב הרמב"ם תתגרש דהיינו לכתחילה, אכן אם בדיעבד השאירה ועשתה בדיקה מותרת לו.

**ב** [ובשו"ע (ס"ג) הביא את דעת רש"י ביי"א, ובסתם את הרא"ש ודעימיה, וכן הורה הרמ"א דיש לסמוך על סברא ראשונה<sup>2</sup> (הרא"ש)].

**אלא** שהש"ך (סקי"ד) כתב שאין לסמוך על סברא זו, וז"ל "ולפעד"נ דאין להורות בדיקה בבעל הראשון, דהא הרמב"ם ורש"י אוסרים, ובספרי כתבתי דבהכי יש ליישב מה שהניחו התוספות (דף ס"ו ע"א) בתימה<sup>3</sup>, אבל אי נימא דמהני בדיקה בבעל הא' א"א ליישב ע"ש, ותו דהרי הראב"ד והרמב"ן אוסרים בדיקה בזמן הזה, וגם הרשב"א ורבינו ירוחם כתבו דנכון להחמיר ע"כ.

**ולפענ"ד** חומרא יתרה היא, הגם שהראב"ד החמיר בזמן הזה כבר דחהו הרא"ש, ואיברא דהרמב"ן בהלכותיו (פ"ו הלי"ט) כתב שבזמן הזה אין בודקין בשפופרת, אלא שבחידושו (סו.) משמע

בבדיקת שפופרת אין עושים רק אחרי דבעתוה וראתה בלא חררה, וזה נמי מתיישב אם מה דכתב מר"ן בשו"ע (ס"ט) בשם הרמב"ן, "ובזמן הזה אין מתירים אותה ברפואה זו", והרי כבר התיר בדיקת שפופרת כמו שהבאנו לעיל, אלא ודאי דקאי על רפואה דהפחידוה, ולכן היום דס"ל (לרמב"ן) שאין אנו בקיאים ברפואה זו (של נופצת), ממילא גם אין בבדיקת שפופרת, אך אין כוונתו שאין אנו בקיאים בבדיקת שפופרת גרידא. א"כ אנו דקי"ל דמועיל בדיקת שפופרת אמאי לא נסמוך עליה. ותו קשה דהא ה"ה כתב, דבדיעבד גם לרמב"ם מועיל בדיקה לבעל ראשון וכן"ל.

**ועיין** בשו"ת חת"ס (סקפ"א) שכתב בשם ספר התרומה, דרש"י לא אמרה אלא באשה הנשאת עכשיו ולא היו לה עדיין בעילות היתר, בהא לא שרי לה, אבל בהיו לה כבר בעילות היתר לבעלה הראשון, מודה שמועיל בדיקה גם לבעל הראשון ויש לתלות יותר במקרה אחר, וכמו שכתב הר"ח עיי"ש. וא"כ אתי שפיר פסק השו"ע והרמ"א.

**ג** [עתה אחר הקדמה זאת, אבוא נבוא לבאר דיני הבדיקה, ובהם מצאנו שלושה דינים עיקריים.

**דין ראשון** - נמצא על ראש המוך.

**דין שני** - שלא נמצא כלל דם על המוך.

**דין שלישי** - נמצא בצדדים.

ג. על אף שכתב שם דגם לבעל שלישי תהיה אסורה.

ד. אכן ראיתי בדרכ"ת בשם מקור חיים (סקכ"ג) והתפארת צבי (סק"ז), שאין כוונת הרמ"א להקל לכתחילה, אלא רק בצירוף לסניף היכא שיש עוד סברא להקל, דאם לא כן מה כתב הרמ"א דאם מרגישה צער או כאב וכו', הרי התיר בדיקה זו, אלא ודאי שלא התיר לכתחילה. אמנם לא משמע כן ברוב הפוסקים. ועוד לכאורה קשה, דהא הרמ"א כתב שאם הרגישה לכ"ע מותר, ור"ל שיש מקרה שאף לדעת רש"י מותר, והוא אם הרגישה בכאב וכמו שכתב הריצב"א וצ"ע.

ה. עיין בחו"ד (סק"ג) מה כוונתו.

**נמצא** לשיטתו אם בדקה ומצאה בראש המון, ועברה ושמשה ג"פ באיסור ולא ראתה דם, תהיה מותרת אפילו לבעל שלישי, דמדין נופצת כבר הבריאה, ומדין וסת עקרה לה בג"פ.

**אולם** לכאורה צ"ע, בגמ' אמרינן דאם בדקה וראתה בראש המון אסורה לעולם, ומשמע שאין לה תקנה אלא אם כן נופצת וכמו שהקשה בנו"ב, ואי מועיל אחר שבדקה וראתה בצדדים אמאי לא אמרינן תקנה זו בגמ'.

וי"ל דאמרינן בגמ' אסורה לעולם, דווקא בבעל שלישי אבל בבעל ראשון לא דברה הגמ', ועוד י"ל דבגמ' לא עסקינן ברשיעי. אולם כל זה אתי שפיר אליבא דהחור"ד, אלא לנו"ב על הא דאמר שאם שקבעה לה וסת אחר מותרת ק"ק.

**יש** להסתפק אם בכהאי גוונא בדעת הב"ח (הבאנו לקמן שטתו), שכתב שאם לא ראתה בידוע שהוא מן הצדדים, הכי נמי נאמר כן על אף שהוחזקה כבר וראתה בראשו, סוף סוף בפעם השנייה התברר שאינה רואה מהמקור ותהיה מותרת אפילו לבעל הראשון, דהרי לא מדין וסת נגע בה וכשיטת החור"ד ס"ל, או דלמא אחר שכבר נודע פעם אחת שראתה בראשו ואפילו שפעם שנייה לא ראתה אם תהיה אסורה וכשיטת הנו"ב ס"ל שרק נופצת יועיל וצ"ע.

### טעם האסור של רמ"ת.

[ה] בטעם האיסור של רמ"ת כתב הנוב"ק (סי' סא'), שהרמ"ת אסורה מטעם וסת, אלא שדינו כוסת הקפיצות שנעקר בפ"א, ובתושבה פ"ח (מהדורא תניינא) חידש, דאם

### ראתה בראש המון.

[ד] הנה בדין הראשון גבי אם בדקה ונמצא דם בראשו, כ"ע מודו שאסורה לכל, לא מבעיא אם נמצא אחר בעל שלישי שנתחזקה בכל האצבעות ובכל הכוחות, אלא אפילו למתירים לבדוק בבעל ראשון אסורה, אלא שלגבי הבעל הראשון נחלקו האחרונים באם בדקה שוב ולא מצאה דם בראשו אם מותרת או לא.

**דעת הנו"ב** (סי' מ"ו) כתב לאסור, וז"ל "אשה שראתה מחמת תשמיש ובדקה בשפופרת ומצאה על ראשו, שוב אין מועיל לה שום בדיקת שפופרת, אף ששוב תבדוק ותמצא בצדדי השפופרת או שלא תמצא כלל, נשארה לעולם באיסורה לבעלה, שכבר נודע שוודאי לא תעלה ארוכה כל ימיה זולתי אם תפיל חררת דם תחזור להתירה, וממילא גם על רפואות רופאים אין לסמוך אחר בדיקה זו" עכ"ל.

(ק"ק) לכאורה זה סותר לתשובה פ"ח מהדור"ק, דשם כתב, דאם רמ"ת ג"פ ובדקה ונמצא דם בראש המון, אם קבעה לה וסת מותרת וצ"ע).

**אמנם** בחור"ד (סק"ג) חילק בין בעל ראשון לשלישי, דדבעל שלישי הסכים שאם בדקה וראתה בראש והמון, ובדקה פעם שנייה ולא ראתה תהיה אסורה, דקבעה וסת לכל האצבעות, אלא שבבעל ראשון אם בדקה פעם שנייה על אף שכבר ראתה בראש המון תהיה מותרת לבעל השני, וטעמו דאינה אסורה לבעל הראשון אלא מדין וסת, ולבעל השני לא נחשב וסת, דכנגד וסת אמרינן אין כל האצבעות שוות. ולקמן יתבאר בע"ה שיטתו בהרחבה.

1. ופשוט דלדעת הב"י תהיה אסורה, דאין ספק מוציא מידי וודאי.

ותוס' (שם), דהנה רש"י פירש את הסוגיאא אליבא דרשב"ג, שס"ל דבג"פ הוי חזקה, אולם התוס' בשם ר"י חלקו שברמ"ת אפילו רבי מודה, דהוי כאכלה שום או פלפלים. וא"כ יש לומר דלרשי לא ס"ל דרמ"ת הוי וסת של אכילת פלפלים, דאל"כ אמאי עשה מחלוקת ולא פירש אליבא דכ"ע.

**ומהא** נאמר דמה שהקשה הלחור"ש, קשה מאי אולמיה לסבור כטעם הט"ז יותר מטעם הש"ך.

**אולי** י"ל דעדיף להו ללמוד מהמפורש וכמו שפירשו התוס', ולא לילמוד מהסתום, דהרי רש"י לא פירש מה טעם האיסור שרמ"ת. ואין להוכיח דאם היה מפרש מדין וסת היה לומד כהש"ך, דיכול שהיה מודה לתוס'.

### האם יש בכתם רמ"ת.

[ו] בפתחי תשובה (סק"ג) כתב בשם אא"ז הפנים מאירות (חלק ב' סי' קכז) וכן הביאו הס"ט (סק"ג) וז"ל "וכתב בתשובת פנים מאירות, מצא בעד שלו שהוכן לקנח בו אחר תשמיש וקנח עצמו בו (אחר ג' פעמים הוי רמ"ת ואסורה), אבל אם לא קנח בעד שלו רק שנמצא בבגד שלו בכותנתו, אם כן לא הוי רק כמו שאר כתם הנמצא, ולא מצינו שניחוש לכתמים בבגד האיש בכל הש"ס כי אם בבגדי אשה, עכ"ד. ולפי זה נראה לי דהא דאסורה לשמש כשנמצא ג' פעמים על עד שלו, דוקא בעד שקנח עצמו לאחר תשמיש, אבל בנמצא כתם בכותנת שלו ג' פעמים אחר תשמיש אינו אלא כמו

ראתה מחמת תשמיש ג"פ ובדקה וראתה בראש המוך, אם תקבע שוב וסת אחר קבוע ליום קבוע, תהיה מותרת לבעלה עיי"ש. וס"ל כהש"ך (סקל"ה), שהרמ"ת הוי כמו וסת הקפיצות<sup>1</sup>. וכן דעת התה"ש (סקל"ח) שכתב שרואה מחמת תשמיש דמי לוסת הקפיצות והימים.

**עיין** בלחם ושמלה (סק"ד ד"ה והנה) שתמה על הנו"ב, דאיך פשוט לו כ"כ שתשמיש חשיב אונס כמו קפיצה, ואף שהש"ך כתב כן הרי שוברה בצידה, שהט"ז (סקט"ז) לא סבירא ליה הכי כדמשמע מדבריו, וכמו שכתב בס"ט (סקכ"ח) דמחמת חימוד חשיב ליה עיי"ש.

**אמנם** בחו"ד (סק"ג) דרך אחרת לו, שרואה מחמת תשמיש יש ב' חששות, חשש אחד שמא יש לה חולי הממלא ונופצת, וכמו שכתב הר"ן בחידושים (סו.) דאף חולי יש בצדדים, חשש שני מצד וסת של חימוד התשמיש, ומה שמתירים אותה לבעל אחר, מכוח ס"ס שמא מחמת וסת ובוזה שייך כל האצבעות שוות, ואת"ל מחמת חולי דלמא ממלא ונופצת מהצדדים. ונ"מ שאם תראה דם בראש המוך שוב לא תהיה מותרת אף אם לא תמצא דם במוך אלף פעמים, דאף שיצאה מחשש חולי מ"מ חיישינן לוסת של מקרה תשמיש כנ"ל, ובסק"י כתב להוכיח דוסת של רמ"ת הוי וסת של אכילת פלפלים, וכמו שכתבו התוס' (סו.), וכן משמע בט"ז (סקט"ז) עיין ס"ט (סקכ"ח).

**ואני** הקטן צ"ע, דהנראה למעיין דמחלוקת הט"ז והש"ך תלוי במחלוקת רש"י

ז. יש להעיר שבסקי"א כתב בשם ההגהות מיימוני, דאם בדקה ולא ראתה, מותרת דלמא נתרפאה. ומשמע שאסורה משום חולי, ולכאורה שתי טעמים, ונ"מ דאם זה מדין וסת, א"כ שבדקה ולא מצאה מותרת עד שתקבע שוב ג"פ, ואם זה מדין חולי אף שבדקה ולא ראתה אם תראה שוב פ"א תהיה אסורה בלא בדיקה. ועיין ס"ט סק"ו.

היה עב כמו השמש, שאין כל האצבעות שוות או מפני שלא הכניסו בכתב שאין כל הכחות שוות, וי"ל דלא אמרין אין כל האצבעות או כל הכחות שוות אלא להקל ולא להחמיר, וטעמא משום דרוב נשים אינן רואות דם מחמת תשמיש ע"כ.

**אולם** הב"ח חלק וכתב, דאין כאן קושיה כלל, דמה שמתירים אותה להנשא לשני ולשלישי ושלא בדקה מיד, דתלינן לומר שמא האצבע של הראשון עב או בעל בכח וראתה דם מן הצדדים, ושתנשא לאחר לא תראה בכלל. ולכן אם תבדוק וימצא דם בראשו, בידוע שהוא מן המקור וכו', ואם לא ימצא דם (כ"ש אם ימצא בצדדים), בידוע שמה שראתה מחמת תשמיש, הוי מן הצדדים עכ"ד. וכן הסכים עימו הש"ך הנ"ל, אלא שהוסיף בשם הרצב"א, דאם לא מצאה דם ע"י בדיקה בשפופרת מותרת דלמא נתרפאה. וזה לכאורה אינו דומה למה שכתב הב"ח, בידוע שמן הצדדים, ולא דלמא נתרפאה. וכן הקשה בס"ט (סק"ו) עיי"ש.

**והקשו** הפוסקים<sup>ח</sup> על הב"ח, דמה שמתירים לבעל השני הוא מטעם ס"ס, וכמו שכתב הב"י בשם הסמ"ג. ותו ממ"נ אם חוששין דלמא מן המקור הוא א"כ גם בבעל השני ודאי תראה, ואם מסתמא תלינן להתיר שהוא מן הצדדים גם לבעל הראשון נתיר.

**התה"ש** כתב ליישב דברי הב"ח, כיון שהוחזקה אצל בעל ראשון לראות מחמת תשמיש, ואף שבא מן הצדדים מ"מ שמא פעם אחת תראה דם מן המקור ותשמש עם בעלה, ולפי שאין האצבעות שוות אולי לא תראה כלל אצלו.

שאר כתם, ואפילו אם נמצא נמי בכתונתה יש לומר דבא לאחר זמן שיעור אשם תלוי, ומה שנמצא בשלו דלמא מעלמא אתיא, ותלינן לענין זה שלא לאסרה עולמית בלא בדיקת שפופרת, כן נראה לענ"ד עכ"ל.

**ומשמע** מדבריו דכל הנידון דווקא שנמצא לאחר שיעור אותיות אבל אם יש ראייה בכתמי הבעל שבא ממנה בתוך שיעור אותיות אסורה.

**וצ"ע** דהא אין קביעת וסת בכתם, ומהיכי תיתי לאסור אותה באם ראתה כתם גם בשיעור אותיות, וכמו שכתב בשו"ע (סיק"צ סנ"ד) שאין קובעים וסת בכתם, דבשלמא לפי הלבוש (שם) שכתב דאם ידוע שהוא ודאי ממנה קובעת וסת, שפיר דמי, אלא לגר"ז שחלק וסבר שאין קובעים וסת אפי' ודאי ממנה קשה.

**ועיין** בפרד"ס רימונים שחידש, דאפילו בנמצא על העד שלה או שלו, לא הוי רואה מרמ"ת, רק אם אחזו העד בידם או הניחו במקום מכוסה וכדו', אבל הניחו תחת לכת לא הוי רמ"ת רק במשך עיי"ש.

### נמצא בצדדים או שלא נמצא בכלל.

[ז] הנה הב"י דייק מלשון הגמ' מהא דאמרין נמצא דם על ראש המוך וכו', לא נמצא דם על ראש המוך, בידוע שהוא מן הצדדים. משמע אפילו לא נמצא דם בכלל בראש המוך. והקשה וז"ל, "ואיכא למידק בבדיקה זו כשלא נמצא דם על ראש המכחול, אמאי אמרין בידוע שהוא מן הצדדים הא איכא למיחש שמא מן המקור הוא רגיל לבוא, ומה שלא נמצא דם על ראש המכחול מפני שלא

ח. שפתי חכם סק"ד.

ט. ת"ה ס"ק י"א, שו"ת אמונת שמואל ס"ק נ"ז, ס"ט סק"ה.

מן הצדדים, אבל בדם הבא מן המקור ודאי שיהיה נמצא על ראש המוך, דבדם מקור אין חילוק בין האצבעות, דלעולם אין בו דוחק כלל כאם נגיעה בעלמא, וכמו שהיא רואה בנגיעת שמש כן תראה בכל דבר שיגע במקור עכ"ל. וכן כתב בגר"ז.

**מ"מ** למעשה אינו רצה הס"ט לחלוק והסכים לדבריהם, שאם לא תמצא דם תהיה מותרת, אלא שאם תראה אח"כ ג"פ מ"ת שוב אסורה לבעלה עד שתבדוק.

**ט** ובאם נמצא דם מן הצדדים, כ"ע מודו דאינה צריכה בדיקה, אף שתראה שוב מ"ת, שהתברר שיש לה מכה בצדדים המוציאה דם. ועיין קושיית הפרי דעה (טורי כסף סק"ו).

### האם צריכה ז' נקיים.

**י** מצאנו מחלוקת הפוסקים באם צריכה ז' נקיים, הראב"ד כתב דאף דאין אנו בקיאים בבדיקה זו, מ"מ אם ידוע שהוא מן הצדדים צריכה לשבת ז"נ מחומרת דר' זירא. וכן דעת החור"ד, הס"ט (שם) והרע"א (שו"ת מהדו"ק סי' ס'), אולם טעמו, דאף דברואה מחמת תשמיש אם נמצא בצד השפופרת אמרינן בידוע שמן הצדדים, פשוט שצריכה ז' נקיים, דחיישנן דלמא ראתה טיפת דם.

**אמנם** הגר"ז (בקונטרס האחרון סק"א) דייק בלשון רש"י (סו. ד"ה מהצדדים) והר"ן שכתבו שהדם טהור. וכן הוא במדרכי (שבועות רמז תשל"ה) והביאו הב"י, דאשה שיש לה וסת קבוע וכו', יכולה לומר זה הדם שהיתה רואה טהור. ובספר התרומה וכן הרמב"ם כפלו לשונם, טהורה ומותרת, טמאה ואסורה, ובמה שחלקו הרשב"א והרא"ש על הראב"ד, למד דלדידהו אינה צריכה ז"נ. ובשו"ת אמונת שמואל הביא

וכבר תמה עליו הס"ט (סק"ו) וז"ל, "דבריו תמוהים, דאם כן למה שרינן בבדיקה לבעלה הראשון כהסכמת רוב הפוסקים חוץ מרש"י [נדה סו, א ד"ה ותבדוק] ורמב"ם [איסורי ביאה ד, כ], ואמאי, דאף שע"י בדיקה נתברר שהוא מן הצדדין, מה בכך, דהא בלאו הכי תלינן שהוא מן הצדדין, דמהאי טעמא שרינן לה לבעל השני, אלא שאצל בעל הראשון חיישנן אולי תראה פעם אחת מן המקור, אם כן מה יושיענו הבדיקה, סוף סוף איתא להאי חששא" עכ"ל. עיי"ש שהאריך לתמוה עליו.

**ח** עוד הקשה (שם) וז"ל "מכל מקום עדיין קשה לי, דאי סלקא דעתך דהיכא דלא נמצא כלל אמרינן מן הצדדין הוא, וא"כ אף שתראה אחר כך מחמת תשמיש תלינן הכל במן הצדדין וטהורה היא לבעלה, אם כן הגע בעצמך, אשה שראתה ג' פעמים מחמת תשמיש ואחר כך עברה ושימשה ולא ראתה כלל, ואחר כך שימשה ג' פעמים רצופים וראתה מחמת תשמיש, תהא האשה טהורה לבעלה, דהא כתב הרמ"א בהג"ה סוף סעיף יו"ד דתשמיש שלא ראתה עדיף מבדיקת שפופרת, וכיון דבבדיקת שפופרת אמרינן היכא דלא נמצא כלל בידוע שהוא מן הצדדין, כן נימא נמי בתשמיש שלא ראתה, דכל דם שתראה אחר כך תלינן מן הצדדין, והוא דבר זר שאין השכל גזור" עכ"ל.

**בפרדס** רימונים (פתיחה סק"ט) תירץ, דבעברה ושימשה יש לומר דהוי מקרה בעלמא, דהא שראתה שוב הוברר שלא נתרפאה, מה שאין כן בשפופרת שלא נמצא דם יש לנו לומר ב' אופנים, או שנתרפאת מחוליה או שמה שראתה מקודם מדוחק הצדדים בה, וע"כ בשפופרת שאין בה דוחק כ"כ לא ראתה דם, וכל זה דוקא

חררה. (ולתשובה פ"ח מהני וסת קבוע) ובחוו"ד כתב שמותרת לבעל שני. וכן ואם שמשה באיסור ג"פ ולא ראתה אף לבעל השלישי מותרת. ובנו"ב אם קבעה וסת קבוע מותרת. (ולתשובה מ"ו לא משמע כן).

ג] בנמצא דם מן הצדדים, מותרת גם אם תראה אח"כ כמה וכמה פעמים, הרי התברר שדם הצדדים הוא.

ד] אם בדקה ולא מצאה דם דעת רוב הפוסקים שמותרת, אלא אם ראתה שוב ג"פ צריכה שוב בדיקה.

ה] שמשה וראתה דם ג"פ ראשונות צריכה ז"נ. ובידוע שהוא מן הצדדים, או שבדקה במוך ולא מצאה דם אם צריכה ז"נ נחלקו בזה.

בשם הגהות ש"ד כתב דאין צריכה ז' נקיים אפילו בלא מצאה דם.

מ"מ פשוט הוא דלכ"ע בג"פ הראשונות צריכה ז"נ אם לא בדקה בין פעם לפעם

### לסיכום:

א] נחלקו הראשונים האם בדיקה מועילה גם לבעל ראשון או רק לבעל שלישי.

ב] אם שמשה וראתה ג"פ מ"ת, ושבדקה מצאה דם בראש המוך, אזי לכ"ע אסורה גם לבעל שני. אמנם אם עברה ושמשה או שבדקה שוב ולא נמצא דם, נחלקו בזה הפוסקים, שדעת הנו"ב שוב אינו מועיל אף שתבדוק ולא תמצא, זולת אם נפלה חתיכת



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמורת סת"ם" בדרום, וחבר ח"ק "חסד ואמת" אופקים

## "מנהג ישראל תורה" - לא משנים מנהג [מאמר שלישי]

כתבתי מאמר זה ביום הסתלקותו של ידידי היקר עבד ה'

הגה"צ ר' שלמה כהן זצ"ל

ב"ר עמרם ארמונד וסולונ' ז"ל

מחשובי הת"ח דק"ק תפרח המעטירה יצ"ו

אשר כל ימיו היו שוים לטובה בעמל התורה ובמידות נעלות  
בין אדם לחברו

ואשר הצטיין בשלושת העמודים שהעולם עומד עליהם תורה  
עבודה וגמ"ח

ואשר קיים בעצמו "אבלו בלבו וצהלתו על פניו" כאשר עבד  
את בוראו

באהבה מתוך שמחה וטוב לבב למרות יסוריו הרבים

באמונה תמימה אותה השריש למשפחתו ומקורביו

דכל מאן דעביד רחמנא לטב עביד.

יה"ר שיהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה בג"ע אמן.

ת. נ. צ. ב. ה.

קדיש אני מכוון שיהיה "לע"נ פלוני/ת  
בן/בת פלוני"א. וברוך ד', איני לבד במצוה  
זו ויש רבים העושים זאת מתוך "ערבות"  
ואהבת ישראל אמיתית ואשרי חלקם ויה"ר  
שאותם נפטרים ימליצו טוב בשמים עבורי  
ועבורם אמן.

אך דא עקא, שאני זוכה להתפלל בביכ"נ  
של בני תורה, ולעתים קרובות (מדי)  
מופיע אחד מן החבורה האבל על אביו ואמו  
שהוא "חייב ממש", או שנפטר לו קרוב  
אחר (אח, אחות, סבא, סבתא, גיס וכד')  
שאין מי שיאמר עליהם והם רוצים לזכות

כאיש חסד של אמת זה כשלושים שנה,  
נתקלתי פעמים רבות במצבים לא  
נעימים כאשר נלב"ע יהודי/ה יקר/ה ואין מי  
שיאמר אחרי/ה קדיש. או שאין קרובים  
היודעים להתפלל בעוה"ר, או שאין קרובים  
כלל כגון במקרה של גלמוד/ה. אם יש  
משפחה, אני מנסה לשכנע אותם לשכור  
אברך נזקק שיאמר קדיש (להרויח שני  
מצוות, גם חסד לנפטר/ת וגם צדקה של  
החזקת תורה לע"נ ולזכות המשפחה). וכאשר  
אין עם מי לדבר בנדון, אני מתנדב לומר  
קדיש לע"נ הנפטר/ת לזמן כלשהו ולפני כל



החזו"א בזה, וזהו. ואם לא מתאים לך להתפלל בביכ"נ כזה, או שאתה רוצה להתפלל עם מסכה על העיניים (במקום על האף והפה) או לשבת בחוץ ליד החלון בחושך שלא ליהנות מחילול שבת, זו זכותך (ואולי חובתך) <sup>2</sup>.

**ובאן** מתחיל הלחץ. מכיון שכולנו בני תורה מדקדקים במצוות, צריכים למצוא פתרון גם למחמירים/מדקדקים שיוכלו לומר קדיש כאוות נפשם **לבד**. אז לגבי להיות ש"ץ, המצב יותר קל. יש כמה מניינים וכל "חיוב" "תופש" לו מניין ואת הקדיש בסוף יאמרו האחרים יחד. בשחרית - אם אין מספיק מניינים - ניתן לחלק את התפילה, האחד יהיה ש"ץ עד אשרי ובא לציון והשני משם עד הסוף (כנהוג בהרבה בתי כנסת). ומכיון שיש כמה קדישים בסוף, אפשר לתת "קדיש יתום" אחד למי שרוצה לומר לבד, ואת שאר הקדישים יאמרו כל מי שרוצה לומר. ואם אין מספיק בכדי לחלק, יכולים להתחלק לפי ימים וביום שהאחד ש"ץ השני יאמר קדיש בסוף התפילה. הבעיה מתחילה כשמגיע מתפלל שאינו קבוע למנין שיש בו "הסדר" כזה ואומר קדיש, ואח"כ מבין שהוא "חטא" (מאוחר מדי) ונותנים לו הרגשה שהוא פשוט גזלן! אז אם מדובר באורח שבא לביכ"נ שהוא לא מכיר, יש עליו קצת טענה מדוע לא בירר לפני כן איך נהוג כאן (אולי ביכ"נ זה הוא מאותם 10% שרק אחד אומר קדיש... ואין מספיק קדישים גם

את נשמתו בקדיש (שאו חלקם לא נחשבים "חיובים" הלכתיים אלא כשאר אומרי הקדישים כמוני וכמו חברי לעיל ואשרי חלקם), ורוצים לומר קדיש **לבד** כמיעוט בני תורה אשכנזים הרוצים לנהוג כדעת מרן החזו"א זצ"ל ותלמידיו, למרות שאין זה מנהג אבותיהם וגם לא מנהג המקום. כלל גדול למדנו בשיבות עפ"י מרן הגר"י סלנטר זצ"ל, שמעשי צדקות והתחסדות הן מעלות גדולות בעבודת ה', אבל זאת כל עוד שזה לא בא על חשבון הזולת. וכידוע מהרבה גדולי ישראל שנהגו מעשי צדקות מופלגים בינם לבין בוראם אבל לא הנהיגום בביתם או לתלמידיהם (כידוע לי ממו"ר הרב פינקוס זצוק"ל שהיה נוהג כל מיני עניינים וחומרות לעצמו - בד"כ בסתר - מבלי להורות כן לבני ביתו או לשומעי לקחו).<sup>3</sup>

**ואיך** נדע מתי אפשר להחמיר (או "לדקדק בהלכה") כרצוננו, או שמא אין מקום לנהוג כן? פשוט, פוק חזי מהו מנהג המקום. אם אתה מתארח בשבת במקום שלא מקפידים על "חשמל כשר" (גנרטור) בשבת, אי אפשר לבקש מהגבאי להאיר השבת את ביהכ"נ בנרות כי אתה מקפיד לא להשתמש בחשמל בשבת. וגם לא להסתכל על הקהילה ההיא (שהיא אולי "חרדית" ואולי אפי' בני תורה) שהם סתם "בעלבתים" "שאינם ברי דעת להבין מה הבעיה" בשימוש בחשמל בשבת. שם החליטו הרבנים שלהם מסיבות הכמוסות עמהם שאינם נוהגים כשיטת

ב. וכאשר נסתלק מאיתנו בחטף באותו יום מר ונמחר, הרגשנו שלקח אתו את הרבנית ע"ה - שרק היא ידעה את סודותיו (מסתמא גם לא את כולם) - שלא יתפרסמו ויישאר נסתר...

ג. או למשל, אם אתה שומר קדו"ש ביבול נכרי ונקלעת למקום שלא נוהגים, ואתה רואה יהודים טובים זורקים את השאריות לפח אשפה ולא לפח שמיטה, אל תעיר להם ואל תרגיש גבוה לידם, יש להם את המנהג שלהם והוא מעוגן בהלכה ולא קרה כלום. ד' אוהב גם אותם. (ויש יהודים נחמדים עם סמארטפונים "מסוננים"... שלא ימותו מרעב אם יוותרו עליהם כי הם לא באמת "לצורכי פרנסה", שמנסים לשכנע אותי כל הזמן ללמד זכות גם עליהם שהם גם יהודים כשרים וד' אוהב אותם, אבל במקרה זה אינני מסכים אתם וד"ל).

ממש, ניתן להקשיב לאחד מהם (או לכולם ביחד) ולענות כהלכה.

**והרב** שטיין במאמרו הביא מספיק מקורות למנהג המקובל שאומרים ביחד. ומכיון שמטרת מאמרי לשפוך אור על הנהוג בימינו, אביא כמה מקורות למנהג הנפוץ של עמ"י, שאם לא נביאים הם, אז בני נביאים הם, אז הנח להם... (לא הקפדתי להביא המקורות לפי הסדר הכרונולוגי שלהם ועם הקוראים הסליחה).

**א. מנהגי אמשטרדם** פרק ה' סעיף ג' (עמ' קסט) "קדישים שכולם אומרים יחד". ואז יש רשימה של כמה קדישים כאשר באות א' כתוב: "אין כמה חיובים אומרים קדיש יחד, ועכשיו: קדיש שאחרי מזמור שיר של יום, ואחרי ברכי נפשי או פרקי אבות לפני מנחה דשבת אומרים כל האבלים יחד". באות ב' נכתב: "אמירתם יחד זאת כשהם עטופים בטלית ועומדים מסביב לחזן"<sup>1</sup> ואז באותיות ג' ד' ה' ו' מביא עוד קדישים (כולל קדיש דרבנן שאחרי דרשת שבת שובה) שאומרים כל האבלים יחד'. ובסוף הרשימה - באות ח' כתב: "מי שהוא אבל על אביו ועל אמו, אין לו טענה כלל לומר קדיש יותר משאר האבלים וכן מי שיש לו יארצייט על אביו ועל אמו ביום אחד, אין לו טענה כלל לומר קדיש יותר משאר יארצייטן".

**ב. בשו"ת ציץ אליעזר** (ח"ט סי' ט"ו): "ולפענ"ד הגם שנתפשט כיום המנהג

לאורחים), או בישיבה או מנין פרטי ששם ישנם כללים אחרים מסתם בתי כנסת, אזי אפשר להבין. אבל אם מדובר בביכ"נ נורמלי (כמו 90% מבתיהכ"נ) שהוא מתפלל בו בקביעות (אולי אפי' עשרות שנים מאז הקמתו...) למה שיחשוב שצריך לבקש רשות לומר קדיש (וביחוד אם האבל היה גם ש"ץ ואמר כבר כמה קדישים)!!

**ובכן**, קראתי בענין רב את מאמרו המחכים של הרב מ. א. שטיין שליט"א (בגליון הקודם טבת תשפ"ב) אודות המנהג הקדום של אמירת הקדיש אצל האשכנזים שנהגו בעבר שרק אחד אומר ולא יותר. ובאמת בדור יתום זה חשוב מדי פעם לקרוא סקירות היסטוריות כדי לדעת מה וכיצד נהגו אבותינו לעומת הנהוג בימינו, כדי לבלום ולהמעט את השפעת ירידת הדורות. ומכיון שעשה מאמירת הקדיש ביחד כאילו זה ענין רק לספרדים, ישבתי לכתוב מאמר זה.

**ואמנם**, גם אם נאמר שכך נהגו בעבר, למעשה אנו חיים בהווה<sup>2</sup>. ונכון להיום (שהתחיל כבר לפני יותר ממאתיים שנה...) רוב עם ישראל נוהגים לומר קדיש ביחד. וההבדל הבולט בין אשכנזים וספרדים בזה הוא שהספרדים (בד"כ) אומרים ביחד מלה במלה, וזה (די) פותר את הבעיה של "תרי קלי לא משתמע", לעומת מניינים של בע"ב אשכנזים שכולם אומרים באותו זמן, אבל לא ביחד (מלה במלה), ואז בהחלט חמור כי "תרי קלי", ואילו כשאומרים ביחד

ד. מו"ר הרב פינקוס זצ"ל היה אומר: הרבה אנשים אומרים "פעם היה כך" ו"פעם עשו כך" אני לא יודע מה היה "פעם" אני לא הייתי "פעם".

ה. ובהערות למטה כתב דיש חשש באומרים יחד משום תרי קלי לא משתמע, ולכן צריך על כל פנים שיעידו כולם יחד מילה במילה.

ו. ובהערות כתב (בשם כמה ספרים) דבקדיש דרבנן אחר הדרשה אומרים כל האבלים בפעם אחת, אפי' במקומות שנוהגין לחלק הקדישים.

גדולים) ע"כ טוב יותר שיאמרו כולם יחד מלה במלה.

ד. בספר פסקי תשובות" (סימן קל"ב קונטרס מאמר קדישין אות כ"ב) כתב: "ובדורות האחרונים נתפשט המנהג ברוב המקומות שכל היתומים אומרים יחד קדיש, ויש ששיבחו מנהג זה". ואז הביא דברי המתנגדים למנהג זה (לומר כמה אנשים ביחד, שנתפשט בינתיים ברוב המקומות). ואחד הטעמים להתנגדות זה בגלל שלא אומרים ביחד, זה אומר בנחת והשני במהירות והעם מתבלבל ועניית האמן אינה כהוגן ויצא שכר כולם בהפסדס. אח"כ ממשיך וז"ל: "אמנם, כאמור, המנהג נתקבל שאומרים כל היתומים שבביהמ"ד יחד קדיש (זולת מקצת מקומות שמקפידים על כך גם בימינו), (ובהערות כתב: בבתי כנסת הנוהגים כהחזו"א ובעוד מספר מקומות מקפידים על כך)... אמנם יש להקפיד עד כמה שאפשר שיעמדו כל האומרים קדיש אחד סמוך לשני ויאמרו כולם יחד בקול אחד כל הקדיש". ובהמשך הסעיף כתב נגד האומרים קדיש בשקט שאין קולם נשמע "דשתיקתם יפה להם מאמירתם, שהרי זה כאומרים קדיש ביחידות... מ"מ נכון שיגביהו מעט את הקול שלכל הפחות ישמעו ב' אנשים העומדים לצידם את הקדיש ויענו אמן ויש"ר אחריהם". הפרק הבא שם בספר נקרא "סדר זכות קדימה להתפלל לפני העמוד כשיש כמה חיובים" והוא פותח בציטוט הביה"ל בקונטרס מאמר קדישין

בהרבה מקומות גם אצל האשכנזים לומר קדיש בבית אחת". ואמנם מביא דעת החת"ס שהנהיג בשיבתו לומר הקדיש דרבנן ביחד, וכן בביהכ"נ עושים זאת רק לפעמים כשיש חילופי דברים בין האבלים. ז"א רואים מכאן שגם אדוננו החת"ס (כפי שהיה מגדירו הרב ואזנר זצ"ל) הבין את רחשי לבם של האבלים וכיבד את רצונם לומר קדיש והתיר לומר ביחד<sup>ז</sup>.

ג. בספר תפילה בציבור להגאון ר' יצחק פוקס שליט"א פ"י סדר הקדימה באמירת קדיש ובתפילה לפני העמוד כשיש כמה "חיובים" בביהכ"נ, הלכה א' כותב: "נהגו ברוב בתי הכנסת כשיש כמה אבלים, שאומרים כולם יחד את הקדיש (קדיש יתום וה"ה קדיש דרבנן) וכן הסכימו כמה מן הפוסקים. ובהערות מביא את דברי היעב"ץ בסידור וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב מ"ז) ובשו"ת דברי אגרת סי' ז' - הובא בפת"ש ליו"ד סי' שע"ו ס"ק ו' - שמנהג רוב קהילות ישראל שכל האבלים אומרים יחד. וכתבו דקצת ראייה מן הירושלמי שהחזון אומר לאבלים לומר קדיש אחרי הדרשה ופונה אליהם בלשון רבים: "התחילו". וממשיך בהלכה ב': "במקומות שעלולים לבוא לידי מחלוקת או קטטה, עקב חלוקת הקדישים, עדיף שיאמרו את הקדיש כולם יחד מלה במלה בשוה". ובהערות הביא שלפעמים מגיע אורח שצריך לומר קדיש ולא יודע שמנהג ביהכ"נ שנוהגים שם לחלוק הקדישים, ואומר קדיש, (בייחוד בבתי הכנסת

ז. ולא אמר שאינם בני תורה ושלא מסוגלים לשמוע בקול מורי ההלכה... (כפי שמגדירים הרב הכותב במאמרו). ובהמשך התשובה כותב הרב ולדינברג זצ"ל נגד האמירה של הקדיש בלחש (שנהוג אצל אנשים שקטים שלא רגילים להגביה קולם) ואומר "לכאורה אין כל תועלת באמירת הקדיש בלחש דיוצא שהציבור לא עונים כלל בגינו איש"ר ואינו מזכה כלל לציבור בקדישו).  
ח. שם המחבר הרב שמחה ב"צ א. רבינוביץ'.

כשציבור גדול יותר, שבזה זכות האומר קדיש יותר שמזכה טפ"י.

ו. בספר שיח תפילה ממורנו הגר"י משינור שליט"א (שער י"ב סי' ה') קדיש יתום באות ג' כתב: "והנה המנהג הקדום היה שחילקו את הקדישים בין האבלים וכל קדיש נאמר רק ע"י אדם אחד, וע"כ נמצאו בפוסקים הרבה הלכות בענין הקדימה בזה כמו בן שבעה קודם לבן שלושים, ויא"צ קודם לבן י"ב חודש וכדו'. ובמקום ספק הטילו גורל. אלא שכיון שכל א' וא' רצה לזכות במצוה ולא תמיד יש מספיק קדישים לכל האבלים הנמצאים, ולפעמים נגרם מזה מחלוקת, ע"כ בהרבה מקומות הנהיגו גדולי הדורות, למען השלום, שיגידו כולם את הקדיש ביחד". ולעיל בסי' ב' "זהירות באמירת הקדיש" כתב מורנו: "וזה דורות אחדים שתפסו מנהג ספרד שיאמרו הרבה בנ"א קדיש ביחד, בכדי לבטל הסכסוכים ע"י גורלות, וע"כ נראה פשוט שכיון שהכל אומרים הקדיש, די לקדיש יתום אחד אחר כל תפילה, כי מה מקום לומר ב' קדישים סמוכים זה לזה...ומי שהתפלל לפני התיבה אפי' הוא יא"צ אין טעם שיאמר קדיש שוב אחר עלינו, שהרי עיקרו לא נוסד אלא לאלה שלא אמרו קדיש עדיין, וכבר כתבו כשרבים אומרים קדיש יאמר כולם בשוה, ולא יקדים האחד לחבירו" ובסי' ה' אות ד' מוסיף מורנו: "והנה לפי מנהג זה שלא מחלקים הקדישים, נוהגים שבין האבלים החיובים האומרים קדיש על הוריהם, ובין אנשים שאינם חיובים אלא אומרים קדיש עבור אחרים, או שאומרים קדיש אחר גמר שנת האבילות, כולם אומרים את כל הקדישים ביחד". אח"כ מדבר אודות הבעיה שלפעמים מרוב אומרים לא שומעים את האבלים החיובים (כגון שקולו נמוך או ילד) "היה

(בסי' קל"ב): "חמשה חילוקים באמירת קדיש ואלו הן: בן שבעה, ובן שלושים, ובן י"ב חודש, ויום הפסקה (היינו לסוף י"א חודש שפוסק בו מלומר קדיש) ויארצי"ט" עכ"ל. ובעל פסקי תשובות כותב אח"ז: "וכבר כתבנו שבימננו נוהגים שכל החיובים אומרים קדיש יחד, וממילא אין שייך דיני קדימה לענין קדיש, אך דינים אלו נוהגים למעשה לענין תפילה לפני העמוד, שיש בו מעלה בחשיבותו יותר מאמירת הקדישים".

ה. בספר תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"א סי' ק"ג) מביא בהתחלה את דברי היעב"ץ (בסידור) המשבח את מנהג הספרדים שכל האבלים אומרים יחד ואין מחלוקת ודיני קדימה. ואז מביא דעות האוסרים (הגר"נ אמסטרדם בשם רבו ר"י סלנטר והחזו"א) וכותב (פחות או יותר) את הטענות שהובאו לעיל, ומסכם: "הרי שכשכולם אומרים קול אחד שפיר דמי. וכ"כ גם בגשר החיים שמנהג ירושלים לומר כל האבלים יחד, אך יזהרו לומר כולם מלה במלה ובזה לא שייך תרי קלי לא משתמע' כיון דחביבה עליהו, וכן נוהגים אצלנו שכשאומרים כמה ביחד נזהרין שיאמרו ממש אחד עם חברו, וכיון שנהגו כן מחמת דרכי שלום לכו"ע שפיר דמי. אבל נוהג אני לזרזם לבוא יחד לפני ארון הקודש שאז כולם מכוונים לומר יחד ממש וחולקין המצוה, ולא כל אחד במקומו... ולפי"ז א"ש המנהג שכולם אומרים, שבחלוקה אף שאין הזכות כ"כ אין ריב ומחלוקת, ואין לך זכות כמוהו, נמנו וגמרו ונהגו לומר יחד". ואז הרב ממשיך שאין להתחלק בסוף התפילה למניינים קטנים כדי לאפשר לכל אבל לומר קדיש לבד. ומסיים: "וממוצא דברינו שמענו שזכות לנפטר להתפלל לפני העמוד

ואז אחד מקדים והשני מאחר וזה מקלקל אמירת הקדיש כנ"ל. (עי' שם כל הפרק ובכלל ראוי ללמוד את כל הספר...).

ומה לנו כי ננבור בספרי חכמי דורנו' כאשר מרן הח"ח בעצמו במ"ב (בסי' נ"ה ס"ק ד') מזכיר את מנהג העולם בפשיטות להלכה: "וכתב בהלק"ט סימן מ"ח כששנים או ג' אומרים קדיש יחד ואחד מקדים, אם באים כל אחד תוך כדי דיבור, יענה עם הראשון או עם האחרון ויעלה לכולם. ואם יש הפסק יענה על כל אחד ואחד" עכ"ל.

וענין הקדיש וחשיבותו כבר נודעו ויצאו ספרים מיוחדים רק על הקדיש ואין כאן המקום לפרט ולצטט גודל מעלתו כי רבה גם לקיום מצות קידוש ד' (ונקדשתי בתוך בנ"י) שעל כן נקרא שמו קדיש... וגם לעילוי נשמות המתים בעולם העליון. והדבר הזה הושרש כ"כ עמוק בקרב ה"עמך" שעד

ראוי עכ"פ לתת איזה דין קדימה להבני חיוב והיינו כשיש כמה קדישים (כגון בשחרית) שהאומרים עבור אחרים לא יאמרו את כל הקדישים (ומביא מהאג"מ שלע"נ הנפטר די לומר קדיש אחד ביום) אלא ישאירו קדיש אחד לחיובים. ובאות ו' הוסיף "ובמקומות שכולם אומרים ביחד, הזהירו הפוסקים, שיאמרו בנחת, מלה במלה ביחד, ואז יש בזה קידוש השם [שהוא מטרת הקדיש] וגם עילוי נשמה". בהמשך מביא שבס' אלף המגן על המט"א כתב שלנוהגים שכולם אומרים ביחד, מכיון שתרי קלי לא משתמע, יעמוד כל אחד במקום אחר כדי שאלה שסביבו יוכלו לשמוע ולענות, אולם דחה מורנו שליט"א רעיון זה וכתב "עדיף שכל האומרים קדיש יעמדו ביחד סמוכים אחד לשני, כי אז אפשר להם לומר את הקדיש ביחד מלה במלה", אבל אם עומדים רחוקים אחד מהשני, אינם שומעים אחד את השני,

ט. וכן התקינו רבותינו בביהכ"נ "קויתי ד'" (האשכנזי).

י. וכל הנ"ל מצאתי בלי חיפוש מיוחד. ברור לי שאם אחפש בתוכנת "בר אילן", "אוצר החכמה" וכדו' אמצא עוד הרבה מקורות לקיים המנהג שנוהגים ברוב קהילות ישראל ( - להערכתי לפחות 90% ...) וכפי שללא ספק ראה גם כותב המאמר ומשום מה השמיטם... אלא שנדמה לי שהנקודה מוצתה (מל' למצות) עד תום וכל מחפש אמת הבין היטב. והנח להם לישראל, אם לא נביאים הם, אז בני נביאים הם ו"חכם עדיף מנביא", וכמה חכמו ראשי קהילתנו מורנו ורבונו הבלתי נשכח הרב פינקוס זצ"ל ואתו עמו יבל"ח לאוי"ט מורנו הרב טשנר שליט"א כאשר הקימו לפני קרוב ל - 40 שנה את ביהכ"נ הראשי דקהילתנו הקד' "מרכז לתורה ותפילה קויתי ד'" - עטרת תפארת קהילתנו (שכשמה כן היא - המרכז השוקק תורה ותפילה ברוב שעות היום והלילה בימי החול כבשבתות וימים טובים, ובמיוחד בבין הזמנים) שתקנו שיאמרו כל האבלים יחד, אף שהיינו אז קהילה צעירה שכמעט לא היו אז אבלים ובקלות יכלו להחליט על החזרת עטרת מנהג אשכנז הקדום ליושנה (לחלק את הקדישים בין האבלים ושלא יאמרו כמה ביחד) אלא שבחרו לא לשנות ממנהג העולם ושיהיה ביכ"נ "נורמלי" שנועים להתפלל בו (וכן הוחלט גם בהקמת ביהכ"נ "שויתי" ע"י הגה"צ ר' דב סלמון זצ"ל. וכמו"כ גם בהקמת ביהכ"נ "שערי תפילה" בקהילתנו הקד' ע"י יבדלח"ט הגאון הרב ליבר הלוי כהן שליט"א), ולא כמו אלו שהגבאים כל הזמן בלחץ לתאם בין החיובים "אתה אחרי עלינו ואתה אחרי שיר של יום, ואתה אחרי אין כאלוקינו, ואתה לא (כי אתה לא באמת חיוב אלא סתם איזה "קדיש זאגער" שתמיד מוצא איזה נפטר גלמוד...)". וכמה לא נעים להיכנס לביהכ"נ כזה כשאתה רוצה לומר קדיש, ופתאום לגלות שלא מרשים לך (ואין כבר זמן לחפש ביכ"נ נורמלי), ואתה עומד המום ולא מאמין ונאלץ לוותר על קדיש... פעם הייתי באמריקה בביהכ"נ של בע"ב חרדים ביום חול והיה יא"צ של אבי ז"ל וביקשתי להיות חזן והיה שם "בן י"ב" (כלו' אבל תוך שנה) שלא ויתר לי כי אני רק "אורח" ולא מתפלל קבוע והרגשתי פגוע על חוסר הרגישות של המדקדק בהלכה הלז שלא פירגן לאורח עם יא"צ... (אבל שם לפחות יכולתי להגיד אתו קדיש...).

ימינו ניתן לראות כמה טורחים יהודים שרחוקים בעוה"ר מתו"מ להגיע לביהכ"נ כדי לומר קדיש על אביהם או אמם.<sup>1</sup> ולכן כשרואים בספרי הפוסקים שמניעת הזכות לומר קדיש היה מעורר "ריב", "סכסוכים", "מחלוקות" ו"קטטות" לא צריך לדון את אותם יהודים לרעה אלא להבין כמה דבר זה חשוב בעיניהם וכמה גדו"י הבינו ללבם עד כדי שהיו מוכנים לשנות מנהג מפני השלום.<sup>2</sup> ואדרבה, דוקא הבני תורה האבלים צריכים להבין זאת גם הם, ולא לגרום למבוכה בביהכ"נ, כי באמת העילוי נשמה הגדול שהבנים עושים להוריהם הוא בתורתם, מצוותיהם ומעשיהם הטובים, ולא לגרום צער ומבוכה כי הם רוצים להגיד לבד, נגד מנהג ביכנ"ס (ובד"כ נגד מנהג אבותיו). ואדרבה ואדרבה, דוקא הויתור (או על הקדיש או על ההחלטה שרוצה לומר לבד) יש בכוחה להועיל לע"נ הוריו לא פחות מהקדיש ואולי יותר.<sup>3</sup>

**ומפורסם** הנוהג לשכור אדם לומר קדיש על נפטר (במקרה של נפטר בלי בנים,

או חילוניים) והדבר מעוגן בפוסקים ומוזכר בשות"י"ם רבים. אמנם זה לא היה מנהג קדום (כמו אמירת הקדיש לבד) כי פעם כולם ידעו שצריכים לומר קדיש על נפטר ואז מישוהו מהמשפחה היה אומר על אותם גלמודים בלי לחשוב על תשלום כספי, אבל היכא ששכרו אדם לומר קדיש, הוי ממש כמינוי שליחות, והרי שלוחו של אדם כמותו וזה עולה לזכות המשלח (כמו אב שממנה מוהל למול את בנו, שהמצוה נחשבת של האב). ואין כוונתי כאן להתפלל בדיני שליחות, רק להסביר שאין זה הוגן לאבל הרוצה לנהוג כאותם בודדים שאומרים לבד (למרות שאין זה מנהג אבותיו ומנהג ביהכ"נ) לראות באותם שכירים האומרים קדיש (או אפילו על אותם בעלי חסד שאומרים קדיש לע"נ גלמודים ממשפחתם או קהילתם כשאין להם מי שיאמר עליהם קדיש), בעל "מסיגי גבול" ו"גזולי מתים" (רח"ל). כי כפי שהבאתי לעיל, ליקוט ממכה ספרים חשובים - כולם אשכנזים - היום רוב רובם של בתי הכנסת האשכנזיים אינם נוהגים כמנהג הקדום וקבלו את הנוהג לומר ביחד מלה במלה. ורבינו המ"ב - הביא

יא. יכולים לעמוד או לשבת בירכתי ביהכ"נ עם "כיפה של הכותל" כל התפילה בלי להגיד עפעף כדי לומר קדיש בסוף. (פעם קראו לזה כיפת "ילד טוב ירושלים" כי היו עושים לילדים קטנים כיפות שבצד אחד כתוב "ילד טוב", ובצד השני "ירושלים" בשביל התיירים). ואני זוכר כשהגיעו היהודים מרוסיה לארץ בהתחלה, היו מגיעים מדי פעם לביהכ"נ (כדי להגיד קדיש) עם פתק ועליו תאריך לועזי של פטירת האב או האם והיינו בודקים ב"לוח 120 שנה" כדי לראות מתי היא"צ האמיתי...

יב. וגדול השלום ואין כלי מחזיק ברכה אלא השלום ולא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דבריהם על הדין... יג. ומורנו רה"י הגר"ח קמיל זצ"ל היה מספר סיפור על בחור ישיבה שהיה אצל מרן החזו"א ומרן ביקש ממנו ללכת לעשות איזה חסד עם אלמנה אחת והבחור אמר שהוא לא יכול כי הוא צריך להגיד קדיש על אמו. החזו"א אמר לו בשביל מה אתה אומר קדיש, לעילוי נשמת אמן, אז המצוה הזאת לא למנהג יהיה לע"נ אמן... (נסינו להוציא ממנו אם המעשה הזה היה אתו אבל הוא התחמק ולא ענה). ולגבי ענין הויתור תמיד היו מו"ר הגר"ח קמיל וגם מרן הרב שטיינמן זצ"ל חוזרים על זה שוב ושוב שמויתור לעולם לא מפסידים. וביחוד כשחושבים על זה שהמסכנים הללו שאומרים קדיש עליהם, אין להם משפחה שתעשה עבורם מצוות ומע"ט לעילוי נשמתם וכל מה שיש להם זה הקדיש הזה... (ולמרות שיענו לי שיש הלכה בישראל ודיני קדימה כתובים בפירוש וכו' על זה אענה שתי תשובות: 1. כל המאמר הזה בא להבהיר שכיום ההלכה היא שאומרים ביחד ואף אחד לא "גזול" כלום מהאבל או מהוריו. 2. לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דבריהם על הדין.)

לראש. מכיון שראינו שמשווים בין הקדיש לברכת כהנים (שאינן בשניהם בעיה של "תרי קלי" מחמת חביבותם) אולי גם שם "נחזיר עטרה ליושנה" והאשכנזים יחזרו למנהגם הקדום לומר ברכת כהנים רק בחגים ובימים נוראים כפי שנוהגים עדיין הרבה (אולי רוב) האשכנזים בחו"ל? (ובגלל זה ביקש מרן הרב שטיינמן זצ"ל במסעות החיזוק שלו בחו"ל להתפלל במנין נץ של ספרדים כדי לא להפסיד ברכת כהנים. ובאמת זוכרים כולנו איך מו"ר הרב פינקוס זצ"ל השריש בנו את החביבות והחשיבות להתברך ברכה נשגבה זו - כמדומה בשם הבריסקר רב - ואיך היה מקפיד לחפש ברכת כהנים במנין/ביכ"נ אחר במקרה שבמנין שבו

את ההלק"ט להלכה שהגם שלא תמיד מצליחים לומר יחד מלה במלה ממש, אבל אם המילים נאמרות פחות או יותר ביחד - תוך כדי דיבור זה מזה (כמצוי ביחוד בקרב אומרי קדיש חדשים שלא רגילים למילים ולקצב), גם זה בסדר וניתן לענות לקדיש".

**ובאשר** שוחחתי עם ת"ח אחד בענין המאמר (שגם הוא עבר את הדילמה הזאת כשהוא היה אבל) הפטיר בפשטות שבדורנו "זה לא מעשי" (לחלק את הקדישים בביכ"נ גדול). מספיק שיש יותר משתי אבלים ואז כבר אין מספיק בכדי לחלק.<sup>10</sup>

**ולאחר** כתבי כל הנ"ל בא לי רעיון נפלא

יד. במילים של ימינו, כל אחד מהשומעים ינסה "להתביות" על אחד מאומרי הקדיש ויענה על קדישו (או על כולם ביחד - אם אומרים ממש יחד - כמו בברכת כהנים שלא אומרים "תרי קלי" משום חביבותיה. ולפני שיוצאים נגד מנהג העולם, ישנם מספיק "חידושי מנהגים" שמשתרשים בינותינו ע"י בעלי אינטרסים מבלי שאנו מרגישים, באין פוצה פה ומצפצף וכגון לתרום 108 (למי שלא ברשימת העדיפויות) בשניה התשיעית של הדקה התשיעית של השעה התשיעית של ספטמבר וכדו' וכדו'... (כאילו גדולי הדור הנהיגו את זה) ולא חסר דוגמאות.

טו. וישנם עוד נושאים בהם ההלכה "השתנתה" בהסכמתם של גדולי הפוסקים (אף שלעתים מדובר בהסכמה שבשתיקה) בעקבות המציאות החדשה של הדור. דוגמה בולטת לכך היא ענין שמיעת מוסיקה בבתי (ביום יום, לא בחתונות וסעודות מצוה). ובאן מדובר בהלכה מפורשת בשו"ע שמעוגנת בחז"ל הקד' (באו"ח סי' תק"ס דיני זכר לחורבן) ועד רבנו המ"ב (לפני כ-150 שנה) אנו מוצאים את האיסור לשמוע כלי שיר, שכל הפוסקים הסכימו שמוסיקה מהרדיו או הטייפ נחשבת "כלי שיר", עובדה שכה מחמירים בהם בימי בין המצרים וספיה"ע (ועוד יש שמתפללים כל שנה האם יש היתר לשמוע את השיר של הצלצול של הפלאפון...). והנה ברוב בתי ישראל היום (של יראים ושלמים!) מתנגן מוסיקה באין פוצה פה ומצפצף עפ"י היתר "עלום" שבדורנו העצבים רופפים (או משהו כזה) וצריכים את זה כדי להשרות מצב נעים ושמחה בבית, וזה התקבל! ורק אוסרים לשמוע בימים בהם צריכים לנהוג מנהגי אבלות. ויש רבים מרבותינו האוסרים אפילו מוסיקה "ווקאלית" בימים אלו. וזה ממש דומה לנידונו, כמו שרשימת הזכות קדימה לאמירת קדיש עבר להיות בנושא הזכות להיות ש"ץ, הויכוח על הווקאלי (אם להתיר או לאסור) היה צריך להיות לגבי הייב יום שאסור לשמוע מוסיקה, ולמעשה נוצר מצב שבייב יום התירו שמיעת מוסיקה והויכוח עבר לימי בין המצרים וספיה"ע. (ובאמת אף פעם לא הבנתי את המקילים בווקאלי - למרות שזה לא כלי נגינה כפשוטו אבל זה לכאורה ממש כלי "שיר", מאחר והרעיון של איסור שמיעת שירים בא כדי להשרות אורה של אבילות, א"כ מה לי מוסיקה כזאת או כזאת?! אפשר ליהנות, לשמוח ולרקוד גם ברוב המוסיקה הווקאלית שעושים בשנים האחרונות! אני "מבין" במוסיקה, ולפעמים אני ממש מתקשה להאמין שמדובר רק בקולות של אנשים! והווקאלי הזה ממש בא כדי "לעקוף" את ההלכה ה"יבשה" שכתבה "כלי שיר"! ו"תכל'ס", נוצר מצב שבבתיים רבים שומעים את זה בימים שאסור לשמוע מוסיקה. היעלה על הדעת ליכנס לבית האבל רח"ל ולמצוא את האבלים יושבים על הארץ ומקשיבים למוסיקה ווקאלית? ! ומדוע להקל ראש

התפלל לא היה כהן). כמובן אין לקחת רעיון זה ברצינות כי אנחנו לא מוותרים על שום ברכת כהנים וה"ה אמירת קדיש משום חביבותם.

ובדי לסיים בטעם טוב נספר על אותו בייכ"נ מרוקאי של בע"ב שחפשו דרך למלא את הזמן בין מנחה לערבית וכל אחד בתורו אמר איזה ווארט קצר או קרא פסוק מהפרשה ואחרי כל אחד אמרו כולם "חזק וברוך! רבי חנניא בן עקשיא", וקדיש. יום אחד הגיע לשם אברך אחד והזדעזע לראותם מרבים קדישים בחינם (ועוד ביחד!) וזעק: רבותי! הלכה מפורשת בשו"ע שאסור להרבות בקדישים! רק שמעו זאת, שמחו והשיבו: "חזק וברוך! רבי חנניא...".

### לסיכום:

א. מנהג רוב העולם שאומרים קדיש כל האבלים ביחד (מלבד מעט בתי כנסת שרק אחד אומר).

ב. כשאומרים ביחד, יש לומר כולם ביחד מלה במלה.

ג. דיני זכות קדימה שנאמרו לגבי הקדישים,

נוהגים כיום לענין הזכות לעבור לפני התיבה (ש"ץ).

ד. מי שהתפלל לפני התיבה אפי' הוא יא"צ אין טעם שיאמר קדיש שוב אחר עלינו. (שיח תפילה)

ה. ראוי להתחשב - היכא דאפשר, כגון בשחרית שיש כמה קדישים בסוף - ולתת לאבל שרוצה לומר לבד קדיש אחד (במיוחד אם לא היה ש"ץ).

ו. מי שאינו "חייב" שרוצה לומר לבד בביכ"נ שלא נוהגים כן אינו דוחה אחרים שרוצים לומר ביחד וכגון במנחה וערבית שיש רק קדיש אחד בסוף (ויל"ע איזה עילוי נשמה יש כאן כשמצער אחרים).

ז. יש לומר הקדיש בקול ולא בשקט (אבל לא בקול גדול שע"ז לא יכולים לשמוע שאר האומרים).

ח. אין לגעור חלילה באורח שאמר קדיש בשגגה במקום שנוהגים לתת לאבל לומר לבד.

ט. והאמת והשלום אהבו ויהיו כל מעשינו לש"ש אמן.



בימי האבלות על חורבן בית אלו קינו - שאנו מייחלים להיבנותו במהרה - ומיתת תלמידי ר"ע?! (שמעתי פעם סיפור שדיברו פעם עם מרן שה"ת שליט"א בענין שמיעת שירים בימינו, והשואל אמר לו ש"כולם שומעים". ומרן ענה לו "אצלנו לא"... (ולפני איזה שנים ניסה דרשן "מחזיר בתשובה" מפורסם לשנות משהו בתחום הזה ונחל כשלון כואב עד למפלה של ממש רח"ל...)).



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

## בדין כיסוי פה מתכת [בלעך] על הגז או נייר כסף על הפלטה האם נחשב אש קטומה

א] האם כמו שנתנית אפר על גחלים נחשבת קטימה גם כיסוי של ברזל יכול להחשב קטימה

ב] האם כיסוי הברזל על האש יכול להועיל מדין היכר ושינוי מדרך הבישול

ג] האם לכיריים שלנו יש חומרא דתנור שלא מועיל לו גריפה וקטימה

ד] באור מה שמצאנו בפוסקים שכיסוי ברזל מועיל

ה] מה הדין אם הגביה את האש אחרי שהניח את הבלעך

ו] מי שמניח בלעך גם ביו"ט האם חסר לו בהיכר

ז] הטעם שהקילו בשהייה יותר מהטמנה

הרשב"א<sup>א</sup>, וא"כ בעינן שיניח על הגחלים דבר שהוא סותר ומקלקל את האש, אבל ברזל שהוא בטבעו מקבל ושואב את חום האש, [וכמו שאמרו חז"ל שיש תכונה בברזל שאם הם מקצתו הם כולו] א"כ כיסוי האש בברזל אינו דומה לכיסוי גחלים באפר, שהרי קטימה באה להראות שהוא אינו חפץ בגחלים ושהוא מתיימש מהתועלת של הגחלים הבעורות, וזה מובן כששופך אפר על גחלים שהאפר אינו מסייע לו שום דבר אלא רק מקלקל וממעט את חום הגחלים, אבל הנחת ברזל על להבות האש אינה מוגדרת קלקול האש, דהנה אם בזמן חז"ל היה אדם מדליק מדורה ומעל שלהבות האש העולות כלפי מעלה היה מניח משטח ברזל,

האם כמו שנתנית אפר על גחלים  
נחשבת קטימה גם כיסוי של ברזל  
יכול להחשב קטימה

הנה יש לעיין בכיסוי להבות האש בפח מתכת [דמיתקרי 'בלעך'], האם זה נחשב גרופה וקטומה, שהרי הדוגמא של המשנה להיתר קטימה היא -שיתן את האפר- ופרש"י לכסותם ולצוננם ובר"י מלוני"ל -שיתן אפר צוננת על גבי גחלים לכבותן ולצוננם. וסיבת ההיתר שהתירו חז"ל להשהות על כירה ע"י קטימת הגחלים היא משום שנתנית אפר על הגחלים ממעטת את חום האש ובזה יש גילוי דעת שהוא מתיימש ממנו ואינו רוצה בחיתוי (כך לשון

א. הריני מצטט מה שמבואר בלשונו הראשונים בגדר של קטימה: ל' הרמב"ן -לפי שהמערב אפר באש לגמרי סילק דעתיה מחיתוי האש וכבר קלקלו והסית דעתו ממנו- עכ"ל. ול' הרשב"א: -כיון שקטם קצת מוכחא מילתא שהוא מתיימש ממנו ואינו רוצה בחיתוי- עכ"ל. ול' הריטב"א -דכל דעבר הכי גלי דעתיה דלא קפיד בחימותיה, ולא אתי לחתוי בגחלים- עכ"ל. ומשמעות דבריהם שצריך מיעוט חשוב של חום האש כדי להחשב קטימה. [ובאמת (לולי פרש"י) היה אפשר לפרש את התיבה 'קטומה' שזה כמו שמצינו בלולב לשון של 'נקטם ראשו' ופירושו שהלולב נחתך ראשו, והכא נמי אש קטומה היינו אש שחתכו את כוח הבעירה שלה.]

וכי זה היה נחשב אש קטומה? הרי בעצם נתנית משטח ברזל על להבת אש היא הכנה מעליא של השתמשות באש, שיכול לאפות עליה פיתות או לשטוח עליה ביצה לחממה וכדו' א"כ עיקר פעולה זו אינה דומה כלל לקטימת אש אלא אדרבה יש כאן תיקון האש, [ונכבר היו דברים מעולם שבזמן הפסקת חשמל אנשים הדליקו את הגז, ואפו על משטח ברזל פיתות לשבת!] וגם בזמנינו קשה להגדיר כיסוי האש כקלקול שהרי להרבה אנשים הברזל על האש משמש להרחיב את חום האש כדי שעל להבה אחת יוכל להניח כמה סירים, וא"כ נמצא שאדרבה נהנה הוא מהאש ע"י הנחת הפח עליה, וא"כ צריכים אנו למצוא הוכחה שמועיל כיסוי כזה להחשיב את להבות האש כמו כירה קטומה. ואפשר להוסיף בזה שהפירוש של 'קטומה' מבואר ברש"י שהוא ל' קיטמא [דאפר בארמית קרוי קיטמא], וא"כ אחרי שההיתר הזה נאמר בל' כזה שמתפרש שמדובר על כיסוי באפר (שאפר הוא דוגמא לחומר שאינו דליק כלל, שהאש כלתה את כל כח הבעירה שלו ונהפך לאפר), ולא אמרה המשנה את ההיתר בל' עד שיכסה את הגחלים (שאו היה אפשר לומר שכל כיסוי הוי היכר), א"כ מנלן דכיסוי האש בברזל יועיל להחשב קטימה?

### האם כיסוי הברזל על האש יכול להועיל מדין היכר ושינוי מדרך הבישול

והנה היה אפשר לדון שהואיל וביום חול

אין רגילות לבשל עם פח על להבות האש, אלא רגילים להניח את הסיר על להבת האש עצמה, א"כ הנחת הפח נחשבת קטימת האש, משום שאולי מה שיש דבר חוצץ בין האש לסיר ומנמיך במקצת את כוח האש באופן שאינוק רגיל להניח חציצה זו בימות החול, זה עצמו ג"כ נחשב קטימת האש, דהיינו שנחדש שכל שינוי מדרך הבישול הרגילה מועיל להתיר את השהייה על הכירה, כך היה אפשר לחדש לדינא. אבל הדבר תמוה מנלן להמציא הגדרה חדשה של קטימה, הרי בראשונים לא כתבו שההיתר של קטימה הוא משום שאין דרך בישול בכך, אלא חיפשו את קלקול האש והיסח הדעת, חזינן שאע"ג שמי שבא לבשל קדירה אינו מניחה על גחלים שקלקלם בנתינת עפר צונן עליהם, לא סגי בהכי לומר שהואיל וביום חול אין דרך בישול בכך לכן הותרה שהייה ע"י קטימת הגחלים.<sup>2</sup> אלא צריך לשפוך על הגחלים דבר שמראה שהוא לא צריך הגחלים שכאילו הוא מכסה אותם ואינו משתמש בהם, וא"כ הואיל והראשונים פירשו את גדר ההיתר של קטימת הגחלים שהוא מחמת קלקול הגחלים דוקא, והרי הגדרה זו אינה שייכת בהנחת ברזל על האש דאע"ג שמתמעט בכך מעט חום האש, אבל קשה לומר שזה פעולה המקלקלת את להבות האש, שהרי כשהקדירה עומדת מעל להבת האש היא מבעבעת ומתבשלת כמעט בלא שינוי [עיי' בהערה<sup>3</sup>], ומנלן שהשינוי המועט שנעשה ע"י הנחת הבלעך מיתקריא אצל חז"ל קטימת האש, וצ"ע.

ב. ונראה שהטעם בזה הוא משום שהרי איסור חיתוי הוא מלאכת מבעיר וא"כ מה יעזור לנו היכר לאיסור בישול, אבל עדיין עלול הוא להכשל באיסור 'מבעיר' שירצה לחמם את הקדירות [אפילו באופן שאין איסור בישול].

ג. הדבר תלוי במציאות הדברים, כלומר אם הבלעך ישר ומניח עליו סיר כזה ששולי הסיר ישרות אז הסיר נצמד היטב אל הבלעך, והרי זה כמו סיר עם שוליים קצת יותר עבות שאין כמעט הבדל משמעותי בהשפעת האש על הבישול בסיר, אבל ישנם כאלו שהבלעך קצת עקום ואז נוצר חללים קטנים של אויר בין שולי הסיר

אבל -תנור אפילו אם הוסק בקש ובגבבא אסור אפילו לסמוך לו, אפילו הוא גרוף וקטום- עכ"ל השו"ע. מבואר דלא אש התירו חז"ל ע"י קטימה, שהרי הדין הוא שבתנור לא מועיל גרופה וקטומה, והטעם הוא משום שהחום שלו מרובה, וכן מבואר ברמב"ם בפ"ג הל"ה -אבל התנור הואיל והבלו חם ביותר אינו מסיח דעתו, וחוששים שמא יחתה בזו האש המעוטה אע"פ שהיא אש קש וגבבא או מכוסה- עכ"ל. ומעתה צריכים אנו לדון על להבות הגו שלנו שיש בהם חום מרובה, האם יהיה להם את החומרא של תנור שלא הותר ע"י קטימה, וראיתי ב'שבות יצחק' שכתב הוכחה מציאותית לזה שהבלעך שלנו חומו יותר גדול מהחום של חז"ל, שהרי קדירה חייתא אמרו הראשונים שאינה מתבשלת רק עד למחר בבוקר, ואילו באש שלנו אם מניח תבשיל של עוף חי כנגד הלהבה של האש שבכירים יכול להתבשל תוך שעה שעתיים, וא"כ ברור שהלהבות של הגו שיש לנו חומם גדול יותר מהגחלים שהיו בתנורים של חז"ל, וא"כ צריך להיות הדין שלא יהיה היתר בכיסוי הבלעך, אפילו אם נגדיר שזה נחשב קטימה, דמ"מ מנלן לחדש שבחום מרובה כזה (יותר מתנור של חז"ל) מועיל להשהות ע"י קטימה.

**ומצאתי באגרו"מ באו"ח (ח"א תשובה צ"ג)**  
שהעיר בזה, מה הטעם שיועיל כיסוי האש שהחום שלה חזק כמו תנור, וכתב לבאר שהטעם שלא מועיל גרוף וקטום בתנור הוא משום שחסר בפעולתו היכר שמסיח דעתו, ומחדש שם שהמציאות היא

ויש להוסיף להוכיח לפי דעת השו"ע בסי' רנ"ד שסובר שתנור שטח אותו בטיט אסור להשהות עליו בשר, ולא מועיל ההיכר הגדול שאם ירצה לחתות בגחלים יצטרך לסתור ולשבור את הטיט, ולכאורה יש כאן היכר שמעמיד את הבשר בצורה שאינו רגיל להעמידו לבישול בימות החול, וגם כשיבוא לחתות יצטרך להתעסק בשבירת הטיט, וא"כ למה לא התירו חז"ל ע"י כיסוי האש באופן זה? ומוכח שלא הספיק לחז"ל ההיכר החיצוני שימנע ממנו את החיתוי באש אלא הצריכו שיעשה מעשה של קלקול האש, ולפי"ז גם אם נדון את הנחת הבלעך על האש ככיסוי האש וכהיכר גדול שימנע ממנו לחתות לא יועיל כל זה לפי השו"ע שאוסר אפילו טח בפני האש בטיט. [גם להרמ"א שמתיר ע"י טיחה בטיט אין בזה ראייה שמותר ע"י כיסוי בלעך, דאין הנחת הבלעך דומה לטיחה בטיט שכדי לחתות צריך לטרוח ולסתור ולשבור את הטיט, אבל בכיסוי הלהבות בפח אין בו שום טירחא מלהתעסק באש דרך הכפתורים של הגו ואינו דומה לטיט, ומנלן שיועיל גם היכר מועט של בלעך על האש, אלא שדברינו באו רק להוכיח שלפי דעת השו"ע פשוט שאין בכח ההיכר שבבלעך להתיר שהייה על גביו.]

### האם לכירים שלנו יש חומרא דתנור שלא מועיל לו גריפה וקטימה

**אמנם** אף אם נחשיב את זה כקטימה, יש לעיין האם מועיל לנו היתר זה, לפי מה שפסק השו"ע בסי' רנ"ג סעיף א' דאע"ג שמותר להשהות על כירה גרופה וקטומה

---

לבלעך, ובכ"ג יש באמת הבדל משמעותי וניכר בין הנחת הסיר על האש לבין הנחתו על הבלעך, והנידון שאנו דנים הוא על האופן הראשון שהבלעך שווה לשולי הסיר, האם נחשב קטומה כשאין חלל אוריר המונע את חום האש מלבשל היטב את הקדירה.

א"כ יש לדון בהיתר זה, שהרי המהרי"ל מסיים דמ"מ יניח דף להיכרא, והמ"ב [סקפ"א] נוקט לדינא כהמהרי"ל שהרי מדייק שכן היא דעת הרמ"א, וכן בס"ק ק"ג כתב שאסור ליתן על מעזיבה בלא היכר נוסף, וא"כ לפי המ"ב לא יהיה לנו היתר בהנחת הבלעך בלי תוספת של דף להיכרא. עוד ראיתי שמצינים בשם כמה פוסקים שכתבו שהקילו בירושלים בכיסוי ברזל, אבל הם מדברים על כיסוי ברזל שהניחו על גחלים המכוסות באפר, [ונמצאת בגומא שבכירה], ובזה יש לומר שבאמת ההפסק שעי"ה הברזל הנמצא מעל גחלים המכוסות באפר הוא מקטין במידה משמעותית את חום הגחלים על הקדירה, אבל כיסוי המונח על להבות האש ולהבות האש נוגעות בברזל עצמו [ולפעמים הברזל מכופף אותם], הרי זה ממש כמו שוליים עבים של סיר, ומנלן דסוג כיסוי כזה נחשב קטימה.

**עוד** יש חילוק שכשמכסים את הגחלים שבגומא יש כאן כיסוי שאם ירצה לחתות בגחלים יצטרך להרים את הכיסוי, אז יש כאן עשייה של מיעוט החשש חיתוי בכיסוי הזה שעושים, אבל אצלינו אם מכסה את האש ולא את הכפתורים לא קעביד מידי כלפי חשש חיתוי, שהרי לא המעיט כלל את אפשרות החיתוי, ולא מצאנו בחז"ל היתר כזה בהנחת דבר שאינו קשור כלל לחשש שבאו חז"ל למנוע.

**ובאמת** בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' צ"א שלימד זכות על מנהג העולם להשהות על בלעך, כתב בדבריו בפשיטות שזה דוקא שהכפתורים של הגז עומדים בצורה שאי אפשר להיזיז אותם, כגון שהם

שכן היתה רגילות אצלם לאפות גם בתנור גרוף וקטום, ולכן קטימת הגחלים אינה נחשבת קלקול או שינוי שיועיל להיכר. וכתב בזה"ל - שדרך הבישול והאפיה הוא הרבה פעמים בגריפה וקטימה, וליכא היכרא במה שגרוף וקוטם שאין דעתו לחתות - עכ"ל. [וזה חידוש מציאותי שבזמן חז"ל היה אדם ממלא את התנור גחלים, ולפעמים היה צריך אח"כ להמעיט את החום, ואז במקום להוציא חלק מהגחלים היה שופך אפר עליהם לקלקלם ולמעט את חומם, וזה קצת משונה]. זה הטעם שנקט האגרו"מ להסביר למה לא מועילה הקטימה בתנור, ולפי זה כתב האגרו"מ שאצלינו שלא רגילים כלל להניח בלעך בימות החול לכן הכיסוי בבלעך על האש הוא שינוי גדול והיכר חשוב וזה הטעם שתועיל קטימה זו, אע"ג שהחום נשאר חזק כתנור, עכת"ד. אבל יש להעיר על זה, שלכאורה בראשונים מצינו שהתקשו לבאר מה החומרא של תנור שאסור חז"ל אפילו גרוף וקטום, ולא כתבו את ההסבר הפשוט הזה שבתנור רגילות לגרוף ולקטום גם ביום חול משא"כ בכירה, אלא האריכו בחילוקים אחרים, ומוכח שלא סברו שזה גדר ההיתר.

### באיזה אופן מצאנו בפוסקים שכיסוי ברזל מועיל

**שוב** מצאתי בכה"ח [סי' רנ"ג סקי"א] שכתב שנתנת ברזל שמכסה כל הגחלים מועילה, ושו"ת הכה"ח למה שכתב בס"ק ס"ז, ועיינתי שם וראיתי שמביא את ההיתר להניח על המעזיבה שמפסיקה בין הקדירה ובין האש, ולפי"ז כוונתו שכיסוי הברזל הוא כמו החציצה של המעזיבה שעל התנור. אבל

ד. והכה"ח מציין בדבריו גם לדברי שו"ת 'פנים-מאירות' שאוסר, ואולי כוונת הכה"ח לחלק שכשזה בצורה של כיסוי גמור אז מותר, והפנים מאירות דיבר אולי שהכיסוי אינו מכסה לגמרי את כל האש, וצ"ע.

האש שאתה משתמש) לא עשית מה שחכמים ציוו לעשות לכסות את החפצא היוצר את האש שתחת הכירה, ודו"ק.

### הגביה את האש אחרי שהניח את הבלעך

והנה בהערות בספר שש"כ פרק א' דין ע"ב [הערה רי"ז] העיר הגרשז"א הערה גדולה בדין קטימה דידן, וכתב בזה"ל -דיש להקפיד שלא להגדיל האש אחרי שהניח את הכיסוי עליה, דאל"כ מסתבר דאין זה חשוב כקטומה... דמסתבר דדוקא אם קטמה ונתלבתה האש מעצמה חשיב כקטומה, אבל לא כשהוא הבעירה בידים- עכ"ל. והדין הזה מאוד מובן בסברא, שאחרי שהוא הניח את הקדירה על הבלעך אם הוא הגביה את חום האש,<sup>ה</sup> הרי זה דומה למי שנותן אפר על הגחלים ואחר כך מחתה את הגחלים כדי שיתרבה החום שלהם, וכי שייך לומר שגילה דעתו שהוא מתייאש מן החיתוי, הרי הוא חתה בגחלים אחרי שנתן את האפר, וזה דבר שצריך לזהר בו שלא להגביה את האש אחרי נתינת הבלעך על האש. ובאמת נראה לפי זה לדון בזה עוד יותר, דלכאורה אם פעם אחת הוא היקל לעצמו להגביה את האש אחרי הנחת הפח, הרי מעתה בטל אצלו ההיכר של הנחת הפח גם בשבתות שהוא אינו מגביה את האש, שהרי אם גילה דעתו שהנחת הפח על האש אינה עושה אצלו היסח הדעת מן האש, א"כ גם כל שבת כשמניח הכיסוי על האש אין בהנחתו עשייה

מסובכים כלפי הקיר ואין לו אפשרות להושיט ידו אליהם ולהגביר את האש, או שהם מודבקים, דדוקא כשאין חשש חיתוי הקיל שם בכיסוי הברזל, עיין שם. וחזר על דבריו אלו בח"ג סי' מ"ט בזה"ל -העיקר שיהיו הגלגלים או הכפתורים מכוסים [מ"מ למעשה אין אנו מתירים בכפתורים מכוסים אם האש מגולה]- עכ"ל. ומבואר מדבריו שכל מה שהסכים עם המנהג להשהות על הבלעך זה רק משום שהיה פשוט לו שגם הכפתורים מכוסים, ורק בכה"ג שיש היכר גם על מקום החיתוי הקיל להחשיב כקטומה.

והריני מוסיף קצת באור במה שפשוט דבעינן כיסוי הכפתורים: דהואיל והאש הדולקת אצלינו בכיריים במטבח היא מכח הגז הנמצא בבלון, שהוא חומר הבעירה של האש, א"כ מסתבר לראות את הכל כחפצא אחד ולא לדון את האש לעצמה, דכמו שבגחלים אין אנו דנים את השלהבת היוצאת מהגחלים בפני עצמה, אלא דנים את כל חתיכת העץ הנשרפת שהיא הגחלים של הכירה, כך גם הגז והשלהבת היוצאת מכוחו נחשב הכל כדבר אחד, וא"כ כשאמרו חז"ל לכסות את הגחלים כדי שלא יהיה חשש חיתוי, כמו כן אמרו חז"ל לכסות את האש ואת מקום כח הבעירה שלה באופן שלא יהיה חשש חיתוי, [ודנים את הגז המגיע לתחת הכיריים ואת השלהבת היוצאת מכוחו כדבר אחד] ולכן היה פשוט ל'שבט הלוי' שהכפתורים צריכים להיות מכוסים, שאם לא תכסה את הכפתורים (שהם מקום החיתוי של

ה. ומה שהעיר הגרשז"א [שם בהערה ס"ב] מהנחה על המעזיבה שהביא המ"ב בסקפ"א שיש דעות אם הנחה על המעזיבה נחשב כהנחה על כירה קטומה, והתקשה הגרשז"א שלא הזהירו הפוסקים שלא לחתות באש שבין התנור אחרי שהניח על המעזיבה, לא הבנתי קושייתו, שהרי לא דברו שם הפוסקים על הנחה ע"ג המעזיבה בערב שבת (שלא הביאו דין זה בתחילת הסימן בהלכות שהייה) אלא על החזרת הקדירה על המעזיבה בשבת עצמה, שהמ"ב הביא דין זה בסעיף ג' שדיבר על החזרת הקדירה, וממילא לא שייך להזהיר כאן שלא יחתה את האש וא"כ אין שום קושי למה שתקו הפוסקים מלהזהיר על זה, ודו"ק.

הבלעך ויכולים לחשוב שזה רק יותר נח להשהות עליו כמה סירים], וא"כ אם הם מניחים את הבלעך ואינם יודעים כלל שזה היכר למניעת חיתוי באש חסר בכל מהות ההיתר בכה"ג. ועיין ב'שבות יצחק' שאולי זה תלוי מי הניח את הבלעך, דאולי סגי שבעה"ב יודע את סיבת ההיתר, ולא באתי אלא להזהיר על מכשול שיכול לצאת באופנים שמשמש בבלעך גם לתועלת הגדלת שטח האש.

[ההערות הנ"ל מצויות מאוד במי שמחמיר לכסות את הפלטה בנייר כסף כדי שתהיה נחשבת כקטומה, ששם מצוי מאוד שעוטפים את הפלטה לפני שמדליקים אותה, וגם לפעמים נשאר הכיסוי משבת שעברה ונמצא דחוס טובא בהיכר. ועיין ב'שבות יצחק' שהזהיר בזה שיעטוף בנייר כסף רק אחרי שהפלטה דלוקה. (ועיי"ש מה שכתב לצדד בדיעבד.)]

### הטעם שהקילו בשהייה יותר מהטמנה

הרשב"א בר"פ במה טומנין התקשה למה הטמנת קדירה אסורה אפילו מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו, ובשהייה הקילו חכמים יותר שאם הקדירה מצטמק ורע לו מותר להשהות (ולפי חנניא סגי בנתבשל כמאב"ד בלבד), ומבאר הרשב"א הטעם שבשהייה החשש חיתוי רחוק יותר מאשר בהטמנה בזה"ל - לפי שהשהייה מן הסתם אינה אלא לאכול לערב וחומה משתמר עד שעת אכילה, ועוד כיון שהוא מניחה מגולה ושליט בה אורא אין חיתוי מועיל לו כ"כ ואין החוס נתפש בה, הלכך אף הוא אינו בא לידי חיתוי. אבל הטמנה שהוא מניחו למחר, אע"פ שהוא טמון אם לא יחתה בו מתקרב והולך, ובמעט חיתוי

של היסח הדעת, ונפל בבירא כל היסוד של ההיתר של קטימת האש שיסודו מדין היסח הדעת מלחתות באש, וצע"ג לדינא.

### מי שמניח בלעך גם ביו"ט האם חסר לו בהיכר

והנה נסתפקתי במי שמניח גם ביו"ט בלעך על האש מטעמי נוחות, שבכך יכול להניח יותר סירים על להבה אחת, והרי ביו"ט הוא יכול להגביה את האש כדי לבשל, וננקוט לדוגמא מה הדין אם באמת אירע לו כך: כגון שראה ביו"ט שהלהבה תחת הסירים מאוד חלשה והלך והגביה את הלהבה שתחת הבלעך כדי שהסירים יתחממו, נמצא שבמעשה זה נתגלה שהבלעך לא מונעו כלל מחיתוי האש!! ולכאורה מעכשיו נאסר עליו להשתמש בבלעך בשבתות השנה! דהואיל ומשתמש בו גם ביו"ט א"כ אין לו שום היכר שימנע אותו מהתעסקות עם האש, ואסור לו להשהות באופן הזה בשבת, ולכן במקרה כזה שהוא הגביה את האש ביו"ט, נראה פשוט לדינא שנאסר עליו מעתה להשתמש בבלעך כקטימה, שהרי ראינו שאין הבלעך משמש לו כהיכר שלא לבשל. אבל באמת נראה לי לדון שאפילו אם לא אירע לו שהוצרך להגביה האש ביו"ט, מ"מ מסתבר שהואיל ויודע הוא שמותר לו (ביו"ט) להגביה את האש שתחת הבלעך, נמצא שאם מניח את הבלעך גם ביו"ט (המותר בבישול) נפקע אצלו ההיכר שבבלעך, ותו לית ליה היתרא של כיסוי בבלעך בשבתות השנה (האסורות בבישול).

עוד מכשול יכול לצאת מזה, ונהעיר בזה ה'שבות יצחק' באופן שבני הבית אינם יודעים מה הטעם שמניחים את הבלעך ובפרט אם רואים שגם ביו"ט הוא מניח את

חומו נתפש ומועיל הלכך אתי לחתויי-  
 עכ"ל. מבואר ברשב"א שהטעם שהקיל  
 חנניא בנתבשל כמאב"ד ולא חשש לחיתוי  
 זה משום א) שגם בלי חיתוי החום משתמר  
 עד שעת הסעודה (לכן אינו בהול לחתות),  
 ב) וגם שאין החיתוי מועיל כ"כ, ואם ניזיל  
 בתר טעמא אז השהייה אצלינו [על הבלעך]  
 היא עד למחר, ו"א"כ אם יהיה אש קטנה  
 אז עלול התבשיל להיות קר. וגם הרי  
 בחיתוי מועט, (כלומר אצלינו זה בהגבהה  
 כל שהיא של האש), הוא מועיל הרבה  
 בבישול, וא"כ מצד הטעמים של חז"ל יש  
 טעם להחמיר אצלינו, וזה ראיה לאסור את  
 הנחת הבלעך על האש, שהרי כיון שרואים  
 בחוש שאין זה דומה לשהייה שדברו עליה  
 חז"ל, שהרי אין שום בעיה להשהות באופן  
 כזה עד הבוקר, וגם אין שום סיבה שלא  
 יחתה, כלומר שאם ישכח איסור שבת יבוא

להגביה מעט את האש והדבר יועיל לו  
 הרבה, ואינו דומה לשהייה שדברו עליו  
 חז"ל שהחשש חיתוי בה רחוק מאוד כמו  
 שביאר הרשב"א, ולכן יותר מסתבר לנקוט  
 כמו הסוברים שאין זו אש גרופה וקטומה  
 שיתירו בה חז"ל שהייה, אמנם זה ודאי  
 שאם נמצא אש חזקה שיש בה דין גרופה  
 וקטומה לא נבוא לאסור מכח סברות אלו,  
 שהרי אין לנו להוסיף על מה שגזרו חז"ל.  
 אבל כל דברינו הם רק להראות שהסברא  
 הפשוטה לפי גדרי הדין של חז"ל, היא  
 שאש כמו שלנו לא יהיה בה היתר שהייה.

**העולה מדברינו:** שאין מקור ברור לדון  
 כיסוי פח ברזל על להבות האש  
 כקטימה, [והשבט הלוי הקיל רק אם  
 הכפתורים מכוסים]. ובפרט באופנים שהוא  
 הגביה את האש אחרי נתינת הכיסוי שבזה  
 פשוט יותר שמעכשיו אין זה נחשב כקטימה.



1. ואדרבה יש אנשים שכשנצרכים רק לצורך הערב הם עושים הטמנה [שחסים הם להשאיר אש דלוקה כל השבת], ורק כשצריכים תבשיל לצורך סעודת הבוקר הם מניחים את הפלטה או משאירים גז דולק עם בלעך.

## הרב אהרן ויזר

## דיני כיבוס בשבת

- א. בעניין כיבוס בעור
- ב. בעיקר דין שרייתו זהו כיבוס
- ג. שיטת הראשונים דדין שרייתו זהו כיבוס - הוא רק בבגד שיש בו לכלוך
- ד. שיטת הראשונים דאין דין שרייתו זהו כיבוס - בדרך לכלוך
- ה. שיטת היראים
- ו. שיטת הראשונים דדין שרייתו זהו כיבוס - תלוי במיני הבגדים
- ז. התירא דרבינו תם בתינוק שלכלך בגדי אמו
- ח. בדעת שאר ראשונים בזה [ובשיטת הריב"א בסוגיין]
- ט. בדעת הטור השולחן ערוך והרמ"א לדינא
- י. סיכום סוגיית שרייתו זהו כיבוס
- יא. דינים העולים

אם הא דדרש רבא מיירי במנעל רך או  
במנעל קשה:

**ולכאורה** ממה שסתם רבא משמע דמיירי  
בכל המנעלים, אמנם צריך עיון  
דאם כן איך דרש בתחילה להתיר כסכוס  
במנעל רך, הא בזה לכולי עלמא חשוב  
כיבוס, ולכאורה על כרחך צריך לומר דמיירי  
רק במנעל קשה, [ואולי במקומו היו רק  
מנעלים קשים], ובתחילה התיר רבא בזה  
כרבנן דסברי דאין כיבוס בעור קשה, והקשה  
לו רב פפא דמעדותו דרב חייא משמע שרב  
לא התיר כסכוס, [ואולי דייק שהוא גם  
בעורות קשין, ממה שאמר ר"ח זימנין סגיאין,  
דדוחק לומר דרב לא היו לו כלל מנעלים  
קשים], ולכך חזר בו רבא ופסק כאחרים דיש  
כיבוס על ידי כסכוס גם בעור קשה, [וכעין  
זה פירש בפנים מאירות].

[וגם אם נימא דרבא מיירי בכל המנעלים,  
מכל מקום לאחר שחזר בו - מבואר

## בעניין כיבוס בעור

**א** [בזבחים צ"ד האריכו בדין כיבוס בעור,  
ומסיק שם רבא - דבעורות רכין לכולי  
עלמא חשיב כיבוס רק על ידי כסכוס,  
ובעורות קשין לרבנן אינו בר כיבוס כלל  
אפילו על ידי כסכוס, ולר"מ על ידי כסכוס  
גם עורות קשין בני כיבוס הם.

**ולדינא** לכאורה קיימא לן כרבנן דאין  
כיבוס כלל בעור קשה, דיחיד  
ורבים הלכה כרבים.

**והנה** אחר כך איתא בגמרא - 'דרש רבא  
מותר לכבס מנעל בשבת', והקשה  
עליו רב פפא - דרב חייא בר אשי העיד  
שהרבה פעמים שכשך מנעלו של רב במים  
בשבת - ומשמע דכסכוס אסור, וחזר בו רבא  
ודרש דמה שאמר קודם טעות הוא, ודווקא  
שכשוך מותר וכסכוס אסור.

**והנה** לעיל מבואר בגמרא דיש מנעל רך  
ויש מנעל קשה, ולא נתפרש בגמרא



שאסר כסכוס בכל המנעלים - ואפילו בקשים וכאחרים.]

**ולפי** זה לדינא קיימא לן כר"מ דיש כיבוס בעור קשה מדאורייתא, וכמו שפסקו רב רבא ורב פפא, [ואולי דייקו כן במתני' דזבחים דמשמע דכל עור בר כיבוס הוא].

**וכן** כתב להדיא השאלתות (עמוד קכ"ז) לדינא הלכתא כאחרים דיש כיבוס גם בעור קשה, [ובעמוד קי"ט כתב דרבא 'לבתר דאמרה הכי סברה', ומשמע שנקט דהך דדרש רבא היה קודם מה שאמר בסוגיין דכיבוס בעור היינו על ידי כסכוס, ואולי היה אחר מה שחילק רבא בין קשים לרכין, דאם לא כן אמאי לא אמר מיד דכיבוס הוא רק על ידי כסכוס].

**ולכאורה** כן משמע בדברי הרי"ף והרא"ש שסתמו בסוף פרק תולין הך דדרש רבא והך דהדר ביה, ומשמע לדינא בכל המנעלים אסור כסכוס, וכן סתם הבה"ג (עמוד קל"ה) דשכשוך מותר וכיבוס אסור במנעל, וכן סתם היראים דשכשוך מותר וכיבוס אסור בעור [והועתק באו"ז], וכן הוא בסמ"ג וראבי"ה ורבינו ירוחם [נתיב י"ב חלק י"ד] וסמ"ק וארחות חיים [וכל בו עיין שם].

**אמנם** רש"י בשבת קמ"ב ב' ד"ה נותן כתב דכיבוס ממש שייך בעורות רכין, [והעתיקוהו הר"ן הרי"ד המאורות הנימוקי יוסף והרע"ב והמאירי וכן נקט ברוקח ס"ח], ולכאורה משמע דפסק כרבנן דאין כיבוס בעורות קשין, וצריך עיון איך יפרש מסקנת דברי רבא, [ודוחק לומר דסבר לדינא לא קיימא לן כרבא ורב פפא - אלא כסתמא דגמ' שנקטה קודם שאפשר להעמיד הא דרב ברכין וכתבנן], ואולי סברי רש"י ודעימיה דרבא מיירי רק במנעלים רכין, [ואולי דייקי לה מלשון כיבוס דשייך טפי ברכין].

ובתחילה לא דקדק בלשונו ואמר שמותר לכבס, וכוונתו היתה בלא כסכוס - דרוב נקיונות המנעל בלא כסכוס, ומיד שהקשה לו רב פפא - תיקן דוודאי לכסכס אסור, [והא דנקיט לישנא ד'טעות הם ביד' דאז ניכר טפי על ידי השומעים].

**וכן** משמע בפסקי הרי"ד בזבחים שהעתיק הא דרבא בסתמא, ואחר כך כתב דנמצא שעור רך בר כיבוס הוא, ועור קשה הוי פלוגתא דר"מ ורבנן, והלכה כרבנן דאין כיבוס כלל בעור קשה, ולכאורה משמע שפירש הא דרבא בעורות רכין וכמו שנתבאר.

**ומבואר** דנחלקו הראשונים לדינא אם קיימא לן כר"מ דיש כיבוס בעור קשה מדאורייתא על ידי כסכוס, או שמותר כסכוס בעור קשה לכתחילה כרבנן.

**והנה** הרמב"ם בפרק ח' ממעשה הקרבנות הלכה ב' כתב דעור קשה הרי הוא כעץ ואינו טעון כיבוס, ולכאורה מבואר שפסק כרבנן, אמנם בהלכות שבת פרק כ"ב הלכה י"ח סתם הרמב"ם דמותר לשכשך ואסור לכבס מנעל, ומשמע דגם מנעל קשה אסור לכבס וכר"מ, וצריך עיון בסתירת דברי הרמב"ם בזה, [וכבר עמד בזה בלחם משנה בהלכות מעשה הקרבנות].

**ואפשר** ליישב דברי הרמב"ם דמדאורייתא וודאי קיימא לן כרבנן דאין כיבוס בעור קשה, אלא דלגבי שבת החמיר רב מדרבנן דיש כיבוס גם בעור קשה - גזרה אטו עור רך, ופסקו רבא ורב פפא כדבריו, [וכעין זה כתב במרכבת המשנה].

**ולפי** זה גם בדעת הרי"ף והרא"ש ודעימיהו שסתמו לאסור כיבוס במנעל, אין מוכרח שפסקו כר"מ לאסרו מדאורייתא, ואפשר שאסרוהו מדרבנן וכשיטת הרמב"ם.

[ועיין עוד לשון הר"י מלוניל דנראה דאסר כיבוס במנעל מדרבנן, וכן משמע לשון אהל מועד דרך ה', ואולי כוונתם בקשה].

**הטור** סימן ש"ב סתם דמותר לשכשך ואסור לכבס מנעל, והעתיקו השולחן ערוך בסעיף ט', ומשמע שאסרו גם במנעל קשה, ולא נתפרש אם אסרוהו מדאורייתא או מדרבנן, [והמשנה ברורה סק"ב פשיטא ליה דאסור מדאורייתא, וצריך עיון].

**ולשונם** שם נראה דנתינת מים היינו שכשוך, וכן פירש המשנה ברורה סק"מ, ולכאורה לא דקו בלשונם דשכשוך היינו נענוע והוי טפי מנתינת מים, וכן הוא לשון הארחות חיים סימן פ"ט 'ומותר לשכשך המנעל וכל שכן לשפוך עליו מים'.

[ועיין עוד בביאור הלכה ד"ה אבל שהאריך לומר - דלמסקנת הגמ' אסור גם כיבוס שהוא יותר משכשוך ואינו על ידי כסכוס, וזה מה שחזר בו רבא, וצריך עיון גדול דוודאי פירוש לשון הגמרא כיבוס היינו כסכוס וכמו שכתב השאלות להדיא, וכן פירש רש"י ד"ה לא שמיה כיבוס, [וצריך לומר בסוף דבריו שם כיבוס לא: על ידי כסכוס. וכן הוא בשיטה מקובצת מכתב יד], וכן פירש בפסקי הרי"ד להדיא, ועוד קשה על דבריו מהו כיבוס זה שהוא יותר משכשוך ופחות מכסכוס, ובפרט לפי מה שכתב שם ד"ה זה על זה דשפשוף ביד נמי בכלל כסכוס.]

### בעיקר דין שרייתו זהו כיבוס

[ב] תנן בשבת דף קמ"ב ב' 'היתה עליו [על הכר] לשלשת [לכלוך או צואה] מקנחה בסמרטוט, היתה של עור נותנין עליה מים עד שתכלה'.

**ומבואר** דבכר שאינו של עור אלא של בגד אין נותנין עליו מים, ובטעם הדבר מסיק רבא בזבחים צ"ד ב' דבבגד שרייתו זהו כיבוס, עוד נקט רבא שם דאף בזרק בגד לתוך המים חייב, [ואולי החידוש בזה דאף דאין נותן מים על הבגד - ואין שטף המים מסייע בכיבוסו, גם כן חייב, ואפשר שבזה פליג רבא על ההו"א שם דנתינת מים כשרייה הוי ולא ככסכוס, ולהו"א שם שרייה מותרת ונתינת מים ככסכוס, ולכך לא חילקו שם להו"א בין כסכוס לנתינת מים, ודו"ק].

[ועיין עוד בתוס' ר"י הזקן שבת קי"א א' שכתב דיש לדחות דהא דבמתני' אינו נותן מים בכר של בגד - משום שמקלקל המוכין, וצע"ג דבגמ' בזבחים מפורש דהוא איסור מדינא, ואולי כוונתו דלכך נקטו בגמ' שהוא חידושא דרבא כיון דבמתני' אינו מוכרח.]

**ולכאורה** פשוט דאין השרייה ונתינת מים מכבסין ומנקין לגמרי את הבגד, ומכל מקום חייב כיון שכיבוסו קצת - ונתנקה קצת מהלכלוך, [וכן לשון רבינו קרשקש כתובות ו' א' - 'דעל ידי השרייה מתכבסים הם מעט'].

**והנה** הקשו הראשונים דבכמה מקומות לכאורה אשכחן שלא חששו לדין שרייתו זהו כיבוס:

[א] בשבת דף מ"ח א' דנו בכיסוי פי הכד בסודר משום סחיטה, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס. כן הקשו הרמב"ן בכתובות ו' א' והריטב"א בשבת שם.

[ב] בשבת דף נ"ז א' מבואר דטובלין בשבת בתיכי חלילתא, [ומבואר שם דהיינו אף במטונפות], וצריך עיון אמאי לא אסרוהו

בשבת ואינו חושש [-משום בורר או מרקד], ואמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס, וכן הקשה המגן אברהם סימן שי"ט סק"א, ועיין שם בהגהות הגרעק"א.

**יא** עוד יש להקשות מהא דאיתא בשבת דף קכ"ח ב' דבהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואמאי אינו אסור משום כיבוס הכרים והכסתות.

**והנה** בכל מקומות אלו אינו מתכוון לכבס, ומכל מקום הוי פסיק רישא, וגם וודאי ניחא ליה בנקיין הבגדים, וזה הקשו אמאי אינו אסור לכולי עלמא.

**ויש** בזה כמה דרכים בראשונים, ונבארם בעזר ד' אחד לאחד.

### שיטת הראשונים דדין שרייתו זהו כיבוסו - הוא רק בבגד שיש בו לכלוך

**ג** הרבה ראשונים תירצו דלא אמרו דשרייתו זהו כיבוסו אלא בבגד שיש בו לכלוך, וכעין מתני' דתנן היתה עליו לשלשת, אבל שאר בגדים לא אמרו בהם שרייתו זהו כיבוסו, [כן הוא בתוס' שבת קי"א ב' - וברא"ש יומא פרק ח' סימן ד' - ובתוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב' - בתירוצ' ראשון, ובתוס' ר"י הזקן בשבת שם בשם ר"י, ובריטב"א שבת מ"ח א' ויומא ע"ז ב', ובר"ן על הרי"ף שבת קי"ג ב' קמ"ב ב' -] ושם בשם ספר התרומה, ובר"ן על הגמ' קי"ג ב' ויומא ע"ז ב' - ובנימוקי יוסף קי"ג ב' - בתירוצ' ראשון, וברא"ה השלמה מכתם מאירי וחידושי בן הרמב"ן ביצה י"ח א', ובתוס' רבינו פרץ ובשיטה מקובצת ותוס' המיוחסים לרא"ש ביצה ל' א', ובתוס' הרשב"א וחידושי רבינו קרשקש כתובות ו' א', ובספר התרומה סימן רמ"ד בשם ספר

מדאורייתא משום כיבוס. כן הקשה תוס' בזבחים צ"ד א' ד"ה מקנחה.

**ג** בשבת דף קי"ג ב' אסרו לעבור בתוך אמת המים משום סחיטה, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס. כן הקשו הרמב"ן בכתובות ו' א' והר"ן על הרי"ף ועל הגמ' והנימוקי יוסף בשבת שם.

**ד** בשבת דף ק"כ א' מבואר דטלית שאחז בה האור נותן מים על צדה השני, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס. כן הקשה תוס' שם.

**ה** בשבת דף קמ"ז א' תנן דאפילו עשרה אנשים מסתפגין באלונטית אחת, ומבואר בגמ' שם [בע"ב] דשרי אפילו שממילא יש מים מרובין, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס.

**ו** ביומא דף ע"ז ב' תניא דההולך להקביל פני אביו או רבו עובר בבגדיו בתוך אמת המים, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס.

**ז** בביצה דף י"ח א' איתא דנדה מערמת וטובלת בבגדיה, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס. ג' קושיות אלו הקשו הרבה ראשונים.

**ח** בביצה שם אמר ר' יוסף דאין טובלין כלים בשבת ויום טוב גזרה משום סחיטה, וצריך עיון אמאי לא אסרוהו מדאורייתא משום כיבוס, כן הקשו בתוס' רי"ד וחידושי בן הרמב"ן שם.

**ט** עוד הקשו הראשונים איך מותר לנגב הידיים בבגד בשבת, ומעשים שבכל יום שמנגבים הידיים.

**י** עוד קשה מהא דאיתא בשבת דף קל"ט ב' דנותן אדם מים צלולין לתוך המשמרת

הישר [עייין שם], וברוקה סימן ס"ח [ושם במעשה רוקח סימן פ"ד], ובאור זרוע סימן נ"ט [וס"ג] בשם ר"ת, ובסמ"ג מלאכת דש ומלאכת מלבן, ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק עמוד רפ"ג, וארחות חיים סימן ס"ח ופ"ט וכל בו סימן ל"א ונ"ח, ובשבלי הלקט סימן ק"ט בשם ספר התרומה, ובפרנס סימן קע"ג, ובמרדכי ברכות סימן ר"ו, ושבת שפ"ט, ובהגהות מרדכי פרק ואלו קשרים, ובספר הנייר סימן כ"ו].

**ויש** להסתפק בכוונת דבריהם אם כוונתם דלא שייך כיבוס כלל בבגדים שהם מכובסים לגמרי, שאין כיבוסו מוסיף כלום לנקיון הבגד, וכל המקומות יש להעמיד בבגדים נקיים לגמרי, או שכוונתם דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו אלא בבגד שיש בו לכלוך או טינוף, אבל שאר בגדים - אף אם טעונין כיבוס מחמת לבישה, או שהכיבוס ינקם ביותר, מכל מקום השרייה אינה מכבסתו ולא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו.

**ולשון** הראשונים לכאורה נראה שלא באו לדון בעיקר דין כיבוס, אלא בדין שרייתו זהו כיבוסו, ולכאורה משמע טפי כהצד השני שנתבאר - שחילקו דבגד שאין בו לכלוך מסוים לא נאסרה שרייתו, וכן מבואר להדיא בלשון ספר התרומה רמ"ד - דאפילו אם בגדיו שחורין מחמת לבישה אין איסור כיבוס בשרייתו, וכעין זה כתבו הרא"ש ותוס' ישנים ביומא ע"ז - דאם הבגד שחור מחמת לבישה או תשמיש, או שהוא לבן ורוצה ללבנו יותר, לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ועייין עוד לשון הרא"ה וחדושי בן הרמב"ן בביצה י"ח א' והריטב"א בשבת מ"ח א' וחדושי רבינו קרשקש כתובות ו' א' שכתבו דסתם בגד להעביר זוהמתו אין חייבין בשרייה עד

שיסחוט, ומבואר גם כן כמו שנתבאר, וכן נקט המשנה ברורה סקל"ט, ואפשר שבזמנם כל בגד היה אפשר להוסיף בכיבוסו יותר, ולפי זה בבגד נקי לגמרי אפשר דליכא כיבוס כלל לכולי עלמא].

**ובטעם** הדבר שלא נאסר שרייה בבגד שאין בו טינוף או לכלוך מסוים, נראה בלשון הראשונים דהיינו משום שאין השרייה מתחלת נקיונו, ואף שוודאי מועלת לרכך הבגד שיוכלו לכסכוס ולסחטו, מכל מקום אין מלאכת מלבן אלא בנקיון הבגד, [ועייין עוד לשון ספר התרומה ואור זרוע שהוסיפו דאדרבה מתלכלכין יותר, וכעין זה במרדכי ברכות סימן ר"ו, ולכאורה כוונתם דהרבה פעמים גם מתלכלכין ומכל מקום וודאי אינם מתנקים, ובסוף דברי סה"ת ובסימניו לא הזכיר סברא זו כלל].

**[ועייין עוד בראבי"ה סימן תשנ"ד שכתב לחלק באופן אחר קצת, דבבגד לבן השרייה מועלת לו, ובזה מיירי רבא דאמר זרק סודר למים חייב, והא דנדה טובלת בבגדיה מיירי שאינו לבן כל כך ומתלכלך בשרייתו, ובבגד שיש בו טינוף וודאי גם כן אסר כמתני' דלשלשת, ואפשר שגם הוא מודה דבבגד לבן אין השרייה מלבנתו כל כך קודם הכסכוס, אלא דכיון דאינה מלכלכתו סבר דכבר חשיב תחילת הכיבוס, ועייין].**

**ולתירוץ** זה לכאורה אתי שפיר כל הקושיות, דיש לומר דכל המקומות הנ"ל מיירי בסתם בגדים שאין בהם טינוף או לכלוך מסוים, ולפי זה אם יש לו טינוף בבגדיו אסור לו לטבול בהם או לעבור בנהר, [ועייין לשון הסמ"ג דמשמע קצת שאם יש טינוף בבגדיה תקנחם בסמרטוט ותטבול, וכן פירש מהר"ז זק, וצריך עיון דוודאי נשאר רושם בבגד ומתכבס

בשרייתו, ואולי היינו דווקא באופן שאחר הקינוח לא נשאר רשם כלל].

**[אמנם צריך עיון דבהך דשבת נ"ז א' בתיכי חלילתא מבואר להדיא דמיירי גם בדטניפן, ופירש רש"י שמלולכלין בטיט, ואמאי לא הוי כיבוס בטבילתן, ואולי יש לומר דהתם מיירי שמטונף הרבה, וכהאי גוונא אין ניכר נקיון כלל בשרייה לבד, וכן משמע לשון תוס' בשבת ק"א ב' שכתבו טיפת דם, וכן הוא להדיא בלשון המרדכי ברכות ר"ו דבכולו מלולכלין אין שרייתו כיבוס, וצריך עיון היטב בכל לשונות הראשונים הנ"ל אם מודים לסברא זו.]**

**היראים** הקשה על שיטה זו דרבא בזבחים צ"ד ב' אמר זרק סודר במים חייב, ולא אמר סודר עם לשלשת, והובא באור זרוע סימן ס"ג, ובהגהות מימוניות אות צ', ובהגהות מרדכי פרק ואלו קשרים, ורמז לקושיא זו בתוס' ישנים יומא ע"ז ב', ולכאורה צריך לומר דסברי הנך ראשונים דאורחא דמילתא נקיט שזורקין למים סודר מלולכלך, עוד הקשה היראים ממה שכתב בה"ג דאם נפל יין על הבגד אסור לזרוק עליו מים, וכנראה נקט דיין הוי כעין מלולכלך כולו דשאיין שרייה מועלת כל כך, ולכאורה יש ליישב דסברי הראשונים דיין הוי כעין לכלוך שהשרייה מועלת שלא יתפס היין בבגד, וכן תירץ באליה רבא סימן ש"ב סקכ"ה.

**ויש** לעיין לשיטה זו אם שרי שרייה בבגד שאין בו טינוף גם כשמתכוון להדיא לכבסו.

**ולכאורה** מדרבנן וודאי אית לן לאסרו, וכן הוא להדיא בריטב"א בשבת מ"ח א' דאסור מדרבנן, ועיין היטב לשון ספר התרומה רמ"ד, [ולא בירא שם אם צריך שני

תנאים להתיר שרייה, שאין טינוף ואינו מתכוון לכבס, או שצריך שני תנאים לאסור שריה, שיש טינוף ומתכוון לכבס, ואולי אזיל בשיטת הריטב"א דאסור מדרבנן], והמשנה ברורה ש"ב סקמ"ו דייק מדברי ספר התרומה והסמ"ג לאסור בזה, וכן כתב באליה רבא סימן ש"א סקע"ז לדייק מדברי סה"ת והמרדכי סימן ש"צ, [וצריך עיון דבסמ"ג והמרדכי לא כתבו התירא דאינו מתכוון אלא לגבי ניגוב הידיים, ולכאורה כוונתם להתיר ניגוב הידיים גם בבגד שיש בו טינוף, וכמו שיתבאר בסמוך].

**עוד יש** לעיין לשיטה זו אם הוצרכו להך התירא דבגד שאין בו טינוף - גם לניגוב ידי [וסיפוג גופו באלונטית], או דניגוב הידיים פשיטא להו להתיר מטעם אחר.

**ולשון תוס' שבת ק"א ב' והרא"ש יומא פרק ח' סימן ד' ובתוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב' וחיידושי הרשב"א ביצה י"ח א',** לכאורה משמע דזה פשיטא להו דשרי משום דחשיב דרך לכלוך, שכתבו בהתירא דר"ת דדרך לכלוך שהוא כמו סיפוג באלונטית וקינוח ידיים במפה, ומשמע דזה פשוט לכולי עלמא דמותר משום שהוא דרך לכלוך, אלא דלתירוץ ראשון סברי דלטבול ולעבור בנהר אינו דרך לכלוך, וכעין זה נראה בסמ"ג ובהגהות רבינו פריץ על הסמ"ק, שכתבו דשרי שרייה בבגד שאין בו טינוף, ואחר כך כתבו דשרי קינוח ידיים במפה - משום שאינו מתכוון ללכלך - ואינו אלא מעט מים - ואינו אלא דרך לכלוך, [ויש שלא גרסו בסמ"ג 'ואינו אלא דרך לכלוך', אמנם בדפוסים ורוב כתבי יד איתא, וכנראה גם הר"פ גרס כן בסמ"ג], ולכאורה משמע שבאו להתיר קינוח ידיים גם במפה שיש עליה

הזקן בשבת קי"א ב' בשם ר"י, ותוס' רבינו פרץ ושיטה מקובצת ותוס' המיוחסים לרא"ש בביצה ל' א', ובתוס' הרשב"א וחדושי רבינו קרשקש כתובות ו' א', וכן פסקו בארחות חיים סימן ס"ח ופ"ט וכל בו סימן ל"א ונ"ח, והפרנס סימן קע"ג, ומרדכי ברכות סימן ר"ו, ושבת שפ"ט, והגהות אשר"י כתובות פרק קמא סימן י' בשם מהרי"ח.

**[אמנם]** יתבאר בסמוך דדעת תוספות בביצה ותוס' זבחים והאגודה והרשב"ם והגהות מימוניות ויראים ומהר"ם מרוטנבורג דלא כתירוץ זה.]

**ויש** לעיין בדעת תוס' בשבת קי"א ב' והרא"ש יומא פרק ח' סימן ד' ותוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב', שכתבו בתחילה תירוץ זה, ואחר כך הביאו עוד תירוץ בשם ספר הישר, אם הדרי בהו מתירוץ קמא לדינא, או שלא הכריעו בזה.

**והנה** בדף ק"כ א' מבואר דטלית שאחז בה האור נותן מים על צדה השני, וכתבו תוס' שם בשם הרשב"ם דלאו דווקא על הטלית, דהא קיימא לן דבבגד שרייתו זהו כיבוסו, [וכנראה כוונתו דנותן ליד הטלית או דמייירי בכלי אחר], וכתבו תוס' על זה 'ולעיל בסוף פרק שמונה שרצים פירשתי', ולכאורה כוונתם דלתירוץ קמא בתוס' בדף קי"א שריייה כשאין לכלוך, [וכן פירש הבית יוסף בסימן ש"ב עיין שם], ואם כן מבואר שלא חזרו בהם מתירוץ קמא.

**ובקיצור** פסקי הרא"ש ביומא שם השמיט תירוץ קמא, ולכאורה משמע דנקט בדעת הרא"ש דהעיקר לדינא דלא כתירוץ קמא, והסמ"ג שהוא בעל תוס' ישנים פסק בספרו כתירוץ קמא וכמו שנתבאר, ומבואר דנקט לעיקר כתירוץ קמא.

טינוף, משום שהוא דרך לכלוך ואינו מתכוון ללבן, ואם היה מתכוון ללבן אסור לשיטתם גם בדרך לכלוך וכמו שכתבו שם להדיא, [ומה שכתבו התירא רק במעט מים לכאורה היינו משום חשש סחיטה, וכמפורש בספר התרומה שממנו העתיק הסמ"ג], וכן משמע בכל בו ל"א וארחות חיים סימן צ' ומרדכי ברכות סימן ר"ו ושבת סימן שפ"ט שכתבו - דאסור שרייה בבגד שיש בו טינוף, ומשמע שפסקו כהשיטה דאם אין טינוף מותר שרייה, ואחר כך כתבו התירא לקנח בבגד שיש בו מי רגליים משום שהוא דרך לכלוך, ולפי זה שרי קינוח הידיים [והגוף] גם בבגד שיש בו טינוף, אמנם במעשה רוקח סימן פ"ד ובאור זרוע סימן נ"ט נראה להדיא דגם קינוח הידיים לא הותר אלא משום שאין בו לכלוך, וכן משמע לכאורה לשון ספר התרומה סימן רמ"ד, וצריך עיון טובא בלשונו שם.

**ובביאור** הלכה סימן ש"ב ס"ט ד"ה שאין - כתב בשם הפרי מגדים (א"א י"ח) ועולת תמיד - דלדעה זו אסור לנגב ידיים בבגד מלוכלך, אמנם בביאור הלכה גופיה כתב דלא ברירא ליה דבר זה.

**והנה** לדינא פסקו כשיטה זו בספר התרומה סימן רמ"ד בשם ספר הישר, וברוקח סימן ס"ח ובאור זרוע סימן נ"ט בשם ר"ת, ועיין שם בסימן ס"ג, ובסמ"ג מלאכת דש ומלאכת מלבן, ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק עמוד רפ"ג, וכן דעת הריטב"א בשם ר"י בשבת מ"ח א' ויומא ע"ז ב', והרא"ה וההשלמה וחדושי המאירי וחדושי בן הרמב"ן בביצה י"ח א', והר"ן על הרי"ף שבת קי"ג ב' קמ"ב ב' בשם ספר התרומה, [אמנם בר"ן על הגמ' קי"ג ב' ועל הרי"ף יומא ע"ז ב' הביא עוד תירוץ], ותוס' ר"י

## שיטת הראשונים דאין דין שרייתו

## זהו כיבוס - בדרך לכלוך

[ד] כבר נתבארו קושיות הראשונים דבכמה מקומות לכאורה אשכחן שלא חששו לדין שרייתו זהו כיבוס:

ויש מן הראשונים שתירצו דהיכא שהוא דרך לכלוך לא אמרינן שרייתו זהו כיבוס, וכמו קינוח הידיים במפה וסיפוג באלונטית, ואם הולכין במים עם הבגדים נמי הוי דרך לכלוך ולא דרך נקיון, [כן הוא בתוס' שבת ק"א ב' - וברא"ש יומא פרק ח' סימן ד' - ובתוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב' - וברשב"א ביצה י"ח א' - בשם ר"ת בספר הישר, ובתוס' ביצה י"ח א' ובפסקי תוס' שם, ובתוס' זבחים צ"ד א' ובפסקי תוס' שם, ובאגודה ביצה כ"ח ושבת דף ק"ג ב', ובר"ן יומא ע"ז ב' - ובר"ן על הגמ' ונימוקי יוסף שבת ק"ג ב' - בתירוצ' השני, ועיין היטב לשון ספר הישר שלפנינו סימן רפ"ג ובתוך דבריו כתב שם 'וכן אשה טובלת בבגדיה שהוא לכלוך', וכנראה הראשונים הנ"ל פירשו כוונתו שהוא דרך לכלוך].

**ובעיקר** מה שכתבו דקינוח הידיים וסיפוג באלונטית הוי דרך לכלוך, לכאורה פשוט דכוונתם דקינוח הידיים וסיפוג גופו באלונטית אינו צורת כיבוס, אלא אדרבה ניכר שמנקה ידיו מהמים ומקלקל האלונטית בהרטבתה, ועל פי זה כתבו לחדש דגם כשהולכין במים עם הבגדים נמי הוי דרך לכלוך ולא דרך נקיון, ואולי כוונתם דבזמן לבישת הבגדים כניסתן במים כלכלוך חשיבא - דמפריע ללבישתו שהבגדים רטובים, וכן משמע לשון המדכי ביצה סימן תרע"ו הנדמ"ח - שכתב דדרך מלבוש הוא דרך לכלוך, ולשון קיצור פסקי הרא"ש

ביומא 'ומשום כיבוס נמי ליכא כיון שהוא דרך לבישה'.

**אמנם** לשון תוס' בזבחים צ"ד א' 'דהוי דרך לכלוך, ויותר מתלכלכין בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין', ולכאורה נראה דטעם ההיתר גם משום שבאמת מתלכלכין הבגדים כשנכנסין עמם בנהר, אמנם צריך עיון דאטו מי לא משכחת לה מים נקיים שאין מתלכלכין הבגדים בהם, ואפשר דכוונתם להוסיף ביאור טפי בדבר, דכיון דהרבה פעמים גם מתלכלכין הבגדים - כבר אינו נראה לאינשי כצורת כיבוס כלל, וכעין זה לשון הרא"ש והתו"י ביומא והרשב"א בביצה שם - דפעמים שמתלכלכין הבגדים, ולפי זה בעיקר הסברא יש לומר דגם תוס' בזבחים מודו דחשיב דרך לכלוך גם בלא זה, ובסוף דבריהם כתבו תוס' בזבחים להדיא רק סברא דדרך לכלוך, וכן העתיק בפסקי תוס' שם, [ובנוסח אחר יש ליישב שבאו לבאר אמאי לא אסרוהו מדרבנן, וזה כתבו דכיון דהרבה פעמים מתלכלך, אינו נראה לאינשי ככיבוס כלל ואין צריך לגזור על זה].

ולדרך זו נתיישבו הקושיות מכל האופנים שטובלין ועוברין במים בדרך לבישה, [-קושיות ב' ג' ו' ז'], וכן מיושב איך אפשר לקנח הידיים במפה ולהסתפג באלונטית, [-קושיות ה' ט'].  
**והא** דביצה י"ח א' דאמר ר' יוסף דאין טובלין כלים בשבת ויום טוב גזרה משום סחיטה, ולא אמר משום כיבוס [-קושיא ח'], אפשר דאתי לרבות גם אופנים שהם דרך לכלוך וכגון שטובלת בבגדיה, או שטובל במי מערה מכונסין וסרוחים שרק מלכלכין, [וכן משמע בתוס' שם - שתירצו בנדה שטובלת בבגדיה שהוא דרך לכלוך,

ולא הקשו כלל מהא דרב יוסף, ולכאורה משמע דפשיטא להו דחד תירוצא הוא].

**ועדיין** צריך עיון בהא דשבת מ"ח א' דדנו בכיסוי פי הכד משום סחיטה ולא משום כיבוס, והא דשבת קכ"ח ב' דבהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, והא דשבת קל"ט ב' דנותן אדם מים צלולין לתוך המשמרת בשבת, [-קושיות א' י' י"א], ואולי כל כהאי גוונא שניכר שאין נותן המים לצורך הבגד, אלא אדרבה משתמש בבגד לצורך המים, חשיב דרך לכלוך, שעתה מתלכלך הבגד במים, [ועיין עוד סק"ט מה שנכתב בדעת הטור והשולחן ערוך].

**והא** דשבת ק"כ א' דטלית שאחזו בה האור נותן מים על צדה השני [-קושיא ד'], לכאורה פשוט שאינו דרך לכלוך - שנותן המים לצורך הבגד, וצריך לומר כמו שכתבו תוס' שם בשם הרשב"ם דלאו דווקא על הטלית, [וכנראה כוונתו דנותן ליד הטלית, או דמיירי בשאר כלים - או בטלית מעור], או כמו שכתבו בהגהות מימוניות פרק י"ב אות ג' דנותן על הטלית שאר משקין ולא מים.

**ומבואר** דדעת הרשב"ם וההגהות מימוניות דלא כשיטת הראשונים שאין כיבוס בבגד שאין בו טינוף, ואולי סברי כרבינו תם דאין כיבוס בדרך לכלוך, אמנם אפשר דסברי כדעת היראים דגם זה לא הותר, [ובהג"מ פכ"ב אות פ' הביא שיטת ר"ת אמנם הביא שם גם שיטת הריב"א, ובאות צ' הביא שיטת היראים והמהר"ם].

**ולשיטה** זו וודאי שאפשר לקנח הידיים ולהסתפג גם באלונטית שיש בה טינוף, וכן מותר לטבול ולעבור בנהר גם בבגדים מטונפים שמתנקים בזה, דמכל מקום

הוי דרך לכלוך, וכן פשיטא להו לפמ"ג בא"א סק"ח ולביאור הלכה סימן ש"ב סעיף ט' ד"ה שאין, [ולשיטה זו ברור שאסור לשרות בגד שאין עליו טינוף שלא בדרך לכלוך, שאין מקור כלל להתיר שרייה בבגד שאין בו טינוף, ואף בגד שאין בו טינוף וודאי התחלת כיבוסו בשרייתו, ואפשר שגם מתנקה מעט, אמנם בבגד שהוא נקי לגמרי אפשר דליכא דיני כיבוס כלל].

**ויש** לעיין לשיטה זו באופן שהוא דרך לכלוך ומתכוון להדיא לכבסו, אם נימא דכהאי גוונא אסור דכיון שמתכוון לכבס כבר חשיב דרך כיבוס ולא דרך לכלוך, או דכל שהוא דרך לכלוך אינו חשוב כלל כצורת כיבוס.

**והנה** הראשונים הביאו בשם רבינו תם [ויבואר בעזר ד' בסק"ז] דתינוק שלכלך בגדי אמו במי רגליים, מותרת לקנח ידיה בבגד - כדי שתוכל להתפלל - כיון שהוא דרך לכלוך, ולשון הסמ"ג בדיני סחיטה, והועתק בסמ"ק עמוד רפ"ג, וארחות חיים צ' וכל בו ל"א - דטעם ההיתר משום שאין מעביר מי רגלים לברם אלא מעביר המים האחרים עמהם, ולכאורה כוונתם דאף שמנקה המי רגליים עדיין חשוב דרך לכלוך - כיון שגם מנקה את ידיו מהמים האחרים שעליהם, ולכאורה מבואר דנקטי דאף שכוונתה לנקות המי רגליים - מותר לדעת רבינו תם גופיה משום שהוא עדיין דרך לכלוך, אמנם לשונם שם דהותר רק במקום מצווה וכנראה מדרבנן וודאי אסור כשכוונתה לכבס.

**אמנם** לשון התוס' ישנים ביומא ע"ז ב' והרשב"א ביצה י"ח א' - נראה להדיא שעיקר ההיתר לרבינו תם בדרך לכלוך - הוא רק כשאינו מתכוון לכבס, ולשיטתם לכאורה צריך לומר דהתירא דרבינו



רבינו פרץ ושיטה מקובצת ותוס' המיוחסים לרא"ש בביצה, ובתוס' הרשב"א וחידושי רבינו קרשקש כתובות, וארחות חיים וכל בו והפרנס ומרדכי והגהות אשר"י בשם מהרי"ח מבורא דלא כשיטה זו, אלא כהשיטה שאם אין טינוף בבגד שרי, ולשיטתם אין מקור להתיר בדרך לכלוך.

**אלא** שכבר נתבאר דלגבי נגוב הידיים וסיפוג באלונטית - משמע בכמה ראשונים [- בתירוצו ראשון בתוס' שבת ורא"ש ותוס' ישנים ורשב"א, ובסמ"ג ורבינו פרץ וכל בו וארחות חיים ומרדכי], דפשיטא להו דשרי משום דהוי דרך לכלוך, אלא דהם סברי דטבילה בנהר לא חשיב דרך לכלוך, [ולשיטתם יש לעיין אם כל פעם שמשתמש בבגד לצורך המים גם כן חשיב דרך לכלוך - וכמו שנתבאר לשיטה זו], עוד נתבאר דברוקח ואור זרוע וספר התרומה נראה שגם בניגוב הידיים לא התירו משום שהוא דרך לכלוך, ועיין עוד בסמוך סק"ה וסק"ו דהיראים ומהר"ם מרוטנבורג - פליגי גם כן על התירא דדרך לכלוך בכל גווני.

### שיטת היראים

[ה] היראים הקשה קושיית הראשונים מהא דביצה י"ח א' דנדה מערמת וטובלת בבגדיה, ומהא דיומא דף ע"ז ב' דתניא דההולך להקביל פני אביו או רבו עובר בבגדיו בתוך אמת המים, אמאי אינו אסור משום דשרייתו זהו כיבוסו [-קושיות ו' ז'], ודחה שם שיטת הראשונים דדוקא בדאיכא טינוף אמרין שרייתו זהו כיבוסו, [וכמו שנתבאר לעיל], ותירץ דהתם מיירי בבגדי עור, ובהא דדף מ"ח א' [-קושיא א'] דדנו בכיסוי פי הכד בסודר משום סחיטה ולא משום כיבוס, נקט שם דהיינו פְּשָׁכָר שאין בו כיבוס, [ומצאתי בתוס' ר"י הזקן שבת קי"א

תם לקנח הידיים בבגד שמלוכלך במי רגליים, הוא משום שאין כוונתה אלא לבטל המי רגליים שתוכל להתפלל, וזה לא חשיב ככוונתה לכבס, וכן פירש להדיא הרא"ש ביומא בפרק ח' סימן ד' ובתוס' הרא"ש שם דף ע"ז ב' בדברי ר"ת, וכן משמע בסוף דברי התוס' ישנים שם, [שהקשה על דברי ר"ת דכיון שמתכוונת לטהר הלכלוך, לליבון היא מתכוונת, ולכאורה משמע שפירש בטעמיה דר"ת דשרי משום שאינה מתכוונת לליבון אלא לטהר], וכעין זה נראה במסקנת ההגהות מימוניות פרק כ"ב אות צ', וכן פירש הטור בסימן ש"ב, והעתיקו המ"ב סקנ"ב.

**ובעיקר** התירא דרבינו תם כבר כתבו הראשונים דהר"י פליג - וסבר דכוונתה לנקות וחשיב דרך כיבוס, והיינו דנקט דאף אי מתירין דרך לכלוך וודאי אסור כשמתכוונת לכבס, ואף כהאי גוונא שמתכוונת לטהר חשיב ככוונתה לנקות ואסור, [ויבואר בעזר ד' בסק"ז].

**והנה** לדינא פסקו כשיטה זו בתוספות **בביצה י"ח א'** ובפסקי תוס' שם, ובתוס' זבחים צ"ד א' ובפסקי תוס' שם, ובאגודה ביצה כ"ח ושבת דף קי"ג ב', והביאוהו גם בתוס' שבת קי"א ב' - וברא"ש יומא פרק ח' סימן ד' - ובתוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב' - וברשב"א ביצה י"ח א' - בסוף דבריהם בשם רבינו תם בספר הישר, ובקיצור פסקי הרא"ש נקט לעיקר בדעת הרא"ש כתירוצו זה, והביאוהו גם בר"ן יומא ע"ז ב' - ובר"ן על הגמ' ונימוקי יוסף שבת קי"ג ב' - בתירוצו השני.

**אמנם** כבר נתבאר דדעת ספר התרומה ורוקח ואור זרוע בשם ר"ת, וסמ"ג והגהות רבינו פרץ על הסמ"ק והריטב"א והרא"ה וההשלמה וחידושי המאירי וחידושי בן הרמב"ן, ותוס' ר"י הזקן בשם ר"י, ותוס'

א' שכתב תירוצא דבגדי עור בשם רבינו תם, וצריך עיון].

**וכתב** שם דניגוב הידיים שרי במים מועטין, ואם ידיו מטופחות במים מרובין לא יקנחם בבגד, אמנם כתב דאינו יודע שיעור מים מועטין, הלכך מנהג כשר הוא - שכשרוחץ ידיו יזרוק המים מעל ידיו וינער בכח קודם שיקנחם, ובסוף דבריו הוכיח היראים התיירא דמים מועטין, מהא דתנן בשבת דף קמ"ז א' דאפילו עשרה אנשים מסתפגין באלונטית אחת [-קושיא ה']. וחזינן דבמים מועטין ליכא חשש כיבוס, והנה בגמ' שם מבואר דבעשרה אנשים נפיש מיא - ומבואר דנקט היראים דאכתי חשוב מים מועטין, [והובאו דברי היראים בקצרה באו"ז סימן ס"ג ובשבלי הלקט סימן ק"ט ובריקאנטי קי"ג ובהגהות מרדכי פרק ואלו קשרים].

**ומה** שכתב דמנהג כשר לנער הידיים, כנראה כוונתו דמעיקר הדין אינו צריך לחשוש שנשארו מים מרובים על ידיו, אלא דלהתרחק מן העבירה ראוי לנער ידיו כדי שלא יבא לידי חששא.

**ומבואר** בדברי היראים דלא סבר כלל תירוצי שאר הראשונים, דליכא דין שרייתו - בדליכא טינוף - או בדרך לכלוך - או באינו מתכוון, ולכך דחק דמיירי בבגדי עור, ומאלונטית שאי אפשר להעמידה בעור הוכיח דשרי במים מועטין, ואפילו בניגוב הידיים התיר רק במים מועטין.

**ולשיטת** היראים - לכאורה כל הקושיות [-ג' ד' ח' י' י"א] נמי יש להעמיד בשל עור שאין בו דין שרייה, אמנם בהך דשבת נ"ז א' בתיכי חלילתא [-קושיא ב'], לכאורה דחוק טפי להעמידה בעור, ועוד צריך עיון דשם איתא להדיא דאין יוצאה בחוטי צמר

ופשתן משום שצריך לרפותן בטבילה, ואמאי לא הוי כיבוס גמור בטבילתן, [ואולי דעת היראים שאין דין שרייתו אלא בבגד שהשריה מוציאה הבלוע בנקבי האריגה, אבל בחוטים שהם גשם אחד ובלוע טפי בעומק החוט, אין השרייה מכבסתו], וצריך עיון.

**וכמובן** דשאר כל הראשונים לא תירצו כהיראים דמיירי בבגדי עור, משום שהוא דוחק גדול, וכמו שהקשה בתוס' ישנים יומא ע"ז ב' ובתוס' ר"י הזקן שבת קי"א א', דסתם בגדים לאו עור נינהו, [ולשיטת היראים לכאורה על כרחך צריך לומר דמיירי בבגדי עור - התפורים בחוטי עור, דאי לאו הכי תיפוק ליה דאיכא כיבוס בחוטין, או דנימא דבחוטין ליכא כלל דין שרייתו, וכמובן שכל זה דחוק מאד].

**ובעיקר** מה שכתב היראים להקל במים מועטין דליכא דין שרייתו זהו כיבוסו, מצאתי כן גם בדברי הריטב"א שבת מ"ח א' בשם ר"י, [ושם הקל טפי ליתן מעט מים להדיא על מי רגליים וכמו שיתבאר סק"ח], ולדעת שאר ראשונים לכאורה אין מקור לזה, [ואף שבסימני ספר התרומה והועתק בסמ"ג ומשם להגהות רבינו פרץ על הסמ"ק, כתבו דשרי קינוח ידיים במפה גם משום שאינו אלא מעט מים, מפורש בספר התרומה בפסק, דמה שכתב מעט מים היינו משום חשש סחיטה], ואדרבה ממה שדנו הראשונים איך מותר לנגב ידיו, חזינן להדיא דסברי שגם במים מועטין כעין ניגוב ידיים איכא דין שרייה, וגם בזה מתנקה הבגד, וכן משמע בדברי הרמ"א סימן ש"ב סעיף ט', וכן כתב להדיא האליה רבא שם סקכ"ה, אמנם בטור סוף סימן ש"ב נראה דפשיטא ליה דניגוב הידיים שרי כיון שהוא מים מועטין, וצריך עיון.

## שיטת הראשונים דדין שרייתו זהו כיבוסו - תלוי במיני הבגדים

ו] כתב הטור בסוף סימן ש"ב [והעתיקו באגור תמ"ה] בשם מהר"ם מרוטנבורג דאין דין שרייתו זהו כיבוסו אלא בבגד פשתן ולא בשל צמר, ולכך התיר ליתן מים על בגד צמר שנפל עליו יין, ופקפק לנגב הידיים בבגד פשתן אלא בשל צמר.

ומקור דברי הטור לכאורה הם בתשב"ץ קטן לתלמיד המהר"ם סימן ס"ד, שהתיר שם לשפוך מים על בגד צמר שנפל עליו צואה או שתן, [ולשונו שם דקודם יקנח בסמרטוט, ואולי עצה טובה נקיט דכך מתנקה טפי בשרייה], ובבגד פשתן התיר שם רק ליטול ידיו ולקנחן היטב זו בזו - ואחר כך לנגבם בבגד, ומבואר להדיא דנקט דליכא דין שרייתו בבגד צמר, ובבגד פשתן התיר נגוב הידיים רק אחר שיקנחם זו בזו, [אמנם התירא דנתינת מים על בגד שנפל עליו יין, איתא בתשב"ץ לפנינו סימן ל"ט בסתמא, ומבואר דהטור פירשה רק בבגדי צמר, ואולי גרס כן].

ובעיקר דעת המהר"ם דאסור לנגב ידיו בבגד פשתן עד שינגבם היטב זו בזו, כן הוא להדיא גם בתשב"ץ קטן סימן כ"ח בשם מהר"ם, ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג תקי"א לבוב תצ"ב ברלין רכ"ב, ובארחות חיים סימן רנ"ט, ובהגהות מימוניות פרק כ"ב אות צ' העיד דמהר"ם ניגב ידיו בכל כוחו זו בזו ומסיר המים כפי יכלתו, ואמר הטעם משום דשרייתו זהו כיבוסו, ולפי מה שנתבאר היינו דווקא בבגד פשתן.

ומבואר דהמהר"ם יישב כל הקושיות שהקשו הראשונים דמיירי בבגדי צמר, שבהם ליכא דינא דשרייתו, [וכנראה

מסברא פשיטא ליה דצמר גרע], ואף הא דאלונטית העמיד בשל צמר, ואם כן אין מקור לשיטתו לכל הקולות שהקלו הראשונים, ולכך החמיר בשל פשתן אף במים מועטין מדינא, והצריך מדינא לנער בכח קודם הניגוב, דאז וודאי נשתייר רק משהו מים הדבוקין בידו - ואז הוי לכלוך גמור כיון דידיה מלוכלכות, וכמו שכתב בתשב"ץ קטן סימן כ"ח ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג שם טעם ההיתר לנגב הידיים בתחילת דבריו, ומבואר בדברי התשב"ץ דבמשהו מים הדבוקין בידו שרי גם לנקות צואה ומי רגליים מהבגד, ולא נתפרש הטעם בזה דמכל מקום מתנקה הבגד, ואולי סבר דחשיב שמחליף לכלוך זה בכלוך אחר, וצריך עיון, [ולא נתפרש לן לשיטת המהר"ם הדין בשאר מיני בגדים].

**בתוס' ישנים יומא ע"ז ב' וברשב"א במאירי ובמכתם ביצה י"ח א' ובארחות חיים הלכות יום טוב סימן ס"ה, כתבו בשם רבינו תם בספר הישר, דדין שרייתו נאמר רק בבגדים שמתכבסין במהרה, [וכנראה היינו משום דאז שרייה מועלת לו הרבה], אבל בבגדים כעין שלנו שצריכין לטרוח הרבה לכבסן ליכא דין שרייתו, [ואולי מקורם בדברי ספר הישר שכתב 'אבל בגד שמלבנין אותו אין שרייתו כיבוסו', ופירשו דהיינו בגד שטעון ליבון גמור ולא סגי לו בשרייה], וכתבו דלפי זה יש ליישב כל הקושיות דמיירי בבגדים כעין שלנו, [ולא נתפרש לן גדר קלי הכיבוס לשיטתם, ובזמנינו אפשר שמצוי בגדים קלי הכיבוס].**

**[ועיין עוד במאירי ובמכתם שם, שהביאו דיש סוברין איפכא מהמהר"ם, דדין שרייתו הוא רק בבגד צמר ולא בשל פשתן, עיין שם שכתבו דלפי זה צריך לומר דסתם כרים הם של צמר או עור, כדכתיב את כביר**

העיזים, ולכך לא מיירי מתני' דלשלשת גם בשל פשתן].

**ובמובן** דשאר ראשונים לא ניחא להו בכל תירוצים אלו, שלא חילקו בגמרא כלל במיני הבגדים, וסתמא דמתני' דלשלשת משמע דבכל מיני הבגדים אסור ליתן מים, וכמו שהקשו הטור בסוף סימן ש"ב והאגור סימן תמ"ה להדיא על דברי המהר"ם.

### התירא דרבינו תם בתינוק שלכלך

#### בגדי אמו

[ז] כתבו הראשונים בשם רבינו תם - דתינוק שלכלך בגדי אמו, מותרת לקנח ידיה [אחר שטיפתן] בבגד, משום שהוא דרך לכלוך, [כן כתבו תוס' בשבת קי"א ב', ופסקי תוס' שם, וברא"ש יומא פרק ח' סימן ד', ובתוס' הרא"ש ותוס' ישנים יומא ע"ז ב', ותוס' רבינו פרץ ביצה י"ח א' ל' א', והסמ"ג בדיני סחיטה, והסמ"ק עמוד רפ"ג, וארחות חיים צ' וכל בו ל"א, ובמרדכי שבת רמז שפ"ט, ובהגהות מיומניות פרק כ"ב אות פ', והטור סימן ש"ב].

**ולכאורה** אזיל בזה רבינו תם לשיטתו דאין דין שרייתו זהו כיבוסו בדרך לכלוך, אמנם כבר נתבאר סק"ג דלגבי ניגוב הידיים משמע בעוד ראשונים דסברי שמותר משום שהוא דרך לכלוך.

**ולשון** הסמ"ג והסמ"ק וארחות חיים וכל בו דטעם ההיתר משום שאין מעביר מי רגלים לבדם אלא מעביר המים האחרים עמהם, וכבר נתבאר סק"ד דלכאורה כוונתם דאף שמנקה המי רגליים מהבגד, עדיין חשוב ניגוב הידיים דרך לכלוך - כיון שגם מנקה את ידיו מהמים האחרים שעליהם, ולכאורה משמע דנקטי דאף שכוונתה לנקות המי

רגליים - מותר לדעת רבינו תם במקום מצווה, משום שהוא עדיין דרך לכלוך.

**אמנם** הרא"ש ביומא פירש בדברי ר"ת משום שאין כוונתה אלא לבטל המי רגליים שתוכל להתפלל, וכבר נתבאר סק"ד דכן משמע בסוף דברי התוס' ישנים שם, וכעין זה נראה במסקנת הגהות מימוניות, וכן פירש הטור בסימן ש"ב, והעתיקו המ"ב סקנ"ב.

**והנה** לשון תוס' ופסקי תוס' בשבת ותוס' ישנים ביומא - משמע להדיא שלא התיר רבינו תם אלא לקנח ידיה הרטובות במקום הטינוף, כיון שהוא דרך לכלוך, וכמו שכתבו שם מקודם דדעת רבינו תם דקינח ידיים במפה הוא דרך לכלוך, אמנם הסמ"ק והארחות חיים והכל בו שם - כתבו להדיא שהתיר רבינו תם גם ליטול ידיה על הטינוף, שאין זה אלא דרך לכלוך, וכן כתב האגודה בביצה סימן כ"ח ובשבת דף קי"ג ב' שר"ת התיר ליטול ידיה במקום הלכלוך, [ואולי פירשו כן בדברי הסמ"ג שכתב 'שמותרות ליטול ידיהן ולקנח במקום הלכלוך', וכעין זה לשון הרא"ש והטור 'שתיטול ידיה ותקנחם באותו מקום', אמנם לכאורה כוונתם שתיטול ידיה במקום אחר ורק תקנח במקום הטינוף, דאי לאו הכי מה מועיל קינוח הידיים אחר הנטילה, [ובארחות חיים וכלבו כתבו 'ליטול ידיהן עליו ולקנח במפה מקום הלכלוך', וצריך ביאור], ובתוס' בשבת שם בדפו"ר איתא רק 'לקנח ידיה', והמהרש"א הוסיף על פי הרא"ש ביומא 'ליטול ידיה ו'לקנח, וכנראה הוסיפו כדי לבאר אלו ידיים מקנחת], ומבואר דנקטי דאף שמי הנטילה נקיים הם, מכל מקום אין הדרך לכבס בהם כך וחשיב דרך לכלוך, [ועיין עוד בית יוסף סימן ש"ב שהאריך בדיון נטילת הידיים על הלכלוך].

לדינא כרבינו תם, [וכעין זה כתב במרדכי ברכות סימן ר"ו דאע"פ שיש מהנדזין בדברי ר"ת יש לסמוך עליו בשעת הדחק, ובשאר ראשונים לכאורה משמע שפסקו כר"ת גם שלא בשעת הדחק - וכגון שיכולה להחליף בגדיה], ועיין עוד בסמוך בדברי שאר הראשונים בזה.

### בדעת שאר ראשונים בזה [ובשיטת הריב"א בסוגיין]

[ח] כתב האור זרוע סימן ס"ג בשם תוס' הריב"א בביצה, דאדם שנתזו מי רגליים על בגדיו, מותר ליתן מים על בגדיו כדי לבטלן שיוכל להתפלל, הואיל שאינו מתכוון לצחצוח הבגד אלא לטהרה בעלמא, וכמו נדה שטובלת בבגדיה הואיל שאינה מתכוונת אלא לטהרה בעלמא, אבל אם צואה על בגדיו אסור לתת מים דוודאי מתכוון להעביר הלכלוך דצואה, והובאו דברי הריב"א גם בהגהות מימוניות פרק כ"ב אות פ', ובהגהות מרדכי לדף קמ"ב, ובמאירי ביצה י"ח א' בשם חכמי צרפת.

**ומבואר** בדברי הריב"א - שנקט דטעם ההיתר בנדה שטובלת בבגדיה, משום שאינה מתכוונת לכבס, ולכאורה צריך עיון דהא הוי פסיק רישא, וגם וודאי נחא לה בכיבוסן, ואמאי הותר משום שאינה מתכוונת, וצריך לומר דדעת הריב"א דבשריית בגדים כיון שעדיין צריכה כיבוס אחר כך, כל שאינה מתכוונת אינו כעין צורת מלאכת כיבוס כלל, ולא הוי בכלל כיבוס אלא כשמכוון לכבס, וכעין זה כתב המגיד משנה פרק י"ב הלכה ב' גבי אינו מתכוון במצרף וקוטם עיין שם, והביאו בבואר הגר"א בסימן שי"ט סקי"ח לבאר דין אינו מתכוון בשריית בגדים, [אמנם שם נקט בדעת הסמ"ג דאזיל בשיטה זו, וכן נקט

**ובעיקר** דברי רבינו תם - לשון תוס' בשבת והרא"ש ותוס' ישנים ביומא והטור סימן ש"ב - דמיירי שלכלך בגדי אמו במי רגליים, אמנם שאר הראשונים סתמו דרבינו תם התיר בתינוק שלכלך בגדי אמו, ולכאורה משמע דאף בלכלך בצואה שרי, וכן כתב להדיא במרדכי ברכות סימן ר"ו שהתיר ר"ת לאשה שהטיל בנה צואה על בגדה, ולכאורה אפשר שאף לתוס' והרא"ש שרי בצואה, רק אורחא דמילתא נקטי שצואה אינה מתנקית בקינוח, אלא דלמה שכתבו הרא"ש והטור - דטעם ההיתר משום שאין כוונתה אלא לבטל המי רגליים שתוכל להתפלל, אפשר שטעם זה שייך רק במי רגליים שלא אכפת לה עצם הלכלוך רק משום שרוצה להתפלל, אבל בצואה לכאורה וודאי כוונתה גם לנקות הלכלוך, [ועיין עוד סק"ט מה שנתבאר בשם הריב"א], ולפי זה אפשר שהרא"ש והטור לשיטתם - בדווקא נקטו מי רגליים, [ולפי זה אם באמת אכפת לה לכלוך המי רגליים - לכאורה אסורה לנגב ידיה], ועיין.

**וכבר** כתבו תוס' בשבת ופסקי תוס' שם ותוס' ישנים ביומא והאגודה בביצה, והסמ"ג [בשם רבינו שמשון] - דהר"י פליג על דברי רבינו תם, דכיון שמתכוונת לטהר הלכלוך וודאי חשיב דרך כיבוס, [וכעין זה הקשה בתוס' רבינו פרץ בביצה, ובהגהות הר"פ על הסמ"ק כתבה בשם הר"י], ומבואר לדעת הר"י שגם דעתה לטהר חשיב כדעתה לכבס, ובדעתה לכבס סבר דוודאי בכל אופן הוי דרך כיבוס, ונראה בלשון הראשונים הנ"ל שהחמירו לדינא כהר"י, [ולשון תוס' בשבת דעיקר ההיתר שמע ר"י מפי הנשים בשם ר"ת, ולכאורה משמע דכוונתם דלאו דסמכא הוא], אמנם הרא"ש ביומא והסמ"ק וארחות חיים והכל בו והמרדכי בשבת והגהות מימוניות והטור סימן ש"ב פסקו

וודאי אכפת לו גם הלכלוך ולכך חשיב דכוונתו לכבס.

**ולשיטת הריב"א** וודאי יכול לשפוך מים על המי רגליים להדיא, ולא מיירי בניגוב הידיים דרך לכלוך או בנטילת ידיו על הלכלוך - וכמו שנתבאר לדעת רבינו תם, דאין הטעם משום דרך לכלוך אלא משום שאינו מתכוון לכבס.

**הריטב"א** בשבת מ"ח א' כתב דאשה שהשתין תינוק בבגדיה - אסור ליתן עליהם מים כדי כיבוס, אבל לתת מעט מים שתוכל להתפלל שרי, וכתב שכן כתב ר"י ז"ל, ומבואר דסבר הריטב"א דשרי ליתן להדיא מים מועטין פחות מכדי כיבוס, ולא מצאתי לו חבר בזה, [ומה שכתב בשם ר"י צ"ע דשאר הראשונים כתבו דהר"י אסר בזה, ואולי הוא רבינו יונה, ואולי צ"ל שם ר"ת או ריב"א].

**האור זרוע** בסימן ס"ג אחר שהביא דברי הריב"א [ודברי היראים], כתב דהוא קבל ממורו ר' אלעזר מוורמש [הרוקח] שמי שיש לו ניצוצות מי רגליים על מכנסיו, אסור להשליך מים על מקום ניצוצות, אלא יטול ידיו ויקנח במקום ניצוצות, [ואחר כך יטול ידיו ויקנח בטהרה], והובאו דברי הרוקח גם בשבלי הלקט סימן ק"ט ובריקאנטי קי"ב ובתניא רבתי י"ט, ומבואר שלא אזיל בשיטת הריב"א שהתיר לשפוך מים על הבגד, והתיר רק לקנח במקום ניצוצות, והנה הרוקח גופיה במעשה רוקח סימן פ"ד והאור זרוע גופיה בסימן נ"ט נקטו דגם קינוח הידיים לא הותר אלא בבגד שאין בו טינוף, [ועיין לשם האו"ז גם בריש סימן זה], וכאן התיר לקנח במקום מי רגליים, ואולי סבר דניצוצות מי רגליים על בגדיו לא חשיבי טינוף כלל, [והא דאסור ליתן מים להדיא היינו משום שמא יסחוט], ועיין עוד לשון ספר הפרנס סימן

בסימן ש"ב סק"ז בשם הב"ח בדעת הסמ"ג, וצריך עיון דהסמ"ג אזיל כשיטת הראשונים שאין דין שרייתו בבגד שאין בו טינוף, ומה שכתב הסמ"ג בסוף דבריו בהתירא דניגוב הידיים משום שאינו מתכוון, אזיל בזה לשיטתו שם כדעת הר"י, דלא הותר ניגוב הידיים בדרך לכלוך אלא כשאינו מתכוון לכבס, וכן משמע בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק עמוד רפ"ג שהעתיק דברי הסמ"ג].

**ולשיטת הריב"א** לא קשיא מידי כל הקושיות שהקשו הראשונים [קושיות א' - י'], דבכל האופנים וודאי אינו מתכוון לכבס, ועיין בביאור הגר"א בסימן שי"ט סקי"ח [ועיין בסימן ש"ב סק"ז] שכתב דגם דעת הרמב"ם כשיטה זו, והביאו בביאור הלכה סימן שי"ט סעיף י' ד"ה ואפילו, וכנראה דייק לה ממה שסתם הרמב"ם כדברי הגמ' בכל המקומות שהקשו מהם הראשונים - ולא הזכיר כלל חילוקים מתי אסור שרייתו, [אמנם הרמב"ם לא הזכיר כלל דין שרייתו זהו כיבוסו, וכבר עמד בזה בשער הציון סימן ש"ב סק"ג, וכנראה סמך על מה שהעתיק בפרק כ"ב הלכה י"ח בסתמא מתני' דקמ"ב ב' דהיתה עליו לשלשת, דחזינן דבבגד אסור ליתן עליו מים], ועיין עוד בתוס' ופסקי הרי"ד בביצה י"ח א' שכתב דנדה טובלת בבגדיה - כיון שאינו מתכוון לכבסו ועצב הוא שהוא נשרה במים, ואולי אזיל גם כן כשיטת הריב"א דניכר שאינו צורת כיבוס כלל.

**ונקט הריב"א** דמהאי טעמא יכול לשפוך מים על בגדיו כדי לבטל מי רגליים, שאינו מתכוון אלא לטהרם שיוכל להתפלל, אבל בצואה אסור כיון שוודאי מתכוון גם לכבס, ולכאורה ביאור הדבר דמי רגליים מיירי בגוונא שלא אכפת לו הלכלוך - ורוצה רק לטהרם שיוכל להתפלל, אבל בצואה

במים, וכשיטת הראשונים שנתבאר סק"א, אמנם בסימן שי"ט סעיף י' כתב דאסור לסנן מים בסודר משום ליבון, ובסימן של"ד סעיף כ"ד כתב הטור דטלית שאחזו בה האור נותן עליה שאר משקין ולא מים משום כיבוס, ומבואר להדיא דסבר דגם בגד שאין בו לכלוך אסור ליתן עליו מים, [וכשיטת הטור גופיה בקיצור פסקי הרא"ש ביומא שם, וכן נקט הבית יוסף בכל המקומות בדעת הטור], ועל כרחק צריך לומר דמה שכתב בסימן ש"ב בגד שיש עליו לכלוך, אורחא דמילתא נקטי דאז נותנין עליו מים לכבסו, ובאמת גם אם אין לכלוך אסור, [וכעין זה כתבו בביאור הגר"א סימן ש"ב סקל"א ובביאור הלכה סעיף ט', אמנם עיין במגן אברהם סימן שי"ט סק"א שכתב באופן אחר והובא בסמוך], ואם כן מבואר דלא פסק כשיטות הראשונים שנתבאר סק"א.

**ובסימן ש"ב סעיף י'** הביא הטור בשם רבינו תם להתיר ניגוב הידיים וסיפוג באלונטית - משום שהוא דרך לכלוך, [ואף שבסוף דבריו שם כתב דלנגב הידיים שרי משום שהם מים מועטים, ולכאורה משמע דחשש שלא הותר משום שהוא דרך לכלוך, נראה להדיא בלשון הטור שם - שלא בא אלא להקשות על מה שהביא שם בשם מהר"ם מרוטנבורג - לאסור לגמרי לנגב הידיים בבגד פשתן, וכעין זה כתבו הב"ח והדרישה שם באות ו'], ובסימן תרי"ג סעיף ה' כתב דההולך להקביל פני רבו וכדומה עובר במים ואין בזה משום כיבוס - כיון שהוא דרך לכלוך, ומבואר דפסק הטור לגמרי כשיטת הראשונים סק"ב - שגם העובר בנהר חשיב דרך לכלוך, [וכשיטת הטור גופיה בקיצור פסקי הרא"ש ביומא שם].

[ומזה גופא גם כן חזינן - שלא הקל הטור לשרות בגד שאין בו טינוף - וכמו

קע"ג שכתב דאם יש טינוף על בגדיו אסור ליתן עליהם מים, אבל אם אין טינוף אלא שיש מי רגליים על בגדיו יכול לשפוך עליהם מים, [ונקט דגם נתינת מים שרי במקום מצווה שיוכל להתפלל], ומבואר להדיא כמו שנתבאר דניצוצות מי רגליים לא חשיבי כטינוף.

**והנה** לדינא אשכחן שרבינו תם והרא"ש והסמ"ק וארחות חיים והכל בו והמרדכי והגהות מימוניות והריב"א והריטב"א והאור זרוע והרוקח והשבלי הלקט ובריקאנטי ובתניא רבתי והפרנס הקלו בזה כל אחד לפי דרכו, ולנגב הידיים כולם הסכימו להתיר, [וכן הקל בהלכות ומנהגי מהר"ש סימן ש"ס - להטפיח ידיו במים ולהטפיח על ההשתנה], אמנם הר"י פליג על דברי רבינו תם דבכל גווני אסור, וכן פסקו בתוס' בשבת ופסקי תוס' שם ותוס' ישנים ביומא והסמ"ג ורבינו פרץ, [ועיין עוד סק"ו מה שנתבאר בדברי התשב"ץ].

**הטור והרמ"א** בסימן ש"ב סעיף י' פסקו כדברי רבינו תם - דמותר לנגב ידיו בבגד שהטיל תינוק מי רגליים, משום שהוא דרך לכלוך, וכתב הרמ"א דאסור ליתן מים ממש על המי רגליים, וכתב המשנה ברורה סקנ"ג בשם המגן אברהם והאחרונים שלא הותר אלא במי רגליים ולא בצואה, דהבגד מלוכלך ומאוס טפי וכוונתו לכבס, [ועיין לעיל מה שנתבאר בזה בדעת רבינו תם והריב"א].

### בדעת הטור השולחן ערוך והרמ"א לדינא

**ט** [הטור בסימן ש"ב סעיף ט' כתב דבגד שיש עליו לכלוך אסור לשכשכו אלא מקנחו בסמרטוט, ולכאורה משמע דנקט דבגד שאין עליו לכלוך מותר לשכשכו

שנתבאר, דלשיטה זו אין מקור לקולא בבגד שאין בו טינוף.]

**והנה** הטור בסימן שי"ט סעיף י' כתב דאסור לסנן מים בסודר משום ליבון, ומבואר בזה לדעת הטור דגם סינון מים בסודרין לא חשיב דרך לכלוך ואף שמשתמש בבגד לצורך המים, אמנם כתב שם דמסננין מים במשמרת ולא נאסר משום כיבוס - כיון דהמשמרת עשויה לכך ואינו חושש לליבונה, ומה שאין כן בסודר רוצה בליבונה, ולא נתפרשו דבריו מה מועיל שהמשמרת עשויה לכך שלא יהא חשש כיבוס, ואולי כוונתו דבמשמרת מותר משום דהוי פסיק רישא דלא איכפת ליה, [וכדמשמע בטור סוף סימן ש"כ דנוטה להקל בדין פ"ר דלא ניח"ל], וכן פירש בספר תוס' שבת שם סקי"ט - וציין לזה בביאור הלכה שם ד"ה משום, אמנם במגן אברהם שם סקי"א הוכיח מהתירא דמשמרת דדעת הטור להקל בכל בגד שאין בו טינוף, ומה שאסר הטור סינון בסודרין ונתינת מים בטלית שאחזו בה האור היינו משום חשש סחיטה, והעתיקו המשנה ברורה שם סקל"ז, [וצריך עיון בסתירת דברי המשנה ברורה], וצריך עיון איך יישב דברי הטור בסימן תרי"ג דאזיל להדיא כהשיטה שטעם ההיתר משום דרך לכלוך, וכדחזינן ג"כ בקיצור פסקי הרא"ש ביומא.

**ועדיין** צריך עיון לדעת הטור בהא דשבת מ"ח א' דדנו בכיסוי פי הכד משום סחיטה ולא משום כיבוס, ופסקה הטור בסימן ש"כ סעיף ט"ו, והא דשבת קכ"ח ב' דבהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ופסקה הטור בסימן ש"ה סעיף י"ט, ואולי שם שמשמש שימוש קבוע טפי בבגד לצורך המים ניכר טפי שהוא דרך לכלוך, ומעתה גם במשמרת יש לומר שכיון שעשויה לכך - ניכר גם כן שהוא

שימוש בבגד לצורך המים, ולכך הוי דרך לכלוך, ומה שאין כן בסודרין אין ידוע אם כל כך אם מסנן או גם מכבס, [ועיין עוד בדברי החזו"א סימן נ"ג ד"ה ומשום, מה שכתב בענין משמרת שעל הברזא].

**השולחן ערוך** בסימן שי"ט סעיף י' כתב דאסור לסנן מים בסודר משום ליבון, ובסימן של"ד סעיף כ"ד כתב השולחן ערוך דטלית שאחזו בה האור נראית הסברה שנותן עליה שאר משקין ולא מים משום כיבוס, ומבואר להדיא דסבר דגם בגד שאין בו לכלוך אסור ליתן עליו מים [וכשיטת הטור].

**אמנם** עדיין צריך עיון שבסימן שי"ט סעיף ט"ז כתב השולחן ערוך - דמותו לשתות מים שיש בהם תולעים על ידי מפה, ובבית יוסף שם כתב דטעם הדבר משום שאין טינוף בבגד, ואם כן מבואר שהקל לדינא כשיטה זו, ודלא כמו שנתבאר, [והמשנה ברורה שם סקנ"ט באמת הקל משום הכי בכהאי גוונא רק בשעת הדחק], ואולי סבר דהתם שרי נמי משום דהוי דרך לכלוך.

**והנה** בסימן ש"ב סעיף י' כתב השולחן ערוך דהרוחץ ידיו טוב להסיר מהם המים קודם שינגבם, ולכאורה מבואר שחשש לשיטת המהר"ם סק"ו דבכל גווני אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וגם בדרך לכלוך לא הותר, [והמשנה ברורה סקל"ט וסק"נ כתב דחשש לשיטת היראים שמא אינו מעט מים, אמנם בבית יוסף קיצר מאד בשיטת היראים, וכן בביאור הגר"א סקל"ח נקט דחשש לשיטת המהר"ם], וצריך עיון שבסימן ש"כ סעיף ט"ו דן השולחן ערוך בכיסוי פי הכד משום סחיטה ולא משום כיבוס, ובסימן ש"א סעיף ג' כתב השולחן ערוך דאסור לעבור באמת המים משום



וכתב דלא נהגו לנער הידיים, ומקורו בדברי האגור סימן תע"ו שכתב שלא ראה רבותיו נזהרין בדבר, [ועיין בדינים והנהגות שהחזו"א נהג להחמיר כדעת השו"ע], ולכאורה משמע דנקיט התירא דדרך לכלוך בניגוב הידיים - גם לשיטה הראשונה שסתם שם בסעיף ט' להתיר שרייה בבגד שאין בו טינוף, [וכבר נתבאר דמשמע כן בכמה ראשונים], ולפי זה לדינא שרי לנגב ידיים גם בבגד שיש בו טינוף, אמנם בביאור הלכה שם ד"ה שאין - נסתפק לדעת הדעה ראשונה אם מותר לנגב ידיים בבגד שיש בו טינוף, ולשיטתו לכאורה צריך לדינא להחמיר בזה, כיון שדעת רוב הראשונים כדעה ראשונה וכמו שכתב שם בד"ה שיש, [אמנם במשנה ברורה בסעיף י' לא הזכיר איסור כלל לנגב ידיים בבגד שיש בו לכלוך, ולכאורה משמש שצדד טפי להקל בזה].

### סיכום סוגיית שרייתו זהו כיבוס

[י] מסקינן בזבחים צ"ד ב' דבבגד [שאינו מעורר] שרייתו זהו כיבוס, ואף בזרק בגד למים חייב.

והקשו הראשונים דבכמה וכמה מקומות מצינו בש"ס שטובלין הבגדים במים, ולא חששו כלל לכיבוס בשרייתו. (סק"ב).

[א] ורוב הראשונים תירצו שלא נאמר דין שרייתו זהו כיבוס - אלא בבגד שיש בו טינוף או לכלוך מסוים, אבל סתם בגד אף שוודאי טעון כיבוס מחמת לבישה וכדומה, לא נאסרה שרייתו משום כיבוס כיון שאינו מועיל לו, וכתב המשנה ברורה שאם מתכוון לכבסו גם לדעה זו אסור לשרותו, ולכאורה היינו מדרבנן, וכן משמע בריטב"א וספר התרומה. (סק"ג).

סחיטה ולא כתב משום כיבוס, ובסימן שי"ט סעיף ט"ז כתב דמותר לשתות מים שיש בהם תולעים על ידי מפה, ובסימן ש"א סעיף ד' ה' ו' ובסימן תרי"ג סעיף ה' סתם השולחן ערוך דהחולץ להקביל פני רבו וכדומה עובר במים, ועל כרחך דגם דעת השולחן ערוך כהטור להתיר בדרך לכלוך, ולא כתב בסימן ש"ב סעיף י' דהרוחץ ידיו טוב להסיר המים - אלא לרווחא דמילתא, וכן משמע בסימן ש"א סעיף מ"ח שסתם השולחן ערוך דמותר להסתפג באלונטית, ולא כתב שם לנער המים.

הרמ"א בסימן ש"ב סעיף ט' כתב דמותר ליתן מים מועטין על בגד שאין בו לכלוך, [ולא מרובין שמא יסחוט], ויש אוסרין בכל עניין, ולכאורה משמע דנקט הרמ"א לעיקר כדעה ראשונה, וכתב המשנה ברורה סקמ"ח דיש לחוש לדעה שניה להחמיר בשל תורה, וכן כתב בביאור הלכה שם דאף דדעת רוב הראשונים כדעה ראשונה, יש לחוש ולהחמיר כדעה שניה, וצוין לזה בסימן שי"ט סעיף י' בביאור הלכה ד"ה משום, ועיין עוד במשנה ברורה סימן שי"ט סקנ"ט שכתב להקל במקום הדחק בבגד שאין בו טינוף אם אינו מתכוון לכבס, ופירש בשער הציון שם סקנ"ב דהיינו משום שרוב פוסקים מקילין בזה, וכעין זה כתב בביאור הלכה סימן ש"כ סעיף י"ח סוף ד"ה טוב שאפשר להקל בעת הצורך, ובהקדמת המשנה ברורה לחלק ג' ד"ה או התיר לשפוך מים על טלית שאחזו בה האור וכנראה היינו בעת הצורך, [ועיין עוד בסימן תקכ"ו סקי"ד שביאר המשנה ברורה דברי הרמ"א שם על פי דעה ראשונה, ושם סקכ"ו התיר ביו"ט שני לצורך מת בסדינין נקיים עייו שם].

בסעיף י' סתם הרמ"א להתיר ניגוב הידיים במפה משום שהוא דרך לכלוך,

**הביאור** הלכה דיש להחמיר גם כדעה שניה כיון שהוא איסור דאורייתא, ובמשנה ברורה סימן שי"ט סקנ"ט כתב שאפשר להקל במקום הדחק בבגד שאין בו טינוף אם אינו מתכוון לכבס, וברמ"א משמע דניגוב הידיים לכולי עלמא חשיב דרך לכלוך, [ובביאור הלכה נסתפק בזה]. (סק"ט).

**כתבו** הראשונים בשם רבינו תם דתינוק שהתזו מי רגליים על בגדי אמו יכולה לקנח ידיה בבגד לבטל המים, וכן כתבו הרבה ראשונים [-בכמה נוסחאות], ודעת הר"י ועוד ראשונים לאסור בזה, ולדינא פסקו הטור והרמ"א להתיר בזה, וכתב המ"ב דבהתזו צואה אסורה לקנח ידיה בבגד. (סק"ז סק"ח).

### דינים העולים

**י"א** סיכום הדינים שנתבארו:

**א** בעור רך יש כיבוס רק כשמכסס, ובעור קשה נחלקו הראשונים אם יש בו כיבוס על ידי כסוס מדאורייתא או מדרבנן - או שמותר לכתחילה, ולדינא קיימא לן שגם בעור קשה יש כיבוס על ידי כסוס, ואפשר דהיינו מדרבנן. (סק"א).

**ב** בבגד שאינו מעור שרייתו במים זהו כיבוס, ואסור מדאורייתא. (סק"ב).

**ג** לדעת רוב הראשונים בבגד שאין בו טינוף מסוים, אין איסור בשרייתו משום כיבוס, והיינו כשאינו מכוון לכבס, ואפשר להקל כן בשעת הדחק. (סק"ג סק"ט).

**ד** לדעת כמה ראשונים אין איסור כיבוס כשהוא דרך לכלוך, והיינו כשמנגב ידיו או שעובר במים בבגדיו, ולגבי ניגוב הידיים קיימא לן כוותיהו להקל גם בבגד שיש בו

**ב** ויש מן הראשונים שתירצו [בשם רבינו תם] שלא נאמר דין שרייתו זהו כיבוסו בדרך לכלוך, ואפשר שגדר הדבר שניכר שמשתמש בבגד בשביל המים - ולא במים בשביל הבגד, ומתלכלך הבגד מהמים, ונראה בדברי הראשונים שאם מתכוון לכבסו גם בדרך לכלוך אסור לשרותו, ויש שכתבו דכהאי גוונא אסור מדאורייתא דכבר חשיב דרך כיבוס, ובכמה ראשונים נראה דלגבי ניגוב הידיים פשיטא דשרי משום שהוא דרך לכלוך, [ואף לשיטה הראשונה], ולפי זה אפשר לנגב ידיו גם בבגד שיש בו טינוף, אמנם ברוקח ואור זרוע משמע דגם ניגוב הידיים הותר רק בבגד שאין בו טינוף. (סק"ד).

**ג** היראים נקט דאיכא דין שרייתו זהו כיבוסו גם בבגד שאין בו טינוף, וגם בדרך לכלוך, וקושיות הראשונים תירץ דהתם מיירי בבגדי עור, אמנם בניגוב הידיים התיר משום דהוי מים מועטין, וכתב דטוב לנער ידיו שמא יש מים מרובין. (סק"ה).

**ד** המהר"ם מרוטנבורג ועוד ראשונים חילקו דיש מיני בגדים שאמרו בהם שרייתו זהו כיבוסו, ויש בגדים שלא אמרו בהם, ולשיטתם אפשר דגם מים מועטין אסור מדינא. (סק"ו).

**ה** הריב"א תירץ שלא נאמר דין שרייתו זהו כיבוסו אלא כשמתכוון לכבס, ואם אינו מתכוון לכבס אינו בכלל המלאכה כלל, וכן משמע בתוס' רי"ד. (סק"ח).

**ולדינא** הטור והשולחן ערוך משמע שפסקו לעיקר כדעה השניה - שלא נאמר דין שרייתו זהו כיבוסו בדרך לכלוך, והרמ"א והמשנה ברורה משמע שנקטו לעיקר כדעה הראשונה - שלא נאמר דין שרייתו זהו כיבוסו אלא בבגד שיש בו טינוף, וכתב

לכלוך, [ובביאור הלכה נראה שמסתפק בזה], ואם מתכוון לכבס בכל גווני אסור. (סק"ד סק"ט).

ה] קיימא לן שבגד שאין בו טינוף - אין בו איסור כיבוס בדרך לכלוך. (סק"ט).

ו] טלית שאחזו בה האור לא חשיב דרך לכלוך ליתן מים בצדה השני. (סק"ד סק"ט).

ז] לדעת היראים טוב לנער ידיו קודם הניגוב, וכן כתב בשולחן ערוך, אמנם הרמ"א כתב שלא נהגו כן. (סק"ה סק"ט).

ח] כתבו הרבה ראשונים דתינוק שהתז מי

רגליים על בגדי אמו יכולה לקנח ידיה בבגד לבטל המים, ויש שאסרו בזה, ולדינא קיימא לן להתיר לקנח ידיה בבגד, אבל לשפוך מים בבגד בכל גווני אסור, ודווקא במי רגליים ולא בצואה, [ואפשר שבזמנינו שמקפידים גם על לכלוך מי רגליים גם בזה אסור]. (סק"ז סק"ח).

ט] בבגד שהוא נקי לגמרי לא אשכחן כלל שיש איסור כיבוס. (סק"ב סק"ג).

כל זה היינו בדיני כיבוס, ועדיין צריך לברר בכל דבר אם גזרו בו משום סחיטה, ויבואר אחר כך בעזר ד'.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## בענין אמירת "אל מלך נאמן" לפני ק"ש

### א. השתלשלות הדברים

[א] בתחילת דברינו נבאר אי"ה בקצרה את סדר השתלשלות המנהגים בזה, כפי המבואר בחי' הרמב"ן ריש ברכות, ובספר מגן אבות להמאירי, ובטור וב"י סי' ס"א. בימי הראשונים היו נוהגים בהרבה ארצות לומר תמיד "אל מלך נאמן" לפני ק"ש, כדי להשלים לרמ"ח תיבות. ויסוד המנהג הזה מדברי התנחומא ישן פר' קדושים סי' ו', שיש בק"ש רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח איברים, אמר הקב"ה אם שמרתם שלי לקרותה כתיקונה, אף אני אשמר את שלכם. עד כאן. והנה בק"ש יש רק רמ"ה תיבות, ואין מפורש בדברי המדרש היאך משלימים את המנין לרמ"ח, אלא שהיה המנהג מקובל וידוע בידם, לומר תמיד לפני ק"ש אל מלך נאמן, ולכן פירשו הרבה ראשונים, שכוונת המדרש על המנהג הזה, וסמכו על המדרש הזה להמשיך לנהוג כמנהגם.

[ב] המנהג בזה היה נהוג באשכנז וצרפת ופרובינציה, וככל הידוע אף אחד מחכמי הארצות האלה לא ערער אחר המנהג, כי סמכו על דברי המדרש הנ"ל בתור מקור ברור למנהגם, ולדעתם המנהג הזה נהוג ועומד מימי חז"ל, ואין לחוש בו משום הפסק, אך בספרד לא נהגו בזה, וכן בארצות המערב (צפון אפריקה), ולענין מנהג א"י יש סתירה, שהרמב"ן כתב שבא"י נהגו בזה, והמאירי כתב שלא נהגו.

[ג] ובספרד נתעורר פולמוס בענין זה, והותחל הענין ע"י רבינו זרחיה הלוי

בעל המאור, שהוא היה ספרדי אך קיבל את כל תורתו מפי חכמי פרובינציה ולוניל, וכששב לארצו ספרד, הנהיג את קהלו לומר תמיד "אל מלך נאמן" וכמנהג רבותיו, וזה עורר את התנגדותו של הרמב"ן (זמנו שני דורות לאחר הרז"ה), ולפי שלא רצה הרמב"ן לסמוך רק על דעת עצמו לבטל את המנהג, לכן שאל את הרמ"ה, ותשובת הרמ"ה אליו הועתקה בטור סי' ס"א, ותוכן דבריו שאסור להפסיק בדיבור בין הפרקים, ותוספת זו לא אמרה לא יעקב ולא משה, ולא נזכר במשנה וגמרא, ועל כן אסור לנהוג כן. ולא ביאר הרמ"ה איך יתיישבו לדעתו דברי המדרש הנ"ל. [והנני סבור שמתחילה דברי המדרש הללו לא היו ידועים להרמב"ן, אלא שהנוהגים לאמרו, היה שגור וידוע בפייהם, שאמירה זו להשלים לרמ"ח, ולא הראו להרמב"ן את מקורו במדרש, ולכן כששלח את שאלתו להרמ"ה, לא נכלל בשאלתו מזה, ורק אח"כ הראו תלמידים צרפתים להרמב"ן את דברי המדרש, וכמבואר בדבריו, ואז טרח ליישב את המדרש לשיטתו].

[ד] וסמך הרמב"ן על תשובת הרמ"ה, והורה לבטל את המנהג, ומדברי המאירי נראה שנתבטל המנהג לגמרי בספרד. (אכן יש להעיר שרבונו יונה הוא מגדולי חכמי ספרד בדורו של הרמב"ן, ומדבריו בספר היראה משמע להדיא שדעתו לומר "אל מלך נאמן", והורה כן בתור דבר פשוט).

[ה] כל זה היה טרם זרח אורו של ספר הזוהר, וכשנתגלה הזוהר הקדוש, נמצא

לדעת הרמ"א מעיקר הדין מותר וראוי לומר אל מלך נאמן, אלא שבציבור שיש לנו דרך מרווחת להשלים רמ"ח ע"י שיחזור הש"ץ ה' אלהיכם אמת, וכדברי הוזה"ק, ראוי לחוש לכתחילה לדעת הרמ"ה והרמב"ן, ולא לומר אל מלך נאמן, אבל ביחיד שאין לו דרך אחרת להשלמת רמ"ח, אין לחוש לזה.

### ב. בערעורים של הרמ"ה והרמב"ן על המנהג

**ודע,** כי הגם שהרמ"ה והרמב"ן שניהם מסכימים שיש לבטל את מנהג אמירת "אל מלך נאמן", מפני שהוא הפסק בין ברכת אהבת עולם (או אהבה רבה) לק"ש, אכן אין הם שוים בגדר איסור הפסק זה, ויש גם הבדל לדינא ביניהם. וכך הצעת הדברים. הרמ"ה כל טענתו היא מפני שאסור להפסיק בין הפרקים, אלא במה שהתירו חכמים, שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, והזכרה זו שהיא רק כדי להשלים רמ"ח תיבות, אין רשות להפסיק בשביל זה.

**אכן** הרמב"ן בא על מנהג זה מכח טענה אחרת, דברכת אהבת עולם היא ברכת המצוה לק"ש, וכמו שכל המצוות טעונים ברכה עובר לעשייתן, כך אהבת עולם היא ברכת המצוה לחובת ק"ש, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך. והנה יסוד הדברים כבר נמצא ברמב"ם פ"א בברכות הי"ז וז"ל, ולמה לא יענה אמן אחר אהבת עולם, מפני שהיא סוף ברכות ראשונות, וכן כל כיוצא בה מברכות שמברכין אותן תחילה לדבר, כגון ברכות שמברכין לפני קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה, לא יפסיק באמן בין ברכה ובין דבר שבירך עליו, עכ"ל הרמב"ם.

**המבואר** מדברי הרמב"ם הוא, שמעיקר הדין היה ראוי לענות אמן אחר עצמו בסוף ברכת אהבת עולם, כי בכל מקום

כתוב בו בשלשה מקומות, שהשלמת רמ"ח תיבות הוא ע"י שהש"ץ חוזר ה' אלהיכם אמת (כל לשונות הוזהר הועתקו בב"י), ועל פיו הנהיגו בספרד, שיחזור הש"ץ ה' אלהיכם אמת להשלים רמ"ח תיבות. וכבר נזכר המנהג הזה באבודרהם (שהוא מחכמי ספרד המאוחרים), אבל באשכנז עדין נשאר על מנהגם הקדום, לומר תמיד אל מלך נאמן. ואמנם ראה זה פלא, שבאחד מלשונות הוזהר הנ"ל נזכר גם מנהג אמירת "אל מלך נאמן", והיא בתיקונים תיקון י', והועתק בב"י, וז"ל ואיהי כלילא מד' פרשיות דק"ש דאינון ק"ש עם אל מלך נאמן, ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דציבורא ה' אלהיכם אמת. עד כאן. הרי מפורש שהיה מנהג קדום - לפני שנסדר הוזה"ק - לומר אל מלך נאמן, ואח"כ בטלו את המנהג הזה מטעם הפסק, וכטענת הרמ"ה והרמב"ן, והנהיגו תחתיו שיחזור הש"ץ ה' אלהיכם אמת. וכבר העיר בזה הב"י, ועפ"ז כתב הב"י בהמשך דבריו בחד תירוצא, שרבא (לפנינו בברכות יד: איתא רבה) היה נוהג כמנהג הקדמון להשלים רמ"ח ע"י "אל מלך נאמן".

ו] ובאשכנז נשאר המנהג לומר תמיד אל מלך נאמן, עד שבא הרמ"א ועשה פשרה בענין, והיא, שהמתפלל בציבור לא יאמר אל מלך נאמן, ויסמוך על חזרת הש"ץ ה' אלהיכם אמת, והמתפלל ביחידות יאמר אל מלך נאמן, ונתקבלה הוראת הרמ"א כמעט אצל כל בני אשכנז עד היום הזה, מלבד קהילות מועטות שעדין מחזיקות במנהג אשכנז הקדום.

**אבל** מנהג הספרדים כדעת מרן, שאין אומרים "אל מלך נאמן" כלל ואפילו ביחיד, כי הספרדים מחזיקים בהוראת רבותיהם הרמ"ה והרמב"ן, שאסור לומר אל מלך נאמן, וכך הוא גם מנהגם הקדום. אבל

ומוכרח לשיטתו. אבל בדעת הרמב"ן כתב ב"י שלא יענה, ויבואר אי"ה להלן.

**ואמנם** יש לתמוה בדברי הרמב"ן, מאחר שהוא סובר שברכת אהבת עולם נחשבת ברכת המצוות לק"ש, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, היאך התירו חז"ל לשאול מפני הכבוד ולהשיב שלום לכל אדם, והלא הוא הפסק בין ברכה למצוה, והדבר ידוע ופשוט בכל ברכות המצוות, שאם הפסיק לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם, הוא הפסק גמור וצריך לחזור ולברך, ומאי שנא הכא.

**ובהכרח** שאין זה ברכת המצוות גמורה, אלא שתקנו חז"ל סדר ברכות לאמרן יחד עם ק"ש, ומאחר שכבר יש ברכות, לא הוצרכו לתקן לק"ש ברכת המצוות, כי יסוד ענין ברכת המצוות הוא, שמצוה טעונה ברכה, ואם כבר יש ברכה בסדר קיום המצוה, סגי בזה ואי"צ לתקן ברכה מיוחדת על המצוה, ולכן דעת רב עמרם, (הובא ברא"ש ריש ברכות) שאם קרא ק"ש דערבית בברכותיה קודם זמנה, כשמגיע זמן ק"ש צריך לחזור ולקרותה לצאת י"ח, ומברך אקב"ו לקרות את שמע, וע"פ הנ"ל טעמו מבואר, דק"ש טעונה ברכה כמו שאר מצוות, אלא שדין זה מתקיים ע"י ברכות ק"ש, ואם אירע שקראה בלא ברכותיה, טעונה ברכת המצוות. [והא דלא קיי"ל כרב עמרם, י"ל דמאחר שלא תקנו חז"ל ברכה זו, אין בנו כח לחדש ברכה מדעתנו (ועי' דומה לזה בב"י סי' נ"ט)].

**ועוד** סמך לדברינו שאין זה ברכת המצוות גמורה, מהדין המפורש בגמרא (ברכות י" ע"ב), שהקורא ק"ש לאחר זמנה, אע"פ שאינו אלא כקורא בתורה, מ"מ לא הפסיד ברכותיה, ואם ברכת אהבת עולם היא ברכת המצוות, מה שייך ברכת המצוות בלא קיום

שיש סדר אחד של כמה ברכות, עונה אמן אחר עצמו בברכה האחרונה של הסדר, (וכמבואר ברמב"ם שם בהט"ז), ולכן כאן שתקנו חז"ל לברך לפני ק"ש שתי ברכות, וכן במגילה ונ"ח שתקנו חז"ל שלש ברכות לפניהם, היה ראוי לענות אמן אחר עצמו בברכה האחרונה, אלא שאין עונה כדי שלא להפסיק בין הברכה למצוה.

**והרי** דברי הרמב"ם כעין דברי הרמב"ן, אלא שאינם שוים, כי הרמב"ם סובר שמעיקר הדין היה צריך לענות אמן אחר עצמו, ומטעם הפסק אין לענות, אבל הרמב"ן העמיד את יסודו על הירושלמי והפורס על שמע ועונה אמן אחר ברכת עצמו ה"ז בור. ולכאורה פשוט שכונת הירושלמי כדברי הבבלי ברכות מ"ה, שהעונה אמן אחר ברכת עצמו ה"ז מגונה, ואין דברי הירושלמי לומר שהוא הפסק, אלא הוא דין כללי, שלא לענות אמן אחר ברכת עצמו, ולא משום הפסק בין ברכה למצוה, וכך פירשו הראשונים את דברי הירושלמי (עי' רא"ש פ"ז דברכות ס' י'), וכך מוכיחין דברי הירושלמי עצמו שנוכח בו גם העובר לפני התיבה, והכוונה על ברכות חזרת הש"ן, ואין שם הפסק בין ברכה למצוה, אלא שהוא מעשה בורות, וע"כ צריך לפרש בכונת הרמב"ן, דמאחר שהוא מעשה בורות בלא תועלת, ממילא הוא הפסק, אבל אם היה צורך ותועלת בענין אמן (או אל מלך נאמן), היה הרמב"ן מודה שאין זה הפסק.

**אבל** בדברי הרמב"ם הנ"ל מפורש, שברכת אהבת עולם נחשבת סוף ברכות שלפני ק"ש, ומן הראוי היה לענות אמן, אלא שאין עונין משום הפסק. ויש להסתפק לדעת הרמב"ם, אם אירע שסיים ברכת אהבת עולם לפני הש"ן, אם יענה אמן אחר ברכת הש"ן, ובתשובת הרמ"ה להרמב"ן שהועתקה בטור סי' ס"א מפורש שיענה. וכן הוא פשוט

אמן אחר ברכת עצמו הוי הפסק, ולא כשעונה אחר הש"ץ, וכמו שהשיב הרמ"ה הנ"ל, ולפ"ז משמע שגם הרמב"ן יודה לזה, אך הכרעת הב"י לדינא הוא כתירוצו הראשון, דלהרמב"ן אין לענות אמן אפי' אחר הש"ץ, ומשמע שאפילו אם אירע שסיים קודם הש"ץ אין לו לענות אמן.

**ומעתה** הכרעת מרן ב"י אליבא דהרמב"ן, שאין לענות אמן כלל, ואפילו סיים קודם הש"ץ, ומה שמשמע מדברי הרמב"ן, שאם היה הדין כאן לענות אמן אחר ברכת עצמו, היה יכול לענות אמן, י"ל דשאני אמן אחר ברכת עצמו, שיש לזה שייכות לברכתו, והוי כטול ברוך ואינו הפסק, משא"כ כשעונה אחר הש"ץ.

**ודברי הרא"ש**, לכאורה פשוט שהם שוים לדברי הרמ"ה, שעונה אמן אחר ברכת הש"ץ, אלא שמדברי הב"י נראה שיש פלוגתא ביניהם, דלהרא"ש ראוי למהר לסיים כדי לענות אמן אחר הש"ץ, ולהרמ"ה אין ראוי למהר, ורק אם נזדמן שסיים לפני הש"ץ יענה אמן. ובענייני, אם זו פלוגתא, קשה מאוד להבין במאי פליגי, ואם מותר לענות אמן, למה לא יהיה רשות למהר כדי לענות אמן, ולכאורה פשוט שאין כאן פלוגתא, כי דברי הרמ"ה הם שמותר לענות אמן, ולכן פשוט, שאם ירצה יכול למהר כדי לענות אמן. והנהגתו הפרטית של הרא"ש היתה למהר לענות אמן, ומעולם לא הורה לרבים שצריך לעשות כך.

**ויש** לומר בזה דרך אחרת - והיא המחזורת - שמדברי הרמ"ה מבואר, שבימיו היה המנהג שכל הציבור מברך ברכות ק"ש עם הש"ץ, אבל מדברי הרא"ש מבואר, שבימיו היה הש"ץ מוציא את הציבור בברכות ק"ש, ורק הרא"ש היה מברך לעצמו בנחת, ולא רצה הרא"ש לפרוש מן הציבור, שכולם ענו

מצוה, ובהכרח שברכת אהבת עולם היא חובה העומדת לעצמה, וזמנה נמשך גם לאחר סוף זמן ק"ש, (אכן אי משום הא היה אפשר להתעקש ולומר ששני דינים יש בברכת אהבת עולם, דין ברכת המצוות וגם חובת ברכה העומדת לעצמה, אכן ההוכחה הקודמת שכתבנו, היא לכאורה ראייה שאין עליה תשובה).

**ומאחר** שנתבאר שאין אהבת עולם (או אהבה רבה) ברכת המצוות גמורה לק"ש, מעתה אין בה כל חומר דיני הפסק כמו בשאר ברכות המצוות, ואם הפסיק במה שהתירו חכמים להפסיק, עדין הברכות נחשבות סדר אמירה אחד עם ק"ש, ואפילו אם הפסיק במה שאסור להפסיק, מ"מ לא הפסיד.

**וב"ז** קשיא רק על הרמב"ן, שהוא הפליג לומר שאהבת עולם היא ברכת המצוות לק"ש, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, אבל בדברי הרמב"ם אין הכרח לפרש כן, די"ל שכוונתו, דמאחר שעניית אמן אחר ברכת עצמו בסוף ברכות, אינה חיוב גמור אלא הוא מעליותא בעלמא, ולשון הגמ' ברכות מ"ב הוא "ה"ז משובח" ולשון הירושלמי "ה"ז חכם", על כן אין לאמרה במקום שאסור להפסיק, וכמו שאין עונין אמן אחר גאל ישראל, אע"פ שהוא סוף ברכות, מפני שצריך לסמוך גאולה לתפילה.

**ומצינו** חולק מפורש על הרמב"ן בזה, דהנה הטור סי' נ"ט ס"ג כתב בשם תשו' אביו הרא"ש, שמנהגו הוא לומר ברכות ק"ש עם הש"ץ בלחש, וכשהגיע לסוף הברכה היה ממחר כדי לסיים ולענות אמן אחר הש"ץ, וכתב הב"י שטעמו של הרא"ש מפני שהוא סובר שאין ברכה זו (אהבת עולם) על ק"ש, שהרי אין מברכין אקב"ו על ק"ש, ואע"פ שכתב שם הב"י עוד תירוץ, דדוקא כשעונה

עצמו, ואינם סוברים כהרמב"ם שהוא נחשב סוף ברכות.

**אכן** בדברי שיטה זו שבטור, יש תימה, שכתב הטור שנותנים טעם לדבריהם, שחסר בק"ש ד' תיבות מרמ"ח, ומשלימין בד' תיבות אמן אל מלך נאמן, ותימה הרי אין חסר אלא ג' תיבות, והב"ח נדחק שהתיבות לעולם ועד נמנין לאחד יעו"ש, ובעניותי י"ל באופן אחר, שהתיבות "שמע ישראל" אינם מן המנין, כי הם רק הקדמה לקבלת עול מלכות שמים, שנקווה לשמוע ולקבל, ועדין לא ביאר מה, ולאידך גיסא אמת שאחר ק"ש הוא מהחשבון, מאחר שתקנו חז"ל לאומרו תמיד ביחד עם ק"ש ולא להפסיק ביניהם, וכמבואר בברכות י"ד ע"א-ע"ב. ובזה חשבוננו של הטור מכונן.

**עכ"פ** הב"ח מעיד לנו שבילדותו היה מנהג כל ישראל כשיטה זו, לומר אמן אל מלך נאמן, ואח"כ נשתנה המנהג - כנראה בעקבות הוראת הרמ"א, והרי לנו עדות ברורה שע"פ מנהג אשכנז ענין אמירת אל מלך נאמן אינו במקום אמן.

**ונראה** להביא ראיה, שהאמת כמנהג הנ"ל, ולא כהבנת הראשונים הנ"ל, שאמירת אל מלך נאמן באה במקום אמן, מלשון התיקו"ז תיקון י' המובא בב"י, ג' פרשיין דק"ש דאינון רמ"ח עם אל מלך נאמן, ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דציבורא ה' אלהיכם אמת. עכ"ל. הרי שהיה בימי חז"ל מנהג קדום - לפני שנסדר הזוה"ק - לומר אל מלך נאמן, ואח"כ בטלוהו מפני טענת הרמ"ה והרמב"ן שהוא הפסק, ותקנו במקומו שיחזור הש"ץ ה' אלהיכם אמת, ואם דברי המדרש מתפרשים כפירושו של הרמב"ן, שהש"ץ היה מוציא את הציבור בברכות ק"ש, והם במקום לענות אמן ענו אל מלך נאמן, שהוא

אמן, ולכן מיהר לסיים לפני הש"ץ, וכך פירש הביאה"ל את הנהגת הרא"ש. ופירוש זה אמת וברור, אשר לפ"ז אין שום פלוגתא בין הרמ"ה להרא"ש.

### ג. דרך חדשה בביאור המנהג

**אלא** שעדין יש מקום להעיר על המנהג, כי מדברי הרמ"ה והרמב"ן והמאירי מתבאר שצורת מנהג אמירת אל מלך נאמן היתה, שעונים אמן אחר ברכת עצמם, כי לפי המבואר בדברי הרמ"ה והרמב"ן, המנהג היה שכולם מברכים ברכות ק"ש עם הש"ץ מילה במילה, וכשסיימו הבוחר בעמו ישראל באהבה, אמרו כולם תיכף ביחד אל מלך נאמן, וזה במקום אמירת אמן, וע"פ המבואר בשבת קי"ט ע"ב ובסנהדרין קי"א ע"א, מאי אמן אל מלך נאמן, אלא שטען הרמב"ן שהמנהג הזה יש לו מקום, רק כשהש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתו, ובזה הוא שאמר המדרש, שהציבור עונין אל מלך נאמן במקום אמן להשלים לרמ"ח, או שאפילו אם עונין אמן, הוא נחשב כשלשה תיבות, מפני שאמן רומז אל מלך נאמן, אבל לפי מנהגם שכל הציבור מברך יחד, אין רשות לענות אמן ולא אל מלך נאמן, וממילא הוא הפסק, זה הוא תו"ד הרמב"ן.

**ואין** זה מוסכם, כי בדברי כמעט כל הראשונים שהזכירו אמירת אל מלך נאמן, לא נזכר כלל וכלל להסמיכו לברכת אהבת עולם (או אהבה רבה), ושהוא במקום אמן, ועוד שהטור הזכיר שיש מוסיפין לומר אמן אל מלך נאמן, ולשיטה זו ודאי אמירת אל מלך נאמן הוא ענין לעצמו, ואינו ענין לעניית אמן, ועל כן, אף אלה שלא נהגו בעניית אמן, אין הכרח שהם חולקים בנקודה זו, כי אפשר לבאר שלא ענו אמן מפני שהיה דרכם לומר עם הש"ץ, ואין לענות אמן אחר



נחשב כעניית אמן, מה חשש הפסק יש כאן? ומאיזה טעם בטלוהו? אלא הדברים מראין שאמירת אל מלך נאמן היא אמירה העומדת לעצמה, בלי שייכות לעניית אמן. ובימי רבותינו הראשונים הנ"ל, עדין לא נתגלה ספר הזוהר.

**אלא** שיש כאן מקום לשאלה, מאחר שהזוהר העיד לנו שבטלו את תקנת אמירת אל מלך נאמן, ותקנו במקומה תקנה אחרת, מי נתן לנו רשות להחזיק בתקנה הקדומה? ועוד שהטענה נכונה מצד עצמה, שאמירה זו היא הפסק, וזו טענת הרמ"ה והרמב"ן, והמאירי במגן אבות האריך לתרץ טענה זו, וכל תוכן תירוצו הוא שהיא במקום עניית אמן, ולכן אינו הפסק, ומאחר שלמדנו מדברי הזוהר ומדברי ראשונים אחרים שזו היא אמירה לעצמה ואינה במקום אמן, א"כ חזרה הקושיא, הלא הפסק הוא.

**ונשיב** תחילה על הקושיא השניה, והתירוצי עליה פשוט מאוד, ודאי כשתקנו חז"ל לומר אל מלך נאמן לא נעלמה מהם הטענה הפשוטה הזאת, שהוא הפסק, אלא דמאחר שתקנו חז"ל לאומרו, מעתה אין זה הפסק, והוא מעצם סדר ק"ש, ובדומה למה שאמרו בברכות ד' ע"ב, דכיון שתקנו חז"ל לומר לפני תפילת י"ח את הפסוק ה' שפתי תפתח, נחשב כתפילה אריכתא, ואע"פ שאין הנידונים דומים, כי אמירת ה' שפתי תפתח הוא תקנה גמורה שתקנו חז"ל לכל ישראל, ואמירת אל מלך נאמן הוא מנהג שהנהיגו בו מקצת המקומות, וגם בימי חז"ל לא נהגו בו הכל (וכמו שביאר המאירי בארוכה), מ"מ לענין דיני הפסק, אין לחלק בזה, כי מאחר שיצאו הדברים מפי חז"ל, ונתנו רשות לנהוג כן, שפיר הוא נחשב למי שנוהג בזה, כחלק מסדר ק"ש. ומ"מ יש הבנה לזה שאח"כ בטלו את המנהג, משום הפסק, דמאחר שאין

אמירה זו חובה, א"א להחשיבה לגמרי חלק מסדר ק"ש, ויש בזה סרך הפסק, ולכן תקנו תחתיה תקנה יותר משובחת, שיחזור הש"ץ ה' אלהיכם אמת, שהם שלש תיבות מסדר ק"ש עצמה, ולא תוספת מילים אחרות.

**ולענין** הטענה הראשונה, דמאחר שהעידו בזה"ק שבטלו את התקנה לומר אל מלך נאמן, איך אנו יכולים להחזיק בה, גם בזה התשובה פשוטה, שהתקנה השניה הזאת לא נתקבלה ולא נתפשטה בקהילותיהם, ותקנה דרבנן צריך שתתפשט בישראל, וכמבואר בע"ז דף ל"ו, והרי עינינו הרואות שהמנהג לומר אל מלך נאמן היה ידוע ומפורסם ונהוג בכמה ארצות, והמנהג שהש"ץ חוזר ה' אלהיכם אמת היה טמיר ונעלם עד התגלות הזוה"ק, והרי זו עדות ברורה שתקנת הזוהר לא נתפשטה בימי חז"ל, והמנהג הראשון נשאר על מקומו. ומנהג הזוהר נשתקע ונשתכח דורות רבים עד שנתגלה הזוהר, ומאחר שהמנהג תפוס בידינו מימי חז"ל עד היום, שפיר יש רשות להחזיק בו, והרי לפנינו דברי הב"י שכתב בחד תירוצא, שרבא נהג לומר אל מלך נאמן, ואף שזמנו כמה דורות אחרי הזוהר.

#### ד. עוד הערות בענין זה

**ראיתי** בספר דרך ישרה פרק י"א אות לג דברים מתמיהין עד מאוד, שהגר"ש דבליצקי זצ"ל לא רצה לנהוג באמירת אל מלך נאמן, מפני שהרמ"ה והרמב"ן ערערו ע"ז, ולכן מצא תקנה אחרת, שחזר בעצמו על התיבות ה' אלהיכם אמת, דפשיטא שכמו שמועיל אמירת הש"ץ, כך מועילה אמירת כל אדם לעצמו, ולכן מבואר מדברי הר"מ, וכן מובא בברכ"י שיכול להשלים את התיבות בעצמו, ושמע בשם מוהרצ"ו שכן נהג האר"י ז"ל.

תיבות אלא בלחש עם הש"ץ כדי לכוון את הכוונה המיוחדת לתיבות אלו, אבל לא עלה על דעת אדם שיעלו תיבות אלו למנין רמ"ח.

(ועי' כף החיים ס"ק ט"ו שהביא בשם האר"י ז"ל, שבק"ש שעל המטה יחזור היחיד ה' אלהיכם אמת, ופשוט שמאחר שבק"ש שעל המטה אין ש"ץ, לכן נמסר שם אמירה זו ליחיד, ומש"כ הכה"ח בשם אמת ליעקב, אין הספר בידי ואיני יכול לדון בדבריו).<sup>א</sup>

ועל כן הדבר ברור, שאין לנטות מהוראת הרמ"א, שהיחיד יאמר אל מלך נאמן, ומסתבר שזו תקנה משובחת יותר מעצת הזוהר לכוון בט"ו ווין, חדא כי דכי התלוי בכוונה, מי יודע אם יעלה בידו לכוון כראוי, וכוונה זו יש בה עומק, יעו"ש בשו"ע ורמ"א שביארו מה לכוון, ותראה שזו כוונה שיש קושי לכוון אותה, משא"כ אמירת אל מלך נאמן, שהיא אמירה פשוטה וכוונה פשוטה.

ועוד שהזוה"ק אמר על המכוון בט"ו ווין ועם כל דא היה קורא עליו אבא מעוות לא יוכל לתקון, ויש מקום לומר, שזה הוא רק ע"פ הכרעת הזוה"ק, שבטלו את המנהג לומר אל מלך נאמן, אבל לדין שהמנהג הזה במקומו עומד, הרי בענין אמירת אל מלך נאמן, אין חילוק בין יחיד לציבור, והיחיד מקיים השלמת רמ"ח בדרך של לכתחילה, ואין כאן מעוות לא יוכל לתקון, אלא שבציבור יש דרך יותר משובחת להשלים ע"י ה' אלהיכם אמת, אך לא מפני

ותמה אני על עצמי, איך יצאו מפיו דברים כאלה, ומה שכתב דפשיטא דמהני אמירת עצמו כמו אמירת הש"ץ, האמת שהדבר פשוט להיפך, שלא נתקן אמירת ה' אלהיכם אמת אלא לש"ץ, וכמו שמבואר בלשונות הזוהר בכל שלשת המקומות, וראה ברורה מדברי הזוהר חדש שהובא בב"י, שאמר בתוך הדברים וז"ל, וכל האומר ק"ש שלא עם הציבור, אינו משלים איבריו, מפני שחסרו השלש תיבות שש"ץ חוזר, מאי תקנתיה יכוון בט"ו ווין שבאמת ויציב, ועם כל דא היה קורא עליו אבא, מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות, אותם שלש תיבות שש"ץ חוזר, לא יוכל להמנות אותם לתשלום רמ"ח, עכ"ל הז"ח.

הרי מפורש שהעצה הנ"ל איננה נכונה, ומי שלא שמע מהש"ץ אין לו עצה להשלים בעצמו, אלא ע"י ט"ו ווין, וכבר דייק זאת מהר"י אבוהב שהביא ב"י שם, אלא שמהר"י אבוהב מפליג בזה, ודעתו שיחיד אסור לו לחזור, והב"י מפקפק בזה יעו"ש, והנראה מדבריו שלא דחה את דברי מהר"א מההלכה, וע"ז באו דברי הד"מ סק"ב לחלוק על מהר"א ולומר שאין בזה איסור, והיחיד אם רוצה יכול לחזור ה' אלהיכם אמת, ושראה רבים נוהגים כן. והסכימו האחרונים להוראת הרמ"א הזאת, ודלא כמהר"א, וכך הם דברי הברכ"י, והביא שכן דעת ב"ח ופר"ח ושכן נהג האר"י ז"ל, וכן נפסק גם בהגהת הרמ"א ס"ג, (ועי' כף החיים ס"ק י"ד שהמקובלים נהגו לומר

א. שלחתי דברי אל מחבר הספר דרך ישרה, והשיב שהזוהר סובר שאסור ליחיד לחזור על תיבות אלו ולפ"מ שלמד הברכ"י מירושלמי שמותר לחזור על תיבות בק"ש, ממילא מותר ליחיד לחזור על תיבות אלו ומועיל להשלמת רמ"ח, ומדייק כן מדברי הברכ"י שהעמיד בדבריו על לשון השו"ע שיחיד יכוון בט"ו ווין. ובענייני אלו דברים קלושים, לעשות מחלוקת בין הזוהר והירושלמי בלי שום הכרח, ומי גילה לו שטעמו של הזוהר שהש"ץ אומר ולא הציבור הוא מפני שחולק על הירושלמי, וסובר שאסור לחזור על תיבות. ואולי יש בזה טעם אחר. ואין לנו לחפש אחר נסתרות הזוהר.

להשלים אז לרמ"ח כי קא מיבעיא לי  
בהאופן הנ"ל ולא מצאתי ראיה להכריע  
ספק זה.

**ובעניותי** נראה שהדרך הראויה היא שאם  
הש"ץ חוזר ה' אלהיכם אמת,  
כשהיחיד עדיין עומד באמצע ק"ש, יפסיק  
כדי לשמוע ולכוון לצאת, ומ"מ אם יודע  
בעצמו שכנראה לא יספיק לסיים ק"ש לפני  
הש"ץ, ראוי לומר גם אל מלך נאמן, ואם  
הוא ספרדי, יכוון בט"ו ווין, וראיתי בספר  
"אגן הסהר" שכך היתה הנהגת הגאון ר'  
אברהם גנחובסקי זצ"ל, שהיה אומר תמיד  
"אל מלך נאמן" באמרו שבד"כ אינו מספיק  
לסיים ק"ש לפני הש"ץ.

**ובן** לפעמים יש רעש בביהכ"נ או שהש"ץ  
יש לו קול נמוך, וא"א לשמוע היטב,  
ובאופנים כאלה ראוי לומר אל מלך נאמן (או  
לכוון בט"ו ווין וכנ"ל).

זה נאמר שאם השלים ע"י אל מלך נאמן הוא  
מעוות לא יוכל לתקון.

**(ואם** באנו לנטות מהכרעת הרמ"א, אדרבה  
היה ראוי לדון ראוי להחזיר  
את המנהג הישן, ומה שצעקו הרמ"ה  
והרמב"ן, אפשר שאם היו רואים את דברי  
התיקו"ז שהוא מנהג קדום, היו חוזרים  
בהם, אכן הדרך הישרה היא לא לנטות  
מהוראת הרמ"א).

**ה.** נסתפקתי לפ"ד הזוה"ק שהשלמת רמ"ח  
היא ע"י שהש"ץ חוזר ה' אלהיכם אמת,  
אם צריך לדקדק לשמוע תיבות אלו על  
הסדר, שכשמסיים ק"ש ימתין עד שישמע  
תיבות אלו מהש"ץ, או"ד שאפילו אם עומד  
באמצע ק"ש יכול להפסיק כדי לשמוע תיבות  
אלו מפי הש"ץ, ועולה להשלמת רמ"ח, [והא  
לא מיבעיא לי אם עדין לא התחיל ק"ש, או  
שכבר המשיך ויצב ונכון וכו', פשוט שא"א



הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## קובץ תשובות בעניני שביעית

נכתב לקראת שנת השמיטה תשע"ה

**ולאמור** יש להסתפק בהא דהגם דאסור ליעבד רפואה מפירות שביעית מ"מ צ"ע גבי ויטמינים דאינם מיועדים דוקא לחולים ואנשים בריאים רבים לוקחין אותן הן לחזק מזגם והן שלא יחלו וכדומה וא"כ היה מקום להתיר בזה.

**איברא** דאיכא לדחויי מהא דכ' הר"מ ז"ל בהל' שמו"י (פ"ה ה"ג) ולא ישנה פירות מבריייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל ודבר שדרכו ליאכל מבושל אין אוכלין אותו חי, עכ"ל. ופי' בדרך אמונה (שם, ס"ק ט') דמקרי הפסד ובקרא כתיב לאכלה ולא להפסד ע"ש. והכא ודאי משנה הפרי מדרך אכילתו ואסור.

**שוב** מצאתי בעזה"י בספר הלכות שביעית להגאון הצדיק רבי בנימין יהושע זילבר זצוק"ל (חלק ראשון, סימן ה', כסא דוד ס"ק פ"א) דכ' וז"ל ואסור לעשות מאוכלי אדם ויטמינים [סממנים לחזק הבריאות] ואפילו במקום שרגילים הבריאים בהם אבל מאוכלי בהמה יש להתיר כשאין בהם איסור ספיחין ויש לנהוג בהם ק"ש ורפואות שאינן ראויים למאכל אדם ובהמה נפקע מהם ק"ש, עכ"ל.

**ובביאור** הלכה (שם) האריך טובא בהא ובתו"ד כ' וז"ל לפיכך נראה דמאוכלי אדם אסור לעשות ויטמינים משום דמשני מבריייתן דא"א באופן אחר וזה אסור

## אם מותר לעשות "ויטמינים" מפירות שביעית

**כבוד** ידידנו הרה"ג החו"ב צנא מלא ספרא כש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס, שלו' וברכה וכת"ס,

**בדבר** שאלתו אם מותר לעשות "ויטמינים" מפירות שביעית הראויים למאכל אדם.

**כתב** הרמב"ם הל' שמיטה ויובל (פ"ה הי"א) כלל גדול אמרו בפירות שביעית כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון חיטים ותאנים וענבים וכיוצא בהן אין עושין ממנו מלוגמא או רטיה וכיוצא בה ואפילו לאדם שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה כל שהוא מיוחד לכם יהיה לאכלה ולא לרפואה וכל שאינו מיוחד למאכל אדם כגון קוצים ודרדרין הרכים עושין מהן מלוגמא לאדם אבל לא לבהמה, עכ"ל וע"ש בכ"ד, ועי' סוגי' דסוכה (דף מ' ע"א), ודוק.

**ובדרך** אמונה למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (שם, ס"ק ע"ז ד"ה וכיוצא בו) כתב אדברי הר"מ וז"ל כל מיני רפואות דכיון שאינו דבר השווה לכל נפש הוי הפסד אבל מותר לכבוש מיני בשמים שכובשין לריח אע"ג שאין דרך לעשותן אלא העשירים מ"מ מקרי שווה לכל נפש אלא שאין להם אבל מלוגמא אין ראוי אלא לחולה, עכ"ל.

להגה"צ רבי בנימין יהושע זילבר זצוק"ל (הנדפס בסוף ספרו הלכות שביעית פרק ג', ס"ק ט"ו) וז"ל מצוה להדר אחרי אתרוג ולולב של ארץ ישראל ויש עליהם קדושת שביעית [והנקנה מנכרי בכלל זה שהעיקר אצלינו שפירות של נכרים יש עליהם קד"ש] (=א"ה לא באתי ליכנס בכאן להאי סוגי דפ"נ רק העתקתי בזה לשונו) דהואיל ואתעביד בי מצוה חדא לתעביד בי מצוה אחריתי, וגם משום ישוב א"י (רידב"ז) [פ"ה אות א' דף נ"ט ע"ב] ויש מי שאומר שיש להדר אחרי אתרוג שאין עליו קד"ש מפני חשש הפסד ע"י משמוש הידיים (מובא בציץ הקדש ובס' השמיטה) ואינו הלכה כן (עי' סי' ה' סעיף ח' בביה"ל), עכ"ל. וע"ש בספרו (ח"א, עמוד קס"ה) דהרחיב בהא, וע"י בספר נטעי גבריא (הלכות ארבעה מינים, פרק ס"ב סק"ז ובהערה (שם, ס"ק ט"ו) מייתי דכהרידב"ז ז"ל כ' בהר המור (שביעית, עמוד ע"ט) משמ"י דהאדרת ז"ל, ע"ש. וע"י בספר משפטי ארץ (מהדו' תשע"ב לפ"ק פכ"א סעיף ט"ו) דכ' "מותר ליטול אתרוג של שביעית למצות ד' מינים למרות שקליפתו מתקלקלת ע"י מישוש הידיים", עכ"ל. וע"ש מה דציינו בזה. אלא דלא הזכירו להסברא דאף י"א דיש בזה ענין משום הואיל ואתעביד וכו' וישוב א"י, וצ"ב. וע"י בספר פירות שביעית להגר"צ כהן שליט"א (מהדו' תשס"ח לפ"ק, פרק כ"ב ס"ק כ"ד וכ"ה ובהערות (שם) ועכ"פ מכל הלין מבואר ד"א דיש ענין בזה ועמ"ש בזה מו"ר הגה"צ רבי יוסף ליברמן שליט"א בספרו משנת יוסף (ח"ג - עמוד קס"ב) ובשו"ת משנ"י (חלק א', סימן ל"א), ע"ש, וע"ע בספר ארבעת המינים השלם מ"ש בזה בכ"מ, ואכמ"ל.

**ויש** לדון להחוששין בזה למשמוש הידיים והפסד וכיוצא בזה אם עכ"פ יודו

אפילו אם נאמר דויטאמינים הוי מאכל בריאים, אבל באמת מבואר במ"ב סימן שכ"ח ס"ק ק"כ דלחזק מזוגו הוי רפואה ואסור אפילו לבריא ומסתמא גם כהיום שיש מקומות שרגילין בזה הרבה בנ"א בריאין וא"כ אסור משום רפואה אבל באוכלי בהמה מותר אפילו אם יצטרך לבשל כאשר נתבאר, עכ"ל. וע"ש, וע"י נמי בספרו ברית עולם הל' שביעית (פרק ה', ס"ק פ"ג) דכ' בתו"ד דויטמינים לא מקרי שוה לכל נפש, ע"ש היטב. וע"ע בספר פירות שביעית להגאון רבי צבי כהן שליט"א (מהדורת תשס"ח לפ"ק, פרק כ"ג ס"ק רנ"ב) דכ' דאין להפיק ויטמינים מפירות שביעית הראויין למאכל אדם ואפי' אם בריאים משתמשים בהם לפי דאי"ז שימוש לכל נפש, ע"ש. והתם ציין לס' כרם ציון (שביעית, הלכות פסוקות פי"ג סי"ז עמוד נ"ה) ולספרי הגרבי"ז זצוק"ל דמייתנין ע"ש והוא כדהעלנו בעזה"י.

**ויש** מקום לדון בכל זה ממ"ש בספר משפטי ארץ (מהדו' תשע"ב לפ"ק פי"ד הערה י"ט) לצדד דצמחים המשמשיין בריאים לחיזוק בריאותם י"ל דקדושין בקדו"ש ודכן נמי יל"ע בהא ממ"ש בספר אוצר יסודי שביעית להרה"ג רי"י דיקמן שליט"א (עמוד ת"ע ואילך), ואכמ"ל.

## אם יש ענין לברך על אתרוג של שביעית

**כבוד** ידידנו הרה"ג דפקיע שמ"י לתהלה בבקיאותו המופלאה כש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

אחדשה"ט וש"ת,

**בדבר** שאלתו אם יש ענין לברך על אתרוג של שביעית, הנני מציין לו מה דמצאתי דכ' בזה בקונטרס ארבעה מינים

דעכ"פ יש ענין לברך עליו דלפום פשטי' החזקת אתרוג לרגע א' לא מקרי דמפסיד ע"י משמוש דאוחזו ומניחו תיכף ומיד (ואטו לשיטתם אסור לבחון טיב אתרוג כשבא לקנותו ואף לאכילה מדמזיקו וכיו"ב ואף דיש לחלק מ"מ נראה דכוונתם לחוש בו כשמשמש באתרוג למצוותו כל ימי החג דבזה שפיר יש לחוש אבל עכ"פ לברך עליו ולהניחו ולהמשיך בנטילת אתרוג אחר לית לן בה וצריך עיון, אמנם כאמור עיקר לדינא דליכא למיחש ואדרבה י"א דיש ענין בזה.

### אם יש דין קדימה לברך על פירות שביעית

**כבוד ידידנו הרה"ג החרף ובקי כש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א**  
בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס יקרים,  
**שלו' וברכה וכט"ס,**

**מכתבו** קבלתי ודבר בעתו מה טוב וע"ד שאלתו אם יש לפניו פירות שביעית ופירות רגילים שברכתם שווה אם יש לו להקדים לברך על הפירות שביעית מקודם הפירות הרגילים.

**נ"ל** דאם הפירות דהשביעית חביבין עליו יברך עליהם מדינא דחביב (עי' שו"ע או"ח סימן רי"א) והגם דחביבות זו לצד הרוחניות בפרי מ"מ כיון דחביב הוא אצלו יברך עליו. אך אם אין לפירות שביעית חביבות אצלו מסתבר דא"צ להקדימם.

**ובחופשי** בספרי דרבנן מצאתי ראי' לדברינו ממ"ש בספר חשוך חמד להגר"י זילברשטיין שליט"א עמ"ס ברכות (ל"ט, א' עמוד רל"ח) דכ' וז"ל שמעתי פעם ממו"ח מרן הגר"ש אלישיב [שליט"א] צוק"ל שאדם שיש לו שתי חתיכות חלה ואחת מהם היא של שיריים של צדיק והיא חביבה עליו

יברך עליה אע"פ שטעמה שוה לשניה בכל זאת מאחר והיא חביבה עליו מאיזה טעם שיהיה יברך עליה, עכ"ל (וע"ש דדן דחלה שיש לה חביבות רוחנית אצלו ונהנה הימנה טפי מחלה אחרת הטעימה טפי בטעמה דמסתבר דאזלינן בתר החביבות הרוחנית אם היא עדיפה לו, ע"ש), וה"נ י"ל בדידן, ודוק.

### אי שרי ליתן פירות שביעית למחלל שבת או שדינו כעכו"ם

**כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,**

**שלו' וברכה וכט"ס,**

**במאי** דשאל קמן בזה"ל האם מותר לתת פירות שביעית למחלל שבת או שדינו כעכו"ם, ע"כ.

**הנה** בעיקר הא דאין ליתן פ"ש לעכו"ם כתב הר"מ ז"ל בהל' שמיטה ויובל (פ"ה הי"ג) וז"ל פירות שביעית אין מוציאין אותן מהארץ לחוצה לארץ ואפילו לסוריא ואין מאכילין אותן לעכו"ם וכו'. וכתב עלה בדרך אמונה (שם, ס"ק צ"ט ד"ה ואין מאכילין וכו') וז"ל דדרשי' בתו"כ לכם לאכלה ולא לגוים וקרא אסמכתא בעלמא והאיסור להאכיל לגוים הוא מדרבנן כיון שאין הגוי נוהג בהן קדו"ש וכן אין מוכרין לגוי מה"ט ואפי' כל שהוא וכן לכותי דהוי כעין הפסד ולא הקילו אלא במיסב על שלחנו של ישראל בסמוך ע"כ, וע"ש בשעה"צ. והנה בנידון דקמן גבי מחלל שבת כבר האריכו קמאי ובתראי הלא בספרתם ועיין מאי דכתבנו בעניותין בספרנו ענפי משה הל' מאכלי עכו"ם (סימן ג') באורך מזה ע"ש היטב. ומקורב י"ל ספר חסד לאברהם בהל' ערובין והתם (עמוד תרל"ג) האריך בהא

## מנורה קובץ תשובות בעניני שביעית בדרום קיא

ש"פ) ע"ש היטב, ועי' בדרך אמונה הל' שמיטה ויובל (פ"ח הי"ד, בד"א ס"ק קי"ז) מ"ש דהא חיישינן שמא לא יזהר בהפסד או דישנה מדרך אכילתן דזה לא שכיחא ועיקר החשש משום אוצרי שביעית, ועי' היטב בחזון איש (סי' י"ב סק"ז) - ולפי"ז שפיר י"ל בדבר המתקיים שרי ליתן להו מזון ג"ס ובדבר שאי"מ אף מאה סעודות שרי ליתן להו, כנלפע"ד.

**ועי' בקובץ תשובות למרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב** צוק"ל (ח"ב סי' קפ"ג סק"ז) דשאל הגר"א שלזינגר שליט"א למרן צוק"ל אם אפשר ליתן פירות דאיכא בהו קדו"ש למי שידוע לנו שלא ישמור אקדושתן והשיבו מרן צוק"ל בזה"ל "מותר למכור פירות שביעית לעם הארץ פירות המתקיימין מזון ג' סעודות", עכ"ל, ודוק.

**ואעיקרא** דמילתא אי שרי לעבור איסורא זוטא בכדי שלא יעבור רעהו באיסורא רבא עיין מאי דכתב בהא ידידנו הרה"ג רי"א הכהן אדלר שליט"א בספרו לפני עור (סימן כ') באורך עצום מספרו דרבנן, ומשם בארה. ומיהו כל מאי דכתיבנא הוא בפ"ש גופייהו אולם דמי שביעית אין למסור לע"ה ואפי' כ"ש כדכתב הר"מ ז"ל (שם, ה"י) וע"ש בד"א ובחו"ש דצינו לעיל מ"ש בזה, ואכמ"ל.

**ועיין** נמי בספר אוצר יסודי שביעית (עמוד תקנ"א) מאי דהאריך בענין מסירת דמי שביעית לעם הארץ והמסתעף ע"ש היטב.

**גול מרעהו פירות שביעית אם יכול להחזיר לו פירות רגילים**

**כבוד** ידידנו הרה"ג החריף ובקי כש"ת מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ

טובא ויל"ד בכל דבריו. ופשיטא דההכרעה בזה מסורה ביד גדולי ההוראה. ולמעשה לא פסיקא לן מילתא בהך שמעתתא וצריך עיון לדינא הגם דבפשיטות הי' נראה מסברא לפימ"ש הר"א דמייננן דה"נ במחלל שבת, ושו"מ בספר משפטי ארץ (מהדו' תשע"ב לפ"ק פי"ט ס"ק ח' ובהערות דשם) דנסתפקו אי הא דאמרו בתוספתא (פ"ו הי"א) דאין מוכרין פ"ש לחשוד על השביעית אלא מזון ג"ס בד"א בדבר המתקיים אבל בדבר שאין מתקיים אפי' מאה סעודות מותר אם זהו גם במומר, ע"ש. וצריך עיון. [ובענין שמיטת כספים בישראל מומר עמ"ש בזה הגרש"א שטרן שליט"א בספרו שמיטת כספים כהלכתה (פ"ד ס"ק י"ח ואילך), ע"ש].

**מכירת פירות אוצר בי"ד לשאינם שומרי תורה ומצוות**

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

**שלו' וברכה וכוט"ס,**

**בדבר** שאלתו אם ראוי למכור פירות אוצר בי"ד לחילוניים כדי שיהיה להם הכשר טוב או דמכשילם שלא ישמרו בזה קדושת שביעית - כבר כתבתי לו בפ"א דהרבה יש לדון בדין חילונים כהאידינא וכדהארכנו בספרנו ענפי משה הל' מאכלי עכו"ם (סימן ג') ומשם תדרשנו. ואי נימא דלא הוו בגדר מומר הרבה יש לדון בזה ממ"ש בתוספתא שביעית (פ"ו י"א) דאין מוכרין פ"ש לחשוד על השביעית אלא מזון ג"ס בד"א בדבר המתקיים אבל בדבר שאינו מתקיים אפי' מאה סעודות שרי, ע"ש. ועיין מאי דכ' בזה בספר חוט שני למרן הגר"נ קרליץ שליט"א (ח"ב, עמוד שנ"ו, ושם עמוד

שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס יקרים,

**אחדשה"ט וש"ת,**

**מכתבו** קבלתי ובדבר שאלתו שאלת חכם באדם שגזל מרעהו פירות שביעית וחפץ להחזיר גזילתו וליתן פירות רגילים שאינן קדושים בקדו"ש לנגזל תחת הפירות שביעית דגול דא עקא דהנגזל טוען דיש לו ענין מיוחד באכילת פירות שביעית אם יש צדק בטענתו.

**הנה** כמדוד' כוונתו בשאלתא דא לדון אי מצי הנגזל למיטען דס"ל כהאחרונים דביארו בכוונת הרמב"ן ז"ל (בשכחת העשין, מ"ע ג') דיש מצוה באכילת פירות שביעית, ובמילא חשיב דהפסידו הגזולן עשיית מצוה ועכ"פ מצוה קיומית.

**אחר** עיון רב בזה נלפע"ד דלא מצי הנגזל למיטען הכי דהא רוב ככל הפוסקים סבירא להו לדינא דאין מצוה באכילת פירות שביעית ובמילא ל"ש דיאמר דקים לי' כדעת יחיד נגד רובה"פ. ועי' בערוה"ש חו"מ (כ"ה, י"ג) דכ' וז"ל אם יכול בע"ד לומר קים לי כפוסק זה, רבו בזה הדיעות והפרטים, ואין יסוד נכון לסמוך בזה לכן לא הארכנו בזה. אבל זה ודאי דאין לומר קים לי כפוסק יחיד נגד רבים וגם בדיעה שלא הובאה ברבותינו בעלי הש"ע אין לומר קים לי [או"ת] וגם זה

כלל גדול הוא שהבע"ד בעצמו אין ביכולתו לומר קים לי אלא בזמן שאיזה חכם מובהק יסכים עמו דאל"כ לא שבקת חיי לכל דין ומעולם לא יצא הדין לאורה, עכ"ל.

**ומן** האמור נלפע"ד דאף אין מקום לדון בהא אם חייב הגזולן בעשרה זהובים מדינא דחוטף מצוה לחבירו (עי' ב"ק דף צ"א ע"ב ובספרנו ענפי משה עמ"ס יבמות בסופו הארכנו בזה ע"ש). דהמוציא מחברו עליו הראי' והגזולן מקרי מוחזק וע"כ מקיים הגזולן השבת הגזילה אף בפירות רגילים.

**והא** דדנו הפוסקים בגזל אתרוג מהודר מחבירו אי מצי פטר נפשי' באתרוג כשר שאינו מהודר ואיפלגו בהא (עי' פת"ש חו"מ (שמ"ח, ו') ובספר פתחי חושן הל' גניבה ואונאה (פ"ה סעיף כ"א, ס"ק נ"ג) וע"ע בכרם יוסף עמ"ס ב"ק (ע"ח, ב') מאי דהאריכו בזה) התם שאני דהא לכו"ע הפסידו מצוה דלכו"ע יותר מהודרת ולית מאן דפליג אהא רק דנחלקו אם מחויב להחזיר לו גם להחזירו דגזל או רק לעיקר המצוה משא"כ בנד"ד דלרוה"פ אין מצוה באכילת פ"ש במילא ל"ש לחייבו בזה. כנלפע"ד העניה, וח"ו לסמוך על דברינו להלכה למעשה כאשר כתבתי בדוכתין סגיאין.

**ביקרא** דאורייתא

**הק'** משה חליוה





הרב אבינועם טאובנר

## תוספת שביעית בערב ראש השנה

דרכן גמליאל סובר כר' שמעון דפוטר בשבת. והנה כל זה רק אם נימא דבאמת אסירא בשביעית בכהאי גוונא.

### ב. דבר שאינו מתכוין

תו יש לומר, דאף לר' יהודה דמחייב, יהא נפקא מינה בדבר שאינו מתכוין, לפי מה שכתבו התוספות בשבת (מ"א ב') דלר' יהודה דבר שאינו מתכוין במלאכת שבת פטור מן התורה, משא"כ בכל התורה כולה אסור מן התורה, ונמצא דבתוספת שביעית אסור מן התורה דבר שאינו מתכוין רק מפאת שביעית, אבל מפאת שבת מותר.

### ג. מקלקל

עיי' במצפה איתן דכ' דכיון דמלאכת מחשבת נאסרה בשבת, ולכן מלשאצל"ג פטור, ואילו בשביעית חייב, ה"ה במקלקל בשבת ויו"ט דפטור, ובשביעית חייב ע"ש. ולכאורה אין כונתו שקילקל במלאכת השביעית, כגון שזימר עצים רק מצד אחד של העץ, דבזה פטור לכו"ע. אלא לכאורה כוונתו כגון שחרש בבית וקילקלו, אבל כלפי תועלת הקרקע בשביעית יש תועלת. העירני הרה"ג י. ח. אקרמן שליט"א דו"א. חדא דידוע דהירושלמי ס"ל דאין איסורי שביעית בתוך בית, ודווקא בשדה והובא בחזו"א. ועוד, דהא מקלקל ל"ח מלאכה כלל ע"כ. וצ"ע בכונת המצפה איתן.

### ד. קוצר לצורך אוכל נפש

תו תירץ החמדת שלמה לשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' יום טוב ה"ח) דגם קצירה

מו"ק ד. רבן גמליאל ובית דינו מדאו' ביטלו להו (לתוספת שביעית). וסלקא דעתך בגמרא דהיינו משום דגמרו בגזירה שוה 'שבת שבת' משבת בראשית, מה בשבת היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין, אף בשביעית, היא אסורה, לפניה ולאחריה מותרין.

והקשו התוספות (שם ד"ה מה) הא בשבת נמי בעינן תוספת בין בכניסתה ובין ביציאתה כדאמרינן בגמרא יומא (פ"א ב') דצריך להוסיף מחול על הקודש, ותירצו, דהאי פורתא לא קא חשיב, ואין הכי נמי ההוא שיעורא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף.

והקשה החמדת שלמה (או"ח סי' ל"ה ו') למה לי קרא לתוספת שביעית כל שהוא, הא בלאו הכי מיתסר, דהא שביעית מתחלת בראש השנה, ונאסר משום תוספת יו"ט דראש השנה, דליכא מידי דאסור רק משום עבודת קרקע בשביעית, ומותר משום איסור מלאכה ביום טוב. ויש לדון ליישב בכמה דרכים:

### א. מלאכה שאינה צריכה לגופה

החמדת שלמה תירץ דנפקא מינה למלאכה שאינה צריכה לגופה, דהרי כתבו התוספות (שם י"ג א' ד"ה נטיבה או נדיירה) דבשביעית אסור, משא"כ בשבת (וה"ה ביו"ט) (עיין שבת קג. בארעא דחבריה) פטור, ואם כן בתוספת שביעית נאסר לעשות עבודת השדה באופן דאינה צריכה לגופה, רק מפאת איסור שביעית. ולפי"ז נצטרך לומר

חציו חזינן שלא כך. דהק' איך מדליקין בשבת ודולק אח"כ בשבת עבורו, הא ה"ל אשו משום חציו. ותי' דהכל נחשב מבעיר מער"ש, ובשבת אינו עושה כלום. והק' דלדעת הבי"מ והחת"ס לק"מ דסו"ס הישראל נח ואין כאן מעשה גברא. וע"ש מה שהוסיף לפלפולא. ]

### ו. מי אזלינן בתר הפעולה או בתר התוצאה

הנה יש לעיין בכל איסורי תורה היכא דהאדם עשה פעולה אך יש משך זמן עד התוצאה, מי אמרינן דאזלינן בתר הפעולה, או דילמא אזלינן בתר התוצאה. [א. ה. ובשביעית כ' הפוסקים דאזלינן בתר התוצאה.]

אך לענין שבת ויו"ט לכולי עלמא שריין למיעבד קודם השבת, כיון דהמעשה נעשה מקודם, וכדכתב הנמוקי יוסף (ב"ק י' א' בדפי הרי"ף ד"ה אשו).

והשתא יש לעיין בשביעית, כגון פותקין ביבותיהן, [והיינו פותחין צינורות המקלחים שופכים מהחצר לרשות הרבים], דשריין בשבת כיון דעשה מערב שבת, מהו בשביעית, והנה אף אם נימא דלא כהמנחת חינוך, ומותר אמירה לעכו"ם, דליכא דין שביתה, אך יש לומר דמכל מקום לא קילא מכל איסורי תורה כגון שחוטי חוץ, דאין איסור שביעית על האדם שלא יעשה מלאכה בזמן השביעית, אלא האיסור שהאדמה דשביעית לא תיזרע [א. ה. יש מח' בזה], ואם כן נהי דבשעת מעשה ליכא שם שביעית אבל המעשה יעשה בשביעית, (ונתעוררתי לזה מג"א שליט"א), ואם כן יתיישב קושיין, דנפקא מינה בהך תוספת שביעית להעושה קודם התוספת שיעשה

הותרה לאוכל נפש, ונמצא דאם קוצר בתוספת שביעית לצורך אוכל נפש יהא אסור רק מפאת תוספת שביעית. אך זה תליא בפלוגתא קמאי, דהראב"ד (שם) והתוספות בביצה (ג, א ד"ה שמא) סברי דאסור.

### ה. אמירה לעכו"ם בשביעית

והגר"א גניחובסקי זצ"ל הוסיף: בספר 'פירות תאנה' תירץ לפי דברי המנחת חינוך (מצוה קי"ב) דאסירא מן התורה אמירה לעכו"ם בשביעית מפאת שביתת שדהו, משא"כ מפאת שבת אסור רק מדרבנן. [א"ה וכן תירץ המקדש דוד סי' נ"ד]. אמנם להחולקים על המנחת חינוך דליכא דין שביתת הארץ, גם מפאת שביעית מותר מן התורה. ונביא כאן קצת מדברי הקה"י.

### בענין שליחות לעכו"ם לחומרא

בקה"י שבת סימן נ"ה סק"ב כ' דמה שאמרו דאיסור אמירה לנכרי הוא מדין שליחות לחומרא, אין זה ממש שליחות. דהרי אף אם עשה הנכרי מעצמו, ג"כ אסור חז"ל להנות מכך. אלא שאסור שיעשה הנכרי עבורו, דמכלל שביתת שבת שגם לא יעשו אחרים על פיו. אכן דעת רש"י ור"ה בב"מ עא. דיש שליחות לחומרא לעכו"ם בכל התורה גם למסקנא. לפ"ז תמה הגאון הר"ר העשיל ז"ל בתשו' פני' דא"כ ל"ל דין מיוחד גבי שבת דאמירה לנכרי שבות, תיפו"ל כשאר איסורין שבתורה. ותירץ בבית מאיר אה"ע ה' ד"ה ס"ד, דבאיסורי שבת, לא שייך לחייב הישראל מצד שלוחו, דדווקא בשאר איסורין דהעבירה מתועבה לשמים כגון חסימה או סירוס, אבל בשבת כתיב "אך למען ינוח ישראל וכל אשר לו". ולכן צריך לימוד מיוחד. והחת"ס או"ח, פ"ד קבע מסמרות כדבריו. אך בקה"י כ' דבנמו"י המופרסם בב"ק פ"ב בסוגיא דאישו משום

שביעית האיסור גם בפחות מכגורגרת. הלכך מהני דין תוספת שביעית שיהא אסור גם בשיעור הפחות.

**אך** לכאורה אין התירוף נכון, דגם מפאת תוספת שבת ויום טוב מיתסר בפחות מכגורגרת, מדין חצי שיעור אסור מן התורה, וכמו שכתב רש"י בשבת (ע"ד א' ד"ה וכי) דגם פחות משיעור כגורגרת אסירא מן התורה. [אך ברמב"ן (שבת צ"ד ב') פליג, דחצי שיעור רק שבות].

**הגרע"א** (אוסף גנזים סי' י"א) העלה דלהרמב"ם איסור חצי שיעור רק היכא דיש מלקות. [ופליג אתוספות בשבת (צ"א א' סד"ה כגון) דסברי דבאיסור תרומה טמאה נמי מיתסר חצי שיעור אע"ג דליכא לאו].

**מעתה** יהא ניחא קושיית החמדת שלמה כהנ"ל, דמפאת תוספת יום טוב היה מותר פחות מכגורגרת מכיון דאין בהתוספת מלקות, ואם כן ליכא איסור חצי שיעור. משא"כ מחמת שביעית אסירא. עכ"ד הגר"א זצ"ל.

**א.** ה. לכאורה צ"ע מה שייך פחות מגורגרת באיסור קצירה בשביעית, הרי כל מה שקוצר לאכילה מותר עד מזון ג"ס. ואולי י"ל עפמ"ש"כ בדרך אמונה למרן שה"ת שליט"א ה' שמו"י פ"ד הכ"ב בביאור ההלכה ד"ה לא, דדעת השנו"א פ"ח מ"ו דאסור לקצור פ"ש אף במופקר אלא לתלוש בידיים. ומשמע שזה אסור מדאורייתא וכו' ע"ש. ואולי כוונת מו"ר זצ"ל דע"י כלי אסור אפילו פחות מכזית וצ"ע.

### י. בקרקע של חבירו

**ברמב"ם** שמיטה ויובל פא' ה"א: מצות עשה וכו' וכל העושה מלאכה

בתוספת, דמפאת איסור יו"ט הוה שרי, משא"כ מפאת שביעית אסירא.

### ז. חיילא רק תוספת יום טוב

**לכאורה** יכול לקבל על עצמו רק תוספת שביעית ולא תוספת יו"ט.

**בעיקר** הנידון בקיבל על עצמו תוספת יום טוב ולא תוספת שבת, האם תחול תוספת שבת מן התורה, הנה מכשרין סוכה בשבת באינו מחיצה לסוכה והוי מחיצה לשבת, מפאת מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, (כמבואר בסוכה ז' א'), וראיתי דכתב בחידושי מהר"ל צינץ זצ"ל (ע' בקונטרס עשרים גרה שבסו"ס מגן האלף ס"ק י"ד) דלפי זה בקיבל על עצמו תוספת יום טוב ולא תוספת שבת, תהא הסוכה פסולה בתוספת יום טוב וכשירה בשבת. חזינן דמהני קבלה לחצאין.

### ח. פירות שנחננו בתוספת

**עוד** יש ליישב הקושיא, דיש לחקור האם חיילא קדושת שביעית על פירות שנלקטו [על ידי נכרים] או נחננו בתוספת שביעית. [דאיכא פירות שביעית דאזלינן בהו בתר לקיטה, ואיכא דאזלינן בהו בתר חנטה].

**ואם** נימא דחיילא עלה דין תוספת הוה אתי שפיר, דנפקא מינה בתוספת שביעית דחיילא קדושת שביעית על פירות אלו.

**אבל** יש לומר דדין תוספת הוי רק לענין מלאכות. ועיין להלן (תירוף ט') אות ב') מה שכתבנו בשם פרי מגדים.

### ט. פחות מהשיעור

**יש** לדון ליישב עוד, דמפאת שבת ויום טוב איסור קוצר בכגורגרת, דילפינן ממשכן דבעינן שיעור חשוב, משא"כ מפאת

שבת קודם, וכשעושה מלאכה ביטל המצוה של קבלת שבת. ומקראי ילפינן דבשביעית יש איסור מלאכה בענין התוספת עכ"ד.

יד. לנעול את השערים לבנ"א מליטול פ"ש בכניסת שביעית. דירקות דבתר לקיטה, ובמוצאי שביעית לפרי העץ, דמצד תוס' יו"ט מותר, ומצד תוספת שביעית אסור.

טז. אם המלוה קיבל תוס' יו"ט של שמינית, לכאור' אינו יכול לתבוע חוב מצד שביעית. ולסוברים דתליא בלווה, נימא איפכא, שהלווה אינו יכול לומר למלוה "בחובי אני מחזיר", אלא צריך לומר "שלי הם ומתנה אני נותן לך". (ואם תליא בשניהם נימא ששניהם קיבלו ע"ע ר"ה דשמינית).

טז. בשו"ת מהרי"ל סימן לג הביא דעה דבראש השנה אין דין תוספת מחול על הקודש, דיומא דדינא הוא.

### הוספות: יש הבדל בין תוס' שביעית בתחילתה לסופה

כ' הפוסקים, דכל תוס' שבת ויו"ט, צ"ל באופן שעוד לא נאסר מספק בביה"ש. לכן אם מוסיף דקה או יותר לפני השקיעה חשיב תוס'. משא"כ בסוף היו"ט הרי כ"ז שלא הגיעה השקיעה, אכתי שנת השמיטה היא. וביה"ש הוא ספק ויש להחמיר בו מספק, גם בלי דין תוס'. ולהוסיף מצה"כ ואילך, כאן נכנס לשמינית, ויל"ע אם מהני. [וקצת נוגע למח' הט"ז והמהרש"ל בזמן שהוא עדיין סוכות, אם יש נפ"מ בתוס' שמיני עצרת.]

### אם האיסור בשמיטה הוא על הקרקע

החזו"א בשביעית יז, כה דן אם האיסור הוא בקרקע או בגברא העובד (ולא

מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מ"ע ועבר על ל"ת, שנאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור עכ"ל.

בהגהות הגרי"פ לרס"ג דייק מ"כל העושה מלאכה", משמע גם שדה אחרים. והקשה דהא בל"ת כתיב שדך עכ"ל. ואולי גם זה הוי נפ"מ, דביו"ט שרי ובשביעית אסיר.

### יא. ע"י גרמא

ידוע שבשבת ויו"ט כדי לעבור בעינן מעשה גברא ולא גרמא. אך בשביעית כ' מרן שליט"א בדרך אמונה פ"א ס"ק י"א דאף ע"י גרמא במכונה שמתנעה ע"י קיטור או ע"יחש-מל והאדם מכיין אותה שתלך לפי תלמי השדה חייב משום חורש.

### יב. זורע להתלמד

כ' ברמב"ם הלכות שמיטה פ"א ה"ו: ואין בודקין את הזרעים בעציץ מלא עפר עכ"ל. ופי' בדרך אמונה היינו שרצונו לבדוק אם יצליח שם הזריעה, ודעתו לעוקרן קודם שיעשה פרי, ומ"מ אסור דגם הזורע להתלמד ודעתו לעוקרו חייב עכ"ל. ולגבי שבת כ' במנ"ח מוסך השבת בענין הזריעה סק"א כ' בתחילה דאפילו זרע ע"מ להגביה תיכף מן הקרקע ולא יצמח, חייב. אך אח"כ הביא שהוא מח' בירושלמי פ' כלל גדול (סוף ה"ב) אם חייב על בונה לשעה. ובפנ"י (ביצה יב. ד"ה אבל) כ' דבונה לשעה פטור וע"ש במנ"ח.

### יג. בשבת ביטול מצות קבלת שבת

מרן הגריא"ל שטיינמן זצ"ל בהג' על דברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל, כ' דלא דמי תוס' שבת לתוס' שביעית. תוס' שבת אינה באיסור מלאכה, רק יש עליו מצוה לקבל

יז, כ "הן לא נזרע ולא נאסף וכו'". ולכאורה  
 אם דווקא העובד עובר הרי אפשר ע"י  
 עכו"ם. [ולא ס"ל לחזו"א אמירה לעכו"ם  
 בשביעית או שליחות לחמורא וכו']. ותי'  
 ששכירת פועלים עכו"ם קשה ואין יד הכל  
 משגת, וגם לא היו ביניהם בזמן ישובן אלא  
 עבדים עכ"ל.

הבעלים). וכצ"ל לפי התוס' בע"ז שהאיסור  
 שביתת הקרקע הוא על העובד בקרקע ולא  
 על בעלי הקרקע. והביא שיש סוברים  
 דהבעלים עובר, והם הריטב"א ותוס' ר' אלהנן  
 בע"ז טו:.. אך הרמב"ם פ"א ה"א ס"ל דלא  
 תלוי בבעלים אלא בעובד המצווה על כך.  
 ולפ"ז הק' החזו"א על הנאמר בפרשת בהר



הרב יצחק זאב צבי יעלען

## בענין להיות סנדק או מוהל כמה פעמים אצל אב אחד

דרשת ברית בני משולם דוד נ"י

מקומות הרב הקבוע הוא חיוב לסנדק תמיד. וכן ידוע על החזו"א ועוד שהיו סנדק כמה פעמים באותו משפחה.

**(ב)** וליישב הדברים, תחילה יש לבאר טעם הדבר דאין ליתן ב' ילדים לסנדק אחד, ברמ"א כתב דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, וגבי קטורת אמרינן חדשים לקטורת. ומקורו מהמהרי"ל שכתב כן בשם רבינו פרץ שדימה הירכים של הסנדק למזבח. והקשה בנוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' פו) מנ"ל לדמותו למזבח הקטורת, היה לו לדמות למזבח החיצון, וכתב הנוב"י שיצא לו זה מהמדרש, בשעה שמל אברהם ילידי ביתו וכו' ועלה ריחם לפני הקב"ה כקטורת הסמים.

**וצ"ב** דא"כ היה צריך לדמות המוהל למקטיר קטורת ואמאי דימה הסנדק למקטיר קטורת, הרי הסנדק אינו עושה המילה, ותי' החכמת שלמה (בהשמטות ליו"ד סי' רסה) דבנין המזבח נמי מעשיר כמו קטורת וכמ"ש בפרשת יתרו מזבח אדמה תעשה לי וגו' בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, הרי דעשיית מזבח גורם ברכה, וכן מפורש במדרש פרשת וירא, וא"כ ה"נ כוונת המהרי"ל כיון דהמילה הוי כמקטיר קטורת הוי הסנדק כמזבח, וכיון דהוא עושה המזבח הוא מעשיר.

**ובשערי** תשובה (סי' תקנא סע' א') יישב עפ"י הגמ' ביומא (מג) ר"י אומר לא היה פייס למחתה כו' ס"ד כיון דלא שכיחא ומעתרא נתקן לה פיס בפנ"ע. אלמא

**(א)** ברמ"א (סי' רסד סע' א) כתב יש לאדם לחזור ולהדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, ואם נתנו לאחד אסור לחזור בו כו'. וכתב בהגהות רעק"א דמבואר במהרי"ק (שורש עו) דאף אם לא נתן להדיא אלא שהיה רגיל למול את בניו. וכבר הביאו הבית יוסף, דבנתינת מצוה דמוהל אסור לחזור בו היכא שהמוהל רגיל למול את בניו.

**ובספר** פסקים ותשובות הביא מספר אדמת קודש (ח"ב סי' קל) שאפי' מל בן אחד בלבד נעשה מוחזק, ושוב אין ליתן למוהל אחר.

**והנה** גבי סנדק כתב הרמ"א (סי' רסה סע' א) ויפה כח הסנדק מכח המוהל כו' ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד. ויל"ע מאי שנא ממוהל דבדווקא ימשיך ליתן המילה לאותו מוהל, והסנדק להיפך דנוהגין שלא ליתן שני ילדים לאחד.

**והנה** מקור ורמז לסנדקאות מהתורה - הביא בהגהות יד שאול (על השו"ע שם) מה שכתב בתרגום יונתן על הפסוק גם בני שלשים אשר יולדו על ברכי יוסף (בראשית נ, כג) דהיינו שהיה סנדק (עפ"י פי' יונתן), והקשה היד שאול דע"כ היה סנדק בהרבה בנים (דכתיב לשון רבים) ותיקשי על הרמ"א שכתב דנהגו שלא ליתן ב' ילדים לאחד.

**עוד** יש להעיר על דברי הרמ"א - מה שכתב הנוב"י (יו"ד מהדו"ק סי' פו) דבכל מדינת פולין אין מדקדקין בזה, ובהרבה

## מנורה סנדק ומוהל יותר מפעם אחת בדרום קיט

באנשים ולא נמצאו הכל עשירים, ושמעתי מידידי הרב גרשון גולד שליט"א לבאר דברי הנוב"י דכמו גבי עולה דקאמר בגמ' דשכיח ואע"פ שרק כהנים יכולים להקריבו, אבל כיון דשכיח נמצא דכל הכהנים יוכלו להקריב ויהיו עשירים ולא מסתברא, ה"נ כיון דאין הרבה מוהלים נמצא דכל המוהלים יוכלו למול וכל המוהלים יהיו עשירים, ולא מסתברא).

(ד) אך קשה על טעם רבינו פרץ דבסנדק הוא כמו חדשים לקטורת, א"כ מה החילוק אם הוא אצל אדם אחד או אצל אדם אחד, ונימא דומיא דקטורת שלא שנה בה כל ימיו, גם סנדק מי שהיה סנדק פעם אחת שוב לא יכבדנו שום אדם להיות סנדק, כן הביא הנוב"י שהקשה לו השואל.

**ובאמת** באשל אברהם (רס"ה, סק"א) כתב דמשמע מדברי הרמ"א שלא ליתן לסנדק אחד כל ימיו יותר מילד אחד כמו קטורת, ומלשון מהרי"ל לא משמע כן. ובביאור הגר"א כתב על הרמ"א - דבריו אין להם שחר, דא"כ מ"ט מאדם אחד דוקא, ואחד לא יעשה שתי פעמים סנדק לעולם.

**עוד** הקשה הנוב"י (שם) איך דימה ר"פ מילה לקטורת, דבשלמא קטורת היא עבודה המסורה לכל בני אהרן וא"כ כולם שותפים, ולכן לא הניחו להיות אחד שונה בה פעמיים וחבירו לא יזכה במצוה זו, אבל מצות סנדק הגם שמעשרת מ"מ אבי הבן שלו היא המצוה, ובידו לכבד ולהעשיר משלו לאחד כמה פעמים.

**לכן** ביאר הנוב"י הטעם שלא ליתן ב' ילדים לסנדק אחד דדומה להא דאיתא בעירובין (סג.) הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם. נמצא שגם אדם בשלו ראוי שלא ליתן הכל לאחד, וכל זה באדם

דאף המחיתה שנותנין עליה הקטורת מעשיר ג"כ כמו הנותן קטורת, וה"ה הסנדק.

(ג) אבל עדיין קשה דהן אמנם מיושב הא דהסנדק כקטורת דמעשיר, אבל גם המוהל העושה הברית יחשב כמקטיר קטורת ומעשיר, ואמאי לא אמרי' במוהל דלא יתן ב' פעמים לאחד.

**וביאר** בזה הנוב"י (שם) דהנה המקור בגמ' דקטורת מעשרת הוא ביומא (כו.) ואיתא שם א"ל רב פפא לאבבי מ"ט אילמא משום דכתיב ישמו קטורה באפך, וכתיב בתריה ברך ה' חילו, אי הכי עולה נמי הכתיב וכליל על מזבחך, א"ל הא שכיחא והא לא שכיחא, ופירש"י ומסתברא דכי כתיב עושר אדלא שכיחא דאל"כ נמצאו הכל עשירים. ולפי"ז מתחילה הקשה הנוב"י איך נלמד מילה מקטורת הרי קטורת לא היה בכל העולם רק במקדש פעמיים בכל יום, אבל מצות ברית מילה יש בכל גבול ישראל הרבה מאד, וא"כ מסתמא לא קאי עושר על דבר השכיח הרבה, ויישב דאולי בהחשב נגד זה שקטורת לא שייכא אלא בכהנים והמה מתי מספר נגד כלל ישראל, ומצות מילה אף שיש הרבה בכל יום אבל גם הזוכים במצות המה הרבה מאד שכל ישראל ראויים לזה, וריבוי כל ישראל נגד הכהנים הוא אפשר כמו ריבוי מצות מילה נגד קטורת.

**ולפי"ז** ניחא דמוהלים לאו כולהו חזיא לכך וצריך אומן ובקי, ולא נפשי אומנים יותר מכהנים, ומקרי מצות מילה שכיח לגבי אומנים יותר מקטורת לגבי כהנים. עכת"ד הנוב"י. (ובפשוטו נראה דכוונתו דשכיח בריתות אצל מוהלים ומשו"ה אינו מעשיר, וצ"ב הרי רש"י ביאר דמסתברא דכי כתיב עושר אדלא שכיח, דאל"כ נמצאו הכל עשירים, וא"כ מה בכך שהמוהל עושה הרבה בריתות, הרי סוף סוף אינו שכיח

**אמנם** בדרך אמונה (הל' ביכורים פ"ט הי"ז בביאהה"ל ד"ה הרוצה) יישב קר' הרש"ש דיכול ליתן מתנה אחת ממתנות הכהונה תמיד לכהן אחד ובזה שייך הדין דמכירי כהונה, והא דכל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם - הוא דווקא כשנותן כל מתנותיו כולם לאותו כהן. ולפי"ז י"ל דדוקא בסנדק דמעשיר חשיב כנותן כל מתנותיו לכהן אחד ומשו"ה לא יתן ב"פ, אבל מוהל שאינו מעשיר (כמש"כ הנוב"י) מותר ליתן לאחד ושייך ביה מכירי כהונה.

**ובהגהות** יד שאל (על השו"ע סי' רסה) ג"כ הקשה על הא דמכירי כהונה מהא דהנותן מתנותיו לכהן אחד, וכתב לחלק דעכ"פ במי שאינו מכירו י"ל דאסור ליתן, והא דמכירי כהונה הוא במכירו (ורש"י בב"ב קכג: פ"י מכירי כהונה - קרוביו ומכיריו), ולפי"ז יישב מה שהובא בריש הדברים להקשות מיוסף שהיה סנדק לכמה מצאצאיו (עפ"י התרגום יונתן) דכיון שהיה אבי זקנו - קרוב חשוב יותר ממכירי כהונה, ושרי ליתן כמה פעמים.

**ועלה** בדעתי בס"ד ליישב עוד עפ"י מה שכתב בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנח ד"ה ומ"ש הגאון) על מ"ש הנוב"י ממנהג כמה קהילות קודש שהרב אב"ד הוא הסנדק, תמהתי על הגאון מה בכך, הלא חדשים לקטורת לבר מכהן גדול שמקטיר ומקריב חלק בראש (יומא יד.), והכי נמי הרב אב"ד בעירו ככה"ג שמקטיר ושונה. עכ"ל החת"ס. ולפי"ז י"ל דאף יוסף שהיה מלך הרי הוא ככה"ג שמקטיר ושונה, ומשו"ה היה סנדק כמה פעמים אצל ניניו (וכן מצינו בפ"ב דסנהדרין כמה דברים שמלך דמי לכה"ג ואף עדיף מיניה). [ואמר גיסי הרב שלמה זלמן כהן דאולי זהו הטעם האמיתי שהחזו"א קיבל כמה פעמים סנדקאות אצל אדם אחד,

אחד אבל בעל ברית אחר יכול גם הוא לכבד לכל מי שירצה, ומה איכפת לו במה שכבר כיבדו איש אחר.

**ואפשר** דזהו כוונת החזו"א (שהובא דבריו בספר ברית אפרים עמ' דש) שהסכים לקבל כמה פעמים סנדקאות אצל אדם אחד, באומרו שהמניעה היא על האב שלא יתן ולא על הסנדק שלא יקבל. [אמנם גם להטעם דחדשים לקטורת כתב הערוך השלחן (סי' רסה) דאטו בקטורת לא היה רשאי הכהן להקריב כמה פעמים, אלא שלא נתנו לו כדי לזכות לכולם].

(ה) ונחזור לענין המוהל שכתב המהרי"ל דהיכי דרגיל למול את בניו אפי' בסתמא אסור לחזור בו, והנה הנוב"י כתב ליישב הא דמותר ליתן שוב לאותו מוהל כיון דשכיח אצל מוהל ולא מעשיר, אבל הא דבדוקא צריך להמשיך ליתן לו למול ואסור לחזור בו כתב המהרי"ק דהוא מדמדמה המרדכי נתינת מצוה דמוהל לההיא דמכירי כהונה משמע דכי היכי דאסור לחזור בו לענין תרו"מ אפי' בהיכירא בעלמא ה"נ בנתינת מצוה דמוהל.

**ובעצם** דינא דמכירי כהונה קשה איך שייך מכירי כהונה שרגיל ליתן מתנותיו לכהן אחד, הרי כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם. ובאמת כתב הרש"ש (עירובין סג.) דמשו"ה הרמב"ם השמיט לדין זה דהנותן מתנותיו לכהן אחד כו' דדחי הא מהא דמכירי כהונה שזכר בכמה מקומות בש"ס. ולפי"ז אם פסקינן כהמהרי"ק גבי מוהל כמש"כ ברעק"א (סי' רסד) דיש להמשיך ליתן לאותו מוהל (ומשום מכירי כהונה), א"כ ליתא לדינא דהרמ"א גבי סנדק דנוהגין שלא ליתן ב' ילדים לאחד, לפי הטעם דהנוב"י דהוא משום כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם.



## מנורה סנדק ומוהל יותר מפעם אחת בדרום קבא

משום שהיה הרב בעירו, וכמש"כ החת"ס, שלא יקבל, דעל טעם זה העיר אאמו"ר אלא שלא רצה לומר זה מפני ענותנותו ואמר שליט"א דלכאורה מכשיל הנותן, ולדברי שהמניעה על האב שלא יתן ולא על הסנדק החת"ס א"ש דהרב ככה"ג שמקטיר ושונה].



הרב יצחק ירחי

## דבר שיש לו מתירין

יבאר דין דבר שיש לו מתירין, דלא בטל בתערובת במינו, הגדרתו והטעמים שנאמרו בו, ואם הוא איסור דרמי אחפצא או איסור דרמי אגברא, וההשלכות לשאר דברים החשובין דלא בטלי, אם דוקא במינם או גם שלא במינם. ובדרך אגב יתבהרו על יסוד זה, כמה עניינים שנחלקו בהם הפוסקים, וזה החלי בעה"ת.

שאע"פ שדמו של פר מרובה קרי ליה דם השעיר, אלמא לא בטיל. וקסבר ר' יהודה דהיינו טעמא משום דמין במינו לא בטיל, לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו, ומשום הכי סבירא ליה לר' יהודה בכולהו איסורי דמין במינו לא בטיל. ורבנן לא משמע להו הכי, דמכל מקום מין במינו דאיסור והיתר אין דומין זה לזה כיון דחד אסור וחד שרי, שאין ראוי לילך אחר דמיון בעצם אלא אחר חילוקן באיסור והיתר וכו'. ומשום הכי אמרינן דבדבר שיש לו מתירין, נטו רבנן משום חומרא לדרבי יהודה, דכיון שאין דבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי באיסור והיתר, שהרי אף הוא סופו להיות ניתר כמוהו, אמרינן שאינו בטל במינו ע"ש.

**אבל** הרמב"ם כתב בפט"ז ממ"א (ה"ג) דבר חשוב שהוא אוסר במינו בכל שהוא שבעה דברים ואלו הן, אגוזי פרך ורמוני בדן וחביות סתומות וחלפות תרדין וקלחי כרוב ודלעת יוונית וככרות של בעל הבית. משמע דס"ל דכל דברים החשובים אינם אוסרים אלא במינם, נראה דס"ל כטעם שכתב רש"י, ולפ"ז אין מעלה לשאר דברים החשובים לאסור בשאינו מינו יותר מדשיל"מ, וכיון

**א]** כתב הטור יורה דעה (סי' קב) כל דבר שיש לו מתירין, כגון ביצה שנולדה ביום טוב שראויה למחר, אם נתערבה באחרות בין שלימה בין טרופה, אינה בטלה אפי' באלף. ומקור הדין כתב הב"י בפרק קמא דביצה (ג:) ובכמה דוכתי, פשוט דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. ובטעם הדבר כתב רש"י (שם ד"ה אפי') ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל דכתיב 'אחרי רבים להטות', אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול.

**ובירושלמי** נדרים גרסינן, זה הכלל היה ר' שמעון אומר משום ר' יהושע, כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש, לא נתנו בו חכמים שיעור, אלא מין במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם, וכל שאין לו מתירין כגון תרומה וכו', מין במינו ושלא במינו בנותן טעם.

**וכתב הר"ן** (נדרים נב.) וכך נראה לי בטעמו של דבר, דחזינא לרבנן ולר' יהודה דאיפלגו במין במינו אי בטיל או לא, ואמרינן בפ' הקומץ רבה דשניהם מקרא א' דרשו דכתיב 'ולקח מדם הפר ומדם השעיר',

הלכתא כוותיה. אלא דלפ"ז יש לתמוה על הטעם שכתב בת"ח לחלק בין הדבקים, ואמאי לא סגי ליה בטעם שכתב הר"ן, וכן תמה עליו הט"ז (סק"ה) ע"ש.

**ונראה** דס"ל להרמ"א, דהא דאיתא בירושלמי לעניין דבר שיש לו מתירין דבמינו הוא דלא בטיל בדוקא הוא, אבל שאר דברים החשובים גם שלא במינם אינם בטלים, וע"כ צריך ליתן טעם לסברת רש"י ג"כ לחלק בזה. ולפ"ז מ"ש הרמב"ם בפט"ז לא קאי אלא אשבעה דברים דמייתי התם, דחשיבותם נמי אינה אלא כשנתערבו במינם, דדמו לדבר שיש לו מתירין לענין זה, משא"כ בריה וחהר"ל דחשיבי מחמת עצמם. וא"ש הא דהעתיק השו"ע את לשון הרמב"ם ברס"י ק"י, ובסי' ק' פסק את תשובת הרשב"א בבריה שנפלה לירקות דלא בטילה ע"ש.

**והנה** הט"ז בסי' ק"א (סקי"ב) הקשה, דדבריו עצמם של או"ה סותרים זא"ז, דבכלל מ"א כתב הרבה דינים בתולעים שאוסרים בתערובות. והפמ"ג (מש"ז שם) יישב דאשכוחי משכחת לה בריה במינו, שפירשו עם א"שלא פירשו וכדומה ע"ש. ונתברר לן השתא שיטת האו"ה דלא ס"ל כהרמ"א דמשווה דעת הרמב"ם והרשב"א, אלא ס"ל דפליגי הרשב"א והרמב"ם גבי שאר דברים חשובים, דלהרמב"ם אינם אוסרים אלא במינם, ולהרשב"א לא נאמר תנאי זה רק בדשיל"מ, ולדינא פסק האו"ה כהרמב"ם.

שכן ילפינן מהירושלמי הנ"ל גם לשאר דברים החשובים, שאין חשיבותן ניכרת אלא היכא שנתערבו במינם דוקא.

**ב]** ובדרכי משה כתב (שם סק"ב) וז"ל, כתב באיסור והיתר הארוך כלל כ"ה (דין יז) הא ד'חתיכה הראויה להתכבד' ו'בריה' לא בטילה דוקא במינו, אבל שלא במינו הוי בנ"ט דומיא דדבר שיש לו מתירין עכ"ל, וכתב בית יוסף בסימן ק' (ס"ג) בשם תשובת הרשב"א, על בריה שנפלה לירקות דאינה בטילה, וזהו שלא כדבריו. וכן משמע בשערי דורא (סי' מא) גבי טיפת חלב שנבלע בבשר, שכתב דלא הוי ראויה להתכבד בבשר, משמע הא אי הוי ראויה להתכבד לא בטיל עכ"ל ד"מ.

**ועפ"ז** הגיה הרב בשו"ע (ס"ו) לעניין בריה וחהר"ל, דאין חילוק בין נתערבו במינם או שלא במינם. ובטעם החילוק שבין אלו לדשיל"מ כתב בת"ח (כלל מ' ד"ו) וז"ל, אף על גב דלענין בריה וחה"ל אין חילוק בין נתערבה במינה או שלא במינה, שאני הכא דאין החשיבות מצד האיסור עצמו אלא מאחר שיהיה לו היתר אחר כך, לא רצו חכמים להתבטל, וכל שנתערב שלא במינו אין ההיתר נקרא על הדבר האסור אלא ע"ש דבר שנתערב בו, והוי כמי שאין לו מתירין ע"כ, והעתיקו דבריו הש"ך בסי' ק"ב (סק"ד) והט"ז בסי' ק"א (סקי"ב) ע"ש.

**ונראים** הדברים דלא קשיא להרמ"א על סברת האו"ה, דהרמב"ם מסייעו, אלא דדינא קמ"ל דמב"י וש"ד משמע דלית

א. וסברא זו מסתייעת מרש"י פא"ט (חולין טז). דגרסינן התם, אמר רב הונא לא לשפי אינש שיכרא בצבייתא באורתא, דילמא פריש לעיל מצבייתא והדר נפיל לכסא, והוי עובר משום שרץ השורץ על הארץ. ופרש"י לשפי לשון השופה יין לחמרא לשון מוריק מכלי אל כלי, שיכרא של תמרים הוא ומצויין בהן תולעים, בצבייתא ציבי שמסננין אותו דרך עצים וקשים דקים. באורתא שאם תפול תולעת על הקשים לא יראנה ומשם תפול לכלי, ולמחר כשיראנה יהא סבר שלא יצתה מן השכר לקשים ותולעת המים מותרת כדאמרן. וקעבר

דאי לאו האי טעמא הוה חשיבא ר"ל, ולא בעינן ראוייה לכל אדם.

**ונראה** לבאר דפליגי בטעם חשיבות החתיכה, דהר"ן ס"ל דאין חשיבות לחתיכה מצד עצמה אלא משום שראוי לכבד בה, ולפיכך כל שאינה ראוייה לכל אדם אכתי חסר בחשיבות, אבל התוס' ס"ל דחשיבות החתיכה מחמת עצמה הוא, ולא אמרו ראוייה להתכבד אלא לסימנא בעלמא, ולפיכך כל שגדולה כ"כ שראוי לכבד בה אינה בטילה.

**והשתא** לסברת התוס' ודאי יש לדמות דין חהר"ל לדין הבריה, דחשיבותה מחמת עצמה ואינה בטילה גם שלא במינה, אבל לסברת הר"ן י"ל דבתערובת שלא במינה לא חשיבא, וכדרך שכתב הרב בת"ח לענין דבר שיש לו מתירין, דכל שנתערב שלא במינו אין ההיתר נקרא על הדבר האסור, אלא על שם דבר שנתערב בו ובטל. ומעתה י"ל דמרן הב"י לא הכריע במחלוקת זו אי כהר"ן או כתוס', ולכך סתם ולא פירש בו אי במינו דוקא או לאו ודו"ק.

**ד**] ובמחלוקת רש"י והר"ן בטעם דשיל"מ דלא בטיל, נלע"ד לבאר כמה מקומות שנחלקו בהם הפוסקים, דתליא בפלוגתא זו. וזה יצא ראשונה, דתניא בברייתא פרק קמא דביצה (ג:): אחד ביצה שנולדה ביום טוב ואחד ביצה שנולדה בשבת, אין מטלטלין וכו' וספיקא אסורה, ואם נתערבה באלף כולן אסורות. ומפרש בגמרא (ד:): דספיקא אסורה דקתני היינו ספק יום טוב ספק חול, וטעמא משום דהוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין לא בטיל.

**ג**] ומעתה יש להתבונן בדברי השו"ע, דהעתיק [ברס"י ק"י] את לשון הרמב"ם, ולענין בריה פסק [בס"י ק] כדברי הרשב"א, ובדשיל"מ כתב להדיא (סי' קב) דדוקא במינו לא בטל, ולענין חהר"ל [בס"י קא] סתם דבריו ולא גילה לנו אם במינו דוקא או לאו. ולדברי הרמ"א צ"ל דתנא ושייר, ברם אין זה מוכרח לענ"ד, דאפשר דס"ל למרן דהרמב"ם והרשב"א פליגי כמו שנראה לסברת האו"ה. ואע"פ שהעתיק בשו"ע את לשון הרמב"ם משום דבמינו לית בה פלוגתא, ומ"מ י"ל דלגבי בריה חשש לסברת הרשב"א, משום דחשיבא טפי מהני ז' דברים, דחשיבותה ודאי מחמת עצמה, משא"כ הני ז' דברים י"ל דאין חשיבותן נקרא אלא ע"ש התערובת, וכדרך שכתב הרב בת"ח.

**וגבי** חתיכה הראוייה להתכבד סתם דבריו השו"ע, ולא פירש אי במינו דוקא אינה בטילה או גם שלא במינו, וי"ל משום דתלוי זה בטעם הדבר, ומצינו שנחלקו בו הראשונים וכמו שנבאר.

**דהנה** כתבו התוס' והר"ן דאזלינן בה בתר בתרא, דהיינו שאם תתבטל תהיה ראוייה להתכבד אינה בטילה, ומטעם זה חתיכה שנאסרה מ'בשר בחלב' חשיבא 'ראוייה להתכבד' אע"פ שאסורה בהנאה. וקשיא להו מחטאת טמאה שנתערבה בכשרות אמאי לא חשיבא ראוייה להתכבד, ותירץ הר"ן משום שלאחר שתתבטל אינה ראוייה רק לכהנים, ולא חשיבא אא"כ תהיה ראוייה לכל אדם. אבל התוס' כתבו משום שאין הכהנים מחזיקין טובה זה לזה, ומשמע

משום שרץ השורץ על הארץ, דכיון דרחשה והלכה קצת על הקשין נעשית שרץ הארץ ע"כ. הרי דלא חייש לשמא לא יראנה משום דבטילה בשכר, רק שמא יראנה ויסבור שמותרת, ולא מהני לה ביטול כיון דנתערבה במינה, ע"ש ודו"ק.

**וכתב** ה"ה בהלכות יו"ט (פ"א ה"כ) וספיקה שנתערבה באחרות, יש מי שהורה שכולן מותרות, וכי קתני נתערבה באלף כולן אסורות אודאי קאי, ויש מי שאסר. ולדעת המתירין הסכים הרשב"א ז"ל, וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ע.

**ואפשר** לומר דפלוגתייהו תליא בהנ"ל, דהאוסרים ס"ל כטעם שכתב רש"י, ולפיכך אע"פ שספק ספיקא בכל מקום מותר גם באיסור תורה, הכא אסור משום שיש היתר לאיסורו, לא משגחינן בביטול יכלל לאכלו בשעת איסורו. והמתירים ס"ל כטעם שכתב הר"ן, דחומרא דרבנן הוא משום דדמי למין במינו, א"כ י"ל בספק ספיקא לא חששו לחומרא זוי, וכ"ש הוא מאיסור דאורייתא דמותר בספק ספיקא ודו"ק.

**ה**] עוד נפקותא י"ל בפלוגתא זו, בהא דכתב הרשב"א בתו"ה (קצר ב"ד ש"א) וז"ל, יראה לי שלא אמרו 'דבר שיש לו מתירין' אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים, כביצה שנולדה ביום טוב שנתערבה באחרות

שהיא מותרת לערב על כל פנים, וכן אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד, כטבל שנתערב בפירות מעושרים ויש בידו עוד טבלים אחרים, שהרי יכול הוא להפריש על הטבל שנתערב מן הטבל שלפניו שעדיין עתיד לתקנו, וכן כל כיוצא בזה. אבל במה שאינו בידו, ואינו ודאי שיבא המתיר, אינו בדין דבר שיש לו מתירין. לפיכך ביצה של ספק טריפה שנתערבה באחרות, אף על פי שאיפשר שתטעון עוד התרנגולת ויותרו כולם, או שתחיה התרנגולת שנים עשר חדש, אין זה כדין דבר שיש לו מתירין, לפי שאין המתיר בפניו ודאי ואינו בידו, לפיכך בטל הוא כביצה אסורה שנתערבה באחרות, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל.

**והרמב"ם** כתב בפ"ז מהלכות ע"ז (ה"י) כוס של עבודת כוכבים, שנפל באוצר מלא כוסות כולן אסורים, מפני שעבודת כוכבים וכל משמשיה אסורין בכל שהן. פירש כוס אחד מן התערובת ונפל לכוסות שנים, הרי אלו מותרין.

**ב.** ולענין דינא מלשון השו"ע בסי' תקי"ג משמע דספק נולדה ביו"ט ונתערבה בטיילה, ברם ביו"ד (סי' קב) כתב להדיא ואפי' ספק אם נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אסורה. והרגיש בזה המ"א בסי' תקי"ג (סק"ד) וכתב ואפשר שם [ביו"ד] מיירי בחד בשבת דהוי דאורי' ודשיל"מ, אבל הכא דהוי דרבנן ומ"מ נ"ל להחמ"י, דהא אפי' ס"ס ששניהן בגופו יש אוסרין בדשיל"מ וכמ"ש סי' תצ"ז ס"ד, וק"ו כשספק א' בגופו וספק א' ע"י תערובו' דגרע טפי ע"ש. מיהו הפמ"ג ביו"ד (מש"ז סק"א) כתב שדוחק לחלק כן בלשון השו"ע, אכן מרן מלכא הגרע"י בספרו הבהיר "חזון עובדיה" כתב [בהלכות יו"ט] דהשו"ע באו"ח סמך על מ"ש ביו"ד ששם נתבאר פרטי הדין ע"ש, וכן הכריעו האחרונים דינא להחמיר בספק ספיקא בתערובת דשיל"מ, אא"כ הוא שעת הדחק דאז יש לסמוך על המקילים וכ"פ המ"ב.

**ג.** ומיהו כתב הרא"ש בתשובה (כלל ב' ס"א) וז"ל, ומ"ש בשם רבינו [הר"מ מרוטנבורג] דדבר שיש לו מתירין אפילו ספק ספיקא אסור היינו דוקא על ידי תערובת, כי ההיא דפרק קמא דביצה (ג:) ביצה שנולדה בשבת וספיקה אסורה נתערבה באלף כולן אסורות, משום דמאי נפקא מינה להתירה בביטול בלאו הכי יש לו היתר, אבל ספק ספיקא כי האי [לענין היתר השיכר מיירי התם, שנותנים בו שעורים ויש לחוש לאיסור חדש] שעל התבואה אני אומר שהוא ישר, ואם תמצוי לומר הוא חדש שמא השריש קודם העומר ואין כאן איסור חדש, כהאי גוונא לא אסרינן ספק ספיקא והביא ראיות לדבר, והב"ד ב"י בספר בדק הבית (בסס"י ק"ב) ע"ש.

**ד.** ולכאורה יקשה לפ"ז למה שפירשנו לעיל דפליגי הרמב"ם והרשב"א בזה לענין בריה, וכאן שניהם שווין בדין זה, וכ"ש למאי דנפקא לן מדברי הרמ"א דתרווייהו כרש"י ע"ש. ואפשר לומר דבזה ס"ל לסמוך על טעם הר"ן להקל בחומרא דרבנן, ומ"מ עיקרא דדינא תלוי בטעמים הנ"ל ודו"ק.

ע"כ. והביא דבריו הב"י [בסי' שכ"ח] והעיר דבמ"ש לענין חמץ בפסח חולק הרמב"ם, שכתב בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות (ה"ט) דחמץ בפסח מיקרי דבר שיש לו מתירין ע"ש, ונראה לומר דהרשב"א לטעמיה כרש"י והרמב"ם לטעמיה כהר"ן כנ"ל.

**והנה** כתב המרדכי בפרק כל שעה (סי' תקעג) וז"ל, כתב הר"ש מפליזא משם ר"ת דלא שייך דבר שיש לו מתירין היכא שהמאכל מתקלקל, וכן שמע מרבינו חיים בדבר החזון לאיסורו מאליו כגון חמץ שחוזר לשנה הבאה לאיסורו, לא שייך לומר דבר שיש לו מתירין, כל שכן דבר שאינו בעין כי אם טעמא בעלמא עכ"ל, והביאו ב"י (שם) ע"ש. ונראה לכאורה דמזכי שטרא לבי תרי, דהא בדבר החזון לאיסורו אין מקום להקל בו לטעם שכתב רש"י, וצ"ל דנקיט לדינא כטעם שכתב הר"ן, א"כ היאך היקל היכא שהמאכל מתקלקל והא הני תרי טעמי סתרון לאהדדי. ואפשר לדחוק דהואיל ודשיל"מ שאינו בטל היינו מדרבנן נקטינן ככל הטעמים לקולא, וכעין שכתב ב"י [בסי' קא] לענין חתיכה הראויה להתכבד ע"ש.

[ו] עוד נ"מ נלע"ד בין טעם דרש"י לטעמו של הר"ן, בהא דכתב הרשב"א (תוה"ק ב"ד סוף ש"ד) כלי שנאסר בבליעות איסור, שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב, ואף על פי שאיפשר להגעילו ולהחזירו להכשירו על ידי כן, אין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין לאסור כולם עד שיגעילם, אלא הרי הוא כאיסור יבש שנתערב ביבש ובטל ברוב,

**והקשה** הכ"מ (שם) שבפ' ט"ז מהלכות מאכלות אסורות כתב הרמב"ם, נפל רמון אחד מן התערובת הזאת לשנים רמונים אחרים וכו', ואם נפל מן התערובת הראשונה אחד לאלף וכו' הרי כלם אסורים. הרי שהוא מצריך שלש תערובות, וגבי עבודת כוכבים למה הספיק בשתי תערובות, ועוד דאטו עבודת כוכבים מיגרע גרע מרמוני בדין. ותירץ אפשר דטעמא דמלתא משום, דאע"ג דמדינא בשתי תערובות סגי כברייתא דעבודת כוכבים, ברמוני בדין החמירו להצריכן שלש תערובות, מפני שהוא דבר שאפשר שיהיו לו מתירין אם יתפררו הרמונים, ולא ס"ל כהרשב"א דבעינן שיבא המתיר ודאי ע"ש.

**ואפשר** לתלות גם מחלוקת זו בהני טעמי דרש"י והר"ן, דהרמב"ם ס"ל כטעם שכתב הר"ן, ולפיכך כל שיש בו צד היתר בכלל דבר שיש לו מתירין הוא. אבל טעם דרש"י לא שייך אלא היכא שיבא המתיר בודאי, דאל"כ אמאי לא נסמוך על הביטול, הואיל ואפשר שלא יוכל לאכלו בהיתר.

**ועל** דרך נראה לפרש פלוגתא נוספת בעניין זה, דהרשב"א כתב בריש ביצה (ד). דהא דאמרין 'דבר שיש לו מתירין' אפילו באלף לא בטיל, דוקא כגון ביצה שאם ימתין לה לערב לא תפסד, אבל חמץ בפסח בתבשיל כגון חביץ קדרה, שאם ימתינו לו לאחר הפסח תפסד ותעבור צורתו, לית ביה משום דבר שיש לו מתירין, אבל בפת שאינו מתפסד בהמתנתו, מדינא אוסר בכל שהוא

ה. ודעת המאירי דבליעת איסור בכלי לא חשיבא אלא טעמא, וקי"ל דלא החמירו בדשיל"מ דלא ליבטיל אלא בממשו אבל טעמו בטל, וכמ"ש רמ"א בהג"ה (שם ס"ד) ע"ש. ומ"מ דעת הרשב"א והפוסקים משמע דבלוע בכלי הוה כדשיל"מ אי לאו טעמא דלא יבא ההיתר מאליו, ונראה דהיינו טעמא לפי שנאסר הכלי לבשל בו חשיב כאיסור בעין, דאין דנין על האיסור הבלוע אלא על הכלי שנאסר, והכי דייק לישנא דהרשב"א "כלי שנאסר בבליעת איסור" ודו"ק.

דהיתר, ולפ"ז אין מקום להיתר לאחד ולאסור לשני, אלא כולם שוין בו הן להיתר הן לאיסור. אבל טעם דרש"י קאי אגברא, דעד שתאכלנו ע"י ביטול תאכלנו בהיתר, א"כ למאן דיש לו היתר לא בטל, ולמאן דאין לו היתר בטיל ודו"ק.

**ח**] ואעיקרא דדינא הנ"ל, חולק המ"א בסי' שי"ח (סק"ב) וכתב ז"ל, וצ"ע דאין הנידון דומה לראיה, דתרומה [זהו מה שדקדק הרמ"ה מפרק הערל] לא הוי אצל שום אדם דשיל"מ, דאי לכהן גם היום מותר ואי לישראל לעולם אסור, אבל הכא כיון שחל עליו שם דבר שיל"מ לאחרים, אף לדידה לא בטיל, כדאיתא פ"ג דבכורים דאם נתערבו בכורים אסורים אף לזרים, אף על גב דלדידהו הוי דשאל"מ, כיון דלכהנים הוי דשיל"מ דיכולין לאכלו בירושלים, אף לזרים אסור ע"ש.

**ובספר חו"ד ביו"ד** (שם סק"ח) יישב קושית המ"א דלא דמי לביכורים, דהתם ב' איסורים יש לזר האוכלו חוץ לירושלים, איסור זרות ואיסור חוץ לירושלים, דמ"ע דהבאתם שמה לא לכהנים בלבד נאמרה, ואיסור כולל הוא אף לכהנים ומשו"ה לא נתבטל ביכורים אף לזרים לענין אכילת חוץ לירושלים, הא' איסור אכילה לזרים, דנהי דאיסור זרות נתבטל מחמת שאין לו מתירין, איסור דחוץ לירושלים שהאיסור הוא גם לזרים לא נתבטל. דאטו נבילה שיש עליה איסור מוקצה שנתערב יהיה מותר לאכול ביו"ט, ודאי לא כיון דאיסור מוקצה יל"מ לא נתבטל, משא"כ כאן כיון דלדידה אין לו מתירין מכל וכל מותר ע"ש.

**ונראה** דהאי דינא תלי בפלוגתא שהביא הפ"ת ביו"ד (שם סק"ד) מתשו' צ"צ סימן ס"ט, בביצת טריפה שנולדה ביו"ט

שכל שאין מתירין שלו באין מאליהן, וצריך לפזר מעותיו ולהוציא הוצאות במתירין אינו בכלל שיש לו מתירין ע"כ, והעלה כן מרן הב"י דינא בשלחנו הטהור (יו"ד סי' ק"ב ס"ג) ע"ש.

**ומהרש"ל** בפרק כל הבשר (סי' פו) כתב עליו, ומ"מ לא היה צריך לזה הטעם שיפזר מעותיו, כי אפילו בלא פיזור נמי כמו שכתבתי, דאם לא בא ההיתר ממילא מכח זמן לא חשיב דבר שיש לו מתירין, והעתיקו הט"ז (סק"ח) ע"ש.

**ונראה** שגם זה תלוי בטעם החומרא דשיל"מ, דלטעם שכתב הר"ן י"ל כמהרש"ל, דכיון דלא יבא ההיתר מאליו תו לא הוי מינו דהיתר, אבל לטעם שכתב רש"י אין להשגיח בזה, דמ"מ יש לו היתר בלא ביטול אין להתירו ע"י ביטול ודו"ק.

**ז**] כתב ב"י (סס"י קב) כתב רבינו ירוחם (נט"ו אות כט) בשם הרמ"ה, דבר שיש לו מתירין שהוא אסור לזה ומותר לזה, ואין לו מתירין למי שהוא אסור לו, פירוש כגון המבשל בשבת וכיוצא בו, לאו דבר שיש לו מתירין הוא ובטל, ודקדקה מפרק הערל עכ"ל, והעתיקו הרמ"א בהג"ה סס"י ק"ב ע"ש. ומיהו כתב הרמ"א מקודם לזה דין נוסף וז"ל, מי שנדר מדבר אחד ונתערב אחר"כ, לדידה מקרי דבר שיש לו מתירין ע"כ. משמע דלאחרים בטל, והיינו דאזלינן בתר האדם ולא בתר האיסור, וא"כ ה"ה גבי מבשל בשבת דבטל היינו לדידה דוקא, וכן פי' האחרונים את דבריו. ברם סתמות לשון רי"ז כפי שהעתיקו ב"י, משמע דקאי איסור עצמו דלא הוי דשיל"מ, וממילא בטל לכולם.

**ונלע"ד** שגם זה תלוי בטעמים דרש"י והר"ן הנ"ל, דלטעם שכתב הר"ן הוי החומרא על החפצא, דלא בטיל דחשיב מינו

ונתערבה, ודן השואל דלא הוי דבר שיש לו מתירין, כיון דגם אחר י"ט לא יהיה היתר בלא ביטול מכח טריפות, והוא ז"ל חולק עליו דמ"מ ודאי שיבא לידי היתר קצת, דלאחר י"ט יסתלק איסור הכולל דהיינו נולד, וכל מה דאפשר למיעבד בהיתר עבדינן ע"ש. וי"ל דהמ"א ס"ל כדעת השואל בתשו' ההיא, ולפ"ז לענין ביכורים איסור דחוץ לירושלים לא חשיב יל"מ לגבי זרים, כיון דמ"מ אכתי אסורים בו משום זרות. ונראה דגם זה תלוי בהנני תרי טעמי דדשיל"מ, דלטעם שכתב רש"י לא חשיב כה"ג יש לו מתירין ולטעם הר"ן הוי דבר שיל"מ ודו"ק.

ואם כינים דברינו אשכחנא פתרי לסברת הרמ"א שמחלק בין ידיה לאחרים, דלכאורה פשטות הדין תלוי באיסור עצמו, דאם יש לו מתירין אינו בטל וכולם אסורין בו, ואם אין לו מתירין בטל ומותר לכולם, אלא דפליגי המ"א ושו"ע אי אזלינן בתר האוסר או בתר המתיר, ומניין להרמ"א לחלק באיסור גברא. וע"פ הנ"ל נראה לפרש דס"ל דזהו גופא הוי שורש פלוגתייהו דרש"י והר"ן, דלהר"ן הוי איסור חפצא ולרש"י הוי איסור גברא, ונקיט לטעם דרש"י לעיקר [וכדמוכח ג"כ מדבריו בסי' ק"א ס"ו ע"ש] ודו"ק.



ו. ובזה נתיישבה גם תמיהת הט"ז בסי' ק"ב (סק"ה) שכתב על הטעם של הת"ח ואין טעם זה מספיק כל כך, ותמיהני למה לא כתב דברי הר"ן בזה פרק הנודר מן המבושל וכו' ע"ש, וניחא השתא דהאי טעמא סגי לסברת הר"ן דדשיל"מ הוי איסור חפצא, אבל לרש"י דהוי איסור גברא אין טעם זה מספיק ודו"ק.



הרב ערן כברה  
ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין תינוקת שנולדה עם עובר בבטנה

נמצא הבן שנולד מהאם הוי חשיב אח אמה,  
ומותרת להנשא לו.

ענף א' - האם העובר הוי מתייחס  
לאם או לתינוקת

(א) והנה כבר הובא בספרי "תורתך שעשועי"  
(בראשית פרק ל' פסוק כ"א) לדון בענין  
הורות באשה פונדקאית, והוא בהא דכתיב  
(שם) "ואחר ילדה בת, ותקרא את שמה  
דינה", ומצינו ב"תרגום יונתן בן עוזיאל"  
דכתב לתרגם בהאי קרא "דמן בתר כדין  
ילידת ברת, וקרת ית שמה דינה, ארום אמרת  
דין הוא מן קדם ה' דיהון מיני פלגות  
שבטיא, ברם מן רחל אחתי יפקון תרין  
שבטין, היכמא דנפקו מן חדא מן אמהתא,  
ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה, ואיתחלפו  
עובריא במעיהון, והוה יהיב יוסף במעהא  
דרחל, ודינה במעהא דלאה", עכ"ל. והרי  
מבואר מדבריו דלאה התפללה לפני הקב"ה  
דאם העובר שבמעיה יהא זכר, א"כ נמצא  
שתהא רחל אחותה פחות מהשפחות דילדו  
ב' שבטים כל אחת מהן, וקיבל הקב"ה את  
תפילתה, והתחלפו העוברים במעיהם, והיינו  
דיוסף עבר מרחמה של לאה לרחמה של רחל  
אחותה, ודינה עברה מרחמה של רחל  
לרחמה של לאה אחותה.

(ג) וכן הוא בהדיא ב"פירוש בעלי התוספות"  
(שם) דכתבו בהא דכתיב "ואחר ילדה בת  
ותקרא שמה דינה", וזה לשונם, הא דלא  
כתיב 'ותהר ותלד', אלא 'ואחר ילדה', לפי  
שמתחילה היתה מעוברת מיוסף, והחליפה  
בדינה, שדנה בעצמה אם תלד רחל אחותה  
שני שבטים כשפחות, ולפיכך כתיב "ואחר

(א) הנה מעשה שהיה בחודש אב התשפ"א  
בבית חולים בארץ הקודש שנולדה  
תינוקת עם בטן נפוחה, ונתגלה בצילום שיש  
לה עובר בבטנה, והוציאו את העובר ממעי  
התינוקת ע"י ניתוח, וכפי הנשמע היה העובר  
מת, ושיערו הרופאים דהאם נתעברה בב'  
עוברים, ועובר אחד נכנס לתוך מעי חברו,  
ויש לעיין היאך הדין בגוונא דהעובר שהיה  
במעי התינוקת יוצא חי וקיים, האם אמה של  
התינוקת הוי חשיבא נמי אמו, שהרי היא  
בעלת הביצית, או דלמא התינוקת שהעובר  
התפתח ברחמה הוי חשיבא אמו, ושורש  
הספק האם האימהות נקבעת לפי בעלת  
הביצית שהעובר התפתח ממנה, או דלמא  
לפי בעלת הרחם שהעובר נוצר בה, ונפק"מ  
לדינא בגוונא דהעובר הוי זכר האם הוי יכול  
להנשא לבת שתולד מהתינוקת, והיינו דאי  
נימא דאמה של התינוקת הוי חשיבא נמי  
אמו של הזכר, נמצא דהוי אח של התינוקת,  
והוי מצי להנשא לבתה, אבל אי נימא  
דהתינוקת הוי חשיבא אמו של הזכר, נמצא  
דהוי בנה של התינוקת, ואינו יכול להנשא  
לבתה דהויא אחותו. ואי נמי נפק"מ לדינא  
בגוונא דהעובר הוי נקבה האם הוי יכולה  
להנשא לבן שנולד מהאם של התינוקת,  
והיינו דאי נימא דאמה של התינוקת הוי  
חשיבא נמי אמה של התנוקת, נמצא דהוי  
אחיה, ואסורה להנשא לו, אבל אי נימא  
דהתינוקת הוי חשיבא אמה של הנקבה,

ילדה בת", כלומר, לא היתה בת עד שעת לידה, עיי"ש.

(ד) ועוד מצינו בחי' המהרש"א (נדה לא.) בד"ה ואת דינה בתו, תלה הזכרים בנקבות, ונקבות בזכרים, דכתב דיש להקשות דהא דינה זכר היה ונהפכה לנקבה, כדאיתא פרק הרואה (ברכות ס.), וא"כ עיקר יצירתה זכר היה, ולא היה הזריעה תחילה, ונהפכה לנקבה ע"י תפילת האמהות. ובשם ספר "פענח רזי" שמעתי לתרץ, דהא דנהפכה דינה לבת היינו שהזכר שבבטן לאה ניתן בבטן רחל, והנקבה שבבטן רחל ניתן בבטן לאה, דהשתא אתי שפיר דעיקר יצירתה של דינה נקיבה, עכ"ד. וכן מוכיחין דברי הפייטן ב'יוצר של ראש השנה' [א"ה, נוסח ספרד - חזרת השליח ציבור] עובר להמיר בבטן אחות וכו', סילוף דינה ביהוסף וכו', ותו לא מידי, עיי"ש.

(ה) והשתא לפי"ז נראה לאתויי ראייה למאי דמצינו בפוסקים ז"ל דכתבו לדון באשה דאינה יכולה להחזיק עובר במעיה, והיינו דמתעברת ושוב מפלת עוברה או שמת ברחמה, ומצאו הרופאים עצה לזה, והוא דמפרין במבחנה ביצית שלה עם זרע של בעלה, ואחר זמן שמין את ההפריה ברחם של אשה אחרת, ונקראת בלשונם 'פונדקאית', ונמצא העובר ברחמה עד זמן הלידה, ודנו הפוסקים ז"ל מיהו נחשב ההורה של התינוק, האם האשה בעלת הביצית או האשה שנולד הולד מרחמה, ונפק"מ לדינא, כגון דאחת מהנשים בת כהן או בת לוי דיהא הולד פטור מפדיון הבן, ואי נמי לענין איסורי קרובות האם.

(ו) ונראה בפשיטות לאתויי ראייה מדברי ה"תרגום יונתן בן עוזיאל" דכתב דבתחילה היה יוסף ברחמה של לאה, ודינה היתה ברחמה של רחל, והתהפכו

העוברים שבמעיהם, והרי חזינן מינה דאף דלעולם יוסף נוצר מהביצית של לאה, ודינה נוצרה מהביצית של רחל, מכל מקום הוי לאה חשיבא אם דינה, וכדכתיב (בראשית פרק ל"ד פסוק א') "ותצא דינה בת לאה", ורחל הוי חשיבא אם יוסף, וכדכתיב (שם פרק מ"ו פסוק י"ט) "בני רחל אשת יעקב יוסף ובנימין", והרי חזינן בהדיא דהתורה יחסה את דינה בתר לאה ויוסף בתר רחל, ועל כרחין לומר דטעמא דמילתא משום דיוסף נולד מרחמה של רחל, ודינה נולדה מרחמה של לאה, ולפיכך הוי ההורות מתייחסת אחריהן.

(ז) ואין לדחות מהא דמצינו דכתיב (שם פרק מ"ו פסוק ט"ו) "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרדן ארם, ואת דינה בתו", והרי חזינן מינה דהתורה נקטה רק לענין השבטים דהוי בני לאה, אבל בדינה נקטה דהויא בתו של יעקב אבינו, ושמע מינה דלעולם לא חשיבא דינה בכלל בני לאה. הא יש לדחות למאי דאיתא בגמ' בנדה (לא.) דתנו רבנן, בראשונה היו אומרים, אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש מזריע תחילה יולדת נקיבה, ולא פירשו חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק ופירשו, "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרדן ארם, ואת דינה בתו", תלה הזכרים בנקיבות, ונקיבות בזכרים, עיי"ש. והרי מבואר בטעמא דמילתא דהתורה יחסה רק את השבטים אחר לאה, ואת דינה אחר יעקב אבינו, כדי ללמדנו דאם אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, ואם איש מזריע תחילה יולדת נקיבה.

(ח) ונראה דהוי נפק"מ לדינא למאי דאמרין בגמ' ביבמות (סא:) דדעת בית הלל דבעינן זכר ונקיבה לקיום מצות פריה ורביה, וכהא דאמרין בגמ' בנדה (שם) בהא דכתיב "ויהיו בני אולם אנשים גבורי חיל דורכי

## מנורה תינוקת שנולדה עם עובר בבטן בדרום קלא

מיקרי אם כלל ועיקר. ואולם אי נימא דההורות הוי נקבעת לפי גידול הרחם ולא לפי הביצית - אתי שפיר, דכיון דכל קביעת ההורות נעשית לפי גידול הרחם, שפיר קרינן לבית ההריון בשם אם.

**ב)** ונראה דלמאי דמצינו דאף אצל הבהמה הוי הרחם נקראת בשם אם, למימרא דההורות נקבעת עפ"י בעלת הרחם ולא עפ"י בעלת הביצית, א"כ נראה דהוי נפק"מ לדינא בהא דיש לדון בבהמה פונדקאית, דהיינו דרופא לקח זרע וביצית של בהמות טמאות, והפרה אותן ברחמה של בהמה טהורה, האם הוי הולד מותר באכילה או לאו, והוא הדין בלקח זרע וביצית של בהמות טהורות, והפרה אותן ברחמה של בהמה טמאה.

**ג)** ואולם למאי דחזינן דאף אצל הבהמה הוי הרחם נקראת בשם אם, למימרא דההורות נקבעת עפ"י בעלת הרחם ולא עפ"י בעלת הביצית, א"כ יוצא לדינא דבגוונא דההפריה נעשתה ברחמה של בהמה טהורה הוי הולד מותר באכילה, ואף דהזרע והביצית הוי של בהמות טמאות, ומאידיך בגוונא דההפריה נעשתה ברחמה של בהמה טמאה הוי הולד מותר באכילה, ואף דהזרע והביצית הוי של בהמות טהורות, וצ"ע למעשה.

**ד)** ועוד העלה חכ"א שיח"י דהוי נפק"מ לדינא בגוונא דרופא לקח זרע וביצית של נכרי ונכרית, והפרה אותן ברחמה של ישראלית, דהדין דהולד הוי חשיב ישראל, והוא הדין בלקח זרע וביצית של ישראל וישראלית, והפרה אותן ברחמה של נכרית, דהדין דהולד הוי חשיב נכרי.

**ה)** אלא דלכאורה יש לתמוה למאי דאמרין דההורות נקבעת לפי הרחם, דא"כ יוצא בגוונא דרופא לקח זרע וביצית, והפרה אותן במבחנה, ונוצר עובר, דאין לו שום יחוס כלל

קשת, ומרבים בנים ובני בנים, ושיילינן, וכי בידו של אדם להרבות בנים ובני בנים. אלא מתוך שמהיין עצמן בבטן כדי שיזריעו נשותיהן תחילה שיהו בניהם זכרים, מעלה עליהן הכתוב כאילו הם מרבים בנים ובני בנים, והיינו דאמר רב קטינא, יכולני לעשות כל בני זכרים. אמר רבא, הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה, [ופירש"י שם, שמתוך תאות בעילה ראשונה תהא מזרעת, ונהי נמי דתזריע אחריו, תקדום הזרעתה בבעילה שניה, עכ"ל], וזה פשוט.

**ט)** ושוב מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ט - סימן מ' אות ה') דכבר כתב לאתווי דבשו"ת צור יעקב (סימן כ"ח) מובא בשם ה"רב שואל' אבד"ק חאלשיץ ז"ל דהביא ראייה זו מדברי ה"תרגום יונתן בן עוזיאל" דאזלינן בתר האם דהולד נולד מרחמה, ואולם בשו"ת צור יעקב כתב לדחות ראייה זו, אבל הרב המחבר בעל ה"ציץ אליעזר" כתב לקיים ראייה זו, וכן מסיק לדינא דההורות מתייחסת אחר האשה שהעובר נולד מרחמה, ועוד ראה בשו"ת יחל ישראל (סימן פ"ט) בזה, ואכמ"ל.

### ענף ב' - האם בבהמות נקבעת ההורות לפי היצירה ברחם הבהמה

**א)** ועוד נראה לאתווי ראייה מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (לג.) דאמרין מעשה בפרה שניטלה האם שלה, [ופירש"י שם, בית הריון, ונקראת טרפחת ושלפוחית, עכ"ל], והאכילה רבי טרפון לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה, שאמר תודוס הרופא, אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה, כדי שלא תלד, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם בית ההריון דהיינו הרחם הוי מיקרי אם, ולכאורה צריך ביאור מאי טעמא דהרחם הוי

בשם המהר"ל מפראג ז"ל דכתב לבאר בטעם הדבר דשאני יחס הולד בין האב דהוי בשעת העיבור, לבין יחס האם דהוי רק בשעת הלידה בלבד, והוא משום דכל זמן דהעובר במעי האם הוי קיימא לן דעובר ירך אמו, ונמצא דהרי הוא חלק מגוף האם עצמה, ולפיכך רק בזמן דיצא ממעיה ונפרד ממנה הרי היא נקראת אם לגביו, מה שאי"כ לגבי האב שאין העובר קשור בו, לפיכך מיקרי אב כבר משעת העיבור מיד, עיי"ש.

(ג) והשתא עפי"ז שפיר מצינו למימר בטעמא דמילתא דההורות מתייחסת אחר האשה שהעובר נולד מרחמה, ולא אחר בעלת הביצית, והיינו משום דאין האשה נקראת בשם אם רק עד שעת הלידה בלבד, ולפיכך הוי ההורות מתייחסת אחר האשה שהעובר נולד מרחמה מאחר דהיא יולדתו, ושם האם הוי נקבע רק בשעת הלידה בלבד, ודו"ק היטב.

(ד) ועוד נראה להוסיף לבאר אפילו למאן דאמר דעובר לאו ירך אמו, דמכל מקום כיון דבאיש הוי נגמרת עשייתו ביצירת הולד בביאה, מה שאי"כ באשה הוי נגמרת עשייתה ביצירת הולד רק בלידה, לפיכך אפילו אם עובר לאו ירך אמו, הני מילי רק מבחינה דינית, אבל לעולם מבחינה מציאותית הוי נגמרת עשיית האשה ביצירת הולד רק בלידה בלבד, ולפיכך הוי האדם מיקרי בשם אב כבר בשעת העיבור מיד, מכל מקום אין האשה נקראת בשם אם רק עד שעת הלידה בלבד.

ועיקר. ושמא יש לומר, דכל שאי אפשר ליחסו בתר הרחם, וכמו בנידון דידן דנוצר במבחנה, א"כ מייחסין אותו בתר בעלת הביצית. ואי נמי אפשר לומר, דכיון דאמרינן דכל יחוס הרחם הוי ביחס לקביעת האם, אבל קביעת האב הוי תלי בבעל הזרע, א"כ שפיר הוי מתייחס בקביעת יחוסו בתר אביו בלבד, וצ"ע.

### ענף ג' - מבאר הטעם דההורות מתייחסת אחר בעלת הרחם שהעובר גדל ברחמה

(א) ולכאורה צריך ביאור בטעמא דמילתא דהוי ההורות מתייחסת אחר האשה שהעובר נולד מרחמה, ולא אחר בעלת הביצית. ונראה לעניות דעתי לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' במגילה (יג.) בהא דכתיב (אסתר פרק ב' פסוק ז') "כי אין לה אב ואם", ומקשינן, "ובמות אביה ואמה" - תו למה לי, [ופירש"י שם, מאחר דכתיב "כי אין לה אב ואם", אלא ללמדנו שאפילו יום אחד לא היה לה אב ואם, עכ"ל]. אמר רב אחא, עיברתה מת אביה, [ופירש"י שם, נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות אב, עכ"ל], ילדתה מתה אמה, [ופירש"י שם, ולא נראית לקרות אם, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מינה דאף דלעולם הוי האדם מיקרי בשם אב כבר בשעת העיבור מיד, מכל מקום אין האשה נקראת בשם אם רק עד שעת הלידה בלבד.

(ב) וכבר מצינו בספר "אור חדש" (עמ' קי"ב)

א. (א) ועפי"ז נראה לבאר הטעם דלענין קביעת יהדות הוי תלי מילתא באם ולא באב, והיינו דכיון דבאיש הוי נגמרת עשייתו ביצירת הולד בביאה, מה שאי"כ באשה הוי נגמרת עשייתה ביצירת הולד רק בלידה, לפיכך אין הולד נקרא אלא על שם גומרו דזוהי האם.

ב. ואלא דלפי"ז לכאורה צריך ביאור מאי טעמא דלענין יחוס כהונה ולויה אזלינן בתר האב ולא בתר האם. ושמא יש לומר, דשאני יחוס קביעת יהדות מחמת דההבדל בין יחוס יהודי ליחוס גוי דהוי ב' עניינים נפרדים,

## מנורה תינוקת שנולדה עם עובר בבטן בדרום קלג

העובר, ואין העובר יכול להנשא לבנה של אם התינוקת אחר דהוי אחים מהאב.

(ב) ואלא דלפי"ז יש לדון האם העובר שבמע התינוקת הוי חשיב ממזר אחר שנתעברה התינוקת מאביה. ונראה לומר בהקדם דברי הט"ז (יו"ד סימן קצ"ה ס"ק ז') דכתב דמצאתי בהג"ה סמ"ק ישן בשם מהר"ר פרץ, דאשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה, ונזהרות מסדינים ששכב עליהם איש אחר, פן תתעבר משכבת זרע של אחר, [א"ה, אפשר דהני מילי בזמן דהוי ישינים ערומים תחת השמיכה, וכמבואר בגמ' בברכות (כד). גבי שנים שישנים במטה אחת וכו', וכן הוא בדברי השו"ע (או"ח סימן ע"ג סעיף א' - ד') בזה, ואכמ"ל], ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדותה משכבת זרע של בעלה, ויהא הולד בן הנדה. והשיב: כיון דאין כאן ביאת איסור, הולד כשר לגמרי, אפילו תתעבר משכבת זרע של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, [א"ה, וראה בקובץ "אסותא" (עמ' רצ"א) מה שכתב להאריך בזה, ואכמ"ל], אלא דמשכבת זרע של אחר קפדינן אהבחנה, וגזירה שמא ישא אחותו מאביו, כדאיתא בגמ' ביבמות (לז:): בזה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין ממזר רק ממעשה ביאה אסורה בלבד, ולאפוקי מולד הנוצר באשת איש שלא בדרך ביאה אסורה דהוי הולד כשר, ולפי"ז בנידון דידן אף שבעובר הנמצא במע התינוקת הוי מזרעה של אביה, מכל מקום אין הולד ממזר, שהרי לא נוצר מביאה אסורה, וזה פשוט.

(ה) ואין לדחות למאי דקיי"ל ("תלמוד ירושלמי" - פאה פרק ב' הלכה ד') דאין למידין מדברי אגדה. דהרי כבר מצינו בספר "אבן ישראל" (הלכות אישות פרק ז' הלכה ט"ז) דנקיט האי חילוק לדינא דאף דמצד אחד אמרינן דאב מקדש את בתו בעודה בבטן אמה, ולא הוי חשיב בכלל דבר שלא בא לעולם, מכל מקום לא הוי חל עליה שם קירבה להחשב ערוה מחמתה, ונפק"מ לדינא באדם דקידש עובר במע אמה, לא נאסר באמה משום חמותו, כיון דלא חשיבא חמותו בכך, משום שאין היא בת, ואין אמה בכלל אם, [ואולם אכתי מצינו לדחות דאין ללמוד מדברי ה"תרגום יונתן בן עוזיאל" דהוי בכלל אין למידין מדברי אגדה, ויש לפלפל], עיי"ש.

### ענף ד' - האם העובר במעי התינוקת הוי חשיב ממזר

(א) והנה למאי דנתבאר לחלק בין קביעת הורות האב דהוי תלי בשעת העיבור, לבין קביעת הורות האם דהוי תלי בבעלת הרחם ולא בבעלת הביצית, א"כ נראה לדחות דלעולם אין נפק"מ לדינא בין אם אמו של העובר הוי אמה של התינוקת דהוי אסורה להנשא לבנה של האם, לבין אם התינוק הוי אמו של העובר דהוי מותרת להנשא לבנה של אם התינוקת, שהרי כיון שאבי העובר הוי האב של התינוקת, שהרי אין אחר בלתו שיהא חשוב האב של העובר, ונמצא דאף לצד שהתינוקת נחשבת אמו של העובר, מכל מקום האב של התינוקת נחשב אף האב של

---

למימרא דיהוסי יהודי אי"ז רק מעלה בלבד, לפיכך אזלינן בתר גומרו דזוהי האם, מה שאי"כ לענין יחוס כהונה ולויה דאי"ז ב' ענינים נפרדים אלא הוי רק מעלה בלבד, לפיכך לא אזלינן בתר האם אלא בתר האב דיש לו מעלת כהונה או לויה, למימרא דלא אמרינן דאזלינן בתר גומרו רק ביחוס קביעת היהדות דהוי עיקר יסוד האדם, ויש לפלפל.

בו מצות פדיון הבן, וכהא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן ש"ה סעיף כ"ד) דפסק דיוצא דופן והנולד אחריו כדרכו, שניהם פטורין, עיי"ש], אבל אי נימא שהעובר הוא חשיב בנה של התינוקת, א"כ הבן שתלד התינוקת בגדלותה הוא חייב בפדיון הבן, שהרי הוא חשיב בנה הראשון, דמכל מקום נראה דכיון שבמציאות לא נולד ראשון ממנה לא חשיב בכור, ודמי להא דפסק השו"ע (שם) דיוצא דופן והנולד אחריו כדרכו, שניהם פטורין, הראשון - מפני שלא יצא מהרחם, והשני - מפני שקדמו אחר, עכ"ל. ואע"ג דשאני התם שהראשון הוא חשיב בנה, מכל מקום מסתבר דלא שנא אי הוא חשיב בנה, אי לא הוא חשיב בנה, וזה פשוט.

(ו) והנה הקשה חכ"א שיחי' דלכאורה כל הצד לומר דהעובר הוא חשיב הולד של התינוקת דוקא למאן דאמר דעובר לאו ירך אמו, אבל למאן דאמר דעובר ירך אמו, אי הכי אף דהולד נמצא במציאות ברחמה של התינוקת, מכל מקום כיון דעובר ירך אמו הוא חשיב מבחינה דינית שהעובר נמצא ברחמה של האם, וכבר מצינו בשו"ע (יו"ד סימן ט"ז סעיף י') דפסק דמותו לשחוט את המעוברת, עובר ירך אמו הוא, עכ"ל. והשתא לפי"ז נמצא דאף דהעובר היה ברחמה של התינוקת, מכל מקום כיון שעובר ירך אמו הוא חשיב כמאן דהוה ברחמה של האם, ואע"ג דה"ש לחן ערוך" הוא מיירי התם בבחמה דאמרינן עובר ירך אמו, מכל מקום מסתבר דהוא הדין דאף באשה נקטינן דעובר ירך אמו. ושוב מצאתי ראיה מהא דמצינו בשו"ע (אהע"ז סימן ד' סעיף ד') דפסק

(ג) והנה לכאורה צריך ביאור דכיון דאמרינן שהתינוקת והעובר הוא אחים מהאב, אי הכי מאי נפק"מ מי נחשבת אמו של העובר כלל ועיקר. ואין לומר דהוי נפק"מ דאם ימות בנה של אם התינוקת בלא בנים, הוי מצי ליבם או לחלוץ לאשתו, מטעם דהוי חשיב אחיו מאביו. שהרי אכתי מצד אמו הוי נחשבת היבמה אשת דודו דהוי אסורה עליו בכרת, ואע"ג דכתיב בקרא (ויקרא פרק י"ח פסוק י"ד) "ערוה אחי אביך לא תגלה, אל אשתו לא תקרב, דדתך הוא", ומשמע דלא אסרה התורה רק אשת אחי אביו ולא אשת אחי אמו, מכל מקום כבר מצינו ב"אבן עזרא" דכתב להעיר והנה מה יעשו הסומכים במצוות על התורה לבדה, כי לא אסר הכתוב אשת אחי האם, ולא אם האב ולא אם האם, על כן אנחנו צריכים לקבלה, ויתכן שלא הזכיר אשת אחי האם, כי נלמוד מאשת אחי האב, עיי"ש.

(ד) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' דהוי נפק"מ לדינא לענין איסור הכאה וקללה, והיינו דמי נחשבת אמו של העובר דאם יעבור באיסור הכאה וקללה יהא חייב מיתה, ובכללו במי יהא חייב במצות כיבוד הורים, וזה פשוט.

(ה) ואולם נראה דאין לומר דהנפק"מ לדינא לענין מצות פדיון הבן בגוונא שתלד התינוקת בן בגדלותה, והיינו דאי נימא שהתינוקת נחשבת אמו של העובר, אי הכי לא הוי חשיב בכור, שהרי העובר הוי ולדה הראשון, [והא מילתא דפשיטא דאף בגוונא דהעובר עצמו הוי זכר דאינו חייב בפדיון הבן, שהרי נולד בניתוח קיסרי דהדין דאין

ב. ולכאורה תיקשי מהא דכתיב התם (פסוק י"ב - י"ג) "ערוה אחות אביך לא תגלה, שאר אביך הוא", ערות אחות אמך לא תגלה, כי שאר אמך הוא", והרי חזינן דכתבה התורה איסור אחות אב ואחות אם, ולא ילפינן דהא מחבירה, ואי הכי מאי שנא איסור אשת אחי אמו דסמך רחמנא דנילף מאיסור אשת אחי אביו, וצ"ע.

## מנורה תינוקת שנולדה עם עובר בבטן בדרום קלה

דמצרית מעוברת שנתגיירה, בנה מצרי שני, עכ"ל. ואי הכי בשלמא אי נימא בדעת השו"ע דסבר דאף באשה אמרינן עובר ירך אמו, ומחמת טבילת אמו הוי גר, א"כ לכי נולד הו"ל שני לאמו, אבל אי נימא בדעת השו"ע דסבר דעובר לאו ירך אמו, ואינו אלא גירות עצמו, א"כ הוי ראוי להיות מצרי ראשון בלבד, והוי דוחק לדחות דמיירי במצרית דבשר חמורים בשרם.

ז) ושוב חושבני לדחות קצת דאפילו אי משכחת לה למימר דדעת השו"ע דאף באשה נקטינן לדינא דעובר ירך אמו, מכל מקום ראיתי ב"אבני מילואים" (שם ס"ק ב') דכתב להקשות בדברי השו"ע דידן דפסק דמצרית מעוברת שנתגיירה, בנה מצרי שני, דלכאורה תיקשי אמאי הוי בנה שני כלל ועיקר, והא בשלמא אי נימא עובר ירך אמו, ומחמת טבילת אמו הוי גר, א"כ לכי נולד

הו"ל שני לאמו, אבל אם עובר לאו ירך אמו, ואינו אלא גירות עצמו, ראוי להיות ראשון. וצריך לומר, דאע"ג דהוא ע"י גירות עצמו, מכל מקום כיון דנולד ממצרית ראשונה אזלינן בתר לידה, והו"ל שני, עיי"ש. והרי מבואר דאף אי נקטינן דעובר לאו ירך אמו, והוי חשיב כמאן דנתגייר בעצמו, מכל מקום הוי חשיב מצרי שני, כיון דבלידה תלה רחמנא, למימרא דאזלינן בתר המציאות, והרי נולד ממצריה ראשונה, ואע"ג דמצד הדין הוי חשיב מצרי ראשון, מכל מקום לא אזלינן בתר הדין אלא בתר המציאות, ועפי"ז יש לדחות שמא אף בנידון דידן אף דעובר ירך אמו, והוי חשיב כמאן דהעובר היה ברחמה של האם, מכל מקום לענין יחוס אזלינן בתר המציאות ולא בתר הדין, והרי במציאות גדל ברחמה של התינוקת, ויש לפלפל.



## הרב אביחיל לוי

## ביאור מלאכת תופר

קושר משום שאינו מתקיים, א"כ גם התפירה אינה מתקיימת, וחוזר שאלת הגמ' והא לא קיימא.

**ונראה** ליישב שאע"פ שהקשר אינו מתקיים לעולם להיחשב קשר של קיימא, אפ"ה כיון דמחזיק את התפירה לשעתה מתחייב משום תופר.

**אולם** צ"ב בזה שאם אינו מתקיים להיחשב קשר של קיימא, א"כ גם התפירה אינה מתקיימת ויהיה פטור וחוזר שאלת הגמ' למקומה, והא לא מתקיימה.

והיה מקום ליישב שאלת היראים ע"פ שיטת הרי"ף והרמב"ם שלהתחייב מלאכת קושר צריך קשר של קיימא ומעשה אומן.

**ובזה** יש ליישב דהכא מיירי שהקשר של קיימא ואינו מעשה אומן, ולהכי מתחייב עליו משום תופר שהרי התפירה מתקיימת על ידי הקשר. אולם אינו חייב משום קושר שאינו קשר של קיימא.

**ונראה** לבאר שהיראים מאן לתרץ כך, שהרי לא ס"ל כהרי"ף והרמב"ם שהחיוב של קושר הוא רק בקשר של קיימא ומעשה אומן, אלא כרש"י והרא"ש שאם הוא קשר של קיימא לעולם חייב ובלאו הכי פטור.

**אולם** יש מקום ליישב שאלת היראים נמי ע"פ שיטתו כרש"י והרא"ש די"ל דמיירי שקשר קשר של קיימא ולא לעולם שאינו חייב בכך משום קושר. אולם משום תופר חייב.

**תנן** בשבת (עג.) שהתופר שתי תפירות הוא מאבות מלאכות.

**ופירש"י** והר"ן שתפירה היתה במשכן שהיו תופרים את היריעות.

**ונסמכה** במתני' מלאכת תופר למלאכות הקושר והמתיר.

**ונראה** לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בגמ' (עד:) והתופר שתי תפירות והא לא קיימא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן והוא שקשרן ופירש"י והא לא קיימא וכיון דלא קיימא לאו מלאכה היא שקשרן שקשר שני ראשי החוט.

**וחזינן** שהעובר על מלאכת תופר חייב נמי משום קושר, שהרי אלמלא הקשירה לא מתקיימת התפירה.

**ובזה** מבואר מה שסמך רבי מלאכת התופר למלאכת הקושר שאלמלא הקשירה לא מתקיימת התפירה.

**ובר"ב** כתב שחייב שמים משום קושר ומשום תופר.

**ובר"ן** כתב ומכאן למד הר' אליעזר ממיץ ז"ל שקושר קשר אחד לא מיחייב שאינו מתקיים. דאי מיחייב כיון שתופר שתי תפירות לא משכחת לה בלא קשר, תיפוק ליה משום קשר אלא ודאי כדאמרן, והכא בשלא קשר אלא קשר אחד עסקינן והוא בספר היראים (סי' רעד) במלאכת קושר.

**ולכאוף** צ"ב לשיטתו שאם אינו חייב משום



**ואפשר** שמה שלא תירץ כך דס"ל דבכה"ג שעשוי לפותחו אף משום תופר אינו חייב, וא"כ תירוצך זה תלוי בשאלה אם במלאכת תופר ג"כ בעינן שיתפור לעולם, או שגם בתופר לזמן חייב.

ור"ן זה תלוי בביאור מתני' דשבת (קב:): דתני זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב.

**ובמגיד** משנה על הרמב"ם (בהל' שבת ט, יג. וכן יא, טו) פירש שצריך בכל מלאכות שבת לעשות דבר המתקיים, וא"כ י"ל דה"ה בתופר שיהיה מתקיים.

**אולם** בפירש"י והמאירי ביארו ביאור אחר במתני' יעו"ש.

**אולם** יש לומר שאף למגיד משנה דבעינן דבר המתקיים. אולם מאן יימר לן דבעינן שיתקיים לעולם כמו במלאכת קושר.

**וביסוד** שאלת היראים אשכחן בר"ב שלא ס"ל שיש בזה כלל שאלה, שהרי כתב שחייב שתים משום קושר ומשום תופר.

**ולכאן** צ"ב בשאלת היראים והר"ן תיפוק ליה משום קושר.

**ונראה** ליישב שיטת הר"ב שלא ראה בזה קושיא שהחידוש בזה שחייב שתי חטאות משום תופר ומשום קושר.

**וכן** ליישב שיטת הר"ב לשיטתו כשיטת רש"י והרא"ש דלא בעינן להתחייב משום מלאכת קושר שיהיה הקשר של קיימא, אלא שיהיה לעולם, וא"כ משכחת לה שקושר קשר של קיימא שלא לעולם שפטור משום קושר, ומשום תופר חייב.

**ובמאירי** נמי איתא כדברי הר"ב שכתב וחייב שתים אחת משום תופר ואחת משום קושר. וכתב עוד ומכל מקום

בשלושה תפירות אינו צריך קשירה וחייב בתפירה בלבד.

**ונראה** לבאר בדבריו דכיון שבשלושה תפירות מתקיים התפר אף ללא קשירה, לכן חייב.

**ולדברי** המאירי יש לתרץ עוד שאלת היראים שהקשה שבמלאכת תופר תיפוק ליה משום קושר, ולהמבואר אתי שפיר שהרי בתופר שלש תפירות חייב משום תופר אף ללא קשר, וא"כ בזה לא שייך למימר תיפוק ליה משום קושר.

**וברמב"ם** (בהל' שבת י, ט) כתב התופר שתי תפירות חייב והוא שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשטט, אבל אם תפר יתר על שתי תפירות אע"פ שלא קשר חייב, שהרי מתקיימת התפירה.

**ובבס"פ** משנה הביא קושיית הרמ"ך שכתב על דברי הרמב"ם תימה למה לא כתב שיהא חייב שתים משום קושר ומשום מתיר כדברי הירושלמי שזה בודאי עשה שתי מלאכות קושר ותופר.

**ובמנחת** חינוך במוסך השבת במלאכת תופר תירץ שהרמב"ם לשיטתו שאינו חייב משום קושר אלא בקשר מעשה אומן, והכא דלא מיירי במעשה אומן להכי לא כתב שחייב נמי משום קושר.

**ונראה** עוד ליישב שיטת הרמב"ם דהכא דמיירי במלאכת תופר לא נחת לחיובא דמלאכת קושר.

**ובהא** דאיתא בגמ' והוא שקשרן. ופירש"י שקשר שני ראשי החוט. יש לחקור אם היינו שקשר שני ראשי החוט שבשני הצדדים שאגדם יחד וקשרם, או דמיירי שקשר שני ראשי החוט כל אחד כל אחד

בפני עצמו שעשה קשר בראשו שלא יפתח התפירה ובכה"ג נמי חייב משום קושר.

**וכמש"כ** ברמ"א או"ח (שיז, א) מהסמ"ג דהא דבעינן שני קשרים זה על זה היינו כשקושר שני דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה דינו כשני קשרים, וכמש"כ במשנ"ב (טו) שדינו כשני קשרים שאז מתהדק שפיר ומקרי קשר של אומן.

**וא"כ** יש לבאר שקשר שני ראשי החוט היינו שקשר כל אחד בפני עצמו בקשר בראשו שע"ז לא תפתח התפירה, ולצד זה מה שחייב היינו שלשה חטאות שתיים משום קושר ואחד משום תופר.

**ונראה** להוכיח מהמאירי והר"ב שלא למדו כצד זה אלא שאגד שני ראשי החוט וקשרן שהרי כתבו וחייב שתיים אחת משום תופר ואחת משום קושר, ואמאי לא אמרו שחייב שלש שתיים משום קושר ואחד משום תופר.

**ויש** לדחות שכונתם שחייב משום שתי שמות תופר וקושר אע"ג שחייב שתיים משום קושר או דכיון שאם עשה בהעלם אחד חייב על שתי פעולות אלו חטאת אחת, להכי כתבו שחייב שתיים שלא מצוי שיזכור בין קשירה לקשירה ושוב יעלם ממנו.

**ובמנחת** חינוך במוסך השבת במלאכת תופר כתב ואני מסופק בתופר תפירה אחת שאינו חייב אם תופר תפירה אחת במקום אחד ותופר תפירה שניה במקום אחר באותו בגד אם הוי כשתי תפירות או אפשר שבמקום אחד צריך שתי תפירות והניח בספק.

**ואלמלא** ספיקו י"ל בפשטות שהחויב של מלאכת תופר היא בשתי תפירות

יחד במקום אחד שאז יש חשיבות לתפירה שיתחייב עליה, ומשא"כ בתופר תפירה אחת במקום אין לזה חשיבות מלאכת תפירה להתחייב עליה ואין הבגד מחבר ב' תפירות במקומות אחרים שיחשבו כתפירה אחת.

**ונראה** להביא ראיה לזה מהא דאיתא בגמ' (קה.) במלאכת האורג ששיעור שנים או שלשה חוטים לחיוב במלאכת האורג תלוי בחשיבות המלאכה יעו"ש ובפירש"י והכא נמי במלאכת תופר חשיבות המלאכה היא בשתי חוטים במקום אחד הא לאו הכי פטור.

**ויש** להסתפק בתופר תפירה אחת לשיטת רש"י בשבת (עד.) שחצי מלאכה במלאכות שבת הוא כמו חצי שיעור שאסור מן התורה אם בתופר תפירה אחת חייב משום חצי שיעור או שתפירה אחת אין לה כלל חשיבות מלאכה.

**ואיתא** בשבת (עה.) אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת.

**ולכא' צ"ב** היכי מיירי המעשה שעושה שמותח החוט שמתחייב בזה.

**ועוד צ"ב** אם מתחייב חטאת משום אב מלאכה דתופר או שהוא תולדת תופר.

**ועוד צ"ב** אם מיירי במותח אף חוט אחד או כשמותח שני חוטים כחויב של מלאכת תופר.

**ועוד צ"ב** אם מיירי רק כשעושה גם קשר כחויב תופר או שבזה חייב אף ללא קשר.

**ועוד צ"ב** בטעם החיוב בזה, ובפירש"י כתב המותח חוט של תפירה בגד התפור ועומד והניח החוט ארוך ונתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת וחוטי התפירות

התפירה וניתותו הנקבים והוא מותח החוט להדק התפירה. וחזינן בדבריו שדין זה הוא תולדת תופר ולא אב, ודלא כמשמע בשיטת רש"י והמאירי שהוא אב מלאכה.

**ובאליה** זוטא (או"ח שמ, יא) חולק על הבית יוסף בהבנתו בהגהות מרדכי וכתב שאין במשמע שם כלום, וכתב שמוכח ליה בכל הפוסקים שבמותח חייב אף בלא קשירה. וכתב הטעם שהרי בתופר שני תפירות בעיא קשר, אבל בשלוש תפירות חייב אפי' בלא קשירה, וא"כ במותח ודאי מותח יותר משתי תפירות.

**וחזינן** בשיטתו שכיון למאירי שיש חילוק בין מותח שתי תפירות דבעינן נמי קשירה שיתחייב, לשלש תפירות ביותר שחייב משום תופר אף ללא קשירה, וא"כ אף במותח בלא תפירה חייב. והיה מקום ליישב בזה שזה נמי דעת הבית יוסף דמיירי בשתי תפירות, ומשא"כ בשלש תפירות ויותר שחייב משום תופר אף שלא קושר, הכא נמי במותח יתחייב ללא שקושר.

**וברמב"ם** (בהל' שבת י, ט) כתב והמותח חוט של תפירה בשבת חייב מפני שהוא מצרכי התפירה.

**ויש** לחקור בדבריו אם לומד כביאור רש"י והמאירי או שפירש פירוש אחר מדבריהם.

**ובבית יוסף** (או"ח שמ) ביאר בדבריו שהוא מפרש מותח חוט של תפירה שמוותח החוט שרוצה לתפור בו כדי שלא יהיה כוון, ולפי שדבר זה מצרכי התפירה הוא חייב חטאת.

**וחזינן** בדבריו שהרמב"ם חולק על רש"י והמאירי בביאור דברי הגמ', וכן אפשר שלשיטתו מיירי בתולדת תופר ולא

נמשכין ומותח את ראשי החוט להדק ולחבר זו היא תפירתו וחייב, ומדכתב רש"י זו היא תפירתו, משמע שהחויב הוא משום אב מלאכה דתופר.

**אולם** צ"ב בשיטת רש"י אם מיירי כשקושר אחר מתיחתו כמלאכת תופר שרק בכח"ג חייב או שבזה שהוא כבר קשור רק שמותחו בזה החויב הוא אף שלא קושר שוב להדק את התפירה.

**ובבית יוסף** (או"ח שמ) הביא מהגהות מרדכי שמשמע מדבריו שאינו חייב אלא אם כן קשרו בראשו דאם לא כן אינו עומד.

**ובמאירי** חילק בין שתי תפירות לשלש שכתב המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. וענין זה הוא בבגד שהוא תפור ועומד והניח החוט ארוך ונתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת וחוטית התפירות נתפרו ונמשכו והוא מותח את ראש החוט להדק ולחבר את החתיכות ונמצא שזהו כתפירה גמורה, ואם היו שתי תפירות לבד הרי הוא כתופר שתי תפירות ואינו חייב אלא בקשירה, והקשירה מיהא חייב שנים ואם היו שם יותר משתי תפירות חייב אף בלא קשירה על הדרך שביארנו בתפירה גמורה.

**וחזינן** שפירש כרש"י, וכן ממש"כ שזהו כתפירה גמורה, חזינן שהוא אב מלאכה. וכן חזינן שסובר כהבנת הבית יוסף בהגהות מרדכי שהחויב הוא רק שעושה גם קשר כמלאכת תופר. וכן חזינן שחילק בין שתי תפירות שאז החויב הוא רק שקושר לשלוש תפירות שחייב אף שלא קושר.

**וביראים** (רעד) כתב תולדת תופר דאורייתא אמרינן בפ' כלל גדול אמר רב זוטרא בר טוביה המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. פירוש שניתותרת

באב מלאכה, וכן משמע בפירוש זה שאף בלא קשר חייב אם מתקיימת מתיחתו.

**אולם** באליה זוטא משמע שלומד ברמב"ם שאינו חולק על רש"י יעו"ש.

**ובפרי** מגדים באשל אברהם (שמ, יא) כתב במותח חוט התפירה שיעור שתי תפירות אפי' לא קשר החוט בסופו יש לומר חייב כי מתקיים עם השאר, וזה לא כשיטת המאירי שבשתי תפירות מתחייב רק כשקושר, ובשלוש חייב אף בשלא קושר. וכן דלא כשיטת הגהות מרדכי כביאור הבית יוסף, שאף בשתי קשירות החיוב הוא רק כשקושר.

**וכתב** הרמב"ם (בהל' שבת י', יא) המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב. ומה שנקרא תולדת תופר במדבק היינו משום שאינו מדבק בדרך תפירה כמו שהיה במשכן, ולהכי חשיב תולדה ולא אב.

**והובא** בשו"ע (או"ח שמ, יד) וכתב שם בביה"ל הרי זה תולדת תופר כי תופר ענינו הוא דלוקח שני דברים אחרים

ומחבר אותם לאחד וכן הוא על ידי דיבוק. **ונראה** לי שהוא הדין כשמדבק עץ לעץ על ידי דבק כנהוג גם כן שם תופר עליו, כי מצינו בגמ' (עד:) דבעצים שייך גם כן תפירה דאמר שם האי מאן דעבד חלתא כורת של קנים אי חייטה לפומיה ע"ש ברש"י.

**ונראה** לבאר שאין זו שיטת הרמב"ם והשו"ע, דא"כ למה לא אמרו חידוש גדול יותר שאף שמדבקים עץ לעץ חייב משום תופר, ואמאי נקטו רק ניירות. או עורות.

**ונראה** עוד לבאר שאף מפירש"י ליכא ראייה לזה דהתם מיירי בכוורת של קנים, ומיירי כשהם דקים וכמו שפירש"י התם עשאן דקות מאחת שתיים או שלש הרי זה טוחן, ואח"כ ארגן, וא"כ מיירי בקנים שחתכן והם דקים, ובזה שייך תפירה ותולדה לזה הוא לדבק ניירות או עורות שדומה לתופר שהם דקים כבד, ומשא"כ במדבק עצים זה לזה שדומה יותר לבנין בכלים בזה לא חייב משום תופר.

**ואפשר** שאף המשנ"ב מיירי בעצים כעין קנים שחתכן שהם דקים ולא במדבק עצים.

**אולם** צ"ב שלא חילק בכך.



הרב יאיר מינקוס

## בבירור אי שני פירות שונים מאותו סוג מיקרי שני מינים או לא

והנה בשו"ע (שם סעיף ד') וכ' וז"ל "אם בירך שהחיינו על שירזא"ש, כשיאכל גינדא"ש חוזר ומברך שהחיינו", [והם סוגי ענבים ירוקים ושחורים].

והוסיף הרמ"א (שם) "והם כשני מיני גודגדניות, כגון וויינקשי"ל וקירש"ן, וכל כיוצא בזה", [והם סוגי דובדבנים].

ומקורם מהתרומת הדשן (ח"א סי' ל"ג) וז"ל "וכן שמעתי מאחד מהגדולים שהורה כעין זה, כגון שאם אכל ובירך [שהחיינו] כבר על הגודגדניות שקוראים קירש"ן, חוזר ומברך זמן על אותו שקוראין וירשל"ן או אמרעל"ן".

מבואר דמי שאכל פרי חדש ובירך עליו שהחיינו, ואח"כ נזדמן לו סוג אחר של אותו מין, דחוזר ומברך שהחיינו שוב.

### ביאור דין פירות החלוקים בשמם

השתא דמבואר שפיר דשני סוגי פירות בשמות חלוקים מאותו מין, מברכין שהחיינו על כל אחד בפנ"ע [כשלא באו ביחד], יש לדון גבי שני סוגי פירות של אותו מין, ובאותו שם, אלא שצבעם שונה כגון תאנים שחורות ותאנים לבנות, אי יברך שהחיינו באכילת כל סוג פרי בפנ"ע או לא.

והנה בספר חסידים (סי' תתמ"ח) כ' וז"ל "גודגדניות אם בירך על האדומות קטנות שהחיינו ואח"כ ראה שחורות, צריך לברך עוד על השחורות שהחיינו, וכן קדם

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

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

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

וכך פסקו בטור ובשו"ע (סי' רכ"ה סעיף א') שמי שאכל פרי חדש בעונה הזאת מברך ברכת שהחיינו.

וכשיזדמן לו פרי חדש אחר, חוזר ומברך שהחיינו, דאינו נפטר באכילת הפרי הקודם שאכל, שהרי לא היה דעתו עליו.

### בדין פירות הדומים אי מברך שהחיינו על כ"א בפנ"ע

ויש לדון גבי מי שאכל פרי חדש ובירך עליו, ואח"כ נזדמן לו פרי חדש מאותו המין, ומזן אחר אי חוזר לברך שהחיינו או לא.

### קושיות על שיטה זו

**והקשה** ההלכות קטנות (ח"א סי' רל"א) על הב"י והתרומת הדשן, דאם בירך שהחיינו על הגינדא"ש חוזר על השריזא"ש, דיש לדחות את ראית הספר חסידים ממתני' תרומות, דמה ששחורות ולבנות אינם מעלות אחת את השניה, לא משום דתרי מיני נגעו בה, אלא שאותם של היתר ניכרות, ואיך יעלו את האיסור [ומה שר' יהושע פליג, הוא משום דסובר דמתוך שיכול לטחנם ולערבם], וא"כ איך הביאו ראיה ממשנה זו לנידון דידן, דשני סוגי פירות מאותו מין בצבעים שונים, חשיבי תרי מיני לענין שהחיינו?

**ועוד** הקשה ממשנה אחרת בתרומות (פ"ב מ"ב) "כל מין חיטים אחד, כל מין תאנים וגורגרות ודבלה אחד, ותורם מזה על זה". חזינן דכל סוגי התאנים מין חד נינהו, וא"כ איך ס"ל דחשיב תרי מיני לענין שהחיינו? והביאו בשבות יעקב (ח"ב סי' ל"ז).

**והוסיף** לקושיא השניה, מהברטנורא, שפי' במתני' (שם) "דכל מין חיטים אחד, אע"ג דאיכא שחמתית הכל מין תאנה אחד אע"ג דאיכא שחורות ולבנות", דמבואר דתרי צבעי, לא מקרי תרי מינים.

**וכן** הקשה בפנים מאירות (סי' ו'), וכן שמע מחתנו מהר"צ [החכם צבי] קושיות אלו, ואמר שהלכה זו עקורה ולא דסמכה היא".

**ובמזר** וקציעה (סי' רכ"ה ד"ה וכתב בת"ה) הביא את דברי אביו [החכם צבי] ודברי הפנים מאירות, והוסיף שאין לדחות את קושיתו ממתני' (תרומות פ"ב מ"ב) "דכל מין חיטים אחד, וכל מין תאנים וגורגרות ודבלה אחד הן", מברייתא (דחולין דף קל"ו ע"ב) "דתניא היו לו שני מיני תאנים שחורות ולבנות, וכן שני מיני

ובירך על השחורות ואח"כ נודמן לו אדומות קטנות יברך שהחיינו, אע"פ שטעמן שוה, וכ"ש אדומים גדולים ואדומים קטנים, או שחורים לפי ששינוי שני מינים הם".

**והביא** ראיה ממתני' (תרומות פ"ד מ"ט) דתאנים שחורות ותאנים לבנות חשיבי שני סוגים, ולכן סבר ר' עקיבא דתאנה לבנה או שחורה שנפלה לחבית עם חמישים תאנים שחורות וחמישים תאנים לבנות, אינן מצטרפות לבטל את התאנה של תרומה.

**והביאו** המהרי"ל (סי' קכ"ז קל"ה) "אוכל תרי מיני צריך זמן, אפילו ב' מיני אגסים או אגוזים ותפוחים, כדאיתא בספר חסידים".

**וכ"כ** בתרומת הדשן (סי' ל"ג) "יש ארצות שקוראין הכל קירשן אלא לאלו קורין קירש"ן אדומים ולאילו שחורים ואפ"ה היה נראה לו לברך, דחשיבנהו להו לתרי מיני לענין ברכת זמן.

**והוסיף** עוד דכן מצאתי בהדיא כהוראה זו בספר חסידים, ומייתי ראיה מפלגותא דר"א ור"י (תרומות פ"ג מ"ט) בתאנים שחורות ובתאנים לבנות תרי מיני לענין העלאות תרומה, וה"ה לענין ברכת זמן דגודגדניות, וא"כ ה"ה לענין ברכת זמן דגודגדניות".

**והביאו** בב"י (סי' רכ"ה ד"ה וכתוב בתרומת הדשן). וכן הביאום בעטרת זקנים (שם ד"ה כגון) ובמטה משה (סי' ש"ס).

**א"כ** מבואר דאף פרי שיש ממנו שני סוגים בצבעים שונים ובגדלים שונים, מיקרי שני מינים גבי ברכת שהחיינו, ואי בירך שהחיינו על סוג אחד, חוזר ומברך שהחיינו על הסוג השני מאותו המין.

חיטין, אין תורמין ומעשרין מזה על זה", דמבואר מהברייתא דתאנים וחיטים, יש בהם שני מינים?

**דא"ז** דחיה למתני' דתרומות, כיון דאיכא תנא בברייתא דפליג, ומתני' סתמא היא, ובכה"ג דאיתא מתני' בסתמא, ומחלוקת בברייתא, הלכה כסתם משנה ולא משגחין בברייתא.

**והוסיף** להקשות בדברי הב"י הכא, דפירות בשני צבעים, חשיבי שני מינים, דסתרי לדבריו גבי כלאים דכ' בשו"ע (יו"ד סי' רצ"ה סעיף ו') דשני סוגי פרי מאותו מין אינם כלאים, וכך כ' ברמ"א (שם) "דמותו להרכיב מין אחד אפילו שחורות בלבנות, דקות בגסות אע"פ שיש לו שם לוואי" וכו'.

**דמבואר** דס"ל דשני צבעים או שני צורות, לא חשיבי לשני מינים, וא"כ זה סותר למה שכ' הכא דשני צבעים חשיבי לשני מינים, ולכן מברך שהחיינו על כל אחד בפנ"ע?

**[וב' עוד דאין לחלק דהכא מיירי בחלוקין בטעמם ג"כ, ולכן מקרי ב' מינים, והתם איירי דאין חלוקין בטעמם, ולכן אינם ב' מינים אף דחלוקין במראה, כיון דלא משמע הכי, מדסתמו דבריהם, ולא חילקו לא כאן ולא שם].**

**הגר"א** (סי' רכ"ב סעיף ב') גם הקשה כמו שהקשה ההלכות קטנות על ראית הספר חסידים ממתני' דתרומות דר"ע סבר דשחורות ולבנות אינם מעלות אחת את השניה, וא"כ הוכיח דשני פירות בצבעים שונים, חשיבי כשני מינים, ולכן מברך שהחיינו על כל אחד בפנ"ע, דהרי העלאת תרומה הגדר הוא אם ניכר פרי התרומה או

לא, ולכן בשני צבעים חשיבי שני סוגים, אבל מה זה שייך לענין פרי חדש?

**ועוד** הקשה דא"כ גם פירות בצורות שונים, כגון עגולים ומלבנים יחשבו כשני סוגי פירות לענין שהחיינו, כמו דחשיבי כך לענין העלאת תרומה?

**ועוד** הקשה דכל הוכחת הס"ח מהמתני' הוא לדברי ר"ע, והרי רבי יהושע פליג עליה, וס"ל דאף שחורות ולבנות מעלות אחד את השני, דהיינו דמקרי מין אחד?

**ועוד** הקשה על התרומת הדשן, דמאחר וס"ל דיש לברך שהחיינו על יין ששותה אחר שבירך על ענבים חדשים, כיון דתרי שמות הן, וא"כ אי בתר שמא אזלינן, תאנים שחורות ולבנות ודאי שם אחד הם, וא"כ איך ס"ל דשני מינים הם לענין ברכת שהחיינו?

### ישוב הקושיות

**ונראה** לענ"ד ליישב קושיות אלו, ראשית מה שהקשה הגר"א על הספר חסידים, דמתני' דתרומות הוא אליבא דר"ע ולא כר"י, יש ליישב דמאחר וקיי"ל להלכה כר"ע, כמו שפסק הרמב"ם (פי"ד מהלכ' תרומות הלכ' א'-ב'), וכמש"כ בהדיא במהרי קורקוס (שם סק"א) ובכסף משנה (שם), וא"כ אף דר"י פליג, אכתי שפיר איכא ראיא ממתני' זו.

**ומה** שהקשה דא"כ אף עיגולים ומלבנים יחשבו לב' מינים, כמו דשני צבעים חשיבי כשני מינים, אפשר ליישב דיש לחלק בין שינוי בין שני פירות בגוף הפרי, דהיינו צבע אחר, לשינוי שנעשה בידים בחיצוניות הפרי, כגון שתאנים הנדרסות בעיגול נעשית עיגול, ותאנים הנעשות בריבוע נעשות ריבוע,

הזה, שפיר יכול לברך שוב שהחיינו על שמחה החדשה הזאת, כמו שרואה פרי חדש ממין אחר לגמרי.

**ובך כ' ליישב בשבות יעקב (ח"ב שילהי סי' ל"ז)** "דכיון דעיקר ברכת שהחיינו על פרי חדש הוא מוטל כשרואה הפרי כדאיתא בס' רכ"ה, א"כ הכל תלוי בראיה, אע"ג דבשמא וטעמא חדא מיני ניהו מ"מ הכל תלוי בחזותא, אע"ג דלענין שאר דברים הכל תלוי בשמא וטעמא, מ"מ ספר חסידים הביא ראיה כיון דמציינו לענין העלאה תרומה דתליא בחזותא וניכר במראיתא, ה"ה לענין זמן דמברכין על הראיה".

**וסיים** "ואין לסתור דבריו הראשונים בלי ראיה מספקת, ובפרט שטעמן מסתבר".

**ובעי"ז כ' במור וקציעה (סי' רכ"ה ד"ה וגם)** "דאע"ג דבעלמא חשיבי מין אחד, הכא בברכת שהחיינו בחביבותא תליה מילתא, ומאחר שחלוקין בשמן וטעמן, איכא דניחא ליה בהאי ואיכא דניחא ליה בהאי, לכן לענין הנאה ודאי הוה להו תרי מינין".

**והביא** ראיה ממקח וממכר (ב"ב דף פ"ג ע"ב) אם מכר לו חטים לבנה ונמצא שחמתית או איפכא, המקח בטל, כיון דהו"ל שני מינין מהאי טעמא, דאיכא איניש דבהא ניחא ליה, וזמנין איפכא.

**וסיים** "כך נראה לי דהלכתא בספר חסידים, אבל לא מטעמיה, ונמצא גם פסקי הש"ע מכוונים, דבהא כיון דלספר חסידים פשיטא ליה ומהר"ל וכמה גאונים קים כוותיה, יפה עשה שפסק כמותו". וכך תי' באז נדברו (ח"ט סי' כ"ד סק"ד).

**השתא** מיושב שפיר שיטת הספר חסידים ודעימיה.

וא"כ כמו דפשוט דאי חתך פירות בצורות שונות שלא יברך על כל צורה בפנ"ע, כך פירות הנעשות כך ע"י שנדרסות כך, אין לברך עליהם בפנ"ע, משא"כ פירות בצבעים שונים, דמהותם שונה במשהו, ודאי יש סברא לומר דהם מינים שונים, ואפשר לברך עליהם בפנ"ע.

**ומה** שהקשה על התרומת הדשן דסבר דבענבים ויין, דשתי שמות הם, וא"כ אמאי ס"ל דתאנים שחורות ולבנות, מברך על כל אחד בפנ"ע אף דשמא אחד הוא, אפשר ליישב דכל מה דכ' התרומת הדשן גבי ענבים ויין, הוא דהיכא דהם שתי שמות פשוט דמחולקין ג"כ לענין שהחיינו, אבל אכתי יש דברים דאף דהם שם אחד, בכאו"פ הוי שני מינים, כגון בשניי מראה וצבעם שונה, שפיר חשיבי שני מינים.

**והשתא** יש ליישב ממה שהקשה הגר"א הלכות קטנות ושאר אחרונים, דחזינן גבי תרומה וגבי כלאים דשני פירות בשני צבעים חשיבי למין אחד, וא"כ איך כ' הספר החסידים, והלכו בעקבותיו התרומת הדשן והב"י, דשני פירות בצבעים שונים חשיבי ב' מינים.

**דאפשר** ליישב דיש לחלק בין כלאים ותרומות לברכת שהחיינו, דודאי דמאחר ויש לשני הפירות אותו שם, דהוי מין אחד, ולכן תורמין מתאנים שחורות על לבנות ולהיפך, ולכן אינם כלאים כשזורעים אותם ביחד, משא"כ גבי ברכת שהחיינו לא קאי לפי שמם דוקא, אלא לפי ראית הבנ"א, ומאחר ובמראיהן איכא שינוי ניכר, דהרי צבעם שונה מהשני, ומאחר דגדר ברכת שהחיינו תלויה בשמחת ליבו של האדם, ואי שמח כשרואה סוג אחר מהפירות שכבר ראה, א"כ אף שכבר ראה ואכל פירות מהמין



## אי שינוי שם או שינוי טעם מיקרי ב' מינים

**עד** השתא מבואר שיטת הספר חסידים ודעימיה, דכל שינוי בין שני פירות, חשיב לשני מינים, אף אם שוים בשמם ובטעמם, ורק צבעם שונה, כגון תאנים שחורות ותאנים לבנות, ואי בירך שהחיינו על אחד חוזר ומברך על השני, והגר"א מפקפק בכל זה, ולא נחא ליה בהא.

**ובשני** פירות ששמם שונה לכא' לכ"ע חשיבי לשני מינים, כמו דאמרי' בגמ' (ע"ז דף ס"ו ע"א) "אמר רבא וכו' בתר שמא אזלינן והאי שמא לחוד והאי שמא לחוד, וה"ל מין בשאינו מינו" וכו', וקיי"ל כוותיה כמ"ש התרומת הדשן (ח"א סי' ל"ג), וכ"כ באור זרוע (ע"ז סי' רנ"ג), ובאגור (סי' אלף רס"ו), וכן הרי"ף (ע"ז דף ל"ב ע"א מדפי הרי"ף), והביאו המרדכי (שם שילהי סי' תתנ"ג) וכ"כ בחולין (סי' ת"ש), והביאם בב"י (יו"ד סי' צ"ח ד"ה מצאתי כתוב), וכך נקט ברמ"א (שם סעיף ב') "ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא, אם הוא שוה הוי מין במינו [אבל לא אזלינן בתר טעמא אם הוא שוה או לא]", וכ"כ במחצית השקל (סי' רכ"ה סק"י).

ונותר לדון גבי שני פירות ששמם שוה, וחלוקים בצבעם, אלא דחלוקים ג"כ בטעמם, אי נימא דכיון דגם בצבעם וגם בטעמם שונים יחשבו כשני מינים לענין ברכת שהחיינו, או דילמא מאחר דשמם שוה, לא מהני שגם טעמם שונה.

והנה בלבוש (סי' רכ"ה סעיף ד') כ' "מינין הדומין זה לזה אלא שמחולקין בשמם, כגון ווינקס"ל וקירש"ן, מברך שהחיינו על כל אחד ואחד, דשני מינין הן.

נראה לי דהוא הדין אם אינן מחולקין בשמם אלא במראהן ובטעמן, הוי כמו תאנים לבנים ותאנים שחורות, דמסיק בגמ' דשני מינין הן, ומברך שהחיינו על כל מין ומין מהם, וכן כל כיוצא בהן". והביאו במגן אברהם (שם סק"י). וכ"כ באשל אברהם (שם סעיף ב'), וכ"כ במחצית השקל (שם) "דלענין שהחיינו אזלינן בתר טעמא".

**מבואר** דס"ל שינוי טעם בנוסף לשינוי צבע, שפיר חשיב ליה לשני מינים, כמו דשינוי שם.

**ויש** מקום לומר דבכה"ג יודה הגר"א, דיחשב שני מיני פירות לענין שהחיינו, ואף אי בירך על מין אחד יכול לחזור ולברך על מין השני, וכל מה שפקפק על הספר חסידים, הוא כשיש שינוי מראה לחוד, ובלא שינוי טעם כמו שכ' בהדיא בספר חסידים.

**אולם** במ"ב (שם ס"ק י"ד) הביא את המג"א, וע"ז כ' דהגר"א מפקפק בזה, דמשמע דלמד בשיטת הגר"א דאף בשינוי טעם ושינוי צבע, בכאור"פ לא חשיבי ב' מינים, ולא מהני בזה שגם טעמם שונה, ורק בשינוי שם חשיב שני מינים.

## בירור שיטת השו"ע בפירות שצבעם שונה

**עתה** יש לחזור לדברי השו"ע והרמ"א בריש דברינו, ויש להסתפק אי ס"ל כן דבשינוי מראה חשיב שני מינים, או דילמא מהא דהביאו רק חלק מדברי התרומת הדשן, והשמיטו את החלק הנוסף, וכן לא הזכירו מדברי הספר חסידים כלל, לא ס"ל להו כן, דבשינוי מראה חשיב לשני מינים, אלא רק בשינוי שם, כמו שהזכירו שירזא"ש וגינדא"ש, וויינקס"ל וקירש"ן.

דמה שלא הזכיר את דברי הס"ח, ומה שהשמיט את שאר דברי התה"ד הוא דוקא, דפירות מאותו מין בשינוי צבע, לא מקרי שני מינים, אלא דוקא בשינוי גדול מזה.

### בירור שיטת השו"ע בפירות שטעמם שונה

נותר לדון בשיטת השו"ע והרמ"א אליבא דהברכ"י והמאמ"ר, דס"ל דהשו"ע לא סבר כהס"ח ודעימיה, גבי פירות מאותו מין בשינוי צבע, אי מודה דשינוי טעם בין הפירות יחשיבם לשני מינים, כהלבוש והמג"א ודעימיה, או דילמא ס"ל דרק בשינוי שם מקרי שני מינים.

**ראשית** אליבא דהגר"א ודעימיה, דס"ל דהשו"ע סבר דהס"ח ודעימיה, דשני פירות בשינוי צבע מיקרי ב' מינים, פשיטא דבשינוי טעם ודאי יחשב ב' מינים. וכ"כ בא"ר (שם סק"ט) "ומנהגינו כהרמ"א [והשו"ע] ולבוש ע"פ דברי ספר חסידים תרומת הדשן תשובות מהרי"ל והאגור".

**ובשבות** יעקב (ח"ב סי' ל"ז) כ' "שאלה, אם יש לברך על קערשין שחורות ואדומות שטעם אחד להם, רק שהם משונים במראיתן אי חוזר ומברך זמן או לא".

**וב'** "דאף שלכאורה דין זה פרוט וערוך לפנינו (סי' רכ"ה סעיף ג') "בש"ע ובהג"ה ששני מינים גודגניות כגון וויינקש"ל וקירש"ן וכו', משמע דוקא אלו שמשונין נמי בטעמן שוויינקש"ל המה חמוצים וקירש"ן מתוקין, משמע אבל בשני מינים קירש"ן מתוקין כמו פליי"ש קירש"ן במדינות אלו שמקצתן אדומים ומקצתן שחורין, אין לברך זמן על כל אחד בפני עצמו, וכן משמעות הלבוש שם".

**והנה** הגר"א (שם) כ' דמקורו של השו"ע הוא מספר חסידים. וכע"ז כ' בהלכות קטנות (ח"א סי' רל"א).

**וב"כ** באליהו רבא (שם סק"ט) "ומנהגינו כרמ"א [ובפשטות ה"ה כהשו"ע בזה] ולבוש, ע"פ דברי ספר חסידים, ותרומת הדשן ותשובות מהרי"ל ואגור". והביאו השער הציון (שם ס"ק י"ח).

**דמשמע** דלמדו דהשו"ע והרמ"א ס"ל כהס"ח ודעימיה, דאף תאנים שחורות ולבנות מקרי שני מינים לענין שהחיינו, ולכאו' מה שנקטו בשו"ע והרמ"א שירזא"ש וגינדאש, וויינקש"ל וקירש"ן ה"ר לפירות באותו שם ובשינוי צבע.

**וב"כ** בהדיא במור וקציעה (שם ד"ה ובהכי) "כך נ"ל דהלכתא כספר חסידים [אבל לא מטעמיה], ונמצא גם פסקי הש"ע מכוונים, דבהא כיון דלספר חסידים פשיטא ליה ומהרי"ל וכמה גאונים קיימי כוותיה, יפה עשה שפסק כמותו".

**אולם** בברכי יוסף (שם סעיף ד') הביא את דברי התרומת הדשן "דתאנים לבנים ושחורים תרי מיני להעלאת תרומה וכן לשמן". וכ' "והרב [שו"ע] השמיטו אפשר דסבר שאינם תרי מיני לענין זמן".

**ובך** המאמר מרדכי (שם) הביא "מהאחרונים ז"ל דה"ה דעל כל ב' מינים יש לברך, כגון תאנים לבנות ושחורות, או כל מיני תפוחים ואגסים". וכ' לחלוק ע"ז, והוסיף "דקצת משמע הכי מדברי מרן ז"ל שלא העתיק בש"ע ההיא דתאנים לבנות ושחורות, ולא הביא אלא גינדא"ש ושריזא"ש שחלוקים בשמם וגם לא כתב דה"ה בשאר מיני פירות כנ"ל נכון".

**מבואר** דהברכ"י והמאמ"ר למדו בשו"ע,

בש"ע ההיא דתאנים לבנות ושחורות, ולא הביא אלא דשריזא"ש וגינדא"ש שחלוקים בשמם, וגם לא כתב דה"ה בשאר מיני פירות כנ"ל נכון".

**מבואר** דלמד בשו"ע דדוקא פירות אלו דחלוקים בשמם, מברכין עליהם על כל אחד בפנ"ע, אבל פירות אחרים אף אם יש להם שם לוואי, ולא שם שונה לגמרי לא מברכין עליהם בפנ"ע.

**ובאמת** סברתו נשמעת מאוד, וכך אפשר לדייק בפשטות מדברי השו"ע והרמ"א שנקטו דוקא להני פירות, ולא סתם פירות השונים בצבעם או בטעמם.

**וכך** משמע מהלבוש (שם) שהביא דברי הרמ"א, וכ' "מינין הדומין זה לזה, אלא שמחולקים בשמם כגון ווינקש"ל וקירש"ן מברך שהחיינו על כל אחד ואחד, דשני מינין הן" וכו', והביאו במג"א (שם סק"י). דמשמע דלמדו ברמ"א דנקט להני פירות דוקא, דחלוקין בשמם, [אולם בהמשך דברינו מתבאר, דאין להוכיח כן מהלבוש].

**אולם** בשבות יעקב (ח"ב סי' ל"ז, הובא לעיל) כ' להדיא דהשו"ע והרמ"א נקטו דוקא להני פירי שמשונין נמי בטעמן שווינקש"ל המה חמוצין וקירש"ן מתוקין, דמשמע דבשני מיני קירש"ן מתוקין כמו פליי"ש קירש"ן, אין לברך על כל אחד בפני עצמו, וכע"ז כ' במור וקציעה (סי' רכ"ה ד"ה וגם) דפירות אלו חלוקין בשמן וטעמן.

**וכך** משמע מהתרומת הדשן (סי' ל"ג) שהוא מקור השו"ע והרמ"א, וכ' "שאם אכל ובירך כבר על הגודגדניות שקורים קירש"ן, חוזר ומברך זמן על אותו שקורין ווייכשל"ן או אמרעט"ן, דיש מקום לומר דמה שמברך על כל אחד הוא מצד שינוי שמם, ולזה הוסיף התה"ד דאף "דיש ארצות שקורין הכל

**מבואר** דלמד השבות יעקב דהשו"ע והרמ"א ס"ל כהלבוש ודעימיה, דשני פירות מאותו מין בטעם שונה, חשיב כשני מינים, וכהלבוש ודעימיה.

**וכך** משמע מהמ"ב (שם ס"ק י"ד) דהביא את השו"ע והרמ"א יחד עם דינא דהמג"א והלבוש, וכ' הגר"א פליג עליהו, דמשמע דלמד בשו"ע והרמ"א דס"ל כדברי הלבוש ודעימיה.

### בירור אמאי נקט השו"ע פירות

#### ששונים בשמם

**אכתי** נותר לדון בדברי השו"ע והרמ"א אליבא דהאחרונים שדנו בדבריהם, אי מודו לס"ח ודעימיה, דשני פירות בשינוי צבע מקרי ב' מינים או לא, וכן לאחרונים שדנו בדבריהם אי מודו להלבוש ודעימיה דשני פירות בטעם שונה חשיבי לב' מינים או לא. אמאי נקטו שריזא"ש וגינדא"ש, וויינקש"ל וקירש"ן, אי הוי כוונתם לפירות אלו דיש להם שם שונה, או לאו דוקא נקטו להכי.

**והנה** במאמר מרדכי (שם סק"ד) "ואין מברכים רק על שריזא"ש וגינדא"ש שכתב מרן [השו"ע] ז"ל, דהיינו מה שאנו קוראין אגריוט"ו זארופיו"ן, אבל על שאר מיני פירות אין מברכין, אלא על אחד מהם, ונ"ל לתת טעם טוב למנהג דס"ל בזה דבתר שמא אזלינן דשריזא"ש וגינדא"ש יש לכל אחד שם בפני עצמו, אבל שאר פירות כולם נקראים בשם אחד, דהיינו תפוחים או תאנים, אגסים וכיוצא, אלא דמחלקים ביניהן בשם ליוואי ולזה נחשבין כולם למין אחד, ונהי דבתה"ד מריה דהאי דינא דשריזא"ש וגינדא"ש דה"ה בתאנים שחורות ולבנות וכיוצא, מ"מ העולם לא ס"ל כן, וקצת משמע הכי מדברי מרן ז"ל שלא העתיק

קירש"ן, אלא לאילו קורין קירש"ן אדומים ולאלו שחורים, ואפ"ה היה נראה לו לברך דחשבינהו להני תרי מיני לענין ברכת זמן".

**מבואר** דכל זה דסבר דמברך על קירש"ן בפנ"ע, ועל וויירשל"ן או אמרעל"ן בפנ"ע, אינו משום דחלוקין בשמם אלא משום דחלוקין בצבעם.

**[ואף]** דביארנו לעיל דנחלקו בשיטת השו"ע והרמ"א הברכ"י והמאמר, והגר"א, הא"ר, אי ס"ל לשו"ע דמברך על ב' פירות בשינוי צבעים, עכ"פ בתה"ד הוא משום שינוי צבעם, ואף בשיטת השו"ע והרמ"א אפ"ל דס"ל דמברכין על כל אחד בפנ"ע, אבל לא משום שינוי שמם, אלא שינוי אחר דהיינו שינוי צבעם או טעמים].

**ובך** ביאר המהר"ם ש"ק (חיו"ד סי' רנ"ד ד"ה ונראה) בדברי התה"ד לענין ווינקס"ל וקירש"ן אמת דצריך ב' פעמים שהחיינו, כיון דאינם שווין לגמרי רק דומים, בטעם חלוק [אמנם תפוחים מתוקים וחמוצים א"צ לברך ב' פעמים שהחיינו, וה"ה על ב' מיני תאנים לבנות ושחורות].

### קושיא בשיטת ההלק"ט והגר"א

**ובעיקר** דברי ההלכות קטנות (ח"א סי' רל"ד) דאי בירך על הגינדא"ש אינו חוזר לברך שהחיינו על השריזא"ש, קשה דהרי לעיל ביארנו דפירות שיש להם שמות שונים, קיי"ל דהם מינים שונים, וא"כ איך ס"ל ההלק"ט, דהגינדא"ש והשריזא"ש, הם מין אחד לענין ברכת שהחיינו?

**ובן** קשה ג"כ על דברי הגר"א דתמה על דברי השו"ע דהגינדא"ש והשריזא"ש, הם שני מינים, הרי שמם חלוקים, ובשמות חלוקין קיי"ל דמקרי שני מינים?

**והשתא** אפשר ליישב ע"פ דברי השבות

יעקב והמהר"ם שיק, דאף דס"ל דמברך בכה"ג על כל פרי בפנ"ע, מ"מ ס"ל דאי"ז מחמת שינוי שמם, אלא משום שינוי בטעמים, כיון דשינוי שמם אינו מבדיל, ויש מקומות שקוראים לשני הסוגים באותו שם, ורק בפירות ששמם השונה הוא עצם השינוי, שעיי"ז מבינים שהם פירות שונים במהותם, אבל פירות הדומין אחד לשני במראן ובטעמים, אף אם יש להם כינוי שונה, אינם נחשבים למינים שונים.

וזהו שביאר השבות יעקב דכוונת השו"ע בשירזא"ש וגינדא"ש לפירות ששונים ע"י שטעמים שונה, ולא מחמת שיש להם שם אחר, וזהו שכ' הלבוש והמג"א דה"ה שאר פירות שאין להם שינוי בשמם אלא רק במראהן ובטעמים, חשיבי לב' מינים, ולפי"ז א"ש דברי ההלק"ט, דאף דשירזא"ש וגינדא"ש, הם שמות שונים, אולם מאחר ודומים הם, ואין שינוי מהותי ביניהם, אינו יחשב לב' מינים ע"י כינויים אלו, וזהו ג"כ הבנת הגר"א, לא קשיא עליהם.

### ביאור שיטת הלבוש

**השתא** אפשר לומר דזהו ג"כ כוונת הלבוש והמג"א ודעימיה בדברי הרמ"א, דאף דנקט לווינקס"ל וקירש"ן, דמברך על כל אחד בפנ"ע, מ"מ אי"ז משום שינוי השם, ואף בפירות הדומים אחד לשני אולם מחולקים במראהן ובטעמים, ג"כ יחשבו ב' מינים, וזהו כוונת הרמ"א והשו"ע דבפירות אלו איכא שינוים בטעם ומראה, ולא רק משום שיש להם שמות נפרדים, ולכן ס"ל דהשו"ע והרמ"א יסברו כן גם בפירות שאין להם שם שונה, ורק חלוקים בטעמים ובמראהם.

**ובך** מבואר במ"ב (סי' רכ"ה ס"ק י"ד) ובשער הציון (שם ס"ק י"ח) דנקט

(סי' תתמ"ח) דחשיבי לשני מינים, ומברך שהחיינו על כל אחד בפנ"ע, כשאוכלם שלא בפעם אחת, וכך סברו התרומת הדשן (סי' ל"ג) והמהרי"ל (סי' קכ"ז (קל"ה) והביאם בב"י (סי' רכ"ה ד"ה וכתוב בתרומת הדשן). ובמטה משה (סי' ש"ס), וכך נקטו בעטרת זקנים (סי' רכ"ה סעיף ד'), ובשבות יעקב (ח"ב סי' ל"ז), ובמור וקציעה (סי' רכ"ה ד"ה והכי אשכחנא), ובשו"ע הגר"ז (ברכת הנהנין פ"א ה"ב), ובקצות השולחן (סי' ס"ג סעיף ג'), וכ"כ ובאליהו רבא (סי' רכ"ה סק"ט) הביא את התרומת הדשן והמהרי"ל, וכ' דמנהגינו [כהרמ"א] לבוש, על פי דברי הספר חסידים תרומת הדשן תשובת מהרי"ל ואגור".

**וב"כ** בחיי אדם (כלל ס"ב סעיף ח') "ואפילו מין אחד בשמן, כגון תפוחים אלא [שחלוקים בטעמם, און שחלוקים במראה, כגון תאנים לבנות ושחורות, או "קערשן" [דובדבנים] ו"וויקשיל", מברכין על כל מין ומין". [וסיים "עיינ בחיבורי שערי צדק כ"ט דדין זה צ"ע"].

**אולם** הלכות קטנות (ח"א סי' רל"א) והגר"א (סי' רכ"ה סעיף ד') הקשו על ראיותיהם, ופקפקו בשיטתם, ובפנים מאירות (סי' ו') הביא מהחכם צבי "שאמר שהלכה זו עקורה, ולא דסמכה היא".

**ובשיירי** כנסת הגדולה (סי' רכ"ה ב"י סעיף ג') הביא את דברי המהרי"ל, וכ' "אמר המאסף איני מבין כוונת הרב ז"ל, דאם כוונתו לומר דאגסים וגודגדניות ולוזים ואגוזים, כל אחד ואחד מהם מין בעצמו לברכת זמן, הא ודאי פשיטא, ואין כוונתו לומר דבאגסים עצמם וכן בכל שאר מינים שהזכיר בהם כמה מינים, ומברכין על כל מין ומין, אין כן המנהג אלא כיון דבירך על מין

ללבוש והמג"א ביחד עם שיטת השו"ע והרמ"א, ולא חילק ביניהם דלשו"ע והרמ"א מיירי בפירות בשמות שונים, וללבוש והמג"א מיירי בפירות בטעם שונה, אלא נקט לכולהו כשיטה אחת דפירות אם דומים שיש בהם שינויים, מברך על כל פרי בפנ"ע.

### ביאור דברי המלבושי יו"ט

**המלבושי יו"ט** (שם סק"ז) כ' דהמר"ש פליג על הלבוש, "ולכן על קרינ"ן ושפיצעו"ת אין לברך". והביאו בא"ר (שם סק"ט).

**ובעי"ז** כ' בשערי רחמים (הלכות ברכות הנהנין וסעודה סעיף ס"ד) "ב' מיני גודגדניות כגון וויינקסיל וקארשין, אם בירך שהחיינו על אחד, א"צ לחזור ולברך על הב', " והביאו בדעת תורה (סי' רכ"ה סעיף ד"ה חזור) "דהגר"א פסק דאין לברך בשנית".

**מבואר** דשני פירות בשמות שונים, אין לברך שהחיינו על כל אחד בפנ"ע.

והיה מקום להקשות כמו שהקשינו על ההלק"ט והגר"א, דהרי קיי"ל דשינוי שם חשיב למין אחר, וא"כ אמאי אין לברך על כל פרי בפנ"ע.

**והשתא** אפשר לבאר שפיר כמו שביארנו, דכל מה דשמות שונים, הוי מינים שונים, הוא כשהשם מורה על שינוי מהותי, אבל כשהפירות שדומים אחד לשני, אף שיהיה להם כינויים שונים, אי"ז מיקרי שינוי שם, דמחשיב להו לב' מינים.

### סיכום השיטות בשני פירות שונים בצבעם

**בסיכום** דברינו יצא דשני פירות מאותו מין ושונים בצבעם, כגון תאנים שחורות ותאנים לבנות, סבר הספר חסידים

א' אין מברכין על שאר המינים". והביאו באלהיו רבא (שם סק"ט).

**וכן** בערוך השולחן (שם סעיף ח') הביא את המהרי"ל, וכ' "ולפ"ז יתרבו עלינו ברכות שהחיינו, שהרי כמה מינים יש בכל מין ומין, ויש בהפירות הקטנים כמו קירש"ן ויינסערל"ך מראות שונות אדומים ושחורים ולבנים וירוקים [וגם אינם שוים בהטעם], ונצטרך לברך על כל אחד שהחיינו, ואין המנהג כן".

**וכן** המהר"ם שיק (חיו"ד שילחי סי' רנ"ד ד"ה ונראה) הביא את ספר החסידים, וכ' לדינא א"צ לברך ב' פעמים שהחיינו, על ב' מיני תאנים לבנות ושחורות.

**ובברכי יוסף** (סי' רכ"ה סעיף ה') כ' דמזה שהשו"ע השמיט את דין התרומת הדשן גבי שני פירות החלוקים בצבעם, אפשר דסבר שאינם תרי מיני לענין זמן.

**והוסיף** "וכבר פשט המנהג שאינו חוזר ומברך כשאוכל ענבים שחורים ותאנים ותותים".

**וכ"כ** במאמר מרדכי (שם סק"ב) "נהי דבתה"ד מריה דהאי דינא דשריזא"ש וגינדא"ש כתוב דה"ה בתאנים שחורות ולבנות וכיוצא, מ"מ העולם לא ס"ל כן, וקצת משמע הכי מדברי מרן ז"ל שלא העתיק בש"ע ההיא דתאנים לבנות ושחורות, ולא הביא אלא גינדא"ש ושריזא"ש שחלוקים בשמם, וגם לא כתב דה"ה בשאר מיני פירות כנ"ל נכון".

**ולכן** כ' דאף "דמבואר בדברי האחרונים ז"ל דה"ה על כל ב' מינים יש לברך כגון תאנים לבנות ושחורות או כל מיני תפוחים ואגסים, אמנם אין המנהג כן.

**וכ"כ** בפרמ"ג (א"א שם סק"י) "קירש"ן שחורות ואדומין משמע ג"כ דמברך שהחיינו, כמו תאנים שחורות ולבנות, ויש למעט בספק ברכה, וכ"ש למ"ד רשות ממש".

**והביאו** בשער הציון (שם ס"ק י"ז), וכ' עוד דאף "דהמג"א הביאו עד דאפילו מין אחד לגמרי גם בטעם ורק שחלוקין במראה, כגון קירש"ן שחורות ואדומות, ג"כ מברך על כל אחד בפנ"ע, ולא העתקתיו, דפקקו בה כמה אחרונים".

### סיכום השיטות בשני פירות השונים בטעמים

**ולגבי** שני פירות דומים מאותו מין, וטעמים שונה, כ' הלבוש (סי' רכ"ה סעיף ד') דמברך שהחיינו על כל פרי בפנ"ע, וכ"כ המג"א (שם סק"י), באשל אברהם (שם סעיף ד') ובמחצית השקל (שם), "דלענין שהחיינו אזלינן בתר טעמא".

**וכ"כ** במהר"ם שיק (חיו"ד סי' רנ"ד), וכך כתבו השבות יעקב (ח"ב סי' ל"ז) והמור וקציעה (סי' רכ"ה ד"ה וגם) בדברי השו"ע.

**וכ"כ** החיי אדם (כלל ס"ב סעיף ח') "אפילו מין פרי אחד בשמן, כגון תפוחים, אלא שחלוק בטעמן וכו' מברכין על כל מין ומין".

**וכ"כ** באלהיו רבא (סי' רכ"ה סק"ט) "ומנהגינו כהרמ"א ולבוש", דהיינו דמברכין על שינוי טעם. אולם המלבוש יו"ט (שם סק"ז) הביא מהמהר"ש (סי' תי"ב) דלא הודה כן, והביאו בא"ר (שם סק"ט). ובמ"ב (שם ס"ק י"ד) כ' דהגר"א פליג ע"ז, וס"ל דאין מברכין בכה"ג על כל פרי בפנ"ע.

מינים לבנים ושחורים, כגון תמרים וענבים ותאנים ותותים וכיוצא, להניח שניהם לפניו בשעת ברכת שהחיינו, ומברך על אחד ומכוון לפטור גם את השני ואם לא נמצא משניהם ביחד בשעת ברכה, מברכין על האחד, ואחר כך פוטרין השני בשהחיינו של פרי אחר [ואם אינו יכול לפטור בפרי אחר, יש לברך בלבד, או בלתי שם ומלכות קודם ברכת הפרי].

**וב"כ** באור לציון (ח"ב פי"ד סי' מ"ו) "תאנים או ענבים שחורים ולבנים מין אחד הם, ואין מברך עליהם שהחיינו אלא פעם אחת בלבד".

[**ובך** פסק מוריני הגר"י טשזנר שליט"א בשערי תורת הבית (ח"ב שער י"ג פ"ד סעיף כ"א) "האוכל שני סוגים של פרי אחד, כמו ענבים ירוקים ושחורים או שניהם עגולים ומאורכים, לדעת השולחן ערוך אפשר לברך על כל סוג שהחיינו כשאוכל אותם בזמנים שונים, אבל יש חולקים, וסב"ל"].

**וגבי** שני פירות מאותו מין בטעמים [וצבעים] שונים, נחלקו בזה גדולי הפוסקים, ולא הכריעו בדבר, כמו שכ' השער הציון (סי' רכ"ה ס"ק י"ח) "דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד".

**וסיים** "וטוב יותר שיקח פרי של מין חדש שעדיין לא בירך עליה ויכוין להוציא גם את זה". והביאו באז נדברו (ח"ט סי' כ"ד סעיף ג').

**ויש** להוסיף מהוואת הברכה (פי"ח עוד מדיני שהחיינו סעיף א') דכ' "דמחלוקת הפוסקים הוא במקרה ששני הסוגים ממין אחד, שונים זה מזה וניכר ההבדל ביניהם, אך מורים הפוסקים שאם אין הבדל מהותי ביניהם, כתפוז שמוטי

**וב"כ** בחדד לאלפים (מסי' רכ"א עד סי' ל' סעיף י"ט) "נתפשט המנהג שלא לברך על שני מיני פירות שהחיינו על כל אחד כל שהם משם אחד, כגון תפוחים ואגסים וענבים ותאנים וכדומה, אפילו חלוקים בטעמים וצורתן".

**וב"כ** בערוך השולחן (סי' רכ"ה סעיף ח') "כמה מינים יש בכל מין ומין, ויש בהפירות הקטנים כמו קירסי"ן ווינפערל"ך מראות שונות אדומים שחורים וירוקים, וגם אינם שוים בהטעם ונצטרך לברך על כל אחד שהחיינו, ואין המנהג כן".

**והוסיף** (שם סעיף ט') "לכן מנהגינו רק לברך שהחיינו על מין הכולל, ולא על הפרטים שבכל מין ומין".

### הלכה למעשה

**ולמעשה** יוצא דמי שאכל בעונה הזאת פרי חדש ובירך עליו ברכת שהחיינו, דכשנזדמן לו פרי חדש ממין אחר, חוזר ומברך עליו שהחיינו דלא נפטר בברכה הראשונה, כיון שהפרי השני לא היה לפניו, ולא היה דעתו עליה.

**וגבי** מי שאכל פרי חדש ובירך עליו שהחיינו, ואח"כ נזדמן לו פרי חדש מאותו מין, אלא בצבע אחר, כ' הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רכ"ה סק"י) "דיש למעט בספק ברכה, וכ"ש למ"ד רשות ממש, ובכל ספק יש תקנה שיקח עוד פרי חדש אחר ויכוין על שניהם". והביאו בשער הציון (שם ס"ק י"ז), והוסיף דלא העתיק במ"ב את הצד לברך, כיון דפקפקו בה כמה אחרונים".

**ובך** הכף החיים (שם ס"ק ל"ד) הביא מהאחרונים שלא לברך על השני.

**והוסיף** "דמ"מ לצאת מהפלוגתא יש נוהגין כשמברכין על פירות שיש בהם שני

ותפוז וולנסיה, או תפוז ענה ותפוז חרמון, אע"פ שיש לכל אחד מהזנים שם לואי אחר, ושונה קצת בטעמם, שניהם נפטרים בברכה אחת לכו"ע."

**ולחיפך** סוגי פירות שונים לגמרי חייבים ברכה חדשה לכו"ע, גם אם הם נכללים באותה קבוצה כללית, כגון סוגי פירות הדר שונים אשכולית, תפוז, קלמנטינה, פומלה, קומקוואט תפוז [ננסי] וכו', כיון ששונים לגמרי בשמם במראם ובטעמם, מברך שהחיינו על כל מין ומין."

**והוסיף** (שם בהערה 6) "נראה שגם כל סוגי האשכוליות (אדום, צהוב, פומלית וכיו"ב) וכן קלמנטינה ומנדרינה, וכל שכן כל

סוגי הקלמנטינה (מיכל, עידית, יפית וכיו"ב) הם מין אחד לענין זה שאינו מברך עליהם שני ברכות נפרדות של שהחיינו."

**וב"כ** כ"ז בפסקי תשובות (סי' רכ"ה סעיף ט"ו ד"ה ואין) וכ"כ בשערי הברכה (פרק כ' סעיף י"ד).

**ונסיים** דמי שנזדמן לו פרי מזן חדש, וניכר בו שינוי, בשמו במראהו ובטעמו מהזן הקודם שאכל, אף שהם מאותו מין כולל, ושמח בזה, לכא' יכול לברך שהחיינו באכילה הזאת. וכך מצאתי שכ' בהדיא בתורת הבית (ח"ב שער י"ג פ"ד סעיף כ"א) "ומי שבאמת מרגיש שמחה נוספת באכילת המין השני, אינו מפסיד אם מברך עליו".





הרב נחום מנדלבוים

## הסיבה בליל הסדר

אכתוב בעזה"י מענין פרשיות השבוע המדברות על יציא"מ, ביסוד דין הסיבה בליל הסדר שהיא מדין 'דרך חירות', האם זה תקנה להסב באכילת מצה ושתית הכוסות, או דלמא חכמים תיקנו להסב ב'סעודה' וכמו שנרחיב, וגם נביא את דברי הקרית ספר על השייכות שיש בין מצות הסיבה למצות סיפור יציא"מ.

**מאידיך** הביא [הגרי"ז שם] דתוס' בערבי פסחים [דף ק"ח ד"ה 'כולהו'] מסתפק האם צריך לחזור ולשתות בהסיבה, ושיטת הרא"ש [שם] שצריך לחזור ולשתות בהסיבה, מוכח שהם סוברים שהגדר בתקנת חכמים הייתה שישבו בשתית הכוס ואכילת המצה- הוא בשביל הקיום של מצות ד' כוסות ואכילת מצה.

### קושיות על הנ"ל

**מקשים** ה'עולם' על דבריו של הגרי"ז, משיטת הרמ"א שפסק שצריך לחזור ולשתות בהסיבה [ורק משום שלפי שיטת הראב"ה אין הדרך להסב היום, ואפשר לסמוך עליו בדיעבד] ואפ"ה פסק הרמ"א דלכתחילה יסב בכל הסעודה, ולפי דברי הגרי"ז הדברים סותרים.

**וביותר** יש לדון ולעיין בלשון הרמב"ם שכתב שם יבואר אכילתו ושתיתו אם הסב הרי זה משובח, ואם לאו אינו צריך, שלכאורה כוונתו כהמשך על דין ההסיבה שב'שאר הסעודה', דאם לא הסב בשאר הסעודה - אינו צריך, ומשמע שגבי ההסיבה בד' כוסות ואכילת מצה כן צריך לחזור- אם לא הסב [מורנו המרא דאתרא שליט"א אמר לי דודאי אין כוונת הרמב"ם

### מח' הרמב"ם והרא"ש

הגרי"ז הלוי בספרו על הרמב"ם [פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ז] מביא את דברי הרמב"ם שיש ענין להסב בכל הסעודה, והוכיח מזה שגדר תקנת חכמים בהסיבה אינה בשביל גוף הקיום של מצות ד' כוסות ואכילת מצה, אלא הוה מצוה בפנ"ע של הסיבה, ולכך יש ענין להסב בכל הסעודה.

**לפ"ז** חידש הגרי"ז בדעת הרמב"ם שאם שתה ד' כוסות או אכל מצה בלא הסיבה, אין צריך לחזור ולשתות או לאכול שוב בהסיבה, לפי שרק את דין הסיבה לא קיים, אבל קיים את מצות ד' כוסות ומצה.

**וראוי** להוסיף כאן את מה שראיתי שדייק בספר חשוב, דלשון הרמב"ם [בפ"ז ה"ז] "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מסב דרך חירות", רואים שדין ההסיבה הוא דין בסעודה, ושתית ד' הכוסות ואכילת כזית מצה- הם חלק מגוף הסעודה [והם עיקר הסעודה], ובזה מבואר יותר דהגם שחכמים תיקנו את ההסיבה בד' כוסות ואכילת מצה אפ"ה יש ענין להסב בכל הסעודה כולה, דהתקנה הייתה להסב ב'סעודה', ולא בשביל הקיום של ד' כוסות ואכילת המצה, ודו"ק.

לשאר הסעודה, דהרי בזה כשלא הסב אין הו"א שיצטרך לחזור ולהסב, ועיין מה שנדון בזה לקמן].

**עוד יש לעיין** שלפי דברי הגרי"ז, עדיין לא מבואר דברי התוס' שמסתפק האם צריך לחזור ולשתות, דהרי יש לשאול ממנ"פ, אם גדר תקנת חכמים שיסבו בד' כוסות ואכילת מצה- בשביל קיום מצות ד' כוסות ואכילת מצה, א"כ כלל לא קיים שתיית הכוס למצות ד' כוסות, ואין זה בכלל מה שאיתא דנראה כמוסיף על הכוסות וכמש"כ הרא"ש שם, ואם גדר התקנה לא הייתה קשורה לקיום המצוה של ד' כוסות ואכילת מצה, מדוע תוס' דן ומסתפק האם יחזור וישתה בהסיבה?

### דברי הקרית ספר

**בפירוש** הקרית ספר על הרמב"ם [שם] כתב שע"י מעשה ההסיבה יש פה גם המשך של סיפור יציא"מ, דע"י מעשים שמראים חירות- בזה הוא מראה שיצא ממצרים, ע"ש בדבריו, (והנה ידוע דמצות מצה שייכת לסיפור יציא"מ [ע"פ דברי רש"י בפסחים דף ל"ז ע"א ד"ה 'שעונים'] וכן מפורסם המכתבים שכתבו הקה"י והגרי"ש אלישיב בעניין זה, אבל בדברי הקרית ספר התחדש שגם בהסיבה דרך חירות יש סיפור [בלי מילים] ליציאה ממצרים).

**דבריו של הקרית ספר** מדוקדקים לכאורה, מזה שהרמב"ם מכניס את דין ההסיבה באותו הפרק של סיפור יציא"מ, דאחר שהאריך בדין סיפור ממשיך [בנשימה אחת] וכותב את דיני ההסיבה, ונראה דמוכח מזה דמצות הסיבה שייכת לסיפור יציא"מ [ואולי זהו המקור של הקרית ספר].

**עוד י"ל** [שהמקור לדברי הקרית ספר] דהרי

גירסת הרמב"ם [שם בה"ו] 'חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים' ומאידך בהרבה ראשונים הגירסא כמו שמוכח אצלנו בהגדה- 'לראות את עצמו', וצ"ב לכאורה גירסת הרמב"ם- הרי בפשטות זהו דין על האדם כלפי עצמו, שיראה כאילו יצא ממצרים [שע"י יודה וישבח לקב"ה] ומדוע יש ענין להראות זאת לאחרים? ולפי הקרית ספר אתי שפיר דע"י הנהגה זו של דרך חירות הוא מקיים את סיפור יציא"מ לבנו, ושפיר יש ענין שיראה את הנהגתו דרך חירות לאחרים.

**לפ"ז יש לדון** במה שדייק הגרי"ז מדברי הרמב"ם שפסק שיש ענין להסב בכל הסעודה, ד"ל דהגם שתקנת חכמים בהסיבה הייתה בשביל הקיום של מצוות ד' הכוסות ואכילת מצוה, ואם לא הסב בן צריך לחזור ולקיים מצוות אלו בהסבה, אפ"ה כתב הרמב"ם שיש יש ענין להסב בכל הסעודה- מחמת דין 'כל המרבה לספר ביציא"מ- הרי זה משובח', ודו"ק.

**ובאופן** נוסף אולי אפשר לומר, דגם לפי הרמב"ם דין ההסיבה בד' כוסות ואכילת מצה אינה בשביל קיום מצות ד' כוסות ומצה, אלא דין ההסיבה בדברים אלו הוא מחמת היותם חלק מהסעודה [והם עיקר הסעודה] וכמו שהבאנו לעיל, אפ"ה אם לא היסב צריך לחזור ולקיים מצות אלו שוב בהסיבה מחמת דין הסיפור שבוה- דרך חירות כפי שהיה כאשר יצאנו ממצרים. (ואולי מה"ט מדגיש הרמב"ם שבשאר הסעודה אין צריך לחזור ולהסב, דהרי המצה ושתיית הכוסות הם חלק מהסעודה, ואם בהם מעכב הסיבה- יש גם הו"א שה"ה בשאר הסעודה, קמ"ל, עיין במה שהבאנו בתחילת הדברים, וצ"ע).

### לאכול מצוה טפי

**בגמ'** בברכות [דף ל"ה ע"ב] ובפסחים [דף ק"ו ע"ב] איתא 'רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגררה לליבא וניכול מצה טפי, וצ"ב דהרי נראה שאין זה רק לגרור שיהא אכילה לתאבון אלא לאכול מצה טפי, וא"כ מהו העניין בזה [חוץ ממה שאוכל לקיים חיובו בכזית] וכי יש דין להרבות באכילתו? ועיין בספר מקראי קודש [להגרצ"פ פרנק צוק"ל ח"ב סי' מ"ח] שכתב דלכא' יש מזה ראייה לחידושו של הנצי"ב בעמק שאלה, שבכל כזית שאוכלים בליל הסדר מקיימים מצות מצה, עי"ש שדן בזה [וע"ע בהגדת הנצי"ב שאפשר להגדיל את קיום המצווה].

**אמנם** אולי י"ל לאור מה שנתבאר פה, דבאכילת מצה בהסיבה יש קיום גם לסיפור יציא"מ, זכר לגאולה, ושפיר דבכל מה שמרבה לאכול מצה יותר- כך מקיים את דין 'המרבה' לספר ביציא"מ והרי זה משובח, וזהו הלשון בגמ'- 'וניכול מצה טפי, ודו"ק.

### הסיבה עם שולחן

**לסיום** אציין כמראה מקום, דרש"י בחומש בראשית [פרק כ"ז פס' י"ט] כותב על הפסוק 'קום נא שבה' דזהו- 'לשון מיסב על השולחן' [וכידוע היה זה בליל הסדר כמו שהביא רש"י שם], וזה לכאורה כמו שדקדק בחידושי הגר"ח [סטנסייל] מדברי הראשונים [בריש פרק ערבי פסחים] דדין הסיבה בליל הסדר הוא דווקא עם שולחן שבכך הוה דרך חירות.

### ביאור הספק של התוס'

**בזה** נראה גם לבאר את מה שמסתפק התוס', כאשר שתה בלא הסיבה, דהרי קיים מצות שתיית הכוס וכל מה שצריך לחזור ולשתות בהסיבה, הוא מחמת דין סיפור יציא"מ שבה, דרך חירות, ולכך דן התוס' האם בשביל זה יכול לחזור ולשתות או שחשיב כמוסיף על הכוסות, שהרי עיקר דין השתייה כבר קיים.

(ויש להוסיף ולבאר ע"פ מש"כ הגר"ז [שם ה"ט] שלפי תוס' דין הכוסות הוא לברך על הכוס ולפ"ז לכאורה נוסף דין בשתייה עצמה משום הדרך חירות [כמו שהביא שם בשם שו"ת הרא"ש כלל כ"ה], ולכך י"ל שמסתפק התוס' דכאשר קיים מצות ברכה על הכוס, האם הדין השני שיש לשתות דרך חירות- יכול לעכב את הקיום ולא יחשב כמוסיף על הכוסות, ועיין).

### המקור ללשונו של הרמב"ם

**והנה** מה שפסק הרמב"ם, דיש ענין להסב גם בשאר סעודתו ולא רק בשתיית הכוסות ואכילת מצה, המקור הוא מדין שמש [כמש"כ הגר"ז בדבריו שם], אבל לשון הרמב"ם שם- דבשאר אכילתו ושתייתו אם הסב 'הרי זה משובח', צ"ב האם יש מקור ללשון הזאת?

**ולפי** דברי הקרית ספר שהבאנו שהמקור הוא מדין הסיפור עצמו שיש ענין להרבות, אתי שפיר ביותר לשון הרמב"ם 'הרי זה משובח' דזהו ע"פ דברי חז"ל בדין סיפור בליל הסדר ד'כל המרבה לספר ביציא"מ- הרי זה משובח', ונפלא.



## הרב נחמיה סגל

תפרח

## שונא מתנות יחיה

יחיה. וביאר המגיד משנה שראוי לכל משכיל להסתפק במה שהוא הכרחי לו ולא יבקש מותרות ותהיה נפשו חשובה על קנינו וכו'. וכ"כ טור ושו"ע חו"מ סוס"י רמ"ט מידת חסידות שלא לקבל מתנה משום אדם אלא לבטוח בה' שיתן לו מחסורו שנאמר שונא מתנות יחיה. מתבאר בדבריהם שגדר האיסור ממידת חסידות הוא מחמת שעל האדם להיות בדרגת ביטחון גמור שמה שמגיע לו יקבל ולא להסתמך על מתנות של בשר ודם, ורבינו בחיי בספרו כד הקמח ערך חמדה ביאר שהעובר על לא תחמוד דהיינו שמשתוקק לקבל מה שאינו שלו, הרי"ז סותר לאנוכי ה' אלוקיך, כי כיון שהוא חומד נראה שאין בטחונו בטחון גמור במי שאמר אנוכי, שא"כ לא היה חומד, וזהו ענין שונא מתנות יחיה, שהאוהב המתנות לא הביאו לזה אלא החמדה הנטועה בליבו, אבל השונא אותם בודאי עקר מליבו מידת החמדה ולכך אמר "יחיה", דהיינו בלעדיהם, יבטיחנו הכתוב שיחיה בלא המתנות, דכיון שבוטח בה' הקב"ה יספיק לו טרפו ומזונו ולא יצטרך למתנות. וברש"י במשלי כתב דכיון שהוא שונא המתנות כ"ש ששונא את הגזל, ונראה בדבריו שהוא סניף והרחקה לאיסור גזל, אבל נראה שאינו סותר להג"ל שהוא מדיני מידת הבטחון, דהבוטח בה' שימלא לו כל מחסורו ודאי לא יגזול, ושרש הענין לכאור' הוא אחד.

ובפרישה חו"מ סי' רמ"ט כתב מדוע קבע הכתוב שכר מצוה זו של שונא

יש לברר בעזה"ת גדריו ודיניו ופרטי הסוגיא של קבלת מתנה מדין שונא מתנות יחיה, וכבר נתקנה ע"ז תפילה מיוחדת בברהמ"ז ונא אל תצריכנו לא לידי מתנת בשר ודם וכו', ויש לברר אם הוי איסור או מידת חסידות, באיזה מין מתנה זה נאמר האם גם במתנה מועטת, והאם יש נ"מ מימי מקבל, ואברך המקבל תמיכה או כרטיסי זכות קניה מארגוני חסד מהו, או שהורים תומכים בבניהם, ומתנה בשעת שמחה כבר מצוה ונישואין מהו, ועוד ועוד.

**כתיב** במשלי (ט"ו כ"ז) עֵבֶר בֵּיתוֹ בּוֹצֵעַ בָּצַע, ושונא מתנות יחיה. ופשטיה דקרא קאמר שאל תאמר שאם נמנע מלקבל מתנות יחסר לו וסופו למות ברעב או יחלה מעבודה שעובד לפרנסתו ואינו מסתמך על אחרים, וע"ז קמ"ל קרא דאדרבה כיון שבטחונו הוא בקב"ה ובהשגחתו, א"כ הוא יחיה ע"י מלבי"ם, והגר"א פ"י שהמצפה למתנות כאשר ימשך הזמן ולא יביאו לו ה"ה יושב בצער, אבל אם שונא מתנות ואינו מצפה לכך חייו חיים. אולם חז"ל למדו מפסוק זה גם הנהגה הלכתית שראוי להמנע מלקבל מתנה עפ"י דין ויש בזה נפק"מ לדינא.

## בטעם הדין שנאת המתנות והנפק"מ

א. כתב הרמב"ם סוה"ל זכיה ומתנה הצדיקים הגמורים ואנשי המעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים והרי נאמר שונא מתנות

הגדול במה הארכת ימים, וא"ל מימי לא קיבלתי מתנות וכו' ומפרש שם שהוא משום דכתיב שונא מתנות יחיה, ומייתי בגמ' דר' אלעזר כששלחו לו מתנות מבי נשיאה לא היה לוקח, וכן כשהזמינוהו לשם לסעוד לא היה הולך, דאמר להו לא ניחא לכו דאחיה דכתיב שונא מתנות יחיה, ור' זירא כששלחו לו מתנות לא היה נוטל, אבל כשהזמינוהו אליהם, היה הולך כיון דאמר איתייקורי דמתייקרי בי, ובחולין דף מד: ג"כ הובא הא דר' אלעזר ור' זירא, ומפרש רש"י שם שהם מתכבדים במה שאני סועד אצלם והנאתם היא ואי"ז מתנה. מתבאר בסוגיא חדא שהדין לא לקבל מתנה הוא הנהגה טובה ומידת חסידות, וע"ז השתבח ר' נחוניא שמעולם לא נטל מתנה.

**ועוד** מבואר שאם מקבל המתנה הוא אדם חשוב שהנותן נהנה מקבלתו זה נחשב קבלת הנותן ולא שהמקבל קיבל, וע"כ אין בזה חסרון דקבלת מתנה, ויש לעיין בר' אלעזר שלא הלך לבי נשיאה כשהזמינוהו אי פליג אר"ז, וס"ל שגם בכה"ג שהנותן נהנה בקבלת המקבל דאדם חשוב הוא ג"כ אסור, וראיתי בבן יהוידע חולין שם שכתב דלא פליגי דמסתבר טעמא דר"ז, אלא שר"ז מבואר שהיה גם חכם גדול וגם עשיר גדול, ור"א היה רק חכם גדול אבל היה עני, וע"כ כשבית נשיאה הזמינום ה"ה מתכבדים בזה שר' זירא מגיע גם מצד חכמת תורתו וגם מחמת עושרו שכבוד הוא להם שסועד אצלם, וע"כ ר"ז לא חשש דהם מתייקרים בו גם מחמת עושרו, משא"כ ר"א כל הכבוד שמתייקרים הוא רק מחמת תורתו וע"כ לא רצה להנות מזה, אבל אינו חולק על עיקר סברת ר"ז, ושור' שכ"כ החת"ס חולין שם באופן אחד. וע"ע להלן לענין קבלת אדם חשוב. ובשער משפט סי' קע"א סק"ו פי'

המתנות שיחיה, מפני שדעת האדם להוט אחר קבלת המתנה בסברו שיחיה ע"י המתנות לנפשו ולנפש ביתו, וע"כ כתב שאדרבה הבוטח בהשם ושונא המתנות יחיה, עוי"ל דאתא לאשמעינן מכלל הן אתה שומע לאו, לפי שהנוטל מתנה צריך להחניף לבריות שנותנים לו ולבלתי הוכיחם אף אם רואה שדרכיהם מקולקלים וכל כיוצ"ב, ובזה ודאי גורם מיתה לעצמו, משא"כ המבזה ושונא המתנות שאי"צ להחניף לשום אדם עכ"ל. וכ"כ בסמ"ע שם סק"ד רק כטעם הב'. שמעינן מדבריו אופן א' שהוא מדרכי מידת הבטחון וכנ"ל, א"נ אין ריעותא בעצם קבלת המתנה, אלא התוצאות שיהיו מזה שמחמת אהבתו למתנה ימנע מלהוכיח מעבירות. ולכאור' נפק"מ באופן שאינו יודע מימי קיבל המתנה, וכן נפק"מ ע"י להלן. עוד מבואר באופן ב' בפרישה שאמר' בזה מכלל הן אתה שומע לאו, והיינו משום שהימות אינו מחמת קבלת המתנה אלא שאם לא יוכיח ימות דיענש, והמהרש"ל ביש"ש חולין פ"ג סי' ט' [והר"ד בש"ך יו"ד סי' רמ"ו סקכ"א כדלהלן] כתב שאין הכרע בדבר ומאן דקפיד קפיד שהרי לא כתיב בקרא ואוהב מתנות ימות, אלא ר"ל שהבוטח בה' ושונא מתנות ומשענתו על המקום אל תאמר שהוא חייב ונאבד שהוא כמאבד עצמו לדעת אלא יחיה מפי ה' ובוטח בה' חסד יסובבנו, והיינו שלהטעם שהוא משום מידת הבטחון, הרי שהוא דרגה של חסידים ומי שאינו אוהז שם אינו נענש, אבל לטעם הפרישה שהוא מחשש שלא יוכיחנו בזה אמרינן שהאוהב המתנות ימות. ונראה בס"ד כסדר את הסוגיות בזה.

### סוגיא דמגילה ובהא דקבלת אדם

#### חשוב הוי כנתינה

ב. במגילה דף כח. שאל ר"ע את ר' נחוניא

דלא פליגי, אלא דר"א סבר שלגבי בי נשיאה לא שייך למימר אתייקורי איתייקור ביה. וע"ע להלן.

### המוכרח ליקח מתנה אבל בליבו שונא המתנה חשוב שונא מתנות

ג. עוד איתא בחולין שם, איזהו שונא מתנות יחיה זה הרואה טריפה לעצמו, פירש"י שכשנולד לו ספק טרפות בבהמתו ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה ואוסרה, שאדם כזה ודאי הוא שונא מתנות מאחרים שהרי אפי' את שלו אינו חומד להכריע להיתר. והיינו שמה שרואה טריפה לעצמו זהו סימן שהוא בגדר שונא מתנות. ובבן יהוידע שם הוסיף בזה ביאור ונפק"מ לדינא בדבריו דהנה רוב החכמים לוקחים ההספקה לפרנסתם מהעשירים וניזונים מהמתנות, ולכאור' הא הלוקח מתנות הלא מגונה הוא ושונא מתנות יחיה כתיב, אלא הביאור הוא שאם נוטל המתנות רק מכח ההכרח כדי שיהא לו ישוב הדעת ללימוד התורה אבל בליבו הוא שונא המתנות בזה ודאי יחיה דבאמת הוא שונא מתנות אלא שאין לו ברירה, ואם הוא לומד תורה מחמת שהוא אוהב מתנות ורוצה שיתנו לו בזה ודאי הוא מגונה וכתב שם שאין לו חיים, ובמה יוודע הדבר, וע"כ אמר שאם רואה טריפה לעצמו, מוכרח שאין לו חימוד ממון וכל המתנות שמקבל הם בגדר ההכרח ואינו אוהב אותם. נמצא לדבריו שיתכן ומקבל מתנות אבל אם בפנים ליבו הוא שונא, ה"ה בגדר שונא מתנות יחיה. ושור"ר שכ"כ רבינו החתם סופר חולין שם ד"ה איזהו.

ולפי"ז לאידך גיסא אם הוא באמת אוהב המתנות מאוד, אבל כופה עצמו שלא ליקח מחמת שרוצה להוסיף חיים אבל אינו באמת שונא אותם, היה אפ"ל דכיון

שסו"ס אינו נוטל שפיר הוי בגדר שונא המתנות, מיהו מדקאמר בגמ' איזהו שונא מתנות ומפרש שאכן אינו נוגע בדבר ואינו בכלל בחזקת שיש לו חמדת הממון, משמע שאם באמת הוא אוהב הממון אף שבפועל לא מקבל אכן אינו בגדר שונא מתנות.

### סוגיא דקידושין

ד. ובקידושין דף נט. מסופר על ר' גידל שרצה לקנות קרקע ולבסוף קנאה ר' אבא דלא ידע שר' גידל מהפך לקנותה והו"ל עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה שנקרא רשע, וע"כ רצה ליתנה לר' גידל במתנה, ור' גידל לא נחית לה דכתיב שונא מתנות יחיה, [ולמכור לא רצה דהיה זה מקח ראשון ואין סימן טוב למוכרו]. מיהו מגמ' זו אין ראייה שהוא דין או חיוב, אלא יתכן שהוא מידת חסידות דר' גידל וכדלהלן מהפוסקים.

### בסוגיא דב"ב נחלקו כשנותן המתנה נהנה מהמתנה אי איכא חסרון דשונא מתנות

ה. ובגמ' ב"ב דף יג: בסוגיא דגוד או איגוד קאמר שאם יש שותפים בקרקע שאין בה כדי חלוקה לכל אחד, אלא כולה ז' אמות ואמר אחד השותפים לחבירו טול אתה כשיעור חלוקה שהוא ד' אמות ואני אטול את הנשאר, קאמר ת"ק ששומעים לו ויכול האחד לכופו את חבירו לחלוק כן, ורשב"ג פליג שא"א לכופו לכך דמצי למימר אותו שותף שנותנים לו את החלק הגדול, דאי בדמי לית לי דמי למיתן, ואי במתנה לא ניח"ל דכתיב שונא מתנות יחיה, ז"א שהשותף יכול לטעון טענה הלכתית מכח שאינו רוצה לקבל מתנה, והנה כאן יש חידוש בזה שטוען שונא מתנות יחיה, שהרי המתנה כאן אינה בשביל המקבל, אלא הוא לטובת הנותן שרוצה לחלוק ושוה לו

להפסיד חלק מהקרקע והעיקר לחלוק, ואפ"ה יכול המקבל לטעון שאינו רוצה. ובראשונים נחלקו היאך קי"ל עי' רי"ף שפסק כרשב"ג והרא"ש פסק כת"ק, והובאו בטור חו"מ סי' קע"א ס"י, וכן השו"ע הביא ב' דעות כמאן הלכתא והש"ך סק"ט פסק כרשב"ג ע"ש. והסמ"ע סק"ד פי' המחלוקת רבי ורשב"ג דנחלקו בזה האם באופן שנתנת המתנה היא לטובת הנותן האם גם בזה נאמר שונא מתנות, ויסוד דבריו כבר מבואר בראשונים ע"ש בריטב"א ובשיטמ"ק.

**ולפי"ז** יתכן שלרשב"ג גם בנותן מתנה לאדם חשוב נימא שאע"פ שהנותן הוא הנהנה מקבלת האדם חשוב אפ"ה יהא חסרון דשונא מתנות, אבל בגמ' דחולין ומגילה הנ"ל מבואר בפשיטות להיתר, וצ"ל שיש חילוק שבאדם חשוב נחשב שהנותן "קיבל" הנאה, וגבי קידושין האשה מתקדשת בקבלת מתנה של אדם חשוב, משא"כ בב"ב אין הנותן נהנה מקבלת השותף, אלא שמחוסר ברירה משתלם לו טפי לוותר מעט על חלקו וליתן לחבירו, אבל אין הוא מקבל כלל, וע"כ רק בזה ס"ל לרשב"ג דסו"ס המקבל קיבל מתנה אף שהוא לטובת הנותן אפ"ה חשוב מתנה. ושור"ר שכ"כ הברכת אברהם ב"ב יג: בענין שונא מתנות או' ב' לחלק. ושור"ר עוד שהחת"ס בחידושו ב"ב דף יג: כתב לתלות שמחלוקת חכמים ורשב"ג היא מחלוקת ר"א ור"ז בחולין שם האם כשהנותן נהנה מקבלת המקבל יש שונא מתנות, ואי"ז כפירושו בחולין הנ"ל שלא נחלקו לדינא.

**והשער** משפט שם [והובא בפ"ת] הסתפק בב' שותפים הנ"ל שהרוצה את החלוקה ומוכן לתת לחבירו את החלק הגדול, נהנה ליתן חלקו לחבירו מחמת שחבירו אדם חשוב ובקבלת אדם חשוב הא

אין שונא מתנות יחיה, האם אמרינן בזה שקבלת חבירו הוי כנתינה לנותן וממילא אין כאן שונא מתנות יחיה וממילא יוכל לכופו, או דלמא שקבלת אדם חשוב הוא רק בשקיבל מרצונו מעצמו, אבל כאן שהשותף כופהו לקבל המתנה והאדם חשוב אינו רוצה לקבל יכול לומר שונא מתנות יחיה וא"א לכופו לקבל המתנה ואין שייך כאן איתייקורי איתייקר. ועי' אולם המשפט שהעיר דבקיודשין דף ז מבואר שכל המעליותא דאדם חשוב הוא שבדרך כלל מסרב לקבל מתנה ואפ"ה במקרה זה הסכים לקבל בזה אמרינן שקבלתו הויא נתינה, אבל כשכופהו לקבל מה ראייה יש שמסכים לקבל, וכתב שבכל גווני יכול המקבל לומר שונא מתנות ואף בחשוב ואדרבה כ"ש הוא והניח בצ"ע.

### זכין לאדם לקבלת מתנה

ו. ובחו"מ סי' קצ"ה סמ"ע סק"א הביא מהר"י וייל סי' ד' שכתב שבהקניית מתנה לחבירו אין לומר שזכות הוא לו שיקנה כיון שיתכן ולא ניח"ל לזכות משום שונא מתנות יחיה, והקצוה"ח סק"ב והנתיבות סק"א חלקו בתוקף ושמערי"ו מעולם לא כ"כ ע"ש בביאורו, ושמכל הש"ס והפוסקים מוכח שמתנה הוי זכות ומהני דין זכין לאדם שלא בפניו בזה ולא חיישינן לצד חובה דשונא מתנות, וסוגיא דב"ב שמבואר שיכול לטעון טענת שונא מתנות היינו דוקא היכן שעומד וצווח שלא ניח"ל במתנה, אבל בסתמא ודאי הוא זכות גמור, ועי' נתיבות מש"כ בישוב הסמ"ע שאין כוונתו למתנה סתם ע"ש אבל עכ"פ עיקה"ד ס"ל דודאי הוי זכות ומהני זכיה. וע"ע רמ"א ונו"כ חו"מ סוס"י רמ"ה וחת"ס קובץ תשובות סי' ס"ח ד"ה ודאתי עלי' אם יש לחלק בין מתנת ברי למתנת שכיב מרע. ובעיקר הענין ביאר הערוך השולחן חו"מ סוס"י רמ"ט דאף שיתכן

### חילוק בין יחיד לציבור

ח. והנה בסוטה מז: סוה"ע משרבו מקבלי מתנות נתמעטו הימים ונתקצרו השנים דכתיב ושונא מתנות יחיה. ומזה שנענשו ישראל על כך שקיבלו מתנות משמע שיש בזה איסור מעיקר הדין דאם הוא רק מידת חסידות וכי מגיע ע"ז עונש כזה חמור. ושמא ההדגשה היא דוקא שרבו הרבה בעם ישראל כאלו שאהבו המתנות וזה מעיד על מצב רוחני גרוע שאין חסידים בישראל והוא מצב בכל עם ישראל ולכן הגיע עונש, אבל יחיד שאינו שונא המתנות שמא אינו חמור כ"כ, ונראה שכן מבואר בפוסקים, כפי שכבר ציינתי לעיל או' א', דבש"ך יו"ד סי' רמ"ט סקכ"א הביא את הים של שלמה חולין פ"ג סי' ט' שכתב דמה שלא הביאו המחברים את ר' אלעזר ור"ז שנמנעו מלקבל מתנות ורק היכא שמתכבדים להזמינו ילך, לפי שאין הכרע בדבר מאן דקפיד קפיד שהרי לא כתיב בקרא ואוהב מתנות ימות, אלא ר"ל שהבוטח בה' ושונא מתנות ומשענתו על המקום אל תאמר שהוא חייב ונאבד, שהוא כמאבד עצמו לדעת, אלא יחיה מפי ה' ובוטח בה' חסד יסובבנו עכ"ל. ומבואר להדיא שאין עונש למי שאוהב המתנות, ומוכח שאינו עיקר הדין, ובהכרח סוגיא דסוטה הוא דין בכלליות הציבור וכמש"כ לעיל.

וכן מבואר בפוסקים להדיא שאינו איסור אלא מידת חסידות, כמו שכבר הבאתי מהרמב"ם סוה"ל זכיה ומתנה שכתב הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם אלא בוטחים בה' ברוך שמו לא בנדיבים והרי נאמר שונא מתנות יחיה. וכ"כ הטור והשו"ע חו"מ סוס"י רמ"ט מידת חסידות שלא לקבל מתנה משום אדם אלא לבטוח בה' שיתן לו מחסורו שנאמר שונא מתנות יחיה.

שהמקבל לא ניה"ל במתנה דשונא מתנות יחיה, מ"מ הולכים אחר רוב האנשים שניה"ל במתנות, א"נ בכל דבר שהוא זכות וחובה אי"צ שיהא כולו זכות או כולו חובה אלא כל שהחוב רבה על הזכות נקרא חוב, וכל שהזכות רבה על החוב נקרא זכות וזכין אף שלא בפניו.

### אורח בדרך שרי לקבל כדי צורכו

ז. ובברכות דף י': אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות פירש"י משל אחר, יהנה כאלישע, ופירש"י ואין איסור בדבר, והרוצה שלא להנות משל אחרים אל יהנה כשמואל הרמתי, ופירש"י שאין בזה גסות רוח ולא משום שנאה. ותמה מהרש"א בח"א מהו שכתב רש"י שאין איסור בדבר, הלא בכ"מ הרחיקו חז"ל הנאה מאחרים וסמכו אקרא דשונא מתנות יחיה, וכתב ונראה לפרש דודאי אין להנות משל אחרים, אלא דה"מ מי שנמצא בביתו, או אפי' נמצא בדרך אבל נותנים לו דברים שאינם הכרחיים שבה ודאי מעלה היא לא להנות, אבל אורח עובר בדרך שזקוק לכלי תשמיש שהם צורך האדם כההיא דאלישע שהיה אורח ונתנו לו רק הדברים הזקוקים מטה שולחן כסא מנורה, בזה יכול להנות משל אחרים ואין חסרון כלל בדבר, ודבריו הובאו להלכה בברכי יוסף יו"ד סי' רמ"ו סכ"א. והנה אף שמשמעות דברי המהרש"א שתמה על רש"י מהו שכתב אין איסור בדבר, הא משום שונא מתנות יש לאסור, משמע שהוא איסור מעיקר הדין, אבל צ"ע לומר כן מסוגיא דמגילה שמשמע שהוא רק מעלה ועי' להלן מלשונות הר"מ טושו"ע, וע"כ יותר נראה שגם המהרש"א לא מתכוון לאיסור גמור, אלא לדרגת איסור המבוארת בגמ' שהיא ממידת חסידות, כך עוררני הגרי"מ ויינשטיין שליט"א.



## דעת החיד"א בקבלת צדקה ליכא משום שונא מתנות

מ. החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"ד או' מ"ב כתב לענין מי שרצה למכור ס"ת לישא אשה, ועשיר אחד ירא אלוקים אמר לו אל תמכור הס"ת ואני אתן לך מעות לישא אשה, והצדיק טוען שאינו רוצה לקבל המתנה דכתיב שונא מתנות יחיה, הדין עם מי, וענה החיד"א שודאי יקבל המעות ולא ימכור הס"ת, וביאר בכמה סברות, חדא למכור ס"ת הוא איסור אלא שהתירו לצורך הנישואין אבל אם אפשר בלא"ה ודאי אסור, והכא נחשב שאפשר בלא מכירת הס"ת, ומה שטוען שונא מתנות הלא זהו זהירות בעלמא, ובדור הזה רובא דרובא ידם פשוטה לקבל מתנות בשמחה, וזה האיש יש לו יותר לחוש לאיסור מכירת ס"ת מאשר הזהירות דקבלת מתנה. [וכנראה כוונתו עפ"י הפוסקים שזהו מידת חסידות כהרמב"ם טור ושו"ע הנ"ל].

ועוד כתב דהכא כלל לא שייך גדר זה דשונא מתנות כיון שמבואר בסוגיא דב"ב הנ"ל דבנותן המתנה לטובת עצמו ליכא בקבלה משום שונא מתנות, ואף לרשב"ג שסובר שיש, י"ל דמודה הוא במצות צדקה שהנותן צדקה שכרו גדול מאוד, ויש תועלת נפשית בזה, וע"כ אין למקבל לחוש לשונא מתנות דהנותן הוא הנהנה מהנתינה, ולא דמי לקרקע דרשב"ג שהנותן אין לו תועלת גדולה ואינו מקיים מצוה בזה, [ויש להוסיף שהנותן היה מעדיף כלל לא לתת, משא"כ בצדקה הא הנותן רוצה לזכות בעוה"ב], וממילא אם העשיר רוצה לעשות צדקה ומצוה רבה ולעשות יקר לס"ת שימנעו מלמוכרו, ודאי מקיים מצוות גדולות ויכול המקבל לקבל ולא ירא משום שונא מתנות, ואין לשאול לחיד"א מ"ט ר"א במגילה וחולין מיאן לקבל מתנה הא הנותן

ודאי זכות הוא לו להנות לת"ח מנכסיו, די"ל כמש"כ כסף משנה פ"ג מת"ת ה"י שר"א לא היה זקוק למתנה ההיא ולכן מיאן לקבל ע"ש. ושו"ר שכדברי החיד"א כתב השרי חמד ח"ה מע' הש' כלל י"ג מספר מנחת זכרון דכיון דמטי הנאה מרובה למחזיק ידי לומדי התורה לית לן בה.

ובשבט הלוי ח"ו סי' רכ"ט נשאל על מוסד אם יש ענין שלא יקבל כסף למוסד משום שונא מתנות, וכתב עפ"י המבואר בחולין דהיכא שהנותנים מתכבדים במתנה חשוב מקבלים ולא נותנים, וע"כ באופן שהמוסד קרוי ע"ש התורם ודאי הנאתו הוא ואפשר לקבל את הכסף. אכן להמבואר בחיד"א אפי' אם אי"ז תרומה שהמוסד נקרא על שמו, אלא כל תרומה שהיא מותרת דבנתינת צדקה הנותן מרויח הרבה מזה ומותר.

## ביאור הענין בסברא

י. אלא שבפשוטו יש להבין הסברא בכ"ז גם בסוגיא דב"ב שכאשר יש לנותן הנאה מהמתנה איכא למ"ד שאין בזה שונא מתנות, וכן דברי החיד"א שכו"ע מודו שבצדקה ליכא לחסרון של קבלת מתנה כיון שהוא להנאת הנותן, הלא כיון שמבואר בראשונים ואחרונים הנ"ל או' א' שגדר הענין הוא מחמת מידת הבטחון של המקבל שיאמין שהקב"ה ימלא כל מחסורו, א"כ מאי אכפ"ל שלנותן יש הנאה, סו"ס מצד המקבל איכא חסרון במידת בטחונו, וכי תימא שהחיד"א לא אזיל בטעם זה, צ"ע לומר כן. ובאמת ראיתי בברכת אברהם ב"ב יג: בענין שונא מתנות או' י"ג די"ל שהרמב"ם שכתב שהחסרון הוא מחמת מידת הבטחון של המקבל, א"ש לשיטתו שפסק כרשב"ג בב"ב שם שגם כאשר הנותן נהנה מנתינת המתנה

איכא לכללא דשונא מתנות, והטעם שהדבר תלוי במקבל ולא אכפ"ל מהנותן ע"ש שביאר טפי, וכתב לדחות ומיהו לשון הרמב"ם שיבטח בה' ולא בנדיבים יש לפרש גם לסברת חכמים שהעיקר שלא להזקק לרחמים וחסדים של חבירו. ונראה ראייה שכו"ע מודו לסברא של בטחון אף רבנן, שהרי השו"ע סי' קע"א הביא ב' דעות אי הלכה כרשב"ג או כרבנן, ובסי' רמ"ט כתב כהר"מ שהחסרון הוא מצד מידת הבטחון, ומשמע שגם לרבנן הוא אותו חסרון נוא"ז מוכרח דהא הביא שיטה א' בסתמא שהלכה כרשב"ג. עכ"פ גם מצד הסברא לא מבואר מהו טעמא דרבנן שלית להו שונא מתנות.

**ונראה** יותר שכו"ע מודו ליסוד שהחסרון הוא מחמת מידת הבטחון, אלא שבמתנה בעלמא בזה איכא חסרון דמדוע מקבל הרי עליו לבטוח שה' יזמין לו מחסורו, אבל כשהנותן מעונין בנתינה לטובת עצמו והמקבל לא חיפש לקבל אין עליו תביעה מדוע קיבלת דאדרבה עושה בזה טובה לנותן, ואין בזה הוראה על חסרון בבטחון, אכן זה ניחא בסוגיא דב"ב, אבל בגוונא דהחיד"א שכל קבלת צדקה ליכא משום שונא מתנות, זה ודאי צריך להבין מדוע אין חסרון בבטחון בזה ומאי אכפ"ל שהנותן מעונין או מרויח מהמתנה, והרי ודאי המקבל חיפש ורצה בקבלת הצדקה, ואין כוונתו לזכות את הנותן.

### קבלת כרטיסי זכות קניה וכדו'

**יא.** והנה כשנדון בענין קבלת כרטיסי זכות קניה מחברה מסוימת או ארגון חסד שמחלקים לכללות הציבור לכל חברי הכולל, השכונה, הקהילה וכדו', הרי שאם החסרון בקבלת המתנה הוא מחמת מידת הבטחון שפיר היה מקום לדון שלא לקבל שלא יהא להוט אחר המתנות ויסבור שעיי"ז יש לו

ממון, וזה הרי אינו, שהרי הקב"ה יתן לו בין כה את מה שנגזר עליו, ולחיד"א שכאשר הנותן מקיים מצוות צדקה מותר, יש להתיר לגמרי, וכן לסברת הפרישה וכן נקט בסמ"ע שע"י קבלת המתנה ימנע מלהוכיח, נראה שבזה אין חשש שהרי לא ידוע למקבלים מי הוא הנותן וגבאי הצדקה המחלק אינו אלא שליח, וע"כ נראה שיחיד המסתפק אם לקבל מחמת שונא מתנות לסברת הפרישה יש להתיר בזה. ושו"ר שכ"כ הגר"י זילברשטיין שליט"א בספר שושנת העמקים קו' ורפא ירפא או' נז שדין זה תלוי בב' הטעמים הנ"ל. וביותר לפי"מ שהביא בספר אורחות מתנה עמ' תל"ז משו"ת שלמת חיים סי' תתצ"ו שמש"כ הגר"א במשלי שאי"צ השתדלות בפרנסה היינו כלפי עצמו, אבל כשעליו לפרנס את בני ביתו לא יפטר ע"י בטחון אם יוכל להשתכר, ולפי"ז כתב בספר אורחות מתנה שיתכן שגם לא שייך להחמיר בשונא מתנות כאשר זה נצרך לפרנסת בני ביתו. ע"ש.

**ובשבט** הלוי ח"ו סי' רכ"ט כתב שסבלונות שרגילים ליתן לבני משפחה אין מקפידים על כך, ואם יש בו סרך קירוב הדעת שעיי"ז יוכל להשפיע לטובה כתב שיש להקל עפ"י יסוד דברי הדרישה חו"מ סוס"י רמ"ט, ע"ש וילה"ב כוונתו, אבל להפרישה ג"כ נראה שיש להקל בזה, כיון שכל טעם האיסור הוא שע"י שיקבל ימנע מלהוכיח, א"כ באופן שאדרבה ע"י קבלת המתנה יגיעו לקירוב הדעת ויוכלו להשפיע לטובה אדרבה יכול ליטול.

### דברי הפוסקים בענין ת"ח ורבנים לקבלת הספקה ומתנות

**יב.** הרמ"א יו"ד סי' רמ"ו סכ"א הביא את הטור בשם הרמב"ם פ"ג מת"ת שמעלה

(חולין פ"ג סי' ט') בטעם השמטת הפוסקים את ר' אלעזר ור' זירא בחולין שראוי להמנע מקבלת מתנות, כיון שאין הכרע בדבר דהפסוק קמ"ל שאל תאמר שמי שמשענתו על המקום ושונא המתנות ימות, אי"ז כך יחיה מפי ה' והבוטח בה' חסד יסובבנו והיינו שאין כאן הלכה שאפ"ל איסור לקבל מתנה, אלא הוא רשות והמקפיד יקפיד. ודבריו אמורים כלפי רב ומלמד וכו' שיטלו שיוכלו להתפרנס ואל"כ כבר תורה בטלה מישראל וכו', ועוד כתב שם שבעל ישיבה ומרביץ תורה ברבים עוון בידו אם לא יטול ועי"ז יצטרך ליבטל מלימודו ע"ש.

**והט"ז** שם חלק על הש"ך שאין לקבל מתנות אא"כ מוכרח אמנם גם לט"ז ע"ש שכתב שת"ח יכולים לקבל דרונות מהציבור לצורך הוצאות בניהם לת"ת ונישואיהן, ואף מי שיש לו ממון מ"מ יש לו התנצלות שאין לו כדי סיפוקו. וא"כ נראה שכיום הרוצה לעסוק בתורה כל היום כיון שאין סרך איסור בקבלת המתנות אלא מידת חסידות הרי שקבלת ההספקה ודאי מותרת כמבואר ברמ"א, וגם מתנות והיינו הכרטיסי זכות קניה וכדו' מזמן לזמן יש להתיר בשופי דכיון שזה מסייע לישוב הדעת ועוד ועוד, וכן בצירוף שהנותנים ודאי זוכים בכך לצדקה ומבואר בחיד"א שאין בזה כלל משום שונא מתנות ולכן מותר.

**יג.** יש להביא כאן עוד מקור שהיסוד בחסרון לקבל מתנה הוא משום מידת הבטחון, מדברי הירושלמי שקלים פ"ה ה"ד שהיו כמה זקנים שהם מקבלים מתנות רק בין ר"ה ליוה"כ, אבל בשאר ימות השנה לא קיבלו מתנות, והטעם שהיו אומרים ד"שתן גבן", ופי' המפרשים עי' תקלין חדתינן ופי' מוהר"ח שליט"א שאחר יוה"כ כבר נגזר פרנסתם

גדולה היא להתפרנס ממעשה ידי, והעוסק בתורה על סמך שמסתמך על הצדקה הרי"ז מחלל את ה' ומבזה את התורה וכו', וכ"ז בבריא שיכול להתפרנס, אבל זקן או חולה מותר להנות מתורתו ושיספקו לו, מיהו הביא הרמ"א את החולקים [בית יוסף מהרשב"ץ וכ"ה בכס"מ] שגם בריא מותר להסתמך על הצדקה, וע"כ נהגו בכל מקומות ישראל שרב העיר יש לו הכנסה וסיפוק מאנשי העיר שלא יצטרך להתעסק במלאכה בפני הבריות ותתבזה התורה, ודוקא חכם הצריך לזה, אבל עשיר אסור. ויש מקילים עוד שמותר לחכם ותלמידיו לקבל הספקה מהנותנים כדי להחזיק לומדי תורה, שעי"ז יכולים לעסוק בתורה ברווח, מ"מ מי שיכול להתפרנס ממעשה ידי ולעסוק בתורה, מידת חסידות היא ומתת אלוקים, אך אי"ז מידת כל אדם וכו', וכ"ז שנוטל פרס מהציבור או הספקה קבועה, אבל אין לו לקבל דרונות מהבריות, והא דאמרינן כל המביא דורון לחכם כאילו מקריב ביכורים היינו בדרונות קטנים שכן דרך בנ"א להביא דורון קטן לאדם חשוב אפי' הוא ע"ה, ועל מימרא זו שאין לו לקבל דורון ציין הגר"א לסוגיא דחולין ומגילה שחכם ימנע מלקבל מתנות משום שונא מתנות יחיה.

**נמצא** מדברי הרמ"א שלענין הספקה קבועה לפרנס את הת"ח להר"מ אסור, וה"מ בבריא אבל זקן או חולה מותר, ודעת החולקים שגם בבריא מותר וכן הוא המנהג להחזיק את הרב, ויש מקילים עוד אף בתלמידי החכמים, וכ"ז הספקה קבועה אבל יש להמנע ממתנות, ועי"ז כתב הש"ך סקכ"א שמהכס"מ משמע שמותר גם לקבל מתנות וכן פסק מהרש"ל שאין הכרע בדבר ומאן דקפיד קפיד שהרי לא כתיב בקרא ולוקח מתנות ימות וכו' ע"ש. ושם כתב מהרש"ל

מתנות דהנותן נהנה ומרויח הרבה, מיהו הסברא בזה צ"ב. (או' ט').

ט. תורם למוסד שיקרא על שמו אין שונא מתנות לקבל. (או' ט').

י. קבלת כרטיסי זכות קניה מחברה או אירגון חסד יש לצדד להקל, אא"כ בדרגת בטחון גבוהה, שאז יש מידת חסידות דשונא מתנות. (או' י"א וט"ו).

יא. סבלונות שרגילים ליתן לבני משפחה אין מקפידים על כך, ובפרט אם יש סרך קירוב הדעת ועי"ז ישפיע לטובה ודאי יש להקל, כ"פ שבט הלוי. (או' י"א).

יב. לקבל הספקה עבור הלימוד נחלקו ראשונים והמנהג להקל, ובחולה וזקן לכו"ע מותר, ובמתנות נחלקו בזה, וכתב הט"ז שת"ח יכולים לקבל אפי' הרבה לצורך הוצאות בניהם לת"ת ולנישואיהם.

### עוד כמה פרטים מעשיים

טז. עוד ראיתי בספר אורחות מתנה (להגר"ל גרוסברד שליט"א) סי' י"ד שהאריך הרבה מאוד בסוגיא זו [והרבה מהמ"מ הם משם], ואצטט משם כמה פרטים בסוגיא, בפרק א' ענף ג' או' ז' הביא מהגר"י זילברשטיין שליט"א בספר שושנת העמקים ק"ו ורפא ירפא או' נ"ז לענין חברות ומפעלים השולחים מוצרים מכל מיני סיבות כגון כשנולד שלישיה ששולחים מזון לתינוקות וכדו', שענה ע"ז אחד מגדולי הדור כשנשאל האם לבקש עזרה כזו, וענה הקב"ה כבר העניק לכם מתנה גדולה והיא השלישיה וא"כ מה אתה עוד זקוק למתנת בור"ד, וכ"ז לכאור' למי שאוחז בדרגה זו בבטחון בה', וע"ע טובך יביעו להגר"י זילברשטיין שליט"א ח"ב סי' ש"ז עוד מזה לענין אברך

וע"כ לא נטלו מתנות, אבל בין ר"ה ליוה"כ שעדין לא נחתם גזר דינם נטלו.

### סיכום הנידונים

יד. העולה בס"ד, א. צדיקים ואנשי מעשה ראוי להם להמנע מלקבל מתנת חינוך אלא יבטחו בה' שימלא כל מחסורם, אכן אינו איסור מעיקר הדין. (או' א').

ב. בסמ"ע מבואר טעם להמנע מלקבל מתנה בכדי שלא ימנע מלהוכיח את נותן המתנה אם יצטרך להוכיחו. ויתכן שלשיטה זו באופן שאינו יודע ממי מקבל המתנה אין איסור כלל לקבל מתנה. (או' א' וי"א).

ג. אדם חשוב שאינו רגיל לקבל מתנות, מותר לו לקבל מתנה דקבלתו נתינה היא ולא קבלה. (או' ב').

ד. ת"ח הנוטל הספקה מכח ההכרח אבל בליבו שונא המתנות, ה"ה בגדר שונא מתנות. (או' ג'). ועי' להלן.

ה. באופן שכוונת נותן המתנה לתועלת עצמו ולא להנאת המקבל, נחלקו תנאים ונחלקו ראשונים ופוסקים להלכה אם יש בזה שונא מתנות ולכאור' הכרעת ההלכה שגם בזה יכול המקבל לטעון שונא מתנות יחיה. (או' ה').

ו. יש דין זכין לאדם שלא בפניו על מתנה אף שיתכן ואי"ז זכות גמור, [כך הכרעת קצוה"ח ונתיבות ודלא כפשטות הסמ"ע מיהו עי' נתיבות שישב גם דעת הסמ"ע כן]. (או' ו').

ז. אורח בדרך יכול לקבל מתנות כדי צורכו ואין בזה שונא מתנות יחיה, כ"כ מהרש"א והובא בברכי יוסף. (או' ז').

ח. דעת החדיד"א שבצדקה אין גדר שונא

השני של הפרישה ושכן נקט בסמ"ע שע"י הקבלת מתנה יבוא להמנע מלהוכיח, זה שייך גם בזה.

**ומתנת חתן וכלה**, הביא בספר הנ"ל שמקור דבר זה בזה"ק פרשת ויצא שיש ליתן מתנה לחתן וכלה ביום חופתם. ואי משום שונא מתנות, כתב שם ממדרש תלפיות ערך חתן שזהו משום שדומה למלך, וע"ש עוד טעם דהנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, וע"י המתנה משמח לחתן, כ"כ תשובות והנהגות ח"ג סי' ת"ד ועוד. ולפי"ז יל"ד בלא נהנה מהסעודה, או בנותן המתנה ביום אחר, עכ"פ הביא בספר הנ"ל מתשובה"נ בשם מרן רי"ז הלוי שקיבל מתנות לנישואי בניו אלא עד סוף ימי ה' ברכות שאמר עד אז הוא בגדר סבלונות לחתן, ומכאן ואילך הוא מתנה בעלמא ושונא מתנות יחיה.

**ומתנות להורי החתן והכלה** אם הם מתנות כספיות העוזרות להוצאות הנישואין, ודאי יש בזה צדקה, והביא בספר הנ"ל מהט"ז יו"ד רמ"ו ז' שת"ח יכולים ליטול דרונות מהציבור לצורך הוצאות בניהם לת"ת ונישואיהם, וכן לחיד"א שכשיש מצוה בנתינה ליכא לחסרון דשונא מתנות.

**ולתת למלמדים ורבנים** בפורים או במועדים כנהוג האם יש בזה משום שונא מתנות, הביא בספר הנ"ל מדברי מלכיאל סי' רל"ז שאין בעיה ליתן לרבו מתנות דאי"ז משום ריעות, אלא משום כבודו וכתשלום חוב.

**יש להסתפק** אי דף דפדפת וכדו' ששוה פחות משו"פ אם יש חסרון דשונא מתנות דסתם מתנה הוי בשו"פ, אולם אי משום מידת הבטחון הא גם בפחות משו"פ יש חסרון בבטחון, ואי משום

שלא רצה לקבל תמיכה מגבאי צדקה על אף מצבו הקשה מאוד, וכשרצו להעביר הכסף דרך אשתו, סירבה שאינה רוצה לפגוע בדרגתו הרוחנית הגבוהה של בעלה שמסרב לקבל מתנות גם במצב כזה, ומרן הגרי"ש זצ"ל השיב שכיון שהוא סירב ה"ה אכן במדרגה גבוהה וכבר הגיע לדרגתו, וע"כ אין לחוש אם אשתו תיטול ובפרט שהמצב בבית בכי רע, ובלבד שלא יבוא לידי מחלוקת.

**וע"ש פ"ב** שהאריך לענין שכר אברכים המקבלים מלגה מהכולל, שלכאור' תלוי בגדר ההיתר לקבל שכר, וציטט מאגרות משה יו"ד ח"ב סי' קט"ז לדינא שפשוט וברור שהתקבל בכל הדורות אם מדינא אם מתקנה דעת לעשות לה' וכו', שמותר לעסוק בתורה ולהתפרנס מקבלת פרס או שמלמד לאחרים ואין להמנע מכך אפי' ממידת חסידות וכו'.

**לענין מתנות לחתן בר מצוה** הביא שם (פ"ב ענף ב') מספר שבילי המנהג ח"ב עמ' רפ"ט שטעם ההיתר משום שרוצה להביע את רחשי ליבו שהוא קיבל עול תורה ומצוות ואין הכוונה לקבל הנאה, אלא לשם מטרת המצוה, וילה"ב הסברא בזה, אולם לפי"ז יש לעיין בהא שיש הנותנים מתנת יום הולדת לחברים וכדו' שאין בזה היתר, [מצד מידת חסידות]. ויל"ע אם אפ"ל סברא, שהחסרון בקבלת מתנה כמש"כ הפוסקים זה שיבטח בה' שיתן לו את כל מחסורו ולא יסתמך ויבטח על מהתנות, אבל פעמים הרבה במתנה אם אי"ז סכום כסף, אלא מתנה שהמקבל יכול להסתדר מצוין גם בלעדיה, וכל מטרתה היא לבטא את רגשות האהבה שביניהם, וע"כ שמא יותר קל לקבל מתנה כזו שאין כל חסרון בבטחון בקבלת דבר זה, דכלל לא מצפה שיבוא אליו. ורק לטעם

קסו

מנורה

הרב נחמיה סגל

בדרום

שימנע מלהוכיחו שמא אי"ז מתנה חשובה וע"ע בספר אורחות מתנה שהרחיב מאוד  
ויל"ע בזה. בסוגיא לאורכה ולרוחבה.



## הרב אריה סלומון

## בדין שרייתו זו היא כיבוסו

נביא עוד קושיות בדברי הראשונים דבר  
דבור על אפניו.

שיטת רבינו תם - כל שהוא דרך לכלוך לא  
אומרים שרייתו זהו כיבוסו

ז"ל ספר הישר (חידושים, ס' רפג): 'ויש  
דברים דשרייתן כיבוסן כגון הני דבני  
כיבוס וליבון ניהו כדפרישי' לעיל אבל בגד  
שמלבנין אותו אין שרייתו כיבוסו על ידי מים  
נמי, שהרי מעשים בכל יום שאנו מקנחין את  
הידיים לאחר נטילה במטפחת ובסדינין  
ובמפות בשבתות ובימים טובים. וכן אשה  
טובלת [ב]בגדיה שהוא ליכלוך. עכ"ל. ואי"ה  
אנסה לבאר דבריו.

מה שכתב בגד שמלבנין אותו כו' צ"ב מה  
פירוש שמלבנין אותו, המשמעות היא  
דקאי על הלבנה ממש שעושהו לבן, או על  
כיבוס, ומ"מ מה ר"ל בזה, הלוא כל בגד  
עשוי להתכבס וכן אם עשוי להתלבן מה  
בכך. וזה נ"ל ברור, דר"ל בגד שמרטיב אותו  
בדרך השימוש שלו. ומוכח ממה שכתב  
אח"כ גבי מטפחות וסדינים שמקנחים בהם  
ידיים רטובות וכיוב"ז, וכן נדה הטובלת  
בבגדיה שדרך הלבשה מרטיבה אותם. אם  
נפרש שמה שאמר להתלבן היינו לכבד, זה  
לא שייך בבגדים אלו יותר משום בגד, אבל  
לפי משכ' שפ"ד. וגם שם אין זה מתנקה  
אלא מתלכלך ודבר פשוט הוא שהלובש בגד

בגמ' זבחים (צד): מבואר שבסתם בגד  
אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו.

ראשית אציע מה היא שריה - יראה דכל  
הרטבת בגד היא שריה רק דיש  
אופנים דחשיב כיבוס ויש אפנים שלא. כגון  
מעט מים או הרבה, וכן אם הבגד מטונף או  
רק מלוכלך<sup>א</sup>, או אם עושה בדרך נקיון או  
דרך לכלוך, וגם בזה צ"ב מה חשיב דרך  
לכלוך, והאם כוונה לנקות כשעושה דרך  
לכלוך גורעת.

ועוד איתא בגמ' דרש רבא זרק סודר למים  
חייב חטאת הרי דשריה כיבוס גמור  
היא וחייבים עליה. ואיתא במתני' שבת  
(קמב:): היתה עליו (על הכר) לשלשת -  
מקנחה בסמרטוט, היתה של עור - נותנין  
עליה מים עד שתכלה מבואר שאסור ליתן  
על הכר מים משום דשרייתו זהו כיבוסו.  
ופירשו בגמ' שעל בגד אסור ליתן דשרייתו  
שהוא כיבוסו.

והקשו הראשונים מהא דנדה שאין לה בגד  
טהור ביו"ט מערמת וטובלת  
בבגדיה (ביצה יח.) וכן מה שאסרו לאישה<sup>ב</sup>  
לצאת עם תיכי חלילתא ולא אסרו משום  
שרייתו כיבוסו אלא משום שמא תטלם  
ותוליכם ד"א. וכן ההולך להקביל פני רבו  
וכו' עובר עד צוארו במים וכן מה שמותר  
להסתפג באלונטית אפילו י' אנשים. ואי"ה

א. אי"ה לקמן יתבאר מהו מטונף.

ב. שעלולה לטבול אי מתרמי טבילת מצוה בשבת.

ג. היינו יש בגד שעשוי לקינוח ידיים או גוף, ויש שעשוי ללבוש ונכנס עימו למים.

נקי רק שאינו יבש דיו לאחר זמן מתחיל להריח ריחו. וכן מי שהיה לבוש בגד ונרטבו בגדיו דרך כלל מלולכלין קרינן להו.

**וכתב** ע"ז שבבגדים אלו (ר"ל שמלבנין אותם) אין אומרים שרייתו זהו כיבוסו, וביאר טעם הדין, שלא יתכן שנאמר שבגד שאנו משתמשים בו באופן שהוא מתלכלך מאותו השימוש, ומחמת שמתלכלך מאותו השימוש, צריך כביסה מפעם לפעם, ואיך נאמר שאותו השימוש המלכלך (אף אם שימוש זה מרטיב את אותו הבגד) הוא כיבוס והרי חזינן ששימוש זה מלכלך ולא מגקה. ומה שנשמך ע"ז שמעשים שבכל יום, הנה נשמר מלכתוב שכן נהוג, אלא כתב מעשים שבכל יום ור"ל דינא נמי הכי הוא. דהכי מדויק בלשונו שכתב 'בגד שמלבנין אותו... על ידי מים נמי' ומה ר"ל במשכ' נמי. אבל שיעור הדברים כך נ"ל, בגד שהשימוש שלו ע"י הרטבתו, אין לומר שאותו שימוש ע"י הרטבה לכיבוס יחשב, וביאר את הטענה, דהא חזינן שהוא מתלכלך וכנ"ל. ועוד יש לדקדק, שלא אמר בגד שדרכו בכך, אלא שמלבנים ור"ל שכן השתמשו בו.

**והנה** כתוב שם על שימוש זה שהוא לכלוך. וצ"ב האם מצד שזה דרך של לכלוך או לכלוך בעצם (ונפק"מ דדרך לכלוך בגוונא דאינו מתלכלך יהיה אסור).

**ודבר** פשוט הוא, ואין צריך לראיה שכל שהוא לכלוך לא הוי כיבוס, דודאי מלכלך היפך מלבן. רק דר"ת בא לבאר, מאחר ושרייתו זהו כיבוסו, א"כ דלמא כל שריה כיבוס היא, וכתב להוכיח שלא שייך לומר כן במעשה שכל עצמו הוא מלכלך

הבגד, דזה ודאי היפך הכיבוס. ומכאן אפשר שיצא להרבה ראשונים שלא אסרה תורה בדרך לכלוך, רק דבסו"ד אחר שהזכיר קינוח במפה וטובלת בגדיה, כתב 'שהוא לכלוך' ומשמע שמלכלך כפשוטו.

**ויש** להסתפק אי נקט חד מינייהו, או תרוויהו. ויל"ד באופני ההיתר, וכמו שיתבאר אי"ה.

**תוס'** (זכחים צד.) כתבו וז"ל 'אומר ר"ת דלא חשיב כיבוס משום דהוי דרך לכלוך ויותר מתלכלכים בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין כו' וכן תיכי חלילתא כו' דדרך טינוף הוא ומהאי טעמא נמי שרי לקנח ידיה במפה בשבת'. נראה מדבריו דכל שעושה דרך השימוש של הבגד, מקרי דרך לכלוך.

**לכאורה** נראה שיש שני חלקים להיתר של טובלת בבגדיה וכן להיתר לקנח במפה, ראשית שהוא דרך לכלוך, ועוד שהוא מתלכלך יותר ממה שמתכבס. וילה"ק תיפ"ל משום שמתלכלך. ודלמא זמנין דלא סגי רק בזה.

**אבל** ראה בתוס' בשבת (קיא:) וז"ל 'ומצא ר"י מוגה בספר הישר דלא אמר שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו כ"א לכלוך כמו סיפוג באלונטית וקינוח ידיים במפה והני שהולכין במים עם הבגדים הוי נמי דרך לכלוך ולא דרך נקיין'.

**אפשר** שלמדו לחלק את ההיתר לשנים, יש שמותר רק משום שהוא לכלוך כגון סיפוג אלונטית, ויש שהוא דרך לכלוך (כגון העוברים בבגדיהם במים) ואף שיש להביא

ד. וז"ל ספר התרומה (סימנ' רמד) '... ראייה לדבר קנוח ידיה במפה דהוי מותר בשבת. וכן ספוג אלונטית שמקנח כל גופו לאחר רחיצה בשבת דאדרבא מלולכלין יותר כן תירץ רבינו יעקב בספר הישר'.



ויש לבאר דעיקר שריה היא ודאי נתינת הבגד המלוכלך במים, והשרייתו שם מרככת הלכלוך, או שפיכת מים על הלכלוך כך שזרימת המים תדחה הלכלוך, ואילו המקנח ידיו בבגד, אינו עיקר צורת המלאכה רק דמשכחת לה פעמים שכך מנקים בגד. ולכן מה שכתבו בתחילה דין סיפוג באלונטית, שאינו עיקר צורת הכיבוס סגי במה שידוע שמתלכלך ואי"צ לחדש שהוא משום דרך לכלוך, אבל בהולך להקביל פני רבו ונדה כו' דיותר חשיב שריה כה"ג דכל הבגד נשרה במים רבים, לא סגי במה שיכול להתלכלך ולהכי כתבו 'הוי נמי דרך לכלוך', דבמה שכ' 'נמי' ר"ל בנוסף למה שמתלכלך, הוי נמי דרך כו'. ונ"ל שהטעם הוא שדרך לכלוך מגדיר שהמעשה הוא היפך מצורת המלאכה. נמצא דבעינן תרי טעמי היכא דעושה ממש השריה גמורה, אבל אם אינו משרה הבגד במים ממש, רק נרטב בדרך שימוש, אינו עיקר צורת המלאכה, וסגי במה שהוא לכלוך.<sup>1</sup>

**ובאופן** אחר אפשר דיש אופנים שודאי מתלכלך, והתם פשיטא שמותר, ויש אופנים שלא מוכרח שיתלכלך, והתם צריכא לדרך לכלוך וללכלוך.

**וא"כ** אפשר שכל שהוא מלכלך, פשוט לנו שמותר, ומה שלא מוכרח שיתלכלך, תלוי הוא אם עושה בדרך לכלוך או לא. ולפי"ז מבואר מה שכתבו בתוס' בזבחים שמותר כי הוא דרך לכלוך, ולכאורה סגי בזה, ואמאי הוסיף ויותר מתלכלך ממה שמתנקה. ואפשר דר"ל גם למי שאינו

ראיה מלשון תוס' קצת להיפך מ"מ אי"ה אנסה לבאר דרך זו. הנה בתוס' בזבחים הנוסח שונה, שמה שהוא דרך לכלוך הביא בתחילה, ולכאורה הוא הטעם העיקרי ורק אח"כ כתב שהוא מתלכלך, וא"ת שיש כאן סיבת היתר אחרת הו"ל אי נמי או ועוד כו'. ומהלשון נראה שאינו מספיק שהוא דרך לכלוך, ומ"מ בתוס' שבת הלשון הפוך גבי אלונטית כתב שאינו כי אם לכלוך, וגבי ההולך להקביל פני רבו כתב שהוא דרך לכלוך, ואי כדאמרינן, כל שהוא לכלוך ודאי אינו כיבוס מ"מ תיקשי אמאי כתבו בתוס' תרי טעמי וכנ"ל והנראה בזה, גם באופן שהוא דרך לכלוך אפשר דחיישינן דבגווי דודאי לא מתלכלך לא סגי במה שהוא דרך לכלוך, דהא חזינן שהוא מתנקה יותר. ולכך מוסיף שיותר מתלכלך דהיינו שרק באופן שמתלכלך (עכ"פ בדרך כלל) וצורת השימוש עשויה ללכלך, מותר ולא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו.

**ודע**, שהרא"ש (יומא ד') כתב כלשון תוס' ממש ורק מה שכתוב בתוס' 'כי אם לכלוך' העתיק 'דרך לכלוך' ולפי"ז אין לחלק, וכן העתיקו הרבה ראשונים, ומ"מ יש מקום להראות פנים לדין זה<sup>2</sup>, ונחזי מלשון התוס' שכתבו בתחילה הדין של אלונטית דהוא דבר פשוט וכמש' דלכלוך הוא היפך הכיבוס ממש ופשוט הוא, ואח"כ כתבו 'והני שהולכין במים עם הבגדים הוי נמי דרך לכלוך ולא דרך נקיין' ולכאורה יל"ע אמאי לא כתבו בהדי הדדי, קינוח באלונטית וההולכים במים עם הבגדים כו'.

ה. דבשני מקומות כתבו לתרי טעמי.

ו. בתוס' זבחים כתוב להדיא דרך לכלוך על סיפוג באלונטית, ואינו סותר. ומסתמא שעיקר דקדוק הלשון בכה"ג צ"ל בהאי מסכתא. ועוד י"ל דמשכ' בסוה"ד ומהאי טעמא נמי שרי לקנח ידיו כו' קאי על כל מה שכתב.

מודה שדרך לכלוך שרי, מ"מ הכא שאני דיותר מתלכלך.

**אמנם**, ילה"ק על כל זה, אכ"ד, אמאי כתבו לטעם הפשוט יותר אחרי שכתבו לטעם של דרך, שנקטו לעיקר, ועוד דבביצה כתבו רק דרך לכלוך. ואפשר דמטעם זה פירשו הב"י וביהגר"א (שב, לז) דהתוס' לא הזכירו בכאן אלא שיטת ר"ת, ומה שכתבו מלולכלך, י"ל לאלומי למילתיה. ומה שביאר הב"י דעת הטור שתוס' פסקו כר"ת ושלמד זה ממה שכתבו לתירוץ של ר"ת אחרון, יל"ע הא לבתר הכי כתבו דאין נראה לר"י. וצ"ל שלא דחה לר"ת רק להיתר ששמע מפני הנשים.

**ואפשר** גם שמשכ' שמע 'מפי הנשים', דלאו דסמכא היא בלאו הכי. אבל ראשית הר"י מבאר היטב אמאי גם לדעת ר"ת לא שייך היתר זה, ועוד, הרבה ראשונים הביאו את ההיתר, ואם בדורות האלה היינו יכולים לומר שלא דקדקו במעשה ובבעל השמועה, אין לנו לומר כן על כל כך הרבה ראשונים שהביאו את ההיתר הזה.

**יל"ע** מה דעת רשב"ם שם שאסור ליתן עליה מים, האם מודה לר"ת דבעלמא בדרך לכלוך תליא, והכא לא שייך דרך לכלוך אלא במשקים המלכלכים. ומ"מ י"ל דר"ת מודה לרשב"ם בטלית שאחז בה האור, דלר"ת הוי דרך כיבוס. והפוסקים העלו ששרשב"ם ודאי מודה לר"ת(עי' ב"י ומשנ"ב וביה"ל ד"ה שהוא מלולכלך)

**ובתוס'** ישנים (יומא עז: ד"ה עובר במים כו') כתבו 'ועוד מצא רבי מוגה בספר הישר דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר שהוא בעין לכלוך כמו ספוג ואלונטית וקינוח ידיים במפה, וכמו כן זה אינו אלא

דרך לכלוך שהולכין במים לבושים ואין שרייה זו דרך נקיון וליבון... ופעמים שמתלכלך עוד בכך'.

**נראה** דנקט דתרי טעמי איכא, ומה שכתב פעמים שמתלכלך עוד בכך, אפשר דס"ל דסגי בהכי, דכל שאינו ודאי מנקה, ועלול לכלוך, ודאי אינו צורת המלאכה, ואם אינו עושה בצורת המלאכה, מותר. ולפי"ז מחלק כך מה שמלכלך המפה כשמקנח ידיו במפה שהוא כעין לכלוך לבין כניסה למים עם הבגדים דהתם בעינן להיתר אלים יותר כיוון שבידים מלולכלכות ומעט מים יותר מחודש לומר שיש כיבוס, ואילו בנכנס בבגדיו למים, שם יש לדון מצד מה שדומה לכיבוס שמכניס כל הבגד למים ואז מכבסו, ולהכי צריכינן לטעמא דאינו דרך כיבוס בכך אלא דרך לכלוך, דאין הפעולה שעושה במה שנכנס למים בבגדיו נקרא לכלוך, דמה לכלוך יש במי הנהר שתמיד מכבס שם, והשתא לכלוך קרינן לה. אלא בדרך שעושה זה, מקרי לכלוך.

**מ"מ** מבואר דיש להסתפק עד כמה אלים ההיתר הזה לסמוך עליו במקום חשש איסור שבת. וכן ממה שהקשה הר"י על ר"ת, עי' במשכ' בדברי המרדכי דלקמן.

**דינים** העולים מהנ"ל בדעת ר"ת (אי אמרינן תרי טעמי - דרך לכלוך ומתלכלך)

**א.** אין אומרים שרייתו זהו כיבוסו כשעושה דרך לכלוך, דהיינו בצורת שימוש הבגד.

**ב.** יש להסתפק בכיבוס ע"י שריה אם נחשב כיבוס עד כמה שודאי מתנקה, או כל שנותן במים רבים.

**ג.** ועוד אם נאמר שיש תרי טעמי, בדרך לכלוך הוא מצד צורת השימוש, שהצורה שמלכלך בד"כ את הבגד, וא"כ כל שהוא

חטאת לדין כיבוס בשבת, דכל דחשיב ליה כיבוס מדאורייתא עולה לכאן ולכאן. ומבואר מדבריהם שכל שאינו טינוף לא אמרינן שרייתו כיבוסו ושרי מדאורייתא<sup>ז</sup>.

וא"כ שרייתו זהו כיבוסו מוקי במטונף, וזרק סודר למים ח"ח במטונף, ומה שהתירו לעבור במים ולזרוק מים על סודר שאחז בו האור באינו מטונף וכו'.

ולאחר שמביא את ההיתר של ר"ת לקנח בידים רטובות את הבגד כדי להעביר מי רגלים, כתב שאין נראה לר"י שהרי היא מתכוונת לטהר הכלכלוך ודרך רחיצה וליבון היא זו. ויל"ע אי מודה לר"ת שיש היתר של 'דרך' רק דהכא דמיכוון בהדיא בהיפך אסור, או דאין היתר של דרך, ואסור לקנח ידיו בבגד מטונף אלא אם כן אין מתכוין לכיבוס' או אפ' אין מתכוין אסור דכל שהוא מטונף שרייתו זהו כיבוסו. ואי מודה לו מבואר עוד גדר בשיטת התוס' לדעת ר"י שגם בבגד שאין בו טינוף ורק

מלכלך מותר, ולאידך גיסא אם דרך הוא ההיתר, אז גם אם אין שם לכלוך מותר.

ד. נתנית מים על בגד שיש בו מי רגלים נחלקו הראשונים בדעת ר"ת יש אומרים דהוי כיבוס ולא התיר אלא לקנח ידים רטובות במקום המ"ר משום הוי דרך לכלוך (תוס' שבת קיא: תוס' ישנים יומא עז: ) ויש אומרים שמותר להשליך עליו מים מטעם שאין מתכוין לכבס אלא לטהרה (הריב"א' הו"ד באו"ז סג) וכן התיר הסמ"ק" (רפב).

### שיטת התוספות - כל שיש בו מעט טינוף שרייתו שהו כיבוסו

תוס' שבת (קיא:) כתבו שאין שרייתו כיבוסו בבגד אלא אם כן יש בו טינוף, כגון דם או צואה. מבואר בראשונים שהמקור לחילוק הזה הוא מגמ' בזבחים ושם כתוב בדין כיבוס בגד שניתז עליו דם חטאת, אם שופך מים על הבגד שרייתו כיבוסו. ושם בגמ' מדמה דין כיבוס דם

ז. ושם כתב להדיא שאם יש שם צואה אסור דודאי מתכוין לצחצח הבגד מהצואה (מבואר שהמשנה בשבת שאסרה בצואה, הוא דוקא צואה וכל דדמי לה, וכן משמע שלמדו התוס' (קיא:) שטינוף דוקא טיפת דם או צואה.

ח. רק שכתב שם הטעם משום דרך לכלוך, ואינו מעביר המ"ר לבד אלא עם מים אחרים דהיינו שמרטיב הבגד עם מים ונוספים על המ"ר, וע"י זה מתפשט בבגד ואינו מורגש כ"כ ונחלש עזותו (ור"ל דמוכח דאינו מתכוין לכיבוס), ובמקום מצוה הקילו (ר"ל דלא חיישינן לסחיטה, וקצת משמע דאפילו בנתינת מים עליו מותר רק דאינו מפורש ואין לסמוך ע"ז).

ט. דלא נחית לחילוק זה אלא ע"מ לישב איך נדה מערמת וטובלת בבגדיה וכו', רק שמא אסור עכ"פ מדרבנן, דלא אמרו אלא מערמת וטובלת, והא אמאי צריכה לכל זה, תטבול הבגדים בלא ללבוש אותם, וכתבו הפוסקים שבכה"ג תזכור דלא ליתי לידי סחיטה ולהכי לא גזרו, וי"א משום במקום מצוה לא גזרו. וכן ההולך להקביל פני רבו מצוה, ותיכי חלילתא שאסרו משום דלמא אתי לאתויי, והא במטונף הוא כמבואר שם בגמ' ולא אסרו משום כיבוס ומיישבים לחלק בין כולו מטונף לבין מעט טינוף ומדייקים ממשכ' בתוס' 'טיפת דם' ולא נהירא לי אטו מיא ידעי מאן ניהו מלוכלך מעט ומאן ניהו מלוכלך הרבה, ומה שעושים מים בטינוף מעט עושים בטינוף הרבה ואפשר שהדרך במעט טינוף ע"י שריה, ובהרבה טינוף לא סגי בשריה, וטעמא דשריה אינו מנקה הרושם רק במעט טינוף נשאר מעט רושם, ובהרבה טנוף נשאר הרבה רושם ובכה"ג אין הדרך אלא בכיבוס.

י. כגון מפה מטונפת דלא קפיד על הכלכלוך שלה, אי שרי לקנח ידיו מ"מ, ואלת"ה, ודלא אמר אלא לשיטת ר"ת א"כ אסור לתוס' מדאורייתא לקנח ידיו במפה מטונפת.

במטונף (לכלוך של לבישה לא חשיב טינוף) ואף במלוכלך אם הוא עושה דרך לכלוך מותר, כל שאינו מתכוון ללבנו.

**ועי' בר"ן** (יומא עז: בד"ה עובר במים) שתירץ סתירת הסוגיות כך - שרייתם כיבוס דווקא במטונפים אי נמי דמתסר דרך ליבון אבל הכא (נדה טובלת כו') והעובר במים (כו') דרך טינוף הוא. נקט שיש שני אופנים של היתר.

**ועי' מרדכי שבת** (שפט-צ) דנקט בפשטות דרך במטונף אמרינן שרייתו כיבוס, וכתב שהתיר ר"ת לנשים כו' ולא כתב שהוא דרך לכלוך, אלא שבמקום מצוה הקילו", והעלה שראוי להחמיר לנער ידי קודם קינוח, ואח"כ כתב שאולי אין חשש כ"כ כיוון שהמים מועטים וגם אין מתכוין. ועי' בהערה משכ' בביאור דבריוט.

לכלוך" דבעלמא הו"א אין שרייתו כיבוסו", מ"מ אם מתכוון בשרייתו לשם ליבון וכיבוס מקרי דרך כיבוס. וסברתו נ"ל דאין לנו להתיר משום שהוא דרך לכלוך אלא בסתמא, דדרך לכלוך היפך מלאכת ליבון, אבל אם מתכוון לטהר" כו', ר"ל למרות שעושה בדרך שבעלמא יותר מלכלך הבגד, מ"מ הכא יש בו גם קצת נקיון וכיבוס כלפי הכלוך שעל הבגד, דבעלמא קינוח ידים בבגד ודאי מלכלך, אבל בבגד שיש בו מ"ר קינוח ידים רטובות הוא קצת נקיון. דבעלמא העיקר הוא כלפי הבגד אי חשיב דרך נקיון או דרך לכלוך, רק דהכא מ"מ לכאורה סותר הכוונה את המעשה, דאיהו מכוון בהדיא לנקיון, וסומך שזה מותר כי זה דרך לכלוך.

**ולפי"ז** נמצא דלדעת ר"י מה שהתיר ר"ת כו' אסור מדאורייתא, ושרייתו כיבוסו

**יא.** נראה שטינוף הוא מה שעל הבגד ונראה, ולכלוך הוא מה שנספג בבגד.

**יב.** וכן מבואר סה"ת הלכות שבת רמד.

**יג.** ומה נקרא לטהר, ומאי שנא מכיבוס, נ"ל שטיהור אינו נקיון הבגד, רק עירוב של המ"ר עם מים בדרך ביטול ולא שיהא נקי ע"י זה, דאינו מסיר המ"ר רק מחליש עזותם, ואילו בכיבוס מוציאים הבלוע מהבגד וזה לא יתכן בשריה אלא במים רבים כך שחלק ינטפו החוצה, ובכה"ג לא מיירי ר"ת לרוב הראשונים. ויש מהראשונים שכתבו דזה עצמו ההיתר כיוון שאינו עושה אלא לערב המ"ר ואינו מנקה אותם או מוציא אותם. **יד.** נ"ל שההיתר של 'דרך לכלוך' קולא היא אצלו, דעיקר הדין הוא בבגד מטונף שריה היא כיבוס ובאינו מטונף לא דאינו מנקה כל כך ע"י שריה. ובדרך לכלוך אינו תמיד מלכלך, ויכול לעיתים יותר לנקות, ולהכי נקט דקולא היא, דהעושה דרך לכלוך בבגד נקי באופן שאינו ממש מלכלך להאיך טעמא מכבס הוא. ומ"מ דרך לכלוך בבגד מטונף לא מנחי, דאין מה שעושה דרך לכלוך מפיק מהכיבוס שעושה שהרי מסיר הצואה או הדם מהבגד ע"י הרטבתו.

**טו.** הנה ממשכ' 'במקום מצוה הקילו' מבואר שקינוח ידיה במפה הוי כיבוס מדרבנן, דנקט כשיטת התוס' ששריה כיבוס רק במקום טינוף, והכא ליכא טינוף, וא"כ שרי לגמרי, ויל"ע לדעת התוס' מה שייך להקל, בשלמא לר"ת דרך כיבוס אסור, דרך לכלוך מותר, והכא דרך לכלוך, אבל לר"י כל שהוא מטונף אף במקנה ידיה אמרינן שרייתו כיבוסו, ולקמן כתב חומרא לאידך גיסא דמנהג טוב לנער ידיה בכח לפני שמקנה ידיה במפה, ואח"כ כתב ואולי אין חששא כ"כ כיוון שיש מעט מים ואינו מתכוון ללכלך.

**ונראה,** דנקט דשרייתו זהו כיבוסו דווקא בכגון הא דאמר רבא ז"ר סודר למים חייב חטאת בגוונא שהטילו למים הוי כיבוס מדאורייתא, ומקנה במעט מים אסור אי מתכוון לכבס, וכן אינו מתכוון לכבס ומקנה עם הרבה מים אסור וכ"ז מדרבנן דמדאורייתא בעינן תרתי, ומה שסמך על סברת ר"ת דאותן נשים אינן מתכוונות לכבס רק לטהר הבגד ממ"ר וביטול בעלמא עושות, הוא אף שאין שם רק מעט מים מ"מ במקום מצוה לא העמידו דבריהם. או שנאמר שהיה מעט מים ואף אם מכוונות לכיבוס מ"מ הקילו, וקצת ראה (דמיירי באיסור דרבנן) יש ממשכ' מנהג טוב על קינוח ידים וסיים ואולי אין חשש כו', נראה דמספקא ליה אי יש היתר

**ולכאורה** יל"ק דהא דאסרו לצאת בתיכי חלילתא בדטניפן מבואר בגמ' נז. דהטעם משום שמא תוריד לפני טבילה של מצוה ותטלנו בידה ותעבירנו ד"א ברה"ר, משמע דלא חיישינן לכיבוס במטונף דלא כמשכ' בתוס' וי"ל דלכלוך מועט יש דרך בשריה, ומסברא דלא אכפת ליה ממעט רושם שנשאר אחר השריה. אבל הרבה לכלוך נשאר הרבה רושם ולא סגי בשריה. ועוד אפשר כיוון שהתיכי חלילתא היה אריג עשוי כעין צינור חלול הטיט היה מצטבר הרבה בפנים, ואם רק היה נשרה במים הטיט היה נימוח ונדבק על התיכי חלילתא מבחוץ, ורק מעט יצא החוצה. והיה מיטנף יותר, ובכנה"ג לא ס"ל שרייתו זהו כיבוס, דאין כאן נקיון אלא לכלוך וטינוף וגם אין דרכו בכך.

**והנה** בביאור שיטת התוס' כתב הב"י דהדרו בהו מתירין קמא, וכר"ת ס"ל, ולכאורה הרבה ראשונים קיימי בשיטת התוס' ודלא כר"ת. ועוד בסוה"ד שם מייתי דר"י דחה דיעה זו. ומ"מ ראייתו ממה שלא כתבו בתוס' זבחים וביצה לתירוק הראשון, וכ"כ בביהגר"א. ונדחו דברי שכתבתי לעיל לדקדק

מדבר' התוס' דשם דס"ל לתרי טעמי. **ומה** שכתב בביהגר"א שם שהרשב"ם כהיראים כו' ושכ"פ הטור מהא טלית שאחז בה האור שופך עליה מים דכתב רשב"ם עליה לאו דווקא, ובטור פסק הדין בשופך עליה משקין אבל לא מים. ולדעת ר"ת יל"ע אי לשפוך ממש עליה מים הוא דרך כיבוס או דרך לכלוך<sup>טז</sup>. ועוד יש לעיין אמאי לא סגי במה שזורק המים באופן עקיף דלר"ת דרך כיבוס אסרה תורה. וצ"ב מנ"ל שהטור כרשב"ם ולא כר"ת.

### שיטת היראים - בכל הרטבת בגד אומרים שרייתו שהו כיבוסו

**מציינו** ליבון בעור, ורק שכשוך מותר, ודוקא עור, אבל בגד לא, וכן הא דדרש רבא זרק בגד למים ח"ח, מבואר דבכל גווני דבגד מדסתם דבריו ולא חילק. ומזה מוכיח היראים דבבגד לעולם שרייתו זהו כיבוס, ואפילו קינוח ידיו במפה לא התיר אלא אם ניער ידיו בכוח קודם. וכל המקומות שמבואר שאין כיבוס מדאורייתא בשרייה מיירי בעור, ואף דדחיק<sup>יז</sup> ומוקי לה הכי, ס"ל דבהכי יותר מיושב הלשון של רבא.

לקנח ידיו במפה בסתם, דאי לא הכי מאי מנהג טוב איכא, ומאי מספקא ליה, אי מדאורייתא, א"כ מה שיין ההיתר של ר"ת, ואם ניער ידיו היטב היכי לבטול המ"ר. ועוד דא"כ מה שיין לומר 'במקום מצוה הקילב', דודאי אמר 'אולי אין חשש' בגוונא דלא ניער ידיו, ואי ניער מאי קמ"ל, וצ"ל דאין חששא היינו באיסורא דרבנן.

**ועוד** יש להעיר דלא כתב שר"ת התיר משום דרך לכלוך, אלא מטעמיה שאין שריה כיבוס במקום שאין טינוף, נראה דס"ל דמ"ר לא חשיב טינוף אצל שריה ולא אמרין שהקינוח הוי כיבוס, וא"כ גם במ"ר אי הוי טינוף או לכלוך אפליגו נמי הפוסקים. ולפי"ז נחלקו המדרכי והר"י דמה שהקשה ר"י (בתוס' קיא:) שהן מתכוונות לליבון שהרי רוצות להעביר המ"ר, ודרך ליבון הוא זה עכ"ד. מבואר דחייש דדרך כיבוס הוא והמדרכי לא חייש לה. (ועוד נראה דפליגי מהו מתכוין לכיבוס חד אמר דכוונה לטהר לא הוי כיבוס, ואידך אמר דכוונה לטהר חשיב כיבוס).

**טז.** ור"ל בגמ' דין זה סתום, בטלית על הקרקע הוא ודאי לכלוך, רק יל"ד שמא הצורה הזו של שפיכת מים על בגד היא הדרך כיבוס. ולולי דמסתפינא הו"א מה שמונע האש לאכול הוי כמניעת טינוף ושמא הוא כעין כיבוס, ומשו"ה אסור.

**יז.** עי' תוס' ישנים ביומא שדחו פ' זה משום דדוחק הוא. ועי' בגמ' זבחים (צד:) אחרי שהגמ' דמבררת שכיבוס

וילח"ק מהגמ' שבת נז. בתיכי חלילתא (עי' בשיטת תוס' שהובא לעיל ושם נתבאר) דמבואר שהיה אריג ולא חששו משום כיבוסו ורק לשמא תטלנו, וקשיא לדעת היראים שאינו מחלק בין מטונף לנקי. ושמא ס"ל דבכה"ג שאינו בגד ממש אין בו משום כיבוס משום שאין בו דרך כיבוס. ודוחק. וכן מחוטי שיער וצואר שבראש הבנות נמי שאין בהם משום חציצה ולא חישנין שמא תוציא לרה"ר מותר ואמאי תיפ"ל משום כיבוס בבגד. ואפשר נמי דאינו בגד ולא חשוב בגד ואין מכבסים אותו כלל.

**ומשמע** בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג (לבוב תצב [תמא]) דס"ל כהיראים דכתב לנגבן זע"ז היטב זו בזו לפני שיבוא לקנח במפה כדי שלא יבוא לידי סחיטה או ליבון, רק דאיהו מחמיר טפי, דלא סגי במה שיש מעט מים ואינו מתכוין לכיבוס ואכתי תלי השריותא לקנח במפה משום דידיה מלוכלכות. וכן העתיק התשבץ קטן (ס' כח'). ובפשוטו יש לבאר דהכיבוס הוא בעצם זה שירטב ודרך הקינוח ישתפשף או שנאמר שהתורה אסרה לעשות הפעולה הזו, אף אם אינו יכול להשיג תוצאה של כיבוס או ליבון.

**נצינו** למדים ג' שיטות עקריות בדין שרייה זהו כיבוס:

**א.** בבגד שיש בו טינוף השריה כיבוס וכגון דם או צואה, אבל בל"ז אין השריה

כיבוס ומ"מ כולו מטונף אין איסור בשריה, וכולו מלוכלך לבישה וכדו' נמי אין השריה כיבוס. (תוס', סה"ת ס' רמד', סמ"ג לאוין סה"י, או"ז נט).

**ב.** אין שריה כיבוס אלא בדרך כיבוס, אבל דרך לכלוך ל"ח כיבוס. (ספר הישר לר"ת, סמ"ק רפב, הר"ן יומא עז:).

**ג.** יש לחשוש גם בקינוח ידיים מלוכלכות במפה משום מלבן אם מקנח מים מרובים. (היראים, מהר"מ ותשבץ קטן כח).

### דינים העולים בשיטות הראשונים:

נדה מערמת וטובלת בבגדיה וההולך להקביל פני רבו עובר עד צוארו במים ואינו חושש

**לשיטת היראים** בבגדי עור דווקא. ומדאורייתא אסור להכנס בבגדים רגילים למים. ולתוס' מיירי שאין הבגדים מטונפים, אבל מ"מ מלוכלים (שחורים מחמת לבישה) מותר (עי' רא"ש יומא ס' ד', ועתוס' ישנים יומא עז:). ולר"ת כיוון שהוא דרך לכלוך ולא דרך כיבוס מותר.

### קינוח ידיו במפה מותר:

**לתוס'** כשאין בו טינוף (פמ"ג א"א יח', עולת תמיד סק' כא) והביה"ל טוען אפ' יש בו טינוף מותר לדיעה זו משום דהוא דרך לכלוך<sup>ט</sup>, לר"ת והטור הוא דרך לכלוך,

בעור הוא ע"י כסכוס, אבל שריה בעור שרי, פריך אי הכי בגד נמי, ופריך בגד שרייתו זהו כיבוסו. ופשטות הגמ' מיירי בבגד שיש עליו טינוף ורוצה להסירו ע"י שכשון (הטלת מים עליו כמשכ' במשנה נותן עליה מים עד שתכלה) ובסתם בגד לא אמרין שרייתו זהו כיבוסו.

יח. בסו"ד כתב להתיר קינוח ידיים במפה ומשמע אף שהיא מטונפת, ומ"מ כתב זה מג' טעמים אחד מינייהו שהוא דרך לכלוך, ומשמע דקיבל סברא זו, רק דחייש לקוש' הר"י ולהכי כתב שאינו מתכוין לכיבוס.

יט. וכן משמע בתוס' קיא: דהר"י לא פליג על ר"ת אלא אהיתרא דמ"ר, אבל בסברא דדרך לכלוך שרי נראה דמודי ליה, דלא קאמר אלא מה שהנשים מנקות לא הוי אלא דרך כיבוס וליבון משום שמתכוונות לכך.

מה הדין בבגד שאין בו טינוף ומתכוין  
בהדיא לכבסו

**בריטב"א** (שבת מח.) מבואר דאסור מדרבנן בכח"ג. ועי' תוס' (שבת קיא:) 'ולא נראה לר"י.. ' דמשמע דאין נקרא דרך לכלוך אלא באין מתכוין לכבס, אבל מתכוין לכבס הוי דרך כיבוס<sup>כ</sup> לדעת המחבר שלא כתב להיתר של ר"ת<sup>כ</sup>, אבל לרמ"א בהג"ה נראה דלא חיישינן לדברי הר"י. ועי' סה"ת<sup>כ</sup> משמע אי מכוין לכבס אף בדליכא טינוף אסור מדאורייתא. ובתוס' ישנים יומא (עז:): משמע שאם מתכוין לכיבוס אסור מדרבנן. וכ"ה בסמ"ג סה כה וכן באו"ז (סג) בשם ריב"א שמותר ליתן מים על בגד כו' שאינו מתכוין לכבס. משמע מתכוין אסורי.

וכן מתלכלך ומשמע אפ' יש בו טינוף. לסה"ת אינו מתכוין ללבן, ורק מעט מים (משמע סתם ידים הוי מעט מים, ומשמע אפ' יש בו טינוף<sup>כ</sup>) ובסמ"ג (סה) הוסיף גם כ"ה דהוא דרך לכלוך (ולכאורה ברור גם ביש בו טינוף). האו"ז (הל' שבת נט) כתב רק ש-'מותר משום שמתלכלך' (ויל"ד אם יש טינוף דלמא סו"ס נמי מתנקה), ליראים ומהר"מ (שו"ת תמא) רק אם יזרוק המים שעל ידיו בכח וכן משמע בסמ"ק (רפב) ובתשבץ (כח) כתב דלא חיישינן לסחיטה לפי שידיו מלוכלכות. ולטעמו בידים נקיות (כגון שניקה בסבון היטב) חיישינן לסחיטה וצריך לנער המים שעליו.



- 
- כ. דכתב שאין כוונתו לכבס, ולפי"ז תלוי אם מקנח דווקא על הטנוף או שעושה כמו שיוצא.  
כא. על הטעם של סה"ת.  
כב. ור"ל מדאורייתא כיבוס רק במטנוף, ורבנן אסרו בנקי שמא יסחוט, ואם עושה דרך לכלוך, לא חיישינן. וא"כ צ"ל דרך כיבוס (שמתכוין לכבס) אסור מדרבנן, לכה"פ משום שמא יסחוט.  
כג. ועי' בביאה"ל ד"ה שיש עליו לכלוך בשם האחרונים דהמחבר ס"ל כל שרייה בבגד נקי הוי כיבוס וכרשב"ם, ורק מודה בדרך לכלוך דשרי.  
כד. וז"ל (סי' רמד) ואם היה לכלוך על הבגד אסור מן התורה ליתן עליו מים דשרייתו זהו כבוסו כיון שיש שם לכלוך וגם מתכוין לכבסו בענין זה להשליך מים עליו כדאמר פרק דם חטאת ופ' נוטל אבל אם לא היה טינוף על הבגד וגם לא היה מתכוין לו לכבס הבגד וללבנו ע"י נתינת מים עליו אין כאן איסור כיבוס וליבון בשרייה זו ואין אסור אלא דילמא יסחוט.  
כה. כתב שאסור משום שמא יסחוט. ואף דמשמע דבקינות ידים מתיר אף בבגד מטנוף שאני התם דאינו מתכוין לכיבוס, ועושה דרך טינוף ואה"נ אי מכוין לכיבוס משמע לאסור בזה.  
כו. גבי שתן כתב שאינו מתכוין אלא לטהרה בעלמא, ואילו גבי צואה כתב דמתכוין לצחצח הבגד והוי כיבוס, וביאור הדבר משום שבשתן סגי להעבירן, ובצואה לא. משמע שמתכוין להדיא אסור.

הרב און אברהם הכהן סקלי

## אמירת קרבנות של מנחה קודם זמן תפלה

מצוי באיזה בתי כנסיות ספרדיים, שמקפידים להתחיל אמירת הקרבנות שלפני תפלת מנחה, רק כשהגיע זמן תפלת מנחה גדולה, דהיינו חצי שעה אחר חצות היום, ולא לפני כן. ופעמים שיש בזה טרחא דצבורא, בפרט בימי הקיץ שזמן תפלת המנחה מאוחר, וכידוע שאברכים רבים ממחרים לקחת את ילדיהם ממוסדות הלימוד, ופעמים שבזמן הזה כל דקה חשובה. והנה יש לברר אם אכן יש ענין להקפיד בזה ולהטריח את הציבור בזה, או שמא אפשר להתחיל אמירת הקרבנות קודם לכן, ובהגיע תחלת זמן התפלה - להתחיל מיד התפלה.

**אמנם** לפי האמת יש להקל בנידון דידן מכמה אנפי, חדא דאמנם מצינו דמאי דאמרינן בשחר לפני התפלה פרשת הקרבנות, ביארו המפרשים דאמרינן לה משום 'ונשלמה פרים שפתינו', שבמה שעוסק בפסוקי הקרבנות כאילו עוסק בעבודה, וכ"כ בהדיא הטור סי' מח.

**מ"מ**, המעיין בקדמונים יראה דעיקר מה שקבעו פרשת התמיד בשחר לא בשביל כך קבעו, אלא משום מצות תלמוד תורה, כדאיתא בסידור רב עמרם, וז"ל: "וסדר שכתבנו למעלה לקרוא בצו ולשנות באיזהו מקומן ולדרוש בר' ישמעאל, כן מצינו בתשובות, וכן מנהג כל ישראל שבאספמיה, וראיה מנין, דאמר רב ספרא משום ר"י ב"ח וכו' לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, ושליש בתלמוד וכו' ומשנינן לא צריכא אלא ליומא עכ"ל. וכ"ה ברמב"ם (פ"ז הי"א), וז"ל: "בכל יום חייב אדם לברך ג' ברכות אלו [=ברכות התורה], ואח"כ קורא מעט מדברי תורה, ונהגו העם לקרות ברכת כהנים, ויש מקומות שקורין צו את בני ישראל, ויש

**בב"י** סי' רלד, העתיק מרן מהאבודרהם, בשם הר"ר יונה [באגרת התשובה], וז"ל: "מצוה לומר קודם אשרי פרשת את קרבני לחמי". וסיים מרן הב"י שכן נהגו, והוסיף מרן שגם נוהגים לומר מזמור 'מה ידידות משכנותיך'.

**והנה**, לכאורה יש לדמות דין זה להא דפסק מרן בסי' א (סע"ו), וז"ל: "פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא ביום". וכ"כ עוד בסי' מז (סע"ג): "פרשת התמיד ימתין מלאמרה עד שיאור היום". ומקורו מהטור בשם תשובת הרא"ש (כלל ד סי' א), ומטעם שפ' התמיד שאנו קוראים משום 'ונשלמה פרים שפתינו', שהיא כנגד הקרבת התמיד, יש לקרואה דוקא ביום שהוא זמן הקרבת התמיד.

הרי דאין לומר פרשיות הקרבנות קודם זמנן, וא"כ ה"נ בנידון דידן, לכאורה י"ל שמאחר וזמן תמיד של בין הערבים מתחיל רק משש שעות ומחצה, א"כ צריך לדקדק לומר הקרבנות אחר שהגיע זמן מנחה דוקא, ולא לפני כן.



קפידא אם קוראה אפילו שהוא קודם אור היום אחר סדר הברכות, האמנם מרן פסק בזה כרבינו הטור.

ולפ"ז, גם מוכן מה שלא תקנו הראשונים, לומר פרשת התמיד קודם מנחה, שכאמור לעיל, אינה אלא תוספת מאוחרת, ומקורה מדברי ר' יונה שכתב ש'מצוה לאמרה'. ואף האבודרהם שהביא דבריו, כתב 'וכן נוהגין במקצת מקומות', הרי שלא התפשט כ"כ מנהג זה בימיו.

ואכן אין למנהג זה זכר בדברי הקדמונים, דהרמב"ם (פ"ט ה"ח) כתב שתפלת המנחה מתחילה ב'והוא רחום ו'אשרי'. וכ"ה בסידור רב עמרם (סי' פה), ובסידור רס"ג (עמ' מא).

וכן שאר מאספי המנהגים לא הזכירוה, דהאורחות חיים (מנחה סי' ג) כתב שמתחילים התפלה מאשרי, וכ"ה בס' המחכים, ובס' מנהג מרשיליאה, ובס' השלחן (תפלה שער ה) ועוד.

וע"כ כמ"ש, משום שבאמת אף בשחר לא תקנו פרשת הקרבנות משום עצמה אלא משום ת"ת, ואגב שכבר תקנו לומר מקרא בחרו דוקא אותה, אבל משמע דבלאו הכי לא היו מתקנים לאמרה, וא"כ באמת לא שייכת כ"כ קודם תפלת מנחה.

ומלבד זה, עוד יש לצרף, דאף שפסק מרן בשו"ע סי' רלג (סע"א), וז"ל: "מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא", ודייק המג"א שם (סק"א) מדבריו: "משמע דקודם לכן לא יצא, ואע"ג דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאייתא ביומא דף כ"ח מ"מ כיון דאין אנו בקיאים לא יצא", אלמא דקודם שש שעות ומחצה לא יצא כלל יד"ח תפלת מנחה אף בדיעבד וצריך לחזור להתפלל. הנה, הפר"ח

מקומות שקורין את שתייהם, וקורין פרקים או הלכות מן המשנה או הבריתות".

הרי משמע דפרשת הקרבנות לא נתקנה בשביל ענין הקרבנות, אלא בשביל מצות תלמוד תורה.

ובסידור רב סעדיה, לע"ע לא מצאתי כלל פ' צו, לא קודם שחרית, ולא אחר ברכות התורה [שם הביא את משנת 'אלו דברים' בלבד].

וא"ת, א"כ מה ענין פ' התמיד דוקא. נראה דצריך לבאר שאף שבאמת נתקנה בשביל ת"ת כאמור, ולפ"ז באמת היה אפשר לומר כל פרשה אחרת, מ"מ אחר שתקנו לקרוא מקרא העדיפו לקרוא דוקא פרשה זו שתהיה גם מענין הקרבן משום 'ונשלמה פרים שפתינו', ומשום הכי תקנו גם לומר דוקא פרק איזהו מקומן, ולא פרקי משנה אחרים.

וא"כ, מסתבר שלרב עמרם ולרמב"ם, א"צ להקפיד לקרוא פ' התמיד דוקא אחר שהאיר היום.

ושו"ר בס"ד, שזכיתי לכוון בזה למ"ש למהר"א ישראל בס' כסא אליהו (ר"ס מח), וז"ל: "מדברי רבינו הטור ז"ל מוכח דטעם אמירת פ' התמיד הוא משום הקרבת קרבן, אבל מדברי הרמב"ם בפ"ז מהל' תפלה מוכח דהטעם משום שבירך ברכת התורה ולא יהא אליבא ריקניא כמו שיעור"ש".

והיפה ללב שם (ח"א אות ו) העתיק דבריו, וכתב: "ונפק"מ מב' הטעמים, למי שמשכים קודם אור היום שלטעם רבינו הטור לא יקרא אותה עד שיאיר היום כיון שהיא במקום הקרבת התמיד, אין זמנו אלא ביום וכו' אבל לפי טעם הרמב"ם אין

שעות לרוב הפוסקים ולקרא הפרשה בזמן זה ודי בכך, דבכמה מקומות כה"ג, מוקמינן אדינא דאורייתא\*.

**וב"ש** אם כבר עברה חצי שעה שווה אחר חצות, אף דאנן נהגינן להתפלל דוקא אחר חצי שעה זמנית, מ"מ בשעה"צ סי' רלג (סק"ח) הסתפק בזה והשאיר הדבר בצ"ע, א"כ פשוט דבנידון אפשר להקל בלא פקפוק.

**לסיכום:** א"צ להטריח את הציבור, ולדקדק לומר פרשיות הקרבנות של מנחה

דוקא אחר שהגיע זמנה, אלא כל שהגיע חצות היום ש"ד. ויתחילו אשרי מיד בזמן התפלה [כך שבמשך אמירת אשרי וקדיש, אף אם הלוח אינו מדויק והשעון אינו מכוון וכיו"ב, מ"מ לתפלת עמידה בודאי יגיעו בזמן]. ובפרט בימי הקיץ שזמן התפלה מאוחר, והאנשים לחוצים. וכ"ש אם כבר עברה חצי שעה שווה אחר חצות. ורק מהיות טוב, אם אין לו ענין לאמרם קודם זמן תפלה יאמרם משהגיע זמנה.

שם האריך להוכיח בזה שבדיעבד יצא ידי חובתו בתפלת מנחה מחצות ואילך (אמנם למסקנא נראה דלא ברירא ליה, ע"ש), וכן משמע מהפמ"ג שם דדעתו נוטה שיצא בדיעבד, ועוד הביא בשעה"צ שם סק"ו כן גם בשם הבית יעקב ובשם המגן גיבורים, וע"ע בכה"ח (סק"ב) שהביא כן בשם עוד כמה פוסקים, ואף שהביא רבים שחולקים אסברא זו, מ"מ סיים: "א"כ אם טעה והתפלל מנחה מהתחלת שעה שביעית י"ל דאין צריך לחזור ולהתפלל".

**וא"כ** בענין קרבנות של מנחה שהוכחנו שאינם אלא מתורת מנהג, ואינם מן הדין, נראה דא"צ כלל לדקדק לאמרם דוקא מתחלת זמן תפלת מנחה, אלא כל שהגיע חצות היום יכול לקראם ולהתחיל תפלת מנחה בדיוק בזמנה. ואפשר לסמוך בזה על דעת האומרים שיצא בזמן זה בדיעבד ידי חובת מנחה, ועוד דבענין זה שהוא רק רמז למצות הקרבנות דאורייתא, נלענ"ד דאפשר להעמיד אדינא דאורייתא שתמיד קרב משש



א. ולדוגמא, כתב הב"י בסי' קכח, בענין נשיאת כפים בשכרות: "מ"ש שתאו בשתי פעמים או שנתן לתוכו מעט מים מותר, הוא מדאסיקנא בפ"ג דכריתות (יג:): דהלכה כרבי אליעזר, דאמר אם הפסיק בו, או שנתן לתוכו מים כל שהוא, פטור אם נכנס למקדש, וכיון דבביאת מקדש פטור בנשיאת כפים מותר דהא דאיתקש ברכה לעבודה אסמכתא בעלמא היא ודיינו שנאסור לישא את כפיו היכא שאם נכנס למקדש חייב". ודוק.

## הרב אליעזר פלקוביץ

## איסור עשיית צורות

ג שהצורות שעל הכלים שבהן דיברו בש"ס שנעבדו ע"י עובדי ע"ז אין הכונה לצורת שמש ולבנה המוכרים לנו אלא לתמונות ידועות שהסכימו בהן עובדי ע"ז ש"הם כאילו סמל למזל השמש לשון הש"ך "צורות חמה ולבנה אין ענינו שמוצא עגול ויאמר זהו שמש קשת ויאמר זהו לבנה אלא שבעלי הצלמים הנקראים טלאס"ם מייחסים לכוכבים צורות עד שיאמרו... "ע"ש.

ובל זה לענין זמן הגמ'. ועוד נקודה שניה בזמן הזה כבר כתב הרמ"א והסכימו עמו הפוסקים שאין הגוים עכשיו עובדים צורות הללו והם מותרים בהנאה. אלא כל זה הוי רק "חצי נחמה" בשבילנו דהרמ"א מיד בסמוך אסר להשהות צורות "שמש וירח פשוטים המוכרים לנו" וכן הסכים הש"ך, וא"כ לכאורה עדיין אין היתר להחזיק בבעלותו בגד עם ציורי כוכבים וכש"כ ללבושו.

ובש"ך (א' ח) מפרש שהאיסור להחזיק הוא אפי' בצורת שמש ולבנה פשוטים ולא בציורים המיוחדים הידועים לבעלי הצלמים. ובאמת הש"ך מקשה על עצמו למה יש איסור להחזיק צורה שאין כיוצא בו נעבד אפי' ע"י בעלי ע"ז, וזה לשון הש"ך סוף א' ח כשבא לתרץ פרט זה "... אלא ודאי לענין שהייה שאסור משום חשדא לא נפק לן מידי במה שאין דרכן לעבוד דמכ"מ כיון ששוהה אותם איכא חשדא שהוא עצמו קבלן לאליל ועבדן. אח"כ מצאתי בחידושי מהר"ם לובלין שהניח זה שאסור לשהות צורת חמה ולבנה

כמבואר בגמ' במסכת ע"ז (דף מג) ומסכת ר"ה (כד) יש איסור לצייר צורת חמה ולבנה וכל שמשים שבמרום וכן לצייר אדם. ובנוסף לזה יש איסור להחזיק אותם אפי' עשם גוי, וכל הדינים מבוארים ביוד (סימן קמא), ומורינו הרב י. טשזנר שליט"א ליקט וביאר הרבה דינים למעשה בזה בספרו החשוב תורת הבית ח"ב.

ומכ"מ מכיון שאין בית המדרש בלא חידוש אמרתי להוסיף כמה פרפראות בסוגיא זו.

ואני יפתח במעשה שהיה לפני כמה חודשים נשאלתי ע"י קרוב משפחה שקיבלה קפוצ'ון במתנה ועליו היה צורה של "כוכבים" אם היא מותרת ללובשה! ולכאורה בזמן הגמ' פשוט לאיסור דבגמ' מבואר דנמצא "צורות" על כלים מכובדים אסור להחזיקם [ואפי' חייב לבערם דודאי נעבדן]. והש"ך (סימן קמא א' יא) מביא מחלוקת אם בגדים נחשבים כלי מכובדים או כלי מבזים [וכלי מבזים תלינן שמסתמא לא נעשה לע"ז] ומסיק לחומרא שבגדים נחשבים כלי מכובד, ולומד שגם השו"ע סתם לחומרא. אולם הביאור הגר"א ג"כ (א יא) למרות שג"כ מסכים להש"ך שהשו"ע פוסק שבגד הוי כלי מכובד מכ"מ דעת הגר"א להלכה שבגד נחשב כלי מבזים ומסתמא לא נאבד. (וזה על פי גירסת רוב ראשונים וגמ' ירושלמי). אבל האמת הוא שאין צל ספק שהכא להש"ך מותר בגד הזה בהנאה, א. אפי' בזמן הגמ' דעת הש"ך לדינא כהרמב"ם פ. המשניות וכן הביאו הרמ"א תחילת סעיף

בקושיא (ע"ל פי' רש"י) ולענ"ד ברור כמו שכתבתי! עכ"ל.

רק הש"ך הוא גם נחמתנו כיון שיסוד האיסור הוא חשד שהוא עצמו קבלן לאליל יש לכאורה היתר להחזיק בגד שיש עליו צורת כוכבים. דהא לפי הגר"א דעת רוב הראשונים דבגד הוי כלי מבוזה ובכלי מבוזה ליכא חשד כלל דאפי' אלו הטיפשים שעובדים לצורות נזהרים לא לעשות צורת אליל שלהן על כלי מבוזה, ובגד הוא כלי מבוזה לפי הגר"א ואע"פ שלפי השו"ע בגד לא הוי כלי מבוזה כיון דמדובר באיסור דרבנן של חשד יש מקום לסמוך על הגר"א ובפרט שהש"ך הסביר שהשו"ע אסר בגד מ"ספק" ולא כהכרעה ודאית, זאת ועוד בזמנינו שניכר לכל שצורה זו נעשה בבית חרושת, ויש מאות ואפשר עוד אלפים כמוה ואין אף אחד שעובד לצורה זו רק לובשו כמו שמקבלו מהיצרן וכל ענין הצורות הוא ענין של אופנה, לכאורה אין חשד כלל, הגע בעצמך בצורת משולש ודאי אין חשד ומאי שנא בצורת שמש וכוכבים אפי' שהוזכר בפוסקים ענין זה של חשד, בענין זה שאנו מדברים בו לכאורה אין חילוק. וכמדומני שאין שום הבדל לאנשים כלל וכלל בזמנינו אם על בגד יש משולש כוכב או כל צורה אחרת שיהיה, וא"כ איך חשד בדבר שאין לאנשים שום הבחנה בינו לציור אחר. עוד יש לצרף ששיטת הרמב"ם (הל' עכו"ם פ"ג ה' י - יא) שאין חשד אלא בצורת אדם (ואע"פ שדברי הרמב"ם מוקשים מהסוגיא ששאל על ר"ג משום חשד בצורת לבנה שהיה לו מכ"מ, יש עוד קצת צירוף) והגר"א

כתב שני' שהיה לרמב"ם גירסא אחרת בהש"ס]. אולם עוד נקודה הוא דאע"פ שהט"ז (א' ט) וכן נראה מהש"ך לאורך כל הסימן שכל החשד הוא חשד עבודה. זאת אומרת שח"ו המחזיק צורה זה בבעלות כאליל יש עוד חשד אחרת שהתוס' ר"ה (כד: ד"ה סמי עיניה דידן) לומדים שהחשד הוא חשד עשיה שהיהודי עשה הצורה ועבר על הלאו "לא תעשון איתי" וזה שייך גם בזמנינו וגם שייך על כלי מבוזה. ועי' ביאור הגר"א (סוף אות כא) שהביא גם שיטת תוס'. וא"כ יהיה אסור או ראוי לא ללבוש בגד אם צורת כוכבים משום חשד עשיה! אולם אין נראה כן א. לא ברור אם לדינא נוקטים כתוס'. ב. נראה פשוט מסברא בגד שניכר שנעשה בבית חרושת תעשייתי אין שייך חשד שאנשים יחשדו הלוכשו שהוא או היא תפרו בו צורת הכוכבים אלו, וא"כ אין בזה חשש חשד, גם של חשד עשיה<sup>2</sup>! ואחר כך חשבתי שאין זה מוכח כ"כ דבגמ' מבואר שהיה חשד עשיה על טבעת מתכת שהיה לרב יהודה, ומסתמא טבעת אם חותם בזמן הגמ' נעשתה בדרך כלל ע"י אומן ולא כל אחד לעצמו.

**ועי'** עוד שאלות דר' אחאי גאון (שאלתא נז) שפסק שלא חוששים לחשדא ומותר לשהות.

**ועי'** בעמק שאלה (א ג) שהאריך בסוגיא זו להוכיח ששיטת הרא"ש וטור שחוששים "לחשד עשיה (כלומר שמחזיק הצורה עבר בלאו בעשייתו, ולא משום חשד שעובד לה) הם דעות יחידות, ורוב הראשונים לא סוברים כך וכן מביא הוכחות מהסוגיא נגדם ומסיים שם" היוצא מזה<sup>3</sup>

א. חוץ מסוג האופנה הנאות בעיניו, אבל אני מדבר על חשיבות הצורה.

ב. ודיברתי בנושא זה אם מו"ר הרב א. מ. קנגסופר מו"ץ בתפרח, כמדומני שהסכים לחשבון הנ"ל!

ג. ע"ש שמתמיה על ביאור הגר"א שצינתי למעלה שגם שיטת תוס' דחיישין לחשד עשיה, והוא כתב שתוס'

דהתוס' ורמב"ם ורמב"ן ור"ן ס"ל דלא חיישינן לחשדא דעשייה, ורבינו (השאלות) והבה"ג בראשם, והכי נהוג לשהות אפי' צורת אדם שלם, ומשום דבזמן הזה ליכא חשדא דע"ז גם כן כמש"כ הר"ן והגר"א כהגהת הרמ"א עכ"ל. וא"כ לכאורה אין כ"כ מקום אפי' למדקדק לא להחזיק או ללבוש בגד שיש בהם צורת חמה או כוכבים. רק עדיין אנשים רבים כן מחמירים לא לקיים בובות שלמות בבית וכמעט כל הסברות הנזכרות למעלה שייכים גם בהם (חוץ מצירוף שיטת הרמב"ם שאין רק בצורת אדם חשד) וא"כ המחמירים באלו יש לו להקפיד גם בנידון הקפוצ'ון הנ"ל. ברם יש באמת כאן יותר מקום להקל כדיתבאר עכשיו.

וזה דעדיין יש לנסות לברר אם צורת כוכבים המצויים אצלינו כקישוט הם בכלל נכללים בתוך האיסור לייצר שמשים במדור תחתון כי כמעט ולא פירשו המפרשים מהו הכוונה לצורת כוכב רק יש להקדים מחלוקת יותר מפורשת בפוסקים מהו גדר "מזלות" דהט"ז (א, יג) הביא שאע"פ שהשו"ע השמיט המילה "מזלות" בטור ובגמ' מוזכר איסור לצייר המזלות, והקשה הט"ז איך התיר השו"ע לצייר ארי ושור הלא הם שתיים מהי"ב מזלות, ויותר מזה הלא בגמ' מוזכר שהאמורא רב חתם שטרותיו בצורת כוורא, כלומר דג ודג הוא גם אחד מהמזלות, ומסיק הט"ז שציור ע"י סממנים או דיו כלומר "טושים" של זמננו קל יותר מעשיית צורה

אפילו מצורה שוקעת כי אין בציור הזה ממשות. וזהו ההיתר בציור המזלות זאת אומרת דג, אריה, שור, ודלא כהב"ח שאסר לצייר אפי' בסממנים צורת אריה, וגם הש"ך (א ל) תמה על הב"ח וכתב "ומעולם לא שמענו מי שנוהר בזה" ומסיק הש"ך שגדר איסור המזלות הוא כל י"ב מזלות ביחד. ולמדנו בדברי כולם שפירוש האיסור בעשיית המזלות הוא עשיית הדברים שעליהם מכוונים המזלות דג שור ומאזנים וכו'... כי דברים אלו הם השמשים במדור התחתון, ולא ביארו שכוונת חז"ל לציור של כמה נקודות אור בצורת טלה או דג כמו שבאמת נראים בשמים! ולענין כוכבים לא מוזכר מהו גדר צורת כוכב, רק בדרכי תשובה (סימן קמא אות מו) מביא אריכות דברים מזה מספר יד הקטנה על הרמב"ם, ועיקר יסוד שלו הוא שהצורה שיש בו איסור לעשותו הוא הצורה שהוסכם בעיני הבריות שזה צורת שמש או כוכב וזה לשונו "ועל דרך זה בצורת כוכבים והיינו אם מצייר נקודה עגולה וחידודין סביב לה הרי זה אסור כי זאת היא הצורה המוסכמת לכוכב. עכ"ל (לעניינו).

ויש לעי' לפי דברי היד הקטנה אם ציור של שתי משולשים כעין מגן דוד המוכר לנו הוא בכלל או הכוכבים שנעשים על הבגדים לקישוט אם הם בכלל איסור זה, שאע"פ שבפי הבריות שם "כוכב" לכאורה זהו שם הסכמי ולא שבעיני הבריות זהו צורת כוכב ברקיע, והוכח לזה שבתמונות שמציירים

כך כתבו כן רק בהו"א דהגמ'.

ומצאתי בפני יהושע ר"ה (כד: ד"ה רבים שאני) שיש לו פשט מפולפל בשו"ט שבסוף הסוגיא חוזרת הגמ' להו"א של חשד עשיה, ולפי דבריו יש מקום ליישב הבנת הביאור הגר"א בשיטת תוס', ומאידך לענ"ד לא ברור כ"כ שאפי' דעת הרא"ש לחשוש לחשד עשיה.

ד. ועי' שם בט"ז דמכ"מ אסר לצייר במחזורים בתפילת גשם צורות המזלות שכיון שכוון בזה למזלות גרע טפי, ולא ברור הגדר בזה אם כוונתו משהו לצייר זה חשיבות של צורה בולטת או שוקעת או אפשר דכוונתו של הט"ז הוא לא לאיסור מדינא אלא התרחקות מהכיעור והדומה. וצע"ק.

(גויים) כוכבים בדרך כלל מציירים כמו שמוזכר למעלה ביד הקטנה עיגול עם חידודים, אולם צריך לדעת שמבואר שם דהיד הקטנה חולק לגמרי על הב"ח ט"ז וש"ך שהסבירו שבמזלות הכוונה לבעלי חיים ועניינים המרומזים במזלות אלא פירש שהכוונה לכמה נקודות אור שבצירוף כולם שיש תמונה כעין "טלה" "דג", וא"כ לא ברור שכל גדולי האחרונים הנ"ל יסכימו לגדר של היד הקטנה שצורת כוכב הוא תלוי בהסכמת האנשים איך לצייר כוכב. ועוד אני מפקפק קצת בגדר הנ"ל דלכאורה לפי זה גדר האיסור ישתנה בין דור לדור ומקום למקום וגם במפרשים השו"ע אין רמז לזה אלא נראה שהאיסור הוא לצייר בדיוק איך שנראה לעיין שלנו "כשמתכלים למעלה". ויש לי ספק גדול ובפרט אם נומר כהגדרת היד קטנה, דבזמנינו שיש תמונות צבעוניות מרהיבי עין של הכוכבי לכת, ומוסכם בכל העולם שהכוכב שאבתאי יש לו עיגולים ענקיים והוא בצבע "פלוניי" ו"צדק" הוא עגול ענק כתום אם נקודה אדומה וכו'... אם צורות אלו הפכו להיות הציוורים שאסור לצייר על פי התורה! ובאמת קיבלנו במתנה פעם בביתי "פאזל" שהתמונה הוא הכוכבי לכת כמו שנראים פעם בתמונות כנ"ל והסתפקנו אם אפשר לעשותו (כמדומני שדיברתי עם מוריני הרב טשזנר שליט"א אמר לי עדיף להימנע).

**וסיכום** – מכל הצדדים וצירופים הנ"ל נראה

שאינ כ"כ חשש לקנות בגדים או מפה לשולחן כשיש עליו כוכבים, וזה אפי' לנזהרים לא להחזיק בובות שלמות בבית!

**עוד** פרט שרציתי לבאר, באיזה דברים יש היתר לצייר חצי צורה ולא צורה שלימה. הש"ך (סוף אות כה) כתב "ונראה דכל צורות דאסרינן אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש כגון צורות אדם בשתי עינים וחוטם שלם וכל הגוף וכיוצא בו אבל לא חצי ציור כדרך קצת מציירים צד אחד של הצורה וזה אינו אסור" עכ"ל.

**הרי** הש"ך התיר לצייר כל דבר בצורה בלתי שלימה רק צ"ע דאם נלמד בדעת הש"ך שהוא התכוון להתיר כל דבר המוזכר בסימן אפי' ירח, דבגמ' מבואר שר' גמליאל עשה צורת הלבנה (שבחידושו הוי רק חרמש דק) להראות לעדים שבאו להעיד על חידוש הלבנה, ומבואר בסוגיא שהיה אסור לעשות וגוי עשה לו. וא"כ צריך ביורו חוץ מאדם איזהו עוד ציור התיר הש"ך לצייר חציו. [אחר כך ראיתי בפני יהושע בר"ה (כד ד"ה) שהעלה מכח קושיא זו לבאר שר"ג עשה עיגול שלם וכמעט כולו שחור ופס קטנה לבנה כעין הירח בעת חידושו]. ופ"ת שם (א) הביא שאלת יעב"ץ שאסר בשפיטות עשיית פנים בלי גוף כשפרצוף הפנים ניכר ורק צריך גם הגוף בראש אטום (עיגול גרדיא) בלי פרצוף הפנים.

ה. ואם הבנתי נכון הפני יהושע בר"ה (כד.) בתחילת הסוגיא גם כן כתב שנראה לו גדר ממש כזה. ועוד ראיתי ציטוט משו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' לד) אבל לא איסתעי מילתא ולא ראיתי החשובה בפנים.

ו. וגם צריך הכרעה מהו "כוכב" שאסור לצייר. א. איך שנראה ברגיל כוכב בשמים, ורק זה אסור. ב. הסכמת העולם שצורה זו מסמל כוכב בשמים. ג. יש איזה שהוא ענין עמוק למשמעות כוכב כעין הענין במזלות, שלפי חלק מן הפוסקים אסור לצייר ענין הסמל של המזל אפשר גם כוכבים הכוונה לזה ע' גמ' ברכות (נו:). אמר ליה צדוקי לר' י. חזאי (בחלום) דקיין לי כוכבא א"ל בר ישראל גנבתא ... ע"ש.

ז. ודברי הש"ך אינם חידוש של עצמו אלא כבר בע"ז וגם בטור מבואר שאין איסור אלא בצורה שלימה ע"י

שו"ת שו"מ זה בסמוך ונראה שהמהר"ם אלשיך לא אסרה צורה חסרה. וא"כ רק עומד נגדי עדות השואל ומשיב איך ללמוד כוונת מהר"ם אלשיך, רק לשון הדרכ"ת שמה יותר נראה שכן ראה התשובה, וא"כ יש שתי עדים נגדי שמעידים שמהר"ם אלשיך התיר לעשות חצי צורת חמה ולבנה. ואני בצערי איני יודע לאן אברח, דלענ"ד מבואר בגוף התשובה להיפך, ואיך החי יכחש את הארי החי. וצ"ע. ומכח מה שנראה לי, לא נ' כמעט שום היתר לצייר חצי שמש, דחוץ מזה שמדובר בספק דאורייתא שודאי רוב הדעות אוסרים, עוד יותר מזה לא ברור לי אם יש אפי' דעה שמתיר, דבדעת הש"ך לא ברור לי כוונתו "ונראה שכל הצורות..." דבפשיטות צורת לבנה ודאי אינו בכלל, ואפשר הוא הדין שמש, וגם לענ"ד לא קיים שיטת המהר"ם אלשיך להתיר. רק אולי יש להסתמך על הט"ז שאין בציור סממנים איסור עשיית צורה. וצ"ע למעשה, רק אפשר בכוכבים שכנ"ל לא ברור איזו צורה הוא כוכב אפשר שיש להקל בעשיית חלק מכוכב, ומכ"מ כיון שבאיסור תורה עסקינן, ואין כ"כ ביסוס מפורשת בפוסקים בסוגיא זה ודאי בעל נפש יחמיר לעצמו. כנלענ"ד!

ועי' בדרכי תשובה (א נא) שהביא מס' מקור מים חיים ופני יהושע במסכת ר"ה - שאסרו בפשיטות חמה ולבנה אפי' בחצי עיגול<sup>ה</sup>, ובספר הנ"ל (א לח) הביא אריכות יותר גדולה בזה שהביא שו"ת מהרי"ט וגם שו"ת עמודי אש שאסרו חצי חמה ולבנה<sup>ט</sup>. ובשם שו"ת ר' משה אלשיך שהתיר בחצי צורה. ואני בעיני פתחתי ספר שו"ת מהר"ם אלשיך ולענ"ד כתוב שם ממש להיפך, בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' עז) יש תשובה שכל התשובה סובב על הנקודה זו אם האיסור של עשיית חמה ולבנה הוא רק בצורה שלימה או אפי' בצורה שאינו שלימה, ומקשה שמה יותר בשבע קושיות על צורת השו"ט בסוגיא, ומכח זה מחדש שהמקשן ידע שיש לחלק בין צורה שלימה או חסרה, ובכוונה לא הקשה מברייתא מפורשת שיש איסור להעשות חמה ולבנה, ושאל מעוד בריתות פחות מפורשות כדי שאביי [התרצן] יהיה מוכרח להודות שאין לחלק בין עשיית צורה שלימה או חסרה, ובסוף הצליח להוכיח שיש איסור בעשיית צורה חסרה! וקצת נראה לומר שהדרכי תשובה לא ראה שו"ת הנ"ל בפנים רק ראה שהשו"ת שואל ומשיב שציטט אותו כך וגם הדרכ"ת הביא



היטב בדבריהם, וע' סעיף ז', ובש"ך שמה א' לא וצריך לעיין היטב מה הש"ך בא להוסיף כאן. ודו"ק.

ח. ראיתי הפנ"י בפנים - ולענ"ד קצת מספק ליה בפרט זה.

ט. ועיינתי שמה בפנים ומביא מספר "מעשה רוקח" חידושו על מסכת ר"ה שהביא העתקה מספר הבתים שהראשונים כבר דנו בזה, והסכים שמה לאיסור.

י. וסברא זו בית אב שלו במהר"ם מרוטנבורק הובא מרדכי עי' דרי משה כאן (אות ה') ואינו רק סברת הט"ז אלא דעת גדול שבראשונים.

הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## מיסודות מסכת ביצה [חלק ב']

אין מבטלין איסור לכתחילה (ד):  
כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו (ה).  
סוף טומאה לצאת (י).  
שמחת יו"ט (טו):  
טהרה ברגל (יז):  
גרף של רעי (כא: לו):  
מבעיר (כב).  
צידה (כג):  
הבטה בהפקר (כה).  
מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין (ל).  
קורע (לב):  
נשמה יתירה ביו"ט (לג):

### אין מבטלין איסור לכתחילה (ד):

א"י בביצה (ד: ע"פ סופ"ה דתרומות) דאין מבטלין איסור לכתחילה, ושי' רוב הראשונים דהיינו מדרבנן (עי' רשב"א ור"ן חולין צח: בשם תוספות וע"ע ש"ך יו"ד צט, ז), וביאר החת"ס (או"ח סי' קכט וחור"מ סי' כב ע"פ תוס' פסחים ל.). דהטעם הוא כדי שלא יהא כ"א הולך ומבטל האיסורים, והרי זה נגד כוונת התורה שדברים אלו יהיו אסורים. והאחרונים ביארו יותר מזה שגם אחרי הדין ביטול ברוב נשארה 'סיבת האיסור', ומדרבנן אסרו כדי שלא יעברו אף על הסיבה בלא דין האיסור עצמו.

אך שי' הראב"ד (הו' בר"ן שם) דהוי איסור דאורייתא כדמוכח ממה שאמרו בחולין (צח:): דהא דמבשלים הזרוע של איל הנזיר הנאכל רק לכהנים עם האיל הוא 'חידוש', והיינו דבשאר איסורין אין מבטלין איסור לכתחילה מדאורייתא.

ועי' באבנ"מ (שו"ת סי' יח) שצידד דבתרומה לכו"ע הוא מדאורייתא משום "משמרת תרומותי" (והעירו על דבריו מרש"י ותוס' בביצה שם שהביאו ראיה מתרומה לשאר איסורין).

ובנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' מה) כ' לחלק שיבש ביבש הוי איסור דאורייתא, ולח בלח הוי איסור דרבנן.

ובגמ' בביצה (שם) מבוי דהאיסור לבטל לכתחילה היינו בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין איסור לכתחילה, ומצינו כמה שיטות בראשונים בדין זה:

שי' תוס' (שם ובפסחים ל.) דהנ"מ באיסורין שעיקרן מדרבנן [כגון מוקצה], אך איסורין שעיקרן מדאורייתא [כגון תרומת פירות או חצי שיעור למ"ד שאסור מדרבנן] אסור לבטל.

שי' הרשב"א (בביצה ובתוה"ב ד, ג וכ"פ



חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין.  
**מבואר** בסוגיות שאפי' באופן שבטל טעם התקנה צריך מנין אחר להתירו, והרמב"ם (פ"ב מממרים ה"ב) כ' דכמו"כ צריך שהב"ד השני יהיה יותר גדול מהראשון. אך הראב"ד השיג דבכה"ג א"צ שיהיה גדול כראשונים. ויל"ב דנחלקו בהא דצריך שהב"ד הב' יהיה גדול מהא', אם הוא משום שלבטל דברי הראשונים צריך שיהיה להם כח אלים (כעין הא דגיטין לג:) וא"כ ה"ה כשבטל הטעם, או"ד הוא מפני שיקול הדעת וכשבטל הטעם א"צ לשיקול הדעת [ועי"ל בד' הרמב"ם דאפי' אם הוא משום שיקול הדעת י"ל מ"מ דגם כשבטל עיקר הטעם הרי אפשר דיש עוד טעמים כמוסים (וכעין מש"כ במע"ר דלהלן)].

**והרדב"ז** (שם) ביאר בד' הרמב"ם דדוקא כשתיקנו בסתמא אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה, אבל אם פירשו להדיא דמתקנים משום דבר פלוני אם נתבטל הדבר ההוא נתקבלה התקנה. וכע"ז כ' הרא"ש (שו"ת כלל ב ס"ח, והו' במג"א ט, ז) שאם טעם האיסור ידוע לכל כשנתבטל הטעם א"צ מנין אחר להתירו.

**ולכאז'** זה תלוי בפלו' רש"י ותוס' (בביצה שם) באופן שתקנו לזמן מסויים, האם אח"כ צריך ב"ד אחר לבטל התקנה"א או שהיא מתבטלת ממילא.

**והמאירי** (בביצה) הוסיף דאפי' אם לא תקנו במפורש לזמן מסויים, אלא שתקנו דבר שאומדים שהעלו בדעתם שטעם התקנה יתבטל הר"ז כאילו תקנו בפירוש לזמן.

**האבי עזרי** (שם) כ' דדוקא לבטל התקנה

השו"ע צט, ו) דהנ"מ כשהאיסור כבר מעורב בתוך היתר אלא שאין שם שיעור כדי לבטלו, אך באופן שאין שם היתר כלל אסור לבטלו גם באיסור דרבנן. ולכאז' הביאור בזה דבכה"ג שכבר יש צד היתר אפשר לבטלו לגמרי. אמנם מלש' הרשב"א משמע שהוא כדי להציל את ההיתר שלא יאסר [והר"ז כמבו' בפוסקים (יו"ד פד, יג - יד) דהיכא שאין כוונתו לבטל האיסור מותר לבטל איסור לכתחילה].

**שי' הרא"ש** (בביצה) והרא"ה (בדה"ב שם, וכ"פ הרמ"א שם) דאסור אפי' בכה"ג שנתערב שאין לו עיקר מה"ת, ורק היכא שגם מיקלי קלי לאיסורא מותר.

**שי' הרשב"ם** (הו"ד במרדכי ביצה סי' תרמח) דאף באיסור דרבנן, לא הותר אלא במידי דלאו לאכילה קאי, אך במידי דאכילה לא התירו [אך הב"ח (תקז, ה) הביא דברי הרשב"ם כלפי הדין שאין מבטלין איסור דאורייתא, דבמידי דלאו דאכילה מבטלין].

## כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו (ה.)

**אי' בביצה (ה.)** ובסנהדרין (קט:): דכל דבר שבמנין [שנאסר בקיבוץ חכמים שנמנו וגמרו על כך - רש"י] צריך מנין אחר להתירו, וילפי' לה ממה שהקב"ה הוצרך להתיר לבנ"י אחרי קבלת התורה לשוב לאהליהם ולעלות להר ע"ש [וכ' הפמ"ג (או"ח ר"ס תסח בא"א) דלכאז' משמע דהוא דין דאורייתא אף עתה, וקצ"ב]. ובעדויות (א, ה ומייתי לה במגילה ב. מו"ק ג: גיטין לו: וע"ז לו.) תנן דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד

א. כ"ה שי' רש"י, ודו"ק בלשונו (ד"ה מנא, ובע"ב ד"ה טעמא) דמשמע שה'תקנה' גופא לא קיימת, אלא רק קיום הדין בפועל נשאר.

ממש אינם יכולים, אך יכולים לתקן תקנה אחרת שהיא מתנגדת לתקנה הראשונה והיא תתבטל ממילא, כיון דל"ח שמבטלים התקנה בידים.

**והנה** כ' התוס' (ביצה ו. יומא עז: וחולין קז:) דהיכא שתקנו דבר משום חשש מסויים ועברה החששא א"צ מנין אחר להתירו, ומה"ט כ' שעכשיו שאין נחשים מצויין בינינו מותר לשתות מים מגולין, ולא חוששים משום סכנה. ולכא"ו צ"ב מ"ש מהא דמבו' בסוגיות דאפי' היכא דנתבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו. וצריך לחלק בין 'תקנה' שתקנו משום סיבה מסויימת לבין 'חשש' (וכן ביאר הראש יוסף). אמנם בתוס' בע"ז (לה.) מבו' הטעם בנו"א דמעיקרא לא אסרו על כולם אלא רק על המקומות ששייך הטעם. והרמב"ן (בע"ז שם והו' בר"ן) ביאר בנו"א שעל אותם דברים שמשום חשש סכנה לא ישבו למנין כדי לתקן.

**אמנם** הגר"א (מעש"ר סי' צה) כ' שגם בזה"ז יש ליזהר בגילוי וכדו' דמלבד הטעם הגלוי יש בתקנות חז"ל עוד טעמים כמוסים, ולכא"ו כוונתו דשייך גם בכה"ג הדין שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו כו'.

### סוף טומאה לצאת (י.)

**קיי"ל** (אהלות סופ"ג ופ"ד פ"ג מ"ג עירובין סח. ביצה י. לז:) דהיכא דסוף טומאה לצאת טמא.

**מקור** הדין- הנה רש"י בעירובין ובביצה (לח.) כ' דהוא מהלכות טומאה

שנלמדו מהלל"מ, והק' האחרונים דזה סותר למש"כ רש"י בביצה (י.) ובחולין (קכה:) דהוא מגזירת חכמים (וכ"פ הר"ש והרע"ב באהלות פ"ג מ"ו).<sup>ב</sup>

**התויו"ט** (פ"ז מ"ג) כ' דבאמת הוי מהלל"מ, וקרי ליה גזירת חכמים כיון שאינו מפורש בתורה.<sup>ג</sup>

**התפא"י** (שם בועז אות ה) חילק דהיכא דיש רק פתח א' הוי מהלל"מ, אך היכא שיש כמה פתחים מה"ת היה צריך לסמוך על ברירה, ומדרבנן לא סמכין אברירה וכל הפתחים טמאים, וכ"כ בסדרי טהרות (שם) ובשמחת יו"ט (ביצה י. בתי' הב').

**השעה"מ** (פ"ו מעירובין ה"ז) והחזו"א (דמאי ט, כא) כ' דלעולם הוי גזירה דרבנן, אלא כיון דעיקר טומאת אהל הוא מדאורייתא חשיב שיש לו עיקר מה"ת והוי כמו דאורייתא לענין דאין ברירה.

**וע"ע** באחרונים (ראש יוסף שפ"א ושמחת יו"ט בביצה י.) שתלו זאת בפלו' ר' אושעיא ורבא אם לב"ה הכלים דלמפרע טמאים או טהורים ע"ש.

**ויל"ע** מהו גדר הדין [לצד דהוי דין דאורייתא מהלל"מ] וטעם הדין [לצד דהוי גזירה דרבנן]: הר"ח (ביצה י.) והרא"ש (פ"ג מ"ו ופ"ז מ"ג) כ' דהוא משום שכל פתח העומד להפתח כפתוח דמי וממילא נמשכת הטומאה מהאהל, ולפי"ז אם אינו מחובר לאהל ממש אינו טמא. אך ברמ"א (יו"ד שעא, ד) כ' דרואים אותה כאילו כבר

ב. וכ"פ המשנ"ב (קכו, יא קכה, ח) בשם החיי אדם, והעירו דבחכמת אדם (קנט, ה) נקט בפשיטות דהוי איסור דאורייתא ו'לכא"ו' העיקר כמש"כ בחכמ"א שנכתב אחרי החיי אדם, ועוד דבחכמ"א זה סוגיא במקומה].  
ג. וכשי' הרמב"ם (סה"מ שורש ב') שקורא לדברים שאינם מפורשים בתורה דברי סופרים, אך האחרונים (עי' שעה"מ פ"ח מעירובין ה"ז וסדרי טהרות) העירו דגם לפי הרמב"ם לא אשכחן שקוראים לזה 'גזירת חכמים'.

את הפתחים, והרי מעיקרא כולם נטמאו מתורת ודאי. אך לכאור' יש ליישב עפמש"כ הקה"י (יומא סי' טז) דאף לפי הרעק"א סיבת חלות הטומאה היא מחמת הספק מהיכן הטומאה תצא, ולמ"ד יש ברירה הרי נתברר מהו מקום יציאת הטומאה היחיד וליכא ספק כלל.

**ומבו' בתוס' (שם)** שאם עשה פתח חדש והוציא המת דרך שם, או שלבסוף נשאר [ולג' הב"ח -נשרף] המת במקומו כל הפתחים טמאים אפי' למ"ד דיש ברירה, והיינו משום שדנים לפי המצב העכשוי היכן הטומאה ראויה לצאת, ואם כעת המצב לא קיים ורק אח"כ נתחדש מצב אחר הרי נשאר הטומאה דמעיקרא ולא אומרים שנתברר למפרע.

### שמחת יו"ט (טו:)

**נצטוינו במ"ע** לשמוח בג' הרגלים כדכתיב "ושמחת בחגך" (וכ"ה ברמב"ם סה"מ מ' נד וחינוך מ' תפח).

**בפסחים (סח:)** וביצה (טו:) אי' דיש סתירה בין הפסוקים אם שמחת הרגל הוא "לה' אלקיך" או "לכם", ור' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ור' יהושע אומר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. ולהלכה פסקו הרמב"ם (פ"ו משביתת יו"ט הי"ט) והתשו"ע (ר"ס תקט) כר"י, אמנם יש ראשונים שפסקו כר"א (עי' בעה"מ ופסקי הרי"ד פסחים סח: ומרדכי שבת פ"א רמז תרל דכ"ה דעת הראב"ה).

**ביאור דעת ר"א - מתוס' (בביצה ע"פ**

יצאה הטומאה לפתח<sup>1</sup>, ולכך יש מחמירין שאסור לכהנים לילך דרך שער העיר שסוף המת לצאת משם, ויש מתירין. ומקור ב' השיטות הם מהתרוה"ד (סי' כד וע"ש ובציונים), ושם ביאר בטעם המתירין -דכיון דהך דינא הוא מהלל"מ בלא טעם הבו דלא לוסף עלה, וכך נאמרה ההלכה דוקא באויר הפתח שמוציאין אותו מתוך האהל אל האויר שבאותה יציאה נטהר האהל הרי הוא טמא.

**וברמב"ם (פיה"מ ז, ד וכ"מ בפ"ז מטומאת מת ה"ב)** כ' דטומאת הפתחים היא מדין קבר סתום שמטמא כל סביביו. והר"ש הק' דהא קבר סתום הוא דוקא בפרץ את פצימיו (וע"ע משה"ק התפא"י בבוועז).

**ולכאור' צ"ל** דאין כוונת הרמב"ם שהוא מדין קבר סתום ממש, אלא הוא מגזירה דרבנן מלתא דקבר סתום, דגזרו טומאה כדי שלא ירגילו עושי טהרות ויטמאו (וכן עי' במשנה אחרונה שם). ועי"ל דבקבר סתום חזי' את יסוד הדין שטומאה שאין לה מקום מתפשטת ויוצאת דרך הפתחים על אף שהם נעולים.

**והנה הרעק"א (ביצה י.)** דייק מלש' רש"י דכשיש כמה פתחים כולם טמאים רק מתורת ספק -שאין אנו יודעים מאיזה פתח ייצא, וכ"כ המאירי דהוי מספק. והק' הרעק"א דיהיה ביטול ברוב ע"ש<sup>2</sup>, ולכן הסיק דהוי טומאה בתורת ודאי כיון שהטומאה ראויה לצאת מכולם בשוה, וכ"מ בלש' הר"ש והרא"ש.

**והק' השע"י (ש"ג פכ"ב ד"ה ולפי) דא"כ** היאך מבו' בגמ' דמהני ברירה לטהר

ד. ע"ע באבי עזרי (פט"ו מטומאת מת ה"א) מה שביאר דהרמב"ם והראב"ד נחלקו בגדר סט"ל אם נחשב כאילו הטומאה נמצאת שם, או ד"ד הוי דין בהבאת הטומאה, ע"ש.  
ה. ועי' באשר לשלמה בביצה מש"כ בשם הרב מפוניבז' זצ"ל.

המהרש"א והמהר"ם) משמע שאין חיוב כלל לקיים את הלכם, אלא יכול לקיים את הלה בלבד, ואפי' אם יהיה זמן ביום שלא ישנה לא יהיה מחוייב לקיים את הלכם אלא זה בגדר מצוה של 'רשות' [וכמב' בלש' הגמ' דהוי 'רשות'], והמהרש"א הק' ע"ז. אמנם י"ל דגדר הדברים לפי תוס' הוא שיש עליו ב' סוגי חיובים וצריך לבחור איזה סוג חיוב יקיים, אך אם יקיים חצי מחיוב א' וחצי מחיוב ב' יצא נפסד מכאן ומכאן (וכן מבואר מהערך שהביא המהרש"א שם בח"א), והא דקרי לשמחת יו"ט 'רשות' היינו משום שיש לה חליפין ותמורה (כ"כ הבעה"מ בפסחים).

**במהרש"א** ביאר שחלים ב' החיובים יחד, ולכן יכול לקיים את הלה, אך ברגע שמפסיק לשנות מיד חל עליו החיוב הב' דלכם.

**והנה** מבואר בראשונים (בעה"מ בפסחים ומרדכי בביצה) דלר"א מותר להתענות ביו"ט כאשר מקיים את הכולו לה'. אך י"א שגם ר"א מודה שאסור להתענות לגמרי ביו"ט וכולו לה' מתקיים ברובו ככולו (עי' בפתח עינים להחיד"א ביצה שם מליקוטי ר"ב אשכנזי בשם תוס' מכת"י וראשון לציון לאוה"ח שם, וכ"מ קצת בתור"פ שם).

**בדעת ר' יהושע** - ברמב"ם (שם) מבואר שהחלוקה של חציו לה' וחציו לכם היינו בדקדוק (וכמש"כ הב"ח סי' רמב וע"ע

סי' עב וכ"מ במשנ"ב ר"ס תקטט ובשעה"צ), אך הפמ"ג (ר"ס רמב בא"א) נקט דא"צ לדקדק בזה אלא סגי שמקיים מקצתו מזה וקצתו מזה (וכ"כ השפ"א בביצה, ובמהרש"א שם מבואר שהיה לו ב' צדדים בזה).

**ויש** לחקור האם הגדר בחציו לה' הוא כ'הגבלה' למצות השמחת יו"ט, או"ד דגם בחציו לה' [וכן בכולו אליבא דר"א] יש בזה קיום של שמחת יו"ט שהרי "פיקודי ה' ישרים משמחי לב", ויל"ד עפ"ז מה הדין במי שאינו יכול לקיים את החציו לה' או הלכם, האם צריך לקיים כל היום במה שיכול.

**ועוד** יל"ד הרבה בענין זה - אם החשבון כולל את הלילה, מה הדין בנשים, האם שינה נחשבת 'לכם', מה הדין בחוה"מ, ועי' בספרי ההלכה.

### טהרה ברגל (י:)

**א"י** בר"ה (טז:) א"ר יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר "ובנבלתם לא תגעו" תנ"ה וכו'.

**טעם** הדין - א. הרמב"ם (פט"ז מטומאת אוכלין ה"י) כ' דהוא משום שצריכים להיות נכונים ליכנס למקדש' ולאכול קדשים<sup>1</sup>, וכ"כ הסמ"ג (ע' רמו) התור"ד והס' חסידים (סי' תתרסט).

1. וכ"ה בלש' הר"ח - מיכן אמרו חכמים שחייבים ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם ליראות לפני ה'. וכ"כ רב שרירא גאון (תשובות גאונים מזרח ומערב סי' מד והו' באשכול הלי' תפילה ועוד) וז"ל שחייב אדם לטהר עצמו בעתות שהוא חייב להכנס למקדש, דאמרינן א"ר יצחק כו'. וכ"כ הרמב"ן עה"ת (ויקרא יא, ח.).  
2. וע' בטור"א (שם) ובשאג"א (סי' סו) שמבואר שלמד דהיינו שלמי שמחה, אך הצל"ח (ביצה יז:) כ' דעיקר הקפידא היא משום ראייה וחגיגה ולא משום שלמי שמחה [כיון דשמחה אפשר לקיים מה"ת גם בבשר ויין ע"ש].

ויל"ד עפ"ז בכו"כ נפק"מ:

א. האם נוהג בזה"ז. הנה הפוסקים (הרי"ף הרא"ש בר"ה הטושו"ע ועוד) השמיטו מההלכה את דינא דרי"צ, ולפי הרמב"ם וסייעתו א"ש דאי"ז שייך בזמן שאין ראייה וקרבנות. והרא"ש (ביומא) כ' דהאידינא שאין לנו טהרה באפר פרה ואין בע"ק חייב לטבול כל השנה כולה גם אין חובה לטבילה זו. ולכאור' לפי רב נוטראי גאון זה שייך גם בזה"ז. ובצל"ח (ביצה יח. ודלא כמש"כ לעיל יז:): מסיק בד' הרמב"ם דמש"כ דהוא מחמת הביהמ"ק והקרבנות זהו רק הטעם שדרשו הפסוק על הרגל, אך שורש הדין הוא גזיה"כ משום חיוב טהרה ברגל, ועפ"ז נקט דזה שייך גם בזה"ז<sup>א</sup>. ועוד יל"ד עפ"ז מה הדין בזמן הבית במי שפטור מעלייה לרגל"ב.

ב. ברא"ש (יומא פ"ח סי' כד) ושכלי הלקט (סי' רפג) מבואר דהוא בשביל להתקדש ולהטהר לקדושת המועד<sup>ב</sup>.

ומצינו עוד ב' טעמים מחודשים:

ג. המאירי כ' שצריך לטהר עצמו ברגל לאכול חוליו בטהרה.

ד. בתשו' רב נוטראי גאון (סי' תקלב) נשאל אם צריך לטבילה זו מים חיים, והשיב "שלא הצריכו חכמים אלא לנקות עצמן בלבד" (ועי' במרדכי מו"ק סי' תתלז שנראה שבא לאפוקי משיטה זו).

מה"ת או מדרבנן- הנה ברמב"ם הנ"ל ובשא"ר מבואר שזהו דין דאורייתא וכדילפי' מקרא ומ"מ אין לוקין ע"ז<sup>ט</sup>, אך הרמב"ן (ויקרא יא, ח) כ' דאינו אלא מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא הוא'.

ח. וזכ"מ מדברי המבי"ט (בית אלהים שער היסודות פס"ג) שכ' שלא אמרו שחייב לטהר עצמו אלא ברגל ולא בשבת, לפי שעוצם קדושת השבת כ"כ גדולה ונוראה שדבר טומאה לא יגרע ולא יקל מקדושת השבת, משא"כ במועדים שקדושתם פחותה משבת צריך לטהר עצמו בהן.

ט. וביאר המל"מ דאע"פ דהוי איסור דאו' מ"מ אינו לוקה כיון דפשיטא דקרא לא מיירי בהכי, ובכס"מ מייטי דבתו"כ אי' אחרים אומרים יכול אם נגע בנבלה ילקה, ת"ל "ולאלה תטמאו" הוי אומר רשות, והיינו דאחרים פליגי דל"ה חיוב, והיה משמע לרמב"ם דגם לחכמים אינו לוקה, ועי' במל"מ ובשאג"א (סי' סז) שתמהו מה הראיה מאחרים דס"ל דהוי רשות לחכמים דסברי דהוי חובה.

ובשאג"א (שם וכן בטו"א בר"ה) ביאר באופ"א שהרי לפמש"כ הרמב"ם שורש הדין הוא מחמת חיוב הקרבת הקרבנות של חובת הרגל, והרי אפי' אם לא יביא כלל קרבנות הרגל לא ילקה ע"ז דאי"ז אלא עשה, ולפיכך אין להחמיר במטמא עצמו דגורם לביטול חובת הרגל יותר מטהור המבטלם.

י. בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רמא - לרבי עמרם בלום תרס"ט) צידד לומר דאין כלל מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן, דהרמב"ם מיירי במטמא עצמו וזה ודאי אסור מה"ת כיון שמפקיע עצמו מחיוב קרבנות הרגל, והרמב"ן קאי על החיוב לטהר עצמו ברגל מטומאה שזה רק מדרבנן, אך לכאור' אכתי יש מחלוק' דלפי הרמב"ם יש כאן לאו חדש שנדרש מ"ובנבלתם לא תגעו" ואי"ז סתם איסור מצד מה שמפקיע עצמו מחיובים דאורייתא.

יא. ועי' בבאר היטב (י"ד שעג, ד) שהביא פוסקים דס"ל שנוהג בזה"ז, ועי' בביאור הגר"פ על הרס"ג (עשין עמ' סח), ועי' בשד"ח (מ' ח"ת כלל מז) שהאריך בזה, ובמה שצידד דאפי' אם אין חיוב מדינא בזה"ז מ"מ יש לנהוג כן זכור למקדש, ושכ"כ השו"מ (תליתאה ח"א סי' קכג) ע"ש. ונעי' בס' מועדים וזמנים (ח"ז סי' קיח) שדן אם מותר לקיים מצות עונה ברגל - בזמן הבית ובה"ז, ועי' אגר"מ (י"ד ח"ד ס, ד) שנקט שבזמן הבית באמת היה אסור, ואף בזה"ז ליכא חיוב כ"כ.

יב. עי' בצל"ח (ביצה יז:): שנקט שלרמב"ם באמת פטור, ואח"כ (יח:): חזר בו שחייב וכמשנת"ל שלמד בד' הרמב"ם שהטעם הוא רק למה דורשים הפס' כלפי הרגל. אך השפ"א כ' דבזמן הבית אפי' אם אינו עולה לרגל חייב לטהר עצמו, ורק בזה"ז דבלא"ה כולנו טמאי מתים א"כ אין נפק"מ בטהרת נבלה ונאח"כ ציין

## ועוד יל"ד:

כא: ולו: דמותר לטלטל גרף של רעי כדי לסלקו מעליו. ומבואר בראשונים ובפוסקים דיסוד ההיתר הוא משום כבוד הבריות"י. ויל"ד בגדר הך היתר אם הוא בגדר 'הותרה', או בגדר 'דחוייה' והיינו דאע"ג דהוי מוקצה מ"מ יכול להוציא.

ב. האם צריך לטבול קודם הרגל או ברגל עצמו"י.

ג. האם צריך להיות טהור כל הרגל"י.

ד. האם גם נשים חייבות בזה"י.

ונפק"מ לכו"כ נידונים: א. באופן שיכול לטלטל באופן המותר או שממעט באיסור האם צריך לעשות כן [נגון לטלטל ע"י גוי או קטן או כלאחר יד]י.

ה. האם ד"ז שייך רק בג' רגלים או גם בר"ה ויוהכ"פ"י.

ו. האם צריך לטהר גם את כליו"י.

## גרף של רעי (כא: לו:)

ב. האם המוציא גרף של רעי צריך כפרה ע"כ שטלטל מוקצה"י.

מבואר בגמ' (שבת קכא: קכד. וקמג., ביצה

לדברי הרמב"ם, ואולי כוונתו לומר שלפי"ז אפי' בזמן הבית פטור].

יג. ברש"י (ביצה יז:) מבואר דיכול לטבול ברגל גופא, והיש"ש תמה דצריך לטבול קודם הרגל, ויל"ד בזה לפי הטעמים, ולטעם הרמב"ם וסייעתו לכא' זה תלוי אם נטהר מטומאה דבעיא הערב שמש או לא, ואם כוונת הרמב"ם היא משום הראייה וחגיגה או שלמי שמחה - וע"ש בצ"ח [ובמה שהעיר דמהלשון "ברגל" משמע דא"צ ליטהר מערב הרגל]. ולטעם שהוא משום קדושת הרגל ילחס"ת.

יד. זה ג"כ תליא בטעמים, דאם הוא מחמת קדושת הרגל א"כ צריך להיות טהור כל הרגל, משא"כ לרמב"ם וסייעתו דזה מחמת מצוות הרגל א"כ אחרי שקיים מצות ראייה ואכילת קדשים יהיה מותר לו ליטמא, וכן ע"י בשא"ג"א (סי' סו.) וע"י חזו"א (או"ח סי' קכט לדף כה.) שנקט שאסור ליטמא.

טו. ברש"י (יבמות כט.) וריטב"א (כתובות נג.) מבואר דזה שייך גם בנשים, וכן הוכיח השא"ג"א (סי' סו) בד' הרמב"ם (פ"ב מאבל ה"ו), ודלתיא אם נשים חייבות בשלמי שמחה - דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד (ריש הל' חגיגה). אך בטור"א תמה דנשים פטורות מראייה וחגיגה, וכן בשמחה פטורות לחד מ"ד ע"ש. אך י"ל דרש"י ס"ל דהטעם הוא משום קדושת הרגל וזה שייך גם בנשים, או דאזיל כמ"ד דנשים חייבות בשלמי שמחה.

טז. ברא"ש (יומא פ"ח סי' כד) מבואר דזה שייך גם ביוהכ"פ, וביותר כ' השבלי הלקט (סי' רפג) דאדרבה בר"ה וביוהכ"פ שהן ימי משפט צריך לטהר ולקדש עצמו ולהוציא כאור צדקו ומשפטו כצהרים, והיינו משום שלמדו שהוא משום קדושת היום, אך לפי הרמב"ם וסייעתו אי"ז שייך, וכן ע"י בשא"ג"א (שם).

יז. הנה ברש"י (ביצה יז:) מבואר דמחמת הך דינא יש לטהר גם כליו, ואפ"ל דאין כוונת רש"י לומר שזה בכלל החיוב, אלא דבפועל יש לטהר כדי שלא יטמאו את הקדשים שאוכל, אמנם בלשון המאירי (שם) משמע שזה דין כ"כ פשוט שצריך להטביל הכלים לקראת הרגל, ולכא' צ"ב דזה חידוש גדול, אך א"ש דהמאירי אזיל לשיטתו שפי' (בר"ה) שהטעם שצריך לטהר עצמו ברגל הוא כדי לאכול חולין בטהרה.

יח. ע"י בלשונות רש"י (ביצה לו:) רשב"א (שם) שיטה להר"ן (שבת מז.) וראב"ה (שבת סי' רנח). וכ"כ הפוסקים ע"י לבוש (שח, לה) פמ"ג (שח, נח בא"א) ערוה"ש (שח, ס) ומשנ"ב (שלח, לג).

יט. דהנה מפשטות הסוגיות וסתימת הפוסקים נראה דמותר לכתחילה לטלטל בידים בלא שום שינוי, וכ"כ המשנ"ב (שח, קטז), וכ"כ התהילה לדוד (ס"ק מ) ובחוט שני (עמ' קטז), ולפי"ז הוא בגדר 'הותרה'. ומאידך בערוך השולחן (ס"ס) כ' "ופשוט הוא שאם יכול לעשות ע"י אינו יהודי יעשה על ידו וכן מוטב ע"י קטן מע"י גדול, והטעם שהותר להוציא בידים גדול כבוד הבריות", והיינו שלמד שזה בגדר 'דחוייה', וכן נקט האגר"מ (ח"ה סי' כא סק"ט) והמנח"י (ח"ז סי' טז).

כ. דהנה מצינו בחוות יאיר (סי' רלו) שחידש דכל מקום שאמרו דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה צריך

ולפי הצד דהוי 'דחוי' הביאור בזה פשוט  
דלכתחילה אין להביא את המצב שיהיה מצב  
של 'דחוי' שיעבור על האיסור. אמנם גם  
להך גיסא דהוי 'הותר' י"ל דלכתחילה אין  
להביא את המצב של ה'הותר'.

ח. ועפ"ז יל"ד האם מה שאין עושין גש"ר  
לכתחילה הוא אף בדרך התעסקות  
הרגילה, או רק כשעושה פעולה מיוחדת של  
עשיית גש"ר<sup>כ</sup>.

### מבעיר (כב.)

הגדר - האחרונים דנו מהו הגדר במלאכת

ג. האם מותר לטלטל מוקצה אחר כדי לכסות  
את הגרף<sup>כא</sup>.

ד. באופן שיכל לסלק את הגרף בע"ש ולא  
סילקו האם ג"כ מותר להוציאו בשבת  
או שאסור<sup>כב</sup>.

ה. דבר שעדיין אינו מאוס אך עתיד בהמשך  
השבת להיות גרף של רעי, האם מותר  
להוציאו קודם שנעשה גרף<sup>כג</sup>.

ו. מה הדין באופן שכלפי אדם זה מוגדר  
לגרף של רעי וכלפי חבירו אי"ז גש"ר,  
האם מותר לשני לטלטל עבורו<sup>כד</sup>.

ז. והנה קיי"ל שאין עושין גש"ר לכתחילה,

כפרה, והעתיקו התוספת שבת (שיב, א) לענין הדין שמותר לטלטל אבנים לקנח בביה"כ משום כבוד הבריות,  
ויל"ע אם גם בגרף של רעי צריך כפרה, ולכא"ו נראה דזה תלוי אם זה 'הותר' או 'דחוי'. ומפשטות הגמ'  
והפוסקים נראה דא"צ שום כפרה.

כא. במאירי (שבת מז.) מפורש דמותר לטלטל עפר לכסות גש"ר, אך עי' במרומי שדה (עירובין קד:) שנקט  
שאסור, ויל"ב דהמאירי למד דנתחדש בדין גש"ר שאע"ג שיש כאן איסור מוקצה מ"מ האיסור נדחה מפני  
כבוד הבריות, וא"כ אין נפק"מ אם מטלטל את הגרף עצמו או מוקצה אחר, אך המרומי שדה למד שגדר  
ההיתר הוא דהגרף אינו נחשב מוקצה כלל, ומשו"ה מוקצה אחר אסור.

כב. דהנה לענין ההיתר של טלטול אבנים לקינוח בביה"כ מבו' בגמ' (פא): שההיתר הוא רק אם לא ידע  
מע"ש שיצטרך לכך בשבת (וכן נפסק בשו"ע שכב, ד, וכו"כ המג"א שח, לז), ובערוה"ש (שח, סא) כ' דיש  
להסתפק עפ"ז בגרף של רעי שהיה יכול לנקותו מע"ש ולא ניקה האם מותר לנקותו בשבת, וכ' דמסתבר  
שיש לאסור אא"כ ע"י גוי. ונראה דהערוה"ש נקט כן לשיטתו שנת"ל דס"ל דהוי 'דחוי', אך אי הוי  
'הותר' לכא"ו יהיה מותר גם בכה"ג. והנה הערוה"ש כותב בסוגריים דמהדין שנפסק בשו"ע (סעיף לה)  
דאף אם עבר ועשה גרף של רעי בשבת מותר בדיעבד לטלטלו משמע דלא כדבריו, דכ"ש דבגונא שלא  
עבר ועשה אלא השאיר הגרף ולא סילקו דמותר.

כג. עי' בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ג סי' לג) שחידש דבכה"ג ג"כ מותר, ויל"ע אם זה מילתא תליא  
בחקירתנו, דלפ"ר נראה דאם זה מגדר 'דחוי' כל זמן שהכח הדוחה לא קיים הר"ז אסור, משא"כ אם  
זה 'הותר' אפשר יותר לשמוע דהותר גם בכה"ג, אך באמת יל"ד לפי ב' הצדדים לכאן ולכאן וצ"ע.

כד. בחוט השני נקט בפשיטות דמותר, אך יתכן דאזיל לשיטתו דנקט דגש"ר הוי בגדר 'הותר' וממילא י"ל  
דמיגו דלא חשיב מוקצה טפי הך ה"נ החפצא אינו מוגדר למוקצה כלפי האחר. אם הוא 'דחוי' י"ל  
דאסור, דכל כח הדחייה היא רק כלפי מי ששייך אצלו הטעם, ויל"ד בזה. באמת נראה דאפי' אם זה בגדר  
'דחוי' מותר, דהא מבו' במשנ"ב (שח, לד) דמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור גם כאשר הוא עצמו  
אינו צריך לגופו אלא שמוסרו לחבירו שישתמש בו לגופו.

כה. דבפשטות נראה דבדרך התעסקות אין איסור, וכדאי' בגמ' (קכד.) דמותר לסלק הקערות לאחר האכילה מדין  
גש"ר, והרי ודאי שמותר לאכול בדרך רגילותו. וכ"מ במשנ"ב (שח, קטו). אמנם מהגמ' בסו"פ נוטל (קמג.)  
יש לדייק שיש בזה משום עשיית גש"ר לכתחילה, דאמר' שר"ה בריה דר"י היה אוכל תמרים וצובר  
הגרעינים לפניו, וע"ז הקשה רב אשי לאמימר וכי עושין גש"ר לכתחילה, ואמר' דרב ששת ורב פפא היו  
זורקים הגרעינים לצד או לאחוריהן, וכן פסק הרמב"ם (פכ"ו הט"ז) וביאר המ"מ דהטעם שצריך לזרוק  
לאחור הוא לפי שאין עושין גש"ר לכתחילה, וכ"כ בשו"ע הרב (שח, סז) דבקליפין וגרעינים שאינם ראויים

מבעיר. השו"ע הרב (תצה, ב) נקט דהוא יצירת החפצא של האש"י, והאבנ"ז (או"ח סי' רלח) נקט דהוא כילוי הדבר המתבער"י [ובשו"ע הרב מתבאר שבא לאפוקי מצד קיצוני - שמהות המלאכה היא לכלות הדבר ולעשותו כאפריח].

**[וע"ע במנחת אשר (שבת סי' פו) שהאריך לבאר בדעת הרא"ש דגדר מבעיר הוא - הזנת האש בחומר בערה ע"מ לקיימו ע"ש].**

**הבערה ללאו יצאת או לחלק** - והנה פליגי תנאי בהא דרק במלאכת מבעיר ציותה התורה ציווי מפורש (ויקהל לה, ג) "לא תבערו אש בכל מושבותיכם" משא"כ שאר מלאכות שלא נתפרשו בתורה, דלר' יוסי הבערה ללאו יצאת יצאת, ולר' נתן הבערה לחלק יצאת.

**ובדעת ר' יוסי** דהבערה ללאו יצאת יל"ד הרבה בידי מבעיר:

**בפשטות דברי הראשונים** מבואר דלר' י

למאכל בהמה לא יזרקם בלשונו לפניו ויסמוך בדעתו שכשיהיו הרבה מהם לפניו וימאסו בעיניו יהיה מותר להוציאם כדין גש"ר אלא יזרקם לאחריו. אמנם השו"ע והמשנ"ב לא הזכירו דין זה, ואדרבה במשנ"ב משמע דמותר לעשות כן. ובאמת אפ"ל דו"ג מחלו' האמוראים שבגמ'. ועי"ל דבגוונא דר"ה בריה דר"י איירי באופן שעשה איזה מעשה צבירה שמשו"ה נחשב כעושה גש"ר לכתחילה. ואולי אפ"ל דזה תלוי בנידון דידן אם יסוד האיסור לעשות גש"ר לכתחילה הוא משום דנשאר ע"ז שם מוקצה אלא דיש דחייה, וא"כ י"ל שיש להמנע מלגרום את הדחייה אף בדרך הרגילה, אך אם זה בגדר הותרה לכא"ל לא החמירו על דרך התעסקות הרגילה כדי לא להגיע למצב של הותרה.

כו. וכ' (בקו"א) דאע"ג דהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום כליון ושריפת העצים אלא משום ריבוי האש.

**והביא** ראייה ממש"כ הרמב"ם (רפ"ב משבת) דהמחמם את הברזל כדי לצרפו במים הר"ז תולדת מבעיר וחייב, והרי בכה"ג ליכא כילוי דבר, וביאר המ"מ שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף ראוי לומר שהוא מבעיר. והנה הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם וס"ל שהחיוב הוא מדין מבשל, וכ' הלח"מ דלראב"ד אינו חייב מדין מבעיר, ויל"ב דפליגי בזה גופא - מהו גדר מלאכת מבעיר (וכ"כ האחרונים). אמנם האבנ"ז (שם אות ח) דחה הראייה מרמב"ם דהא זה רק תולדה, וא"צ שהתולדה תהיה דומה לאב ממש, אך גדר האב הוא כליון הדבר [ויל"ע בזה דהא בעינן שיחא בתולדה מהות המלאכה].

וב"מ מהרמב"ן (קו). שחלק על רש"י שכ' דכל מבעיר הוי מקלקל ביסודו, והרמב"ן כ' ע"ז "דאינו נכון שהרי גופה של אש צריך לו" [ויל"ע בש"י רש"י ודו"ק].

כו. האבנ"ז הוכיח כשיטתו מהירושלמי שהטעם שאסור ליתן שפופרת של ביצה נקובה ע"פ הנר דלא הותחל להבעיר בכל טיפה וטיפה, ומשמע שהבערה היא הכילוי של הדבר הנשרף, דאם היא יצירת השלהבת הרי היא כבר מקודם בערה [ויל"ד בזה דשאני התם דהוי איסור דרבנן].

**וע"ש** עוד במה שהוכיח מפסחים (ה). שמבואר דחייב משום מבעיר גם היכא שא"צ את עצם האש אלא רק לכלות את הדבר - לבער את החמץ (ועי' בס' מנחת אשר שבת סי' פו שהאריך לדחות ראייה זו).

**וע"ע** בשו"ת צפנת פענח (ח"ב סי' לו) שהוכיח כהך גיסא מהא דקיי"ל (רמב"ם רפ"ב מהתוספתא) דאין שיעור למלאכת מבעיר, ואם גדר המלאכה הוא היצירה א"כ מאי שנא משאר המלאכות דבעינן שיעור, וע"ש עוד.

**כח.** שהוכיח עוד כשיטתו ממה שיש חיוב במבעיר לשם אור אע"פ שא"צ לאפר, וכן ממה שנתקשו תוס' (שבת קו). למה מבעיר וצריך לאפרו ל"ה מלאכה שא"צ לגופה כמו חופר וצריך לעפרו, וע"כ שאין גדר המלאכה לכלות את הדבר כדי שיהיה אפר, דא"כ הא הוי ממש צריך לגופה, אך אבנ"ז שהבין את הצד האמצעי שעצם כליון הדבר לחוד הוי גדר המלאכה דחה ראיות אלו. ובדעת השו"ע הרב י"ל דזה הוי פשיט"ל דלא יתכן לומר שגדר המלאכה הוא עצם הכילוי, דהא כל מלאכות שבת ענינם יצירת דבר חיובי ולא שלילי, וא"כ גם אי נימא שגדר המלאכה היא הכילוי בע"כ צ"ל דענין הכילוי הוא בשביל האפר.



פעולת הגברא שהכניס את הבע"ח לרשותו, אך אין כאן שינוי בגוף הבע"ח כלל (כ"כ האבנ"ז קפט, ז והגרש"ש כתובות סי' ד), או"ד הוא השינוי בגוף הבע"ח שנהפך ממצב של בן חורין לניצוד (כ"כ בחי' מהר"ם קזיס ריש שבת לחלק בין צידה להוצאה דהויא מלאכה גרועה).

**וישנם** הרבה נידונים במלאכת צידה שיל"ד בהם ע"פ צדדים אלו:

**אין במינו ניצוד** - פליגי תנאי (קו:) אם חייב על צידת בע"ח שאין במינו ניצוד כצורעים ויתושין - לר"מ חייב ולחכמים פטור. שי' רש"י (קז.) דהמחלו' היא בצדן שלא לצורך, אך בצדן לצורך לכו"ע חייב, ושי' תוס' שהמחלו' היא אפי' בצדן לצורך, וכן קיי"ל (עי' מג"א שטז, ו ומשנ"ב סק"ב) דפטור אפי' בצדן לצורך.

**וביאר** האבנ"ז ע"פ שיטתו שכל מהות המלאכה היא רק מחמת התועלת שיש לאדם מהצידה שהבע"ח ברשותו, משא"כ כשאין במינו ניצוד לא חשיב שצד לרשותו אלא שמציל עצמו שלא יזיקהו.

**ובקרי"ם** (שבת פ"י) ביאר דבמשכן היה צידה רק בדבר שהיה במינו ניצוד. ובחיי אדם (כלל טו בנשמ"א) ושבת השבת (פתיחה למלאכת לש אות יב) מבואר שזה סברא כללית ולא דוקא במלאכת צידה, ובפסקי הרי"ד (שבת קכא:) מבואר שזה ענין של חשיבות במלאכה.

**סגירת תיבה שיש בתוכה זבובים** - נחלקו בזה הראשונים, הטור (שטז, ג) מביא שי' בעה"ת שאסור דניצודים בכך, והטור חולק

איכא רק לאו ולא קרבן ולא כרת ומיתה. אך האו"ש (פי"ח מסנהדרין ה"ב) כ' לחדש מלבבו דיש ע"ז חיוב מיתה ורק חיוב קרבן ליכא ע"ש.

**בתוס' (פסחים ה: וביצה כג.)** מבואר דלר"י אין על הבערה שם מלאכה ולכן אינה אסורה ביו"ט, אך בשא"ר מבואר שיש איסור הבערה ביו"ט, וכן הוכיח השאג"א (סי' עא) וביאר בזה דגם לר"י יש לזה שם של מעשה מלאכה אלא דגילתה תורה שאין בה אלא לאו. והקוב"ש (פסחים אות יג) ביאר דיו"ט איקרי שבת (ע"פ רש"י שבועות טו:) [ונפק"מ אם שביתת בהמתו ותחומין נוהגים ביו"ט - דלא הוו מלאכה, אך י"ל דיו"ט איקרי שבת].

**האבנ"ז** (או"ח רכו, לט) כ' דלר"י ליכא תולדות במלאכת הבערה.

**החת"ס** (אהע"ז ח"א סי' כ) כ' דלר"י גרמא במלאכת הבערה מותרת.

**האבנ"ז** (בתשו' לכלי חמדה ויקהל אות ג) כ' דלר"י לא בעינן שיהיה מלאכת מחשבת בהבערה, וכן עי' בשו"ת ערוגות הבושם (או"ח סי' פ מלאכת מבעיר אות ד) שנקט דלר"י חייב בהבערה היכא דהויא מלאכה שא"צ לגופה.

**וכן יש נפק"מ לענין הקל הקל תחילה**, דכיון דהבערה יותר קלה משאר מלאכות במקום סכנה יש להעדיף לעבור על הבערה ולא על שאר מלאכות (עי' חשוקי חמד שבועות ב.).

### צידה"כט (כג:)

**יל"ד** מהו גדר מלאכת צידה, האם הוא

כט. על ענין זה חובר ספר שלם בשם 'תורת הצד' (להר"ר חיים חדר שליט"א - אופקים תשע"ט, ונסתייעתי בו, ויעזי"ש במה שהרחיב בכל פרט, וכן עי' בס' 'הצידה בשבת' (להר"ר יצחק אדלר שליט"א, אופקים).

שכשיעבירונו אח"כ לכלובו הקבוע יצטרך שוב לכת חזק כדי לתפסו וחשיב שלא נגמרה צידתו.

**צידה לתוך גן חיות גדול** – נחלקו פוסקי זמנינו אם חייב אפי' שאינו יכול לתפסו בקלות, כיון שתכלית הצידה היא רק להסתכל עליהם, וא"כ גם במקום גדול נחשב ניצוד (הגרנ"ק זצ"ל תורת המלאכות ס"ק קכג), או שפטור דלעולם צריך שיוכל לתפסם (כ"מ מכלכלת השבת אות כה וחזו"א נב, טו).

**צידת דגים מתים** [וחפצים הנסחפים בנהר] – האג"ט (בורר ו, יא בהג"ה) מחדש דאפשר שחייב בכה"ג, ואזיל לשיטתו שגדר צידה הוא ההכנסה לרשות הגברא ולא שלילת החירות [ובאמבואה דספרי (על ספרי זוטא פר' שלח בענין המקושש) כ' דלפי"ז חייב גם על חפצים (וכ"כ בשלחן שלמה), וכ' ע"ז דזה דבר מתמיה מאד לכאורה].

**צידת בע"ח הטובעים בים** – הגרשז"א (שלחן שלמה ושש"כ פכ"ז הע' קיב) מצדד שאין צידה בכה"ג, א' שאינו שולל חירותם במעשה זה דנח להם בהצלתם. ב' שבכה"ג אינו נחשב ברשות עצמו.

**אדם גדול** – נסתפק החוט השני (פט"ו) אם אזלי' לפי הגברא שיכול לתפסו בשחייה א', או לפי הבע"ח שבעלמא במקום כזה אינו נחשב לניצוד.

**מתי מתחייב בפריסת מצודה** – האבנ"ז (סי' קצא וקצו) מחדש שבפריסת מצודה שודאי תצוד מתחייב מיד בשעת הפריסה, ואפי' אם פירקה קודם שניצוד הבע"ח. והאבנ"ז אזיל לשיטתו דגדר צידה הוא כלפי תועלת הגברא, אך אם הוא מחמת

דאין בזה צידה כיון שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו. ובפשטות הראשונים נחלקו בחקירה הנ"ל אם גדר צידה הוא שלילת החירות מהבע"ח, או הכנסת הבע"ח לרשות הגברא. אמנם החזו"א (נב, טו) לומד דלכו"ע אין בזה צידה מדא", אלא נחלקו אם יש בזה איסור דרבנן כיון שעכ"פ יש בזה קצת צידה.

**צידת בע"ח איטיים** – התורי"ד (חגיגה יא.) נוקט שלא שייך לחייב ע"ז משום צידה, ונחלק בזה על רש"י ע"ש, ונחלקו בזה פוסקי זמנינו (והו' במשנ"ב מהדו' דרשו שטז, ט) אם מותר לכתחילה (הגרשז"א בשלחן שלמה ), או שאסור מדרבנן (תהל"ד שטז, יא, והגר"ש ואזנר), או שאסור מדאורייתא (הגריש"א בארחות שבת עמ' תכ והגרנ"ק בחו"ש טו שעה"צ ז), ויל"ד בכ"ז ע"פ החקירה בגדר המלאכה.

**צידת נחש ע"מ לסלקו מעליי** – מבואר בגמ' (קז.) דמותר, ומבואר בראשונים דהיינו משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה, אך ש"י הרמב"ם (פ"א משבת) שחייבים על מלשאצל"ג ואעפ"כ ג"כ כ' (פ"י הכ"ה) דמותר, וביאר הערוה"ש (שטז, יח-יט) דבמלאכת צידה עיקר כוונתו היא לצודו לרשותו, משא"כ כאן עיקר כוונתו להרחיקו והוה ממש ההיפך מצידה ול"ה מלאכה כלל, וכ"מ ביראים (מ' ערד).

**צידת ארי** – מבואר בגמ' (קו:) דהצד ארי אינו חייב עד שיכניסנו לגורזקי שלו, ופירש"י שאם לא מניחים אותו בכלובו כשכועס משחית את הכלוב והולך ואי"ז מקום צידה, ולפי"ז א"צ להכניסו למקומו הקבוע, אלא העיקר שיהיה במקום המשתמר. אך ברמב"ם (פ"י הי"ט) משמע שאינו חייב עד שיכניסנו לכלובו הקבוע, כיון

**הבטה בהפקר (כה).**

**הסוגיא בב"מ** (ק"ח. וכן בתוס' שם ב. ביצה כה. וב"ק כט:).

**בגמ'** מבואר דלרבה הבטה בהפקר תנאי היא, ולרבה דל"ק לכו"ע קני ולל"ב לכו"ע ל"ק, ולהלכה קי"ל (פ"ב מנדרים הי"ט וטושו"ע חו"מ רעג, יא) דלא קונה, וכ' הב"ח (שם) דמד' התוס' (הנ"ל) משמע דס"ל דקי"ל דקונה. והשעה"מ (הל' נדרים שם) כ' בדעת תוס' [דלהלן] דכל מה דקי"ל דל"ק היינו דוקא כשאנו מתעסק בגוף החפץ, אך כשמתעסק בגוף החפץ לכו"ע קנה.

**בטעם** הקנין פירש"י "הואיל ודבר טורח הוא ודעתו לכך ועל ידו נשמר" (וכע"ז כ' הרמב"ן ב"מ ב.). ועי' בקצוה"ח (שלו, א) בשם בנו מוהר"ר בעריש שחילק עפ"ז בין 'ראיה' בעלמא בלא שימור דל"ק (כמבו' בריש ב"מ ובוזה מיושבת קר' תוס' שם) ל'הבטה' שקונה. ויל"ע אם ההבטה מוגדרת למעשה קנין דהוי כעין תפיסה בחפץ. ובראשי בשמים (יז, יא - לר' משה יואל גוריון וצ"ל, תרמ"ד, צוין במלואי חושן שם) ביאר במהלך מחודש דכיון שעל ידו החפץ נשמר ומתקיים, ה"ה קונה את החפץ ממילא אף בלא מעשה קנין מדין קנין יוצרים, כהא דאומן קונה בשבח כלי וכבעל שדה שהגידולים שלו.

**ותוס' כ' דלמ"ד דקנה היינו כגון שגדר גדר קטן** (לשון תוס' ריש ב"מ), דקנה הואיל ומתעסק הוא בהן קצת (לש' תוס' בביצה), ומשמע קצת מתוס' דאי"ז מחמת השמירה, ויל"ע אם ההבטה קונה ע"י ההתעסקות, או להיפך שההתעסקות מוגדרת למעש"ק ע"י ההבטה [וצ"ב].

**וב'** האחרונים דכל מה דיש מ"ד דמהני הבטה היינו דוקא בהפקר ולא במקח

שלילת חירות הבע"ח ודאי אינו חייב עד שינצד ממש.

**ההורג בע"ח האם חייב גם מדין צידה-** נחלקו בזה פוסקי זמנינו אם חייב (הגריש"א בארחות שבת ח"א פי"ד הע' ג) או פטור (הגרשז"א בשולחן שלמה ט, ב - ג והגרנ"ק בחו"ש ח"א פט"ו, תורת המלאכות) (ועי' היטב ברש"י ותוס' קז: ותוס' קכא. דמשמע שאינו חייב, וראבי"ה שבת ס' קצד מבואר שחייב).

**צידת אדם-** האחרונים דנו אם יש איסור צידה באדם (בס' קובץ על הרמב"ם פי' הכ"ב נקט דהוי תולדת צד) או לא משום שנחשב שאין במינו ניצוד (כן נקטו הרבה אחרונים - עי' חמדת ישראל ח"א מלאכת צד וח"ב קר' דה"ח כא, ד, צפנת פענח פ"ב הט"ז, אמבוהא דספרי פר' שלח, אבי עזרי פ"א מיו"ט ה"י ועוד). והאבנ"ז (רפט, כב) חידש לחלק בין תינוק [שמעלהו מהים] דשייך בו צידה במה במה שמשיבו אל אביו, לבין אדם גדול דלא שייך בו צידה דאינו אלא מצילו ממיתה. והגרשז"א (שלחן שלמה) דן דבטובע בים אין שייך צידה דנח לו שיצילוהו ולא נחשב ששוללים ממנו חירותו, וכן שבמצב כזה כבר פקעה ממנו חירותו, אך באדם שוטה שבורח ליערות ומדבריות אפשר דיש בו צידה ע"ש.

**הנאה ממעשה שבת בצידה-** הנה הביאווה"ל (שטז, ו) כ' דדיני איסור הנאה ממעשה שבת שייכים גם במלאכה צידה. ובשו"ת הר צבי (מלאכת צד, ג) הביא שכ"כ בס' מעין גנים, וכ' דאי"ז מוחלט שיש איסור מעשה שבת במלאכת צידה, דזה תליא בפלוגתא הראשונים אם יש איסור מעשה שבת במלאכת הוצאה -דבתרוייהו ליכא שינוי בגוף הדבר.

וממכר, דלזה בעינן קנין אלים להוציא מרשות הבעלים ולא סגי בקנין קלוש של הבטה (עי' אמר"מ לז, טז בית הלוי ח"ג מה, ו, וע"ע משך חכמה לך לך יג, יז עה"פ "כי את כל הארץ אשר אתה רואה" וגו' ועוד). [ולענין הבטה במציאה לאחר יאוש, נחלקו האחרונים אם קונה (-אמר"מ) או ל"ק (בית הלוי)].

**ובקצוה"ח** (שם) נקט דא"א להקנות הפקר בהבטה לחבירו, וביאר בזה דשומר ל"ה כעושה מעשה (ב"מ צג). ול"מ שליחות במידי דממילא (כמבואר ברא"ש נדרים עב: לענין שליחות על שמיעת נדר האשה). ובשיעורי ר' שמואל (ב"מ אות כו) פקפק בדבריו דלענין שליחות א"צ מעשה גמור וסגי בשימור, ועוד דבקנינים שייך שליחות אפי' במידי דממילא כיון דנעשה כיד שלו ע"ש, ומצינו שנחלקו בזה הראשונים (ב"מ קיח). להדיא (הו' במילואי חושן), דהראב"ד ס"ל דמהני שליחות על הבטה, והרשב"א ס"ל דל"מ. והראשי בשמים (הנ"ל) ביאר ע"פ דבריו דגדר הקנין הוא קנין דממילא כדין קנין יצירה, ומשו"ה רק השומר קונה וא"י להקנות לאחר.

### מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין (ל).

(המשך לערך הוכח תוכיח)

**מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין** – בשבת (קמח:) ביצה (ל.) וב"ב (ס:) אמרי' דהיכא דלא יקבלו התוכחה הנה להם לישראל מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין'.

**בספק** – מבואר בראשונים דהיכא דיש ספק אם יקבלו התוכחה חייב להוכיחם (כ"כ תוס' שבת נה. ב"ב ס: וע"ז ד. ועוד ראשונים וכ"כ הפוסקים או"ח תרח, ב),

אמנם יש ראשונים דס"ל דאפי' במקום ספק א"צ להוכיחם (עי' א"ר שם שהביא כן מפסקי תוס' בביצה ומהרי"ל הל' עיוהכ"פ סי' י).

**לרבים שמיעוטן שוגגין** – כ' התשב"ץ (ח"ב סי' מז הו' בשעה"צ תרח, ג) דהא דאמרי' הכי היינו דוקא בשכולם שוגגין, אך בדברים שמיעוטן שוגגין מצוה למחות בידם ואף אם יבואו להיות מזידין כדי להזהיר לאחרים שלא יבואו לידי מכשול, והמורה הוראות אם הזהיר את העם והם לא הוזהרו, עליו נאמר אתה את נפשך הצלת, וכדאמרי' בב"ב (פט: ד"ישרים ילכו בם ופושעים יכשלו בם". וכע"ז כ' המג"א (רסג, ל) בשם ס' חסידים (רסב) דבביהכנ"ס לא אמרי' מוטב כו', וביאר המחצה"ש דברוב עם אי אפשר שלא ימצאו אנשים הגונים שישמעו ויקבלו דבריו.

**בזה"ז** – כ' השיטמ"ק (ביצה שם מהריטב"א בשם רב גדול מהאשכנזים בשם רבותיו הצרפתים ובכללם הר"י והר"מ מרוטנבורג) שלא נאמרו דברים הללו אלא לדורותם, אבל בדור הזה שמקלתם בכמה דברים ראוי לעשות סייג לתורה ואפי' בדרבנן מחינן וקנסינן להו עד דלא לעברו לא בשוגג ולא במזיד. ובכת"ס (או"ח סי' נז) כ' ע"ז דפשיטא דאין בדברים כאלו לדיין ומורה ומאריה דאתרא, אלא מה שענינו רואות לפי המקום ולפי הזמן.

**בדאורייתא** ודבר המפורש בתורה – הנה בגירסא שלפנינו מבואר במסקנת הגמ' בשבת ובביצה דאפי' באיסורין דאורייתא אמרי' דמוטב כו', אך יש ראשונים שגרסו בגמ' בשבת דדוקא בדרבנן אמרי' הכי ולא בדאו' (עי' ר"ן רא"ה ושיטמ"ק בביצה), וכ' דקיי"ל כסוגיא בביצה שלא חילקה.

דרבנן אמרי' הכי ולא באיסורין דאו'. והברכ' (ר"ס תרח) הביא מס' דברי אמת שתמה ע"ז מכמה דוכתי, והשיב דאורחא דמילתא הוא דנשים אין דרכן לשמוע משא"כ אנשים.

**ללמוד דיני התורה** - כ' האהבת חסד (ח"ב פ"ט) דהיצה"ר מפתה את האדם למה לך לידע את גודל החיוב של המצוות ולעבור ע"ז, הא מוטב כו'. אך זה אינו דדוקא לענין הוכחה לחבירו אמרי' הכי, אך לענין שיראה אדם ללמוד דיני תורה לא שייך כלל לומר כן, וע"ז נאמר 'שגגת תלמוד עולה זדון' (ב"מ לג: וכדפירש"י) [והאומר כן הר"ז כהולך במקום בורות ומכסה עיניו שלא יראם ע"ש].

### קורע (לב):

**הנה** תנן בביצה (לב: ) אין חותכין את הנייר לצלות בו מליח, ובגמ' אי' דטעם האיסור הוא משום תיקון מנא (וכ"פ הרמב"ם פכ"ג משבת ה"ו והשו"ע שמ, יג). והקשו האחרונים (עי' פמ"ג שמ, ז משב"ז, נשמ"א כט, ב, מנח"ח קורע והאחרונים דלהלן) מ"ט אינו אסור מה"ת מדין קורע, ומצינו בזה כמה מהלכים שמתבאר מהם מהו שרשי וגדרי המלאכה:

**א.** בשו"ע הרב (שמ, יז) כ' דמשום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף א' אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע. הביאור"ל (שם) מביא תי' זה בשם 'א' מן האחרונים ודחה דבריו דבירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) אי' דקורע שייך גם בעור שהוא גוף א'.

**והרא"ש** והר"ן (בביצה) הביאו בשם בעל העיטור (ח"ב קמז). דדוקא במידי דאתי מדרשא ולא כתיב בהדיא אמרי' דמוטב כו', אך בדבר המפורש בתורה מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי וכ"פ הרמ"א (ר"ס תרח), וכ' הביאור"ל דמתוס' בשבת (נה). נראה דפליג ע"ז. וכ' הגר"א (שם סק"ה) דלפי"ז מיושבת הסתירה בין הסוגיות ע"ש.

**ובטעם** העיטור מצינו כמה דרכים: **א.** הדרכ"מ ביאר דכיון שהוא מפורש בתורה בודאי איסורו מפורסם לכל ומזידים הם ולא שייך טעמא דמוטב כו', וביותר מזה כ' המאירי והמכתם דאפי' באיסור דרבנן שהוא מפורסם לכל מחינן להו. **ב.** הברכ"י (שם סק"ד הו"ד בביאור"ל) ביאר דהעיטור מיירי דוקא בשידינו תקיפה על העוברים ובידינו לקונסם ולכן יש להחמיר בדבר המפורש בתורה. **ג.** הערוה"ש (ס"ו) ביאר שבזה הם שוגגים דמשתבשים לומר שדבר זה מותר, ולכן מחויב לומר ולייסרם כמה פעמים ולהראותם שזה מפורש לאיסור בתורה וקרוב שיצייתו לו, אך אם באמת מיחה כמה פעמים ולא פעל מאומה ישתוק, וכע"ז כ' החת"ס (בביצה).

**בלאו-** בריטב"א (מכות כ: ושם ציין שהרחיב במקומו בביצה או בשבת ואינו לפנינו) שכ' דדוקא באיסורי עשה אמרי' מוטב כו' ולא באיסורי לאו, וכמדו' שבפוסקים לא חילקו בזה [וכן עי' בשו"ת מן השמים (סי' ע) שכ' דמוטב כו' לענין השחתת פאת זקן].

**בנשים-** המהרי"ט (ח"א סי' פג) כ' דדוקא בנשים אמרי' דאפי' באיסורי דאו' אמרי' דמוטב כו', אך באנשים רק באיסורין

בדברי הראשונים אם עיקר שם המלאכה היינו הקריעה, ומה שצריך ע"מ לתפור הוא רק כדי שלא יהא מקלקל, ולפי"ז א"צ דוקא ע"מ לתפור אלא ה"ה ע"מ לתקן"ל. או"ד חלק ממהות המלאכה היינו דוקא ע"מ לתפור דכך היה במשכן, ולפי"ז בקורע ע"מ לתקן אי"ז בכלל קורע"ל. ויש אחרונים שכ' דזה תליא בפלוגתא ר"י ור"ש אי חייב על מלאכה שא"צ לגופה"ל.

### נשמה יתירה ביו"ט (לג):

**הראשונים** דנו האם יש נשמה יתירה ביו"ט"ל. הרשב"ם (פסחים קב:) כ' דהטעם שאין מברכים על הבשמים כשחל יו"ט במוצ"ש"ה היינו משום שמברכים מחמת איבוד הנשמה יתירה וביו"ט יש נשמה יתירה, וכ"כ המרדכי (פסחים ריש הסדר) והרוקח (סי' שנו). והק' ע"ז תוס' (שם) ובביצה לג:) דא"כ גם במוצאי יו"ט יברכו על בשמים, ולכן נקטו שאין נשמה יתירה ביו"ט, ומה שאין מברכים על הבשמים היינו משום שהמאכלים החשובים וטובים של יו"ט מיישבים דעתו ממילא בלא ריח הבשמים"ל.

ב. ולכן כ' הביאור"ל ד'לולי דמסתפינא הוה אמינא דבר חדש' דלא שייך קורע אלא כשקורע איזה דבר באמצע והוא צריך לתיקון שניהם, דבזה הוא מתקן את כל גוף הבגד, משא"כ כשקורע חלק מהבגד כדי לתקן את הבגד שיהיה ארוך או מקולקל בשפתו ובחתיכה הנקרעת ליכא שום תיקון, לא שייך בזה שם קורע כי אם מתקן מנא.

ג. עו"כ הביאור"ל ליישב ע"פ מה שביאר (שם סוד"ה ולא נתכון) בשי' רש"י (שבת מח) דלא שייך שם קורע כי אם כשהוא מקלקל בעת הפעולה אלא שהוא מכוין בשביל איזה תיקון שיתפור אח"כ, משא"כ כאשר התיקון נוצר בעצם מעשה הקריעה ל"ה בכלל קורע כי אם משום מתקן מנא או מכה בפטיש.

ד. בשביתת השבת כ' דאם קורע ע"מ לקשרו ע"פ אוכלין ומשקין בטלי מתורת בגד ונעשו בטלים לאוכלים ונעשה כשאר תלוש שאין בו איסור קריעה, ע"ש.

**בגדר 'הקורע על מנת לתפור' האחרונים דנו**

---

והכנתה, ב' עצם מעשה הקריעה בקריעת דברים מחוברים, וע"ש מה שיישב עוד עפ"ז.

לא. עי' רמב"ם (פ"י משבת ה"י), רש"י (לא: ד"ה לעולם) - הביאור"ל האבנ"ז (או"ח סי' קפו) אגל"ט (ל,ב-ה, ונגיב) וביאור"ל (שם, יד ד"ה ולא), וכן האריך שם הביאור"ל לדחות הראיות של הרעק"א שנראה כאידך גיסא, וכן מוכח מגמ' בשבת קה: לענין הקורע בחמתו. וכן עי' פסקי ריא"ז (פי"ג א, ד) ח"י הר"ן (עג). ריטב"א (שם, ויל"ע ממה שיצוין בהערה הבאה).

לב. עי' תוס' (עג. ד"ה הקורע, ובע"ב ד"ה וצריך) - וברעק"א בגליהש"ס ועל המשניות, רמב"ן וריטב"א (מכות ג:) והר"ד בסכ"מ (י, י) ובי" (שיז, ג).

לג. עי' חת"ס (עג.) חיי אדם (כלל כט, א) מנח"ח (קורע סק"ב) אחיעזר (ח"ב ה, ז).

לד. והנה בעיקר המושג נשמה יתירה מצינו ב' פירושים עיקריים, א' מש"כ רש"י (ביצה טז.) דהיינו רוחב לב למנוחה ושמחה ולהיות פתוח לרוחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצרה עליו. ב' השיטמ"ק פ"י שחל עליו שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשה ה'. ויל"ע אי תליא בשיטות דלהלן, וע"ע בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רצ וח"ז סי' שמט).

לה. כדמשמע מהא דלא מוזכר בסוגיא דיקנה"ז ברכת הבשמים, אמנם הראשונים הביאו בשם רבינו גרשם ורבינו משולם שנקטו שבאמת מברכים על הבשמים אלא דזה בכלל נר' (-עי' ראב"ן אגודה סי' מח, ראב"ה סי' תשפ"ב, מרדכי סי' תרגז, או"ז ה'ל' מוצ"ש סי' צב, שבלי הלקט סי' ריח, תוריד"ד פסחים שם).

לו. וע"ע ר"ן בפסחים (שם), שו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרכ), ב"ח (רצו, א).

שיש ביו"ט אינה מסתלקת במוצאי יו"ט, וכ' שזה גופא הטעם שאין מברכים ברכת הבשמים במוצאי יו"ט. והדברים צ"ב לח.

**ובאו"ז** (הל' פסחים סי' רנו - פי' פיוט אלקי הרוחות מרבינו שמואל מפלייש) תי' בשם י"מ דביו"ט אינו מפסיד הנשמה יתירה כאשר היו"ט בא אחר השבת, אך הק' ע"ז דא"כ יברך במוצאי היו"ט [שאחר השבת].

**ובישוב** שי' הרשב"ם צ"ל דדרגות דרגות יש בנשמה יתירה, והנשמה יתירה דשבת גדולה משל יו"ט, ולא תקנו ברכת הבשמים אלא באיבוד נשמה יתירה דשבת, וכן ביו"ט שחל במוצ"ש אין מברכים דעדיין נשאר בו קצת נשמה יתירה ואין כאן איבוד נשמה לגמרי.

**ובס'** האמונה והבטחון לרמב"ן (פכ"א) מצינו דבר חידוש שהנשמה יתירה



לז. וכן עי' בחמדת הימים, וזה ע"פ המבואר בזה"ק בכו"כ דוכתי שיש נשמה יתירה ביו"ט (כגון ב: פר' צו כט. פנחס רמב: רמג. רמז: ותיקו"ז כב:), ועפ"ז י"ל דאין מחלוקת במציאות בין רשב"ם לתוס' אלא רק לענין ברכת הבשמים אי סגי בהך נשמה יתירה כדי שלא יצטרך לברך במוצ"ש. לח. בשפ"א (אמור תרמ"ז) כ': נראה כי ודאי יש נשמה יתירה ביו"ט, אבל ע"י שההארה מתפשט בגוף נשאר לעולם רשימה, כמש"כ "אסרו חג בעבותים", לכן אין צריך בשמים במוצאי יו"ט, רק במוצאי שבת יו"ט אבדה נפש' (ביצה טז.), שאין הגוף יכול לקבל הארה עליונה כזו של השבת. ומשם האבנ"ז מובא (בס' פרדס יוסף אמור כא, יא) שביאר עד"ז בנו"א - שהשבת שהיא קביעא וקיימא, הקב"ה נותן על הזמן קדושה ובכללות הזמן נאבד הקדושה, משא"כ בימים טובים שישראל עצמם מקדשים את הזמן לכן היא נשארת (וע"ע בס' קדושת לוי דרוש לפסח ד"ה מה שמקשים התוספות מש"כ כע"ז בסגנון אחר) וראה בס' דברות צבי (עמ"ס ביצה מאמר א, ד - להג"ר צבי וייספיש שליט"א) שהרחיב בביאור הדברים שיש חילוק בין קדושה שהאדם מקבל במתנה למה שזוכה להשיג ע"י עמל ויגיעה.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה

לסכנה, משום שבדבר שהוא מנהגו של עולם, והוא נעשה מפני ההכרח, אין לחוש לסכנה שיש בו ואין בזה איסור כלל עי"ש, ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת יו"ד ס"י עי"ש, וא"כ עפ"י י"ל דשאני הולכי מדברות ויורדי הים, שעושים כן מחמת הצורך מש"ה מברכין הגומל מפני שהוא מנהגו של עולם, ובשו"ת אמרי שפר ס' כ"ט כתב דיוורדי הים שרי דהולכים לצורך פרנסה והוי בכלל הליכה לדבר מצוה עי"ש, ובשו"ת אבנ"ז או"ח ס' ל"ט או"ד שלצורך גדול, מותר לצאת, אבל שלא לצורך אסור להכניס עצמו למקום סכנה יעו"ש, ועפ"י היכא שנדבק בנגיף בכוונה והכניס עצמו לסכנה דא"י מנהגו של עולם, י"ל דלא יברך משום שהכניס עצמו לסכנה, ועבר על ונשמרת מאוד לנפשותיכם, ואולם צ"ע אם נימא דיוורדי הים זהו רק כשהולך לצורך נפיק אם הולך לטיול בעלמא לא יברך הגומל, ולא מצינו כן בפוסקים שחילקו כן, ונראה שאף בהולך לטיול בעלמא מברך, וכן העיר בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ה', והביא משו"ת אור לציון ח"ב פ"ד ס' מ"ג שמברך הגומל אף אחר טיול עי"ש, וא"כ חזינן דאף אם הכניס עצמו לסכנה, מברך הגומל, ועי' בשו"ת ויען יוסף ח"א סו"ס ז'.

**ואולם** בשו"ת בנין ציון ס' קל"ז כתב בטעמא דשרי להפליג בים ולילך במדבר, אף שמכניס עצמו לסכנה, והתורה אמרה, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, משום דבשעה שהולך למדבר, או לים יכול לסמוך

**הסתפקתי** במי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה, שרצה לצאת מזה ולעבור את המחלה ולהיות מחלים, ונדבק בכוונה מחבירו, ולבסוף נחלה מאוד עד שהתרפא, אם יברך ברכת הגומל כשהחלים. וידידי הגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א כתב לי בזה תשובה ערוכה ואדירה, ואלו דבריו היקרים:

**א'** בברכות נ"ד ע"ב, אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, עי"ש. ובתשו' חת"ס או"ח ס' נ"א, ביאר הסדר דאמרי בגמ' דארבעה צריכין להודות, דבתחילה אמרו יורדי הים והולכי מדברות, שהם סכנה שהאדם מכניס עצמו להם מדעתו ומרצונו, שצריך לברך הגומל, ואילו חולה ונתרפא, וחבוש מבית האסורים הם סכנה שבאה על האדם בע"כ עי"ש, ומש"כ במעשה רקח פ"י מברכות ה"ח, בדעת הרמב"ם בסדר ארבעה שצריכים לברך הגומל עי"ש ובדברי מנחם ס' רי"ט הגה"ט אות א' יעו"ש.

**ולכאז'** חזינן דיוורדי הים והולכי מדברות, מברכים ברכת הגומל, אף שהכניסו עצמם לסכנה, ומ"מ מברכין, וכן הוכיח בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה ס' ל"ה עי"ש, וא"כ ה"ה י"ל במי שהכניס עצמו לסכנה שנדבק בנגיף מדעתו יברך כשהחלים, ואולם בשו"ת שם אריה יו"ד ס' כ"ז, כתב בטעמא דשרי לצאת לים ולמדבר, אף שמכניס עצמו



לברך הגומל, שהרי אמרו בכתובות ל', הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומכיון שהוא גרם לעצמו החולי אינו מברך, וכתב ע"ז השדה הארץ, אף אם נימא דהחולי נגרם ע"י אדם, מ"מ ודאי מברך כי הקב"ה הוא המרפאהו, ולא בידי אדם תלוי רפואתו, ואף בחולי זה שנגרם בפשיעת אדם, לענין רפואת החולי הוא מאתו יתברך וצריך לברך ולשבח להשי"ת כי גזר אומר ורפאהו יעו"ש, וכ"פ בקונ' וכל החיים פ"ג ס"ח דאף מי שהכניס עצמו לידי חולי כשפעת ונפל למשכב צריך לברך, די"ל דעיקר ברכת ההודאה היא על הנס, שסו"ס גמלו הקב"ה וריפאו מחוליו עי"ש, ומש"כ בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ה עי"ש, ומצאתי בשו"ת רבי עקיבא יוסף אור"ח ס' מ"ג, שכתב בתו"ד דפשיטא דמכניס עצמו לסכנה מברך, דאטו מי שאכל הרבה יותר משיעור ונחלה לא יברך עי"ש.

**ובביאור** הק פלוגתא כתב בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל סי' ל"ד ע"פ מה שיש לחקור בברכת הגומל, אם עיקר הברכה נתקנה על עצם ההצלה מהסכנה, כחולה ונתרפא ורפואתו באה ע"י הקב"ה ברחמיו, ממילא אין נפק"מ אם חלה מהשמים, או שלא נזהר מהקור, וגרם לעצמו להיות חולה, אולם אם נאמר שעיקר ברכת הגומל נתקנה על תרתי, עצם הכניסה למצב שעלול לקרות בו סכנה, וכדאמרו ברכות ס' ע"ב, כל דעביד רחמנא לטב, ומלבד זה מודה ומברך על עצם היציאה מהסכנה שריחמו עליו מהשמים, ובכה"ג שהכניס עצמו לחולי ולסכנה יתכן שלא תיקנו בזה לברך, וא"כ י"ל דאם נדבק בכוונה בנגיף הקורונה יהא תליא בהך פלוגתא דהשדה הארץ והישיביל עבדי אם יברך הגומל כשגרם לעצמו החולי

על הרוב שלא יארע לו דבר, יעו"ש, וא"כ עפ"ז י"ל אף במי שנדבק בכוונה בנגיף, משום שרצה לצאת מזה, כיון שרוב הנדבקים יוצאים מזה ללא סכנה, ורק מיעוט נכנסים לידי סכנה, אולי יברך הגומל כשבא בעצמו לידי סכנה והחלים, וכתב לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דאף מי שנדבק בכוונה בנגיף משום שרצה לצאת מזה, ונחלה מאוד יכול לברך הגומל, ועמש"כ בזה בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקמ"ו, וכן מסיק בשו"ת תשובות ישראל ח"ו ס' שמברך הגומל כשנדבק בכוונה בנגיף עי"ש, ובשו"ת כנסת יחזקאל ח"ב יו"ד ס' נ"ה אות ה' דאין להוכיח דמברך הגומל כשמכניס עצמו לסכנה מהולכי מדברות שמברך די"ל שמותר לו לילך לצורך עי"ש, ובשו"ת ישיביל עבדי ח"ו אור"ח ס' י"ט, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ז לענין ברכת הגומל כשנסע באוירון שיכול באופ"א עי"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז ס"ח ובס' ראש השריבט ברכות סו"ס י"ג.

### ברכת הגומל כשלא שמר עצמו מקור

**ב.** וראיתי בתשו' ישיביל עבדי ח"ב ס"ז, במי שנחלה ע"י שהתקור ונפל למשכב, מחמת שלא שמר על עצמו ונתרפא, שלא יברך הגומל, כיון דאמר' בע"ז ג' ע"ב, הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומאחר שהוא סיבב לעצמו החולי משום שלא שמר על עצמו כראוי מהצינה, כיצד יברך הגומל לחייבים טובות, דכוונת הברכה היא למרות שהיה חייב וצריך להענש בשביל עמו פשעיו וחטאיו וגמלו הקב"ה חסד ולא המיתו, אולם חולי של חום וקור לא ה' שלחו, יעו"ש, ועפ"ד כ"ש במי שנדבק בעצמו בנגיף הקורונה שלא יברך הגומל שהביא על עצמו החולי, ואולם בשו"ת שדה הארץ ח"ג שאלה ד', הביא די"ל דבחולי שע"י האדם א"צ

כשלא נזהר בקור וכנ"ל, ועמש"כ בס' תודת חיים ברכת הגומל עמ' ש"ל, עי"ש, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א.

**אמנם** י"ל דשאני כשנחלה בקור כשלא שמר עצמו, אי"ז אלא גרמא בעלמא, דאין מוכח ממה שאין מתלבש כראוי שיבוא לידי סכנה עי"ז, ומשא"כ בזה שהלך לידבק בכוונה במקום סכנה, ה"ז כעושה בעצמו מעשה של סכנה, דע"י שהלך לידבק זהו מעשה בעצמותו של סכנה, וגם להשדה הארץ הנ"ל שמברך הגומל כשחלה ע"י שלא שמר עצמו מהקור מ"מ י"ל דזהו משום שגרם דיכול לבוא לידי סכנה, ואילו כשנדבק בכוונה בנגיף מסוכן, ה"ז כעושה בעצמו מעשה סכנה ולכו"ע י"ל דלא יברך, וכע"ז חילק לענין אחר בשו"ת ויען יוסף לידידי הגאון רבי יוסף צברי ח"א ס"ז אות י' עי"ש, ועי' בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס"ז, דפשיט"ל בתו"ד אם נסע נסיעה מסוכנת מאוד שאף אחד לא נוסע בה שלא יברך הגומל, שהביא על עצמו סכנה זו יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה פכ"ג ארחות הלכה הערה 2, שלא יברך הגומל במכניס עצמו לסכנה עי"ש.

**ובעיקר** הדבר יל"ד גם בנדבק בכוונה בנגיף ונחלה בזה אך לא יסתכן על ידי זה, אם יברך הגומל למש"כ רבים מהפוסקים דכל מי שנחלה בנגיף מברך הגומל, וכן ראיתי בתשובה בעל חיי הלוי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"א עמוד נ"ו עיין שם, ומה שכתב בזה אם הנחלה בנגיף הקורונה מברך הגומל בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס' ע"ג או"ד ובס' מנחת אשר מגיפת הקורונה ס' י"ב ובשו"ת שאלת חכם [ולא יהיה בהם נגף] ס'

מ"ד, ובס' עטרת נבונים ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' מ"ב ובשו"ת כתור מלוכה או"ח ס"ט ובס' קרן אור פני משה לידידי הגרמ"ש דיין ס' י"ח אות ו' בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכן ראיתי בתשובה בעל ויען דוד בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"א עמוד צ"ד, דמי שנחלה בקורונה מברך הגומל עי"ש, ובשו"ת אבני דרך חט"ז ס' מ"א, בתשובה למח"ס גם אני אודך, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק ב' סימן כ"ה, ובקונ' עיטורי מרדכי הל' מגיפת הקורונה עמ' 29, ובס' הקורונה בהלכה לידידי הגר"ר נהוראי אוחנה ס' כ"ה, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ר אדיר כהן, חלק ב' סימן ט"ז, ובשו"ת ויען הכהן ח"ג עמ' רצ"ז. בתשובה למח"ס גם אני אודך. ובשו"ת השואל ח"ד ס' נ"ט, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ו' סימן מ"ג אות י', מה שכתב בזה אם הנחלה בקורונה מברך הגומל, וא"כ יש לדון אם הדביק עצמו בכוונה ונחלה בנגיף אף שלא יסתכן על ידי זה אם יברך הגומל, כיון שעבר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שסגל, חלק ד' סימן מ"א.

**ומצאתי** בס' בדד ישב ליד"נ הגר"א מימון עמ' פ"ט, דאף מי שלא נזהר להנחיות משרד הבריאות ונחלה בנגיף, כשיכריא מברך הגומל עי"ש, ואולם י"ל דשאני מי שלא נזהר בהנחיות, אי"ז אלא גרמא ולא עשה כן בכוונה לידבק, דבהכי י"ל דיברך, ושאני אם נדבק בכוונה מחבירו בנגיף ע"מ לחלות בזה די"ל שלא יברך וכתב לי הגר"ר שמעון אסולין מח"ס שו"ת ברכת שמעון בעניני ברכת הגומל, דלהלכה למעשה פשוט וברור שיכול לברך הגומל אף שנדבק בכוונה בנגיף.

## ברכת הגומל במכניס עצמו לסכנה כשנצטווה מהשם יתברך

ג. והנה בס' מחזיק ברכה להחיד"א או"ח ס' רי"ט סק"ב, הביא שנחלקו, בארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, שהרי בן עזאי הציץ ומת, ובן זומא הציץ ונפגע וכן הכהן גדול בצאתו מהקודש שהוא מקום סכנה, וכן חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש ויצאו בשלום, בכה"ג שנצטוו מפי הגבורה להכנס למקום סכנה ויצא בשלום אם צריך לברך הגומל.

והביא החיד"א מאביו הגאון רבי יצחק זרחיה אזולאי זצ"ל, די"ל שלא תיקנו הגומל אלא דווקא בצרה הבאה על האדם בעל כרחו ושלא מדעתו כיוודי הים והולכי מדברות, שבע"כ צריכים לעבור לצורך פרנסתם, ומשא"כ בזה שעושה מדעתו ומכניס עצמו לסכנה אינו מברך, והביא מהגאון רבי אלעזר נחום זצ"ל דהשיבו, דפשוט שארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, וכן כה"ג צריך לברך הגומל בצאתו מהקודש עי"ש, ולכא' נחלקו אם באופן שמכניס עצמו מרצונו לסכנה מברך הגומל, ואולם י"ל דשאני היכא שנצטווה מפי הגבורה ליכנס לסכנה, א"כ לא נכנס לזה אלא מחמת ציווי השי"ת, ושפיר י"ל דמברך ואילו כשהכניס עצמו לסכנה משום שרצה לצאת מהנגיף, ונכנס לסכנה מרצונו, י"ל דלכו"ע לא יברך הגומל, ועמש"כ בס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ו ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ז. ואכן בשו"ת לב חיים ח"ב ס' מ"א, באברהם שניצל מכבשן האש ויעקב שניצל מהמלאך ומעשיו ויצחק מהעקידה אפשר שבירכו הגומל, וכתב עפ"ז דה"ה היוצא למלחמה מברך הגומל עי"ש.

ובתשו' מטה לוי ח"ב ס"ח, כתב בטעמא שנתפשט המנהג דנשים אין מברכות הגומל, כיון שנוסח הברכה הוא הגומל לחייבים טובות, ופירוש הברכה שבודאי מרוב עוונותינו ופשעינו אנו באים בסכנה, והשי"ת ברוב רחמיו הצילנו, אבל זה דווקא אם באנו בסכנה ע"י שום סיבה, ומשא"כ אם אנחנו מצווים לעשות מצוה שא"א לקיימה בלא סכנה הרי השי"ת הוא המצווה והוא השומר ול"ש לברך הגומל לחייבים, ולא תיקנו בזה ברכה והודאה שהצילנו השי"ת, ואדרבא מי שמברך ככגון זו, הוא ממחוסרי אמונה ח"ו שלא יבטח בהשי"ת, שיצילנו בקיום דברי מצוותיו, וא"כ ביולדת ממ"נ אם הלידה אפשר בלא סכנה אמאי תברך, ואם א"א בלא סכנה, הרי לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו, וכתב המטה לוי, דאולי מה"ט לא הזכיר השו"ע בהלכותיו דין ברכת הגומל ביולדת אם תברך לא לבעל ולא לאשה, שאם ציוונו השי"ת לעשות מצוה ולסמוך על ישועתו, ממילא מוכח שאי"ז כמו נס בעלמא עי"ש, ובשו"ת הר צבי או"ח ס' קי"ג יעו"ש.

ונפק"מ עפי"ד המטה לוי, י"ל במילת אדם גדול שלא נימול בתחילה אלא כשהגדיל אם יברך הגומל, ולמש"כ המטה לוי, דאם הסכנה זהו מחמת המצוה אין מברך הגומל, ומה"ט יולדת אין מברכת הגומל, ה"ה אין הנימול יברך הגומל בסכנה שבאה מחמת המצוה, וכ"כ בס' נשמת אברהם או"ח ס' רי"ט סק"י עי"ש, ומש"כ ע"ז בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ב עי"ש, ואולם בשו"ת ציץ אליעזר חי"ט ס' נ"ג, במילת גר שנימול מברך אח"כ הגומל, כדין ניתוח שמברך עי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס"ד יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה פכ"ג ס"ג, דגדול

הנימול מברך הגומל יעו"ש, ובס' דבר תורה [אברהםאם] עה"ת שמות עמ' ע"ה ובס' תורת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

**ולכאו'** דברי המטה לוי תלויים במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל, אם מברכין הגומל במצוה שיש סכנה בעשייתה כיצחק אחר עקידת יצחק וכנ"ל, ואם נימא שמברכין אף במצוה שיש סכנה בעשייתה ה"ה יולדת תברך הגומל אחר לידתה, ובשו"ת מנחת שלמה מה"ת ס' ס' אות י', כתב להקשות ע"ד המטה לוי, הא גם יורדי הים שירדו לצורך מצוה, כגון לעלות לארץ ישראל, או להציל אחרים מברכין הגומל אף שירדו לים לצורך מצוה, וכתב בס' מאיר עוז ח"י ס' רי"ט ס"א, די"ל דשאני יורדי הים ע"מ לעלות לא"י, אין בעצם הנסיעה מצוה ועל הדרך יוצא שאותו אדם הסתכן, ומשא"כ בלידה שזה צורת קיום המצוה שבאה לידי סכנה ס"ל להמטה לוי שא"צ לברך, יעו"ש. ומש"כ בס' תורת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

### ברכת הגומל למאבד עצמו לדעת

ד. ובתשו' לב חיים להגר"ח פלאגי זצ"ל ח"ג ס' נ"ג, במי ששתה סם המות ונסתכן, והשתדלו בו הרופאים הרבה מאוד והצליחו, אם חייב לברך ברכת הגומל, וכתב הלב חיים שם, דפשוט שחייב לברך הגומל כשהבריא לגמרי, ואע"ג דלא דמי לחולה שנתרפא דהתם החולי שסבל בא לו בעל כרחו, שהרי לא היה רוצה להיות חולה וכשנתרפא מהשמים נתחייב בברכת הגומל, ומשא"כ היכא ששתה סם המות והביא על עצמו החולי, מ"מ אין חילוק ביניהם דעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה דמן השמים חסו עליו ורפאוהו, א"כ אין הפרש בין חולה שנתרפא למאבד לדעת, וכשם שחולה שנתרפא מברך ה"ה מאבד עצמו

לדעת מברך כשנתרפא, וכ"ש דנוסח הברכה הגומל לחייבים טובות שייך טפי הכא, שה"ז ששתה סם המות הוא חייב לשמים, שעבר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ובשאט נפש שתה סם המות ונסתכן, וכפסע בינו ובין המות, ועם כל זה חסו עליו מהשמים לרפאותו, בודאי דשייך לו לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש, וא"כ עפ"ד הלב חיים, דגם מאבד עצמו לדעת מברך ברכת הגומל, אף שהכניס עצמו לסכנה שאיבד עצמו לדעת, ומ"מ מברך הגומל כשנתרפא, דהברכה ע"ז שרפוהו מן השמים, ה"ה י"ל במי שנדבק בכוונה בנגיף בכדי שיוכל לצאת מזה ולהחלים והכניס עצמו לסכנה, שפיר יברך ברכת הגומל, שהרי לא רצה לאבד עצמו לדעת, אלא לצאת מהנגיף ולהחלים, ושפיר יברך אף שהכניס עצמו לסכנה, וכ"ש ממאבד עצמו לדעת שמברך, וכ"פ בכף החיים או"ח ס' רי"ט אות מ"ח שמברך הגומל במאבד עצמו לדעת עי"ש, ובשו"ת דברי בניהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ד עי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו ס' ל"ב, ובס' תורת חיים ברכת הגומל פט"ז עמ' שכ"ז, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א, ובס' שמחת אפרים [ליפסקין] ח"א עמ' שכ"ט עי"ש.

**אמנם** י"ל איפכא די"ל דשאני מאבד עצמו לדעת אם עשה כן מחמת עוני ויסורים קשים אינו בכלל מאבד עצמו לדעת, וכמש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ו ס' מ"ט, עי"ש, וא"כ י"ל דכשאיבד עצמו לדעת מחמת צרות ויסורין ל"ח שעשה כן מרצונו, וא"כ ל"ח שהכניס עצמו לסכנה, ומצאתי שכ"כ לדון בשו"ת ויען יוסף ח"א ס"ז, דעפ"ז אין מוכח למי שהכניס עצמו לסכנה שיברך הגומל עי"ש, וגם בס' נשמת אברהם מהדו"ב ס' רי"ט כתב בחולה שניסה לאבד

עצמו לדעת, וניצל חייב לברך כשמבריא, ומשום די"ל שאם עשה כן מחמת חולי ויסורים אינו בכלל מאבד לדעת, ובשו"ת רב פעלים ח"ג יו"ד ס' כ"ט, שאם עשה תשובה והתחרט על מעשהו אינו בכלל מאבד עצמו לדעת עי"ש. ומש"כ מו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"ח סימן פ"ב, וחלק י' סימן ק"ס, ע"ש.

**והלום** ראיתי בשו"ת אמרי מאיר להג"ר מאיר גרוס הי"ד [אבד"ק שארקאד] ס"ה, שנשאל, במי שזרק עצמו רח"ל מעגלה של מסילת ברזל, בשעה שהיתה הולכת במהירות וניצל, ורוצה להודות ולברך ברכת הגומל, דהוא בכלל מאבד עצמו לדעת, ואיך יבוא לברך ולהודות, וכתב האמרי מאיר שם, דאף מאבד עצמו לדעת אף שבא לנס ע"י עבירה גדולה שזרק עצמו מעגלה של מסילת ברזל, אולם הרי מתחרט ע"ז, ועשה תשובה ומכיר בנס, כי הלא מעצמו בא לברך, וממילא בא לכלל ויצעקו אל ה' בצר להם ובודאי רק משום זה נתקיים בו, וימלט משחיתותם, וסופו מוכיח על תחילתו שהרי עכשיו שמח שניצל, ובודאי ברגע הסכנה שנעשה לו הנס צעק בלבו לה', וע"כ יודו לה' חסדו, ומשום זה צריך לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש הרי שס"ל במאבד עצמו לדעת מברך הגומל, ומשום שהוא מתחרט על מה שעשה, ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"א או"ח ס' כ"ט, נשאל במי שהפיל עצמו בכוונה לים לאבד עצמו לדעת אם יברך הגומל, ומסיק שחייב לברך הגומל להודות לה' שעשה לו נס והצילו יעו"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י ס' כ"ה פכ"ג, כתב לדון שה"ז תליא במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל אם מברך הגומל כשמכניס עצמו לסכנה, וכתב בשו"ת ויען יוסף ח"ח ס"ז או"ז, די"ל דמאבד עצמו לדעת שעשה כן מחמת יסורין ל"ח שעשה כן מדעת וכו"ל,

ושפיר מברך, ועמ"ש"כ עוד אם מאבד עצמו לדעת מברך הגומל בס' ברכת שמואל ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ו, ובשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני ח"א ס' י"ט עמ' שס"ח, ובס' ראש השרביט ברכות ס' י"ג או"ט ובס' אוצרות אורייתא ח"א עמ' מ"א, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד ס' מ"ז נקט בפשיטות דאין לברך הגומל במכניס עצמו לסכנה כשמסר עצמו למיתה עי"ש, ומש"כ בשו"ת דברי בניהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קו"א או"ח ס"ב ובשו"ת גל עיני ח"ג עמ' מ"א עי"ש.

### ברכת הגומל לתאונה בשבת ע"י חילול שבת

ה. ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"ב, כתב לדון במי שאינו שומר תורה ומצוות שנסע בשבת, ואירע לו תאונה קשה, ולבסוף ניצל אם יברך הגומל כשהחלים, וכתב כיון שה"ז בא ע"י עבירה של חילול שבת והוא כאוכל חזיר ורוצה לברך, שוא"ת עדיף ולא יברך עי"ש, וראיתי בס' ברכת שמואל לידידי הרה"ג רבי שמואל זכאי הל' ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ח, דכתב לפשוט שאלה זו אם במאבד עצמו לדעת שניצל אם מברך הגומל, שהרי נסיעה בשבת הוא מעשה איסור, וא"כ אין לו לברך הגומל, שמזכיר עונו בפני קהל ועדה, והברכה באופן זה מזכרת עוון, ושוא"ת עדיף, עי"ש, ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' קע"ו, ובקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ז שיברך הגומל אף על נסיעה בחילול שבת, ושאיני מאכילת חזיר דלא יברך על אכילה שהיא אסורה, ומשא"כ היכא שמכיר בניסו ורוצה להודות על עצם הנס שנעשה לו שפיר יברך יעו"ש ובשו"ת ברכת שמעון עיני ברכת הגומל ס' ל"ד כתב להעיר ע"ד החשו"ח, דל"ד לאכילת חזיר דאין מברך שהיא אכילה האסורה ומשא"כ בתאונה ע"י

ס"ז במכתבו אלי כתב דלא יברך ברכת הגומל בנסיעה ע"י חילול שבת, שהתורה אמרה מחלליה מות יומת, א"כ זהו נסיעה שיש בה סכנה והאיך יברך הגומל, והאיך אפשר להודות לה' על שהצילו בנסיעה של איסור, וכי הקב"ה חפץ בכאלה הודאות וע"ז נאמר מי ביקש מכם רמוס חצרי, ע"ש, ועי' בבית מתתיהו ח"ד סו"ס ו' שהבאנו ממרן הגר"ח קנייבסקי, דאם נסע בשבת לצורך פיקו"נ לחו"ל מברך הגומל, ואף שס"ל להגר"ח, דתפילת הדרך י"ל דלא תיקנו לנוסע בשבת אף בפיקו"נ יעו"ש.

**וראיתי** בספר שערי ציון לידדי הגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א, חלק ב' עמוד ע"ז, להסתפק באשת איש שהרתה מאיש זר, אם תברך הגומל, כיון שההריון היא בחטא, א"כ אי"ז מברך אלא מנאץ, וזוה שמברכת על הלידה מזכרת את חטאיה, או"ד תברך שהברכה נועדה על עצם ההצלה והיא סו"ס ניצולה, וא"כ מ"ל שההריון בחטא, ושפיר תברך, וכתב לתלות אם מברכים ברכת הגומל במאבד עצמו לדעת, ואם נימא דלא יברך ברכת הגומל במאבד לדעת, ומשום שעבר באיסור ה"ה לא תברך האשה ברכת הגומל על לידה שבאה מאיסור, וכתב דאולי י"ל כיון שהלידה הוי דבר בפ"ע שפיר תברך הגומל, והביא ממרן הגר"ח קנייבסקי דתברך הגומל גם אם ההריון בחטא בברכת הגומל זהו על ההצלה, ע"ש, והסתפק בזה בס' תורת היולדת פס"ב הערה ד', ובספרו כנפי רוח פ"כ ס"ב [שביתוך ס' אבני חפץ] ע"ש. ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ז סוף או"ז, בכך שנולד מאיסור אם האב יברך ברוך שפטוני ע"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ז' סימן ט"ו, ובשו"ת צל ההרים ח"א ס' כ"ה אות ה', מש"כ בענין ברכת שהחיינו בכך ממזר ע"ש ובשו"ת

חילול שבת פציעתו לא היתה מחמת חילול שבת וק"ו הצלתו לחיים, ומ"ט שלא יודה להד' שהצילו ואדרבא זה שניצל בנס אע"פ שנסע בשבת מגדיל את ההודאה לקב"ה שהצילו ושפיר יברך, ודמי למי שגזל רכב ואירע לו תאונה וניצל, בודאי שיברך הגומל, דאין קשה הגזר לעצם ההודאה לברך הגומל שניצל, וכתב דל"ד למאבד לדעת די"ל שאין מברך משום שעשה דבר חריג לאבד עצמו לדעת, ומשא"כ בנסיעה בשבת אי"ז מעשה חריג אלא שנעשה באיסור ע"ש, ולכאנ"י כן מוכח מגנב שנתפס לבית האסורים, שיברך הגומל ביציאתו אף שנתפס ע"י עבירה שעשה, יעו"ש, ובס' כנפי רוח להגר"י זילברשטין פ"כ ס"א חידוש עוד דהנוסע לחו"ל לשם טיול אין לברך הגומל שאין לברך הגומל על נס שנעשה באיסור, ביציאה לחו"ל ע"ש, ומה שהשיג ע"ד בקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ו, ע"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ו, בנודע לו על לידת בנו ע"י חילול שבת, דלא יברך הטוב והמייטיב ע"ש, ובס' מעשה חמד הנדמ"ח. ח"א פ"ט ס"ק ג', ע"ש.

**ומז"ר** בתשו' משנת יוסף חט"ו ס' ל"א במכתבו אלי, אם יברך ברכת הגומל במחלל שבת שעבר תאונה בשבת אם דמי למאבד עצמו לדעת די"ל שאין מברך וכתב המשנ"י, דבודאי יברך ויודה להקב"ה על החיים שנתן לו, ועל שזיכהו לחזור בתשובה, ושאני ממאבד עצמו לדעת כששתה סם המות שהוא הכניס עצמו לסכנה, אבל הכא שלא הכניס עצמו לסכנה, בעצם הנסיעה הוא דבר רגיל, ומה שהיה ע"י חילול שבת אין לו שייכות לסכנה שנקלה אליה ולמה שלא יברך ע"ש, והובא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"ד עמוד קנ"ז עיין שם, ואולם בשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלינגר ח"י

הקב"ה חפץ בהרכבה זו, וזה איסור תורה, ממילא אין להודות ולשבח על פירות מתוצאה של דבר האסור, אבל ברכת הגומל אדרבא הוא מודה לה' דאף שהוא חייב ועבריין, מ"מ ריחם עליו ברוב רחמיו והצילו מן הסכנה, וככל שהוא יותר חייב, יש כאן יותר חיוב להודות על חסד ה' עימו, ומסיק גם כשנדבק בכוונה בנגיף אף שעבר באיסור מברך הגומל.

**ואולם** כתב לי הג"ר שמעון אסולין בעל שו"ת ברכת שמעון בעניני ברכת הגומל, די"ל איפכא, ולהיעבץ ודעימיה שמברכין שהחיינו בפרי המורכב שהוא בניגוד לרצונו יתברך הוא בעצם הרכבת האילן מין בשאינו מינו, אבל הפרי שגדל מאותו הרכבה נוצר בידי שמים, ואע"פ שנוצר בגרימת בני אדם זהו גרמא בעלמא, אבל בפרי עצמו לא נעשה שום איסור להכי שפיר י"ל שמברך, ומשא"כ אם הדביק עצמו בכוונה תחילה ובסוף נחלה ויצא מהסכנה, כיון שבא לברך הגומל על עצמו ממש שהוא בעצם המעשה בניגוד לרצונו, ה"ז כמו האילן עצמו שהרכיב ולא הפרי, כי האדם עץ השדה, י"ל שבכה"ג זהו בניגוד לרצונו יתברך ולא יברך, עכ"ל. (עכ"ל).

ברכת יהודה ח"ה ס' כ"ב, בברכת שהחיינו לבן הנדה עי"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ו בנולד לו בן מחייבי כריתות לא יברך הטוב ומיטיב, והוי כברכת אילנות על כלאים עי"ש, ומש"כ ע"ד בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן, ח"א פ"ט ס"ק ג', ע"ש.

**ולכאוף** יש לתלות אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, דבשו"ת הלק"ט ח"א ס' ס', דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב דאין לברך ולשבח לה' על פרי שהורכב באיסור עי"ש ואולם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' ס"ג, שיש לברך שהחיינו על פרי המורכב, והארכנו בזה בכ"ד, בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ז או"ב. וא"כ י"ל, דלפי"ד השאילת יעבץ ודעימיה דמברכין שהחיינו על פרי המורכב, ה"ה י"ל שיברך הגומל אף על הריון שבא מאיסור, וראיתי בשו"ת תורת מאיר לידידי הרה"ג רבי מאיר פנחסי ח"א ס' כ"א או"ג שכתב לתלות אם מברכין ברכת הגומל כשבאה התאונה ע"י חילול שבת, די"ל להסוברים שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב ה"ה לא יברך הגומל בתאונה שבאה ע"י איסור עי"ש, ואולם בשו"ת תשובות ישראל ח"ו סו"ס כתב די"ל דשאני ברכת שהחיינו בפרי המורכב די"ל שאין



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## גדר תקנת חכמים בדיני הרהקות

בשבת "כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה" היינו דאיכא הרהקות שהן בעצמם מרגילות לערוה ואסורות כשלעצמם כשחוק וקלות ראש או ראיית מקומות המכוסים שבה. אמנם ישנם דברים קלים מהם שלכא' מצד חשש שמשם יבואו להרגל עבירה הוא רחוק יותר [מאשר להסתכל בה בהנאת לב] אבל משום שבזמן שהיתה טומאת נדה בדברים אלו היתה טומאה אזי החמירו ההרהקות אף בדברים אלו שלא יטמא ממנה, וכיון שגזרו איסורים אלו ממשכים גם בזמן שבטלה הטהרה. ומשו"ה אף שבישיבה על מיטתה אין הרהור רב שהוא לבוש בבגדו, מ"מ יש בה טומאת מדרס, ולפיכך אסורו ולא רק משום הרגל עבירה. היינו דדבר שאין בו הרגל עבירה כלל לא גזרו בו אף שיש טומאה. אך דבר שיש בו "קצת" הרגל עבירה אם יש בו גם טומאה ראו לגזור בו מכח ב' נקודות אלו דחזו לאצטרופי.

ובן מ"ש הט"ז בסק"ו שמה שנהגו שלא ליגע בסדינין שלה המלוכלכים בדם שבוש הוא, העיר באבני השולחן שהרקטי סי' תקפ"ו הביאו שלא תשתכח תורת טהרה, וכך הביא מהרש"ם משם ספר האשכול, שזהו חלק ניכר מגזרת הרהקות שגזרו חכמים. [אמנם לא בכל דבר ששייך בו טומאה אסורוהו אא"כ יש בו גם חשש חיבה ברמת קירבה שראו לאוסרה ולכן על שירי מאכלה דעת האורחות חיים שלא גזרו וכד'] וכן נראה כמעט להדיא מתוך דברי הראב"ד

יו"ד סי' קצ"ה ס"ה, שו"ע: "לא ישיב במטה המיוחדת לה" - כן הוא בנוסחת הטור [שהיתה לפני הב"י] וכתב שהסיק הטור כן מתוך דברי הראב"ד דכפי שבשיבה איכא הרהור כמ"כ בישיבה, והב"ח חלק עליו דהג"ה הנכונה בטור "שלא יישן" במטתה או לא ישכב דדוקא אז כשפשט בגדיו איכא הרהור אך בישיבה בבגדיו שרי.

וקצת נלע"ד לייסד באיסורים אלו, בהקדמת הערה, דלכא' מה מקום לאסור הרהקות אלו באכילה מקערה או שולחן אחד וכן שתיה, או ישיבה על ספסל המתנדנד לדעת האשכנזים וכד' דבשלמא בדברים שיש לחוש שבקלות יגע בה גזרו, אך שאר דברים שהזהירו משום הרגל דבר אחר שהב"י והרמ"א לקמן בסעיף ז' העתיקו דברי הרשב"א והרמב"ם דשרי להסתכל באשתו נדה "אע"פ שיש לו הנאת לב ממנה". דהואיל ומותרת לו לאחר זמן אינו בא לידי מכשול, א"כ מדוע אסרו אכילה ושכיבה או ישיבה על מיטתה הלא אף אם יעלה בו הרהור שרי וליכא למיחש למידי כיון שעתידה להיות מותרת לו כדשרינן לאסתכלי בה. הן אמת שיש דברים שאסורים שמביאים להרגל עבירה טפי כאמור לא ישחוק ויקל ראש כנגדה, אך ישנם דברים אחרים הרבה יותר קלים מאשר ההיתר להסתכל בה ואעפ"כ אסורם חכמים כנ"ל. [וענין הסתכלות יובא עוד בהמשך]

ונראה דיסוד גדרי חז"ל אמור במשנה



משום חיבוב והרהור וזה גרמו. אך שאר ענינים שבינו לבניה שאין בהם טומאת נדה אף שיש בהם הרהור ואפי' הרהור גדול לא אסרו חכמים ולכן שרי להסתכל באותם מקומות המכוסים שבה. מטעם שעתידה להיות מותרת לו אין לחוש בזה שיבואו לידי עבירה.

**ב.** עד כה התבארו אופני ההרחקה שגדרו חכמים את "האיש" שימנע מקירבה יתירה לאשתו המיוסדים על דיני טומאת נדה ואסרו "אותו" בפעולות אלו [וחלקם מכח המציאות אף היא נאסרת כהושטת חפץ או ישיבה בספסל אחד, שאם לא היא, פעולת הישיבה לבדו לא נאסרת וכך שהיא יושבת שניהם אסורים, מ"מ שורש האיסור הוא בגללו שנטמא הוא בהיסטה ומכוחו אף היא נאסרת ופשוט. ומצאתי און לי בדברי חוט השני [עמ' רכ"ח] שכתב דאם נתן היכר ביניהם אף שאשתו אינה מודעת להיכר זה סגי דהאיסור לאכול יחד נאמר עליו].

**וכפי** שחששו שמא הוא ירגיל אותה ולכן אסרוהו בכל מה שיש בו טומאת נדה, כמ"כ אסרו אותה בפעולות מסוימות שיש חשש בהן שתבוא להרגילו לאותו דבר, כגון מזיגת הכוס והצעת המטה דהיינו הגם שכלפיו יש לו היתרים להשתמש בה להנאתו שלא ע"י נגיעה או שאר דברים שיש בהם טומאת נדה - וכנ"ל שהותר לו להסתכל בה אף במקומות המכוסים, מ"מ חכמים גדרו "את האשה" שתמנע מלעשות פעולות חיוביות בקום ועשה שיש בהם חשש להרגל עבירה [ודבר זה אינו נוגע לטומאת נדה כלל] והיינו הגם שהוא מותר לו להנות בה בדברים המביאים להרהור, הרי שהיא אסורה לגרום לו להרהורים אלו. ומילתא דמסבתא היא דכשהוא מהרהר כשלעצמו ואשתו כלל לא חושבת על אותו ענין אלא עסוקה בעניינה

בדברי רבנו האי, כדהביאו הב"י כלשונו בסו"ס קצ"ג שהתיר לשכב על מטת אשתו אחר בעילה ראשונה הגם שצריכה לפרוש לספור ז"נ בזבה גמורה, דלפי שאינה נדה ודאית אלא ספק שרי, והקשה הראב"ד אטו אם היתה נדה ודאית מאי נפ"מ השתא שבטלה הטהרה מ"מ כך נראית דעת רבינו האי דלפי שאינה טמאה נדה ודאית רק חכמים חששו לספקה לפיכך הותר לו לשכב על מטתה ע"כ. נראה דאיסור שכיבה במטתה קשור בטומאתה דדוקא שהיא נדה ודאית בזה גזרו שלא ישכב ולא על ספק נדה שאין טומאה. ואכתי צ"ע.

**מה** עוד שבמש"כ השו"ע כאן "לא יסתכל אפי' בעקבה וכו'" ראה בטה"ד כאן [ח"ב עמ' קנ"ו והלאה] שהוכיח שלרוב הראשונים שרי להסתכל [היינו בהתבוננות] אף במקומות המכוסים שבה. והוסיף שכן נקט הב"י להדיא כשי' הרמב"ם באה"ע סי' כ"א, וכן כאן לא אסר הדבר אלא גדרו בלשון "לא יסתכל" שכן ראוי לנהוג אולם מעיקר הדין שרי [היינו מלבד ראייה במקום התורף שהוא ענין בפנ"ע] ותמה על כמה אחרונים ששקלו וטרו בנדון זה ולא הביאו דברי הב"י הנ"ל באה"ע ושכן פירש המ"מ דברי הרמב"ם דשרי ע"ש. ומעתה אין לך מה שמרגיל לאותו דבר כמו ענין הסתכלות במקומות המכוסים שבה. ולכא' יש לתמוה דאכילה בקערה אחת ואפילו ישיבה על מטתה ושתיית שיורי כוסה אסרו משום הרהור והאי מילתא שרי.

**ולהנ"ל** א"ש שגדר זה שגדרו חז"ל בהרחקות בין איש ואשתו בזמן נדתה מיוסד הוא על טומאת נדה שיש בה בזמן שנהגה בטהרה בישראל ואשר על כן ישיבה על מטת נדה טמאה וכן הושטת חפץ ושיורי משקה שלה כד' גזרו בזה איסור

מפורש אלא בדברי קבלה, וא"כ אע"פ שגם ההסתכלות במקומות המכוסים שבה הוי דרבנן לא נדחה איסור אחד מפני חברו דבכה"ג אמרי' מ"ל איסור לאו מ"ל איסור כרת וכו' ע"ש. ולא זכר שם כלל מהפוסקים המתירים בזה וכן לפלפל אם יש מקום בנדוננו להקל משום כן עכ"ל טה"ב במשה"ט שם. ולפי האמור לעיל נראה דודאי הגר"ש קלוגר ידע וזכר את אותם "המתירים לו" להסתכל בה באותם מקומות, ואכתי אין בכך היתר לאשה להמציא עצמה אליו לראותם דומיא דאסרינן לה למזוג לו הכוס. ועל דא נסיב דיון ופלפול הגרש"ק להתיר בקום ועשה להראות לפניו דכשהיא מרגילתו והוא בתוקף יצרו איכא למיחש טפי.

**ואח"כ** זכיתי לעיין בספרו בפנים וראיתי שזכיתי לכוון לדעתו וכוונתו, ראה שם בקטע השני שכתב להדיא דאף אי נימא דמותר לו להסתכל במקומות המכוסין שבה "אבל אם היא ממציאה עצמה לו ומגלה בשרה בכוונה כדי שיסתכל בה. ויצא לנו שאע"פ שהתיר השו"ע להסתכל בה כשהיא מכוסה הגם שיש לו הנאת לב ממנה, מ"מ לה אסור להראות לו בתנועות גוף שיביאוהו לידי הרהור.

החשש לעבירה רחוק יותר מאשר אופן שאף היא נכנסת לאותו יצר ושניהם עסוקים באותו ענין ומענין לענין באותו ענין הן הן הדברים הנאסרים באמירה. ולכן חכמים אסרו "אותה" בהצעת המטה ומזיגת הכוס וכד' הגם שבפעולות אלו איכא הרהור מועט ביחס לאופנים דלעיל, מ"מ לה אסור לגרום לו להרהר בה, הגם שהוא מותר לו להרהר בה ולהנות ממנה שכל זה שרי כל עוד היא מחוץ לענין.

**ומתוך** דברים לאו אם כנים הם יתיישב משה"ק הטה"ב [עמ' ק"ס] על הגר"ש קלוגר וז"ל ובהיותי בזה ראיתי להגאון ר"ש קלוגר בספר מי נדה קונטרס אחרון אודות איש ואשה שפרצה קטטה ביניהם על שהבעל דורש ממנה בימי נדתה להסתכל בה במקומות המכוסים בטענה שאם לא תעשה כן יצא ממנו שז"ל ואם תעשה כן ינוח יצרו ולא יבוא לידי עון זה [ולכא' זו רק תואנה דאיפכא מסתברא שאז יתעורר יצרו ביתר עוז. הערת טה"ב בהמשך שם] והיא מסרבת, והאריך הגאון בפלפול אם יש לומר בזה אין אומרים לאדם חטוא בשביל שיזכה חברך כיון שגם עליה יש איסור כשממציאה עצמה לפניו וכאן שני האיסורים מדרבנן שאיסור הוצאת זרע לבטלה אינו לאו



הרב יוסף שיינר

## בביאור פלוגת התנאים מתי מזכירין גבורות גשמים, ודיני צורת ההזכרה

על הקושיה אם ר' יהודה חולק או לא, לכאור' בגמ' בע"ב מפורש שם, שהגמ' מסתפקת מהיכן למדו את זמן ההזכרה לר"א האם מלולב או מניסוך המים והנפ"מ שאם למדו מלולב אז כשם שלולב מהיום כך גם ההזכרה, ואם מניסוך המים כשם שניסוך המים מהלילה כך גם ההזכרה מהלילה, ומבואר שיש צד לגמ' שר"א ס"ל שההזכרה מתחילה מהלילה ודלא כר' יהודה. ובשיטת ר' יהושע מבואר שם שס"ל משעת הנחתו ופרש"י "יום שמברכים בו באחרונה דהיינו בשביעי" ובפשטות הכוונה ביום, אך בשיטת תוס' (שם ד"ה משעת) מבואר לרבי יהושע הכוונה לאחר היום השביעי, כלומר מהלילה, אחרי שביום הניחו כבר את הלולב, [ועי' בהגהות מהר"ב רשנבורג אות א' שהוכיח ששיטת רש"י כתוס' ע"ש], נמצאנו שגם ר' יהושע לא ס"ל כר' יהודה.

**מביא לירושלמי לפשוט הקו' למה לא מתחילין ממועריב ומוכיח שבבלי לא משמע הכי, ומק' במה פלגי התנאים**

**בירושלמי** ריש פ"ק דתענית מקשה סתירה בר' יהושע, דבמשנה איתא דר"י ס"ל מיו"ט אחרון של חג והיינו שמיני עצרת, ומאידך בברייתא משמע משעת הנחתו והיינו למוסף של הושענא רבה (עי' ביאור מרן הגר"ח) ומשייב הירושלמי דכיון שכל היום כשר בנטילת לולב עדין

**מחלוקת תנאים ממתני מזכיר גבורות הגשמים, ואי ר"י פליג על ר"א ור"י.**

תנן במתני' מאימתי מזכירים גבורות גשמים וכו', ומצינו מח' תנאים בזה. ר"א ס"ל מיום הראשון של חג הסוכות, ור' יהושע ס"ל מיו"ט אחרון של חג, ובגמ' לקמן ע"ב מצינו עוד שיטות, ר"י בן בתירה דס"ל ביום השני מזכיר, ור"ע ס"ל ביום השישי מזכירין, ובמתני' איתא דר"י טען בפני ר"א דהואיל והגשמים סימן קללה בחג, כמבואר בסוכה כח: שהמשילו את ירידת הגשמים בחג הסוכות כעבד שממלא כוס לרבו ושופך הקיטון על פניו, והיינו שאין עבודתו רצויה, ואם כן היאך מזכיר גשמים בזמן זה, א"ל ר"א דאה"נ שגם הוא לא התכוון לשאילת גשמים (היינו לבקש גשמים) אלא להזכרה (שזה רק שבח בעלמא ובהזכרה לא שייך לומר סימן קללה).

**ולכאור' לכו"ע מתחילים ממעריב כדרך שמצינו בכל ההזכרות (ר"ח וכו'),** רק פליגי לענין הזמן, ברם בהמשך המשנה מובאת שיטת ר' יהודה דס"ל שאין ההזכרה מהלילה, אלא ממוסף, דתנן ר"י אומר העובר לפני התיבה הראשון אינו מזכיר, השני מזכיר ושני היינו מוסף שהוא שני לסדר היום, ולכאורה קשה על ר"י מדוע לא מתחילים להזכיר מהלילה כדרך שמצינו בכל התורה כולה "ויהי ערב ויהי בקר" שהיום מתחיל מהלילה, ועוד שלא כ"כ ברירא לן האם ר"י פליג על ר"א ורבי יהושע, וצ"ע.

**עוד טעמים מהירושלמי למה  
מזכירים דווקא במוסף, ולמה בעי'  
הכרות הש"ץ.**

**וברא"ש** (סי' ב') בי' בשם הירושלמי למה אין מזכירין מהערב, דאמר רב אבין אמר ר' יוחנן טעמא דר"י כדי שיצאו מועדות בטל מפני שהטל יפה לעולם, דהרי להטעם הראשון שחוששים ליחידים שמתפללים בביתם, ס"ל הטעם הזה שאינו שייך במוצאי החג, שהרי כולם שובתים ממלאכה בחג ואין סיבה שיתפללו בביתם, ולכן צריך לשיצאו מועדות בטל וההינו שיזכירו בכניסת החג טל מפני שהוא סימן יפה לעולם והכא נמי בפסח אין האחרון מזכיר אלא טל נמצא נכנסין בברכת טל ויוצאים בברכת טל (עי' פני משה), אך כל זה לטעם שכן מזכירים טל בערב אבל מה שאין מזכירים בשחרית מפני מאי דאיתא התם בשם ר' חגיי בשם רבי פדת, אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור, והיינו שהש"ץ צריך להזכיר משיב הרוח, וכיון שא"א להזכיר בשחרית דהוי הפסק בין גאולה לתפילה, לכן מזכירים במוסף, (כן פי' בקרבן העדה). ומה שאין מזכיר מבערב, צריך להגיע לטעמים הנ"ל או דאין מצוים בבתי כנסיות מבערב או מפני לצאת ולהיכנס למועדות בטל, משום שבערב מצינו שעושים הפסקות לצורך התפילה, ואפי' בין גאולה לתפילה, כברכת ויראו עינינו וקדיש [ועי' בקרבן נתנאל אות ס', ובדרישה סי' קי"ד סק"א שהביאו עוד טעמים, וא' מהטעמים הוא שכיוון שתפילת ערבית רשות ולכן רוצים לקבוע בתפילת חובה, ורק בשחרית ישנו בעיה של הפסק כנ"ל ע"ש, ועל דרך טעם זה אפשר ליישב שלכן נמי לא קבעו בערבית שאינם מצויים בבה"כ

לא חשיב שעת הנחתו ושעת הנחתו מצאת חג הסוכות בשמיני עצרת, ובגמ' ר"ל שיזכיר מבערב, דוחה הגמ' הרי ישנן מתפללים ביחיד ולא ידעו שצריך להזכיר, נמצאת כיתות כיתות חלקם אומרים וחלקם אינם אומרים, וא"ת שיזכור משחרית דוחה הגמ' אף הוא סבור שמא הזכירו מבערב שהרי לא היה בערב ויחשוב שהזכירו כבר ולשנה הבאה יזכיר בביתו ממעריב והיו כיתות כנ"ל, לכן מזכירים במוסף שבזה יש היכר שבשחרית לא מזכירים ובמוסף מזכירים, עכת"ד הגמ' בירושלמי.

**ומבואר** דלר' יהושע הזכרה מתחילה במוסף, ובירושלמי לקמן (ג: ע"ב מדפי עו"ה) איתא דרבי יהודה אומר האחרון מזכיר והראשון אינו מזכיר, ולכא' רבי יהודה דיבר אליבא דר' יהושע, ור' יהודה באה לבאר שיטת ר"י שס"ל מיו"ט האחרון של חג, ולא כדמצינו בכל דוכתא שמזכיר מבערב אלא הכא מזכיר מהיום, וטעמם כנ"ל דלא יהיו היחידים טועים ויבואו לידי אגודות אגודות.

**איפוא** בגמ' דידן בדף ג' ע"א מבואר שר' יהודה ס"ל כר"י בן ביתרא (ר' יהושע דבריייתא) ואליבא דר' יהושע דמתני' לא ס"ל ר' יהודה כוותיה, אלא ס"ל שיזכיר משחרית כמב' ברש"י, ועוד דלכאורה ר"א ודאי פליגי עכ"פ למא"ד דס"ל דילפינן מניסוך, ודוחק לומר דאליבא דאמת מזכירים מהלילה ורק תקנו אח"כ להזכיר מיום משום הטעם שיהיו אגודות, דא"כ מאי נפ"מ בטעמים דר"א אי מלולב גמיר או מניסוך המים גמיר, וצ"ע מאי שנא מכל דוכתא דהזכרה מתחילה מבערב, ועל כורכך שר"א טעם אחר היה עימו בענין הזכרה, וצ"ע במאי פליגי.

**מחלוקת הראשונים מתי מזכיר הש"ץ  
ההזכרה, וחידוש הב"ח.**

**הבאנו** לעיל שהזכרה חלה רק ממתי שיכריז הש"ץ, ויל"ע מה מזכיר הש"ץ ובאיזה שלב מדובר בתפילה, וברא"ש (שם) פי' שיזכיר הש"ץ קודם תפילת מוסף בקול רם 'משיב הרוח ומוריד הגשם' והעם יזכירו אח"כ בתפילת מוסף בלחש, ומאידך בראבי"ה שם מובא שאסור ליחיד להתפלל עד שהש"ץ יאמרה בין בלחש בין בקול רם וצ"ב כוונתו מהו בלחש.

**ובב"ח** חידש בשיטת הראבי"ה, וכ' דאין דרכו כדרכם של הראב"ד והרא"ש בביאור הירושלמי, דלרא"ש ולראב"ד דס"ל דיכריז הש"ץ בקול רם ואם לא הכריז הש"ץ אין להציבור להזכיר, ורק בחזרת הש"ץ שישמעו הזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם חל החיוב על הציבור להזכיר ונפק"מ תהיה לענין מנחה, [רק בכה"ג שאין הש"ץ הזכיר, אך אם הזכיר ואחד מהציבור לא שמע אפילו הכי מזכיר כמבואר ברא"ש ובטור בבאור הירושלמי] משא"כ שיטת הראבי"ה שאף אם לא הזכיר הש"ץ בקול רם קודם התפילה, כיון שמזכיר בתפילת לחש ידיה, מהני שהציבור גם יאמרו משיב הרוח ומוריד הגשם, וזה כוונת דבריו "בין בלחש", ומה ששנינו שאסור ליחיד להזכיר קודם שיזכיר הש"ץ, ביאר הב"ח לשיטתו דהכי פירושו דקודם שהזכיר הש"ץ היינו שלא עמד בתפילת מוסף, אבל שעמד ואמר בלחש, חייבים הציבור להזכיר, ואפילו מי שהגיע באמצע תפילת לחש ורוצה להתפלל ביחד עם הציבור מזכיר כיון שהזכיר הש"ץ ע"ש.

**מקש' על דברי הב"ח ולדבריו קשה  
נמי על הירושלמי.**

**ודברי הב"ח צ"ב טובא, חדא מנא ידעין**

ואע"פ שאין עוסקים במלאכה בגלל המועדות, וע"ש עוד טעמים].

**ובראב"ד** (הובא בטור סי' קי"ד) בי' הטעם שצריך הזכרת הש"ץ, משום שעיי"ז לא יהיה הדבר מעורב בניהם זה מזכיר וזה אינו מזכיר, לכן בעי' להזכרה של הש"ץ, ומבואר שגם הטעם השלישי שהובא בירושלמי זהו משום שלא יהיו אגודות אגודות.

**ביאור שיטת ר' אלעזר, וכמי מסק'  
הפוסקים.**

**ובשיטת ר"א שלכוא'** ס"ל שמזכירין מבערב כנ"ל מה יענה על סברת הירושלמי שחוששים לאגודות אגודות, ואולי צ"ל בדוחק דלא חשש כן ואף אם יהיו מעט שלא יזכירו במעריב אז בשחרית הם ישמעו ויתקנו לשנה הבאה, ועוד שזה דבר מפורסם ובנ"א מזכירים זה לזה, ואף אם ישנם יחידים שלא אמרו מוריד הגשם ר"א ס"ל שזה לא מספיק סיבה כדי שחלק גדול לא יזכירו דהרי סו"ס זהו זמן גשמים, (הרי גם ר"י לא חשש למיעוט שישנם אנוסים ולא באו לבית הכנסת למוסף) ולכן מזכירים מבערב.

**ואסקינא** בגמ' לקמן (ד.) דהלכה כרבי יהודה, וכ"פ בטור סי' קי"ד וברמב"ם פ"ב הל' תפילה ה"טו שהזכרה מתחילה מהיום, ובתפילת מוסף, ובטור הובא טעם הנ"ל בשם הירושלמי שהיו מזכירים רק אחרי שיזכיר הש"ץ, ומבואר כן בירושלמי הנ"ל ע"פ ביאור הראשונים, דבעי הזכרת הש"ץ כלשון הירושלמי "בשליח ציבור הדבר תלוי", וביותר מבואר שאפילו אנוסים וחולים לא יתפללו קודם שהש"ץ יזכיר. [ועי' בטור בבאור הירושלמי ובראבי"ה תענית סי' תתמ"ד, הובא ברא"ש שם ובטור שם].

הציבור שכבר אמר הש"ץ בתפילת הלחש ידידה הזכרת משיב הרוח דילמא מאריך בתפילתו ועדיין לא אמר ההזכרה, והרי ובירושלמי מבואר שבש"ץ תלוי הדבר, ותו קשה אולי שכח ולא הזכיר בתפילתו (ומצאתי שהקשה כע"ז בקרבן נתנאל אות ע' ע"ש) וצ"ע.

**ולכאורה** היה מקום נמי להקשות על הירושלמי דף א': (מהדורת עו"ה) "קמן לצלותא כמי שהזכיר ש"ץ" והיינו מי שאיחר לתפילה וראה ציבור עומדים ומתפללים מוסף מזכיר מוריד הגשם, אע"פ שלא שמע, דכיון שהזכיר הש"ץ והציבור מהני, ולכאורה במושכל ראשון אפ"ל שביאור הגמ' דעסקינן בכה"ג שהש"ץ הכריז בקול רם ודבר ידוע שכך היה המנהג (וכן הביא הרמ"א סי' קי"ד ס"ב) וכיון שהציבור שמעו כבר היחיד שאיחר נגרר אחר הציבור, והאמת שכך ביאר בקרבן העדה ובביאור הגר"ח ק שליט"א, אך בדרכו של הב"ח בביאור הראב"ה דעסקינן שש"ץ אומר בתפילת הלחש מאי דקשיא לן בשיטתיה קשיא לן טובא על הירושלמי דהיאך סמכינן שאמר הש"ץ דלמא שכח או האריך בתפילתו ועדיין לא הזכיר והרי בש"ץ תליא מילתא וצע"ג.

### ביאור בדברי הב"ה שעצם העמדת "לתפילת הזכרה" חשיב שהזכיר.

מה שנראה בס"ד בביאור דברי הב"ח, שמבואר בדבריו שכיון שעמד ש"ץ בתפילה זו שאומר בה ההזכרה, חשובה תפילה זו כ'תפילת הזכרה', שבה הש"ץ צריך להזכיר, אז אפילו אם הש"ץ לא הזכיר עדיין מוריד הגשם יכולים הציבור להזכיר, כיון שעמד כבר הש"ץ ל'תפילת הזכרה',

וביותר נ"ל אפילו אם שכח הש"ץ את ההזכרה, אין בזה שום חיסרון בעצם, דכיון שהש"ץ עמד בתפילת ההזכרה חייב את הציבור בזכירת הגשמים, ומוכח כן נמי בדברי המרדכי סי' תרט"ו שביאר בירושלמי דרב חגיי הנ"ל שאסור ליחיד להקדים תפילתו לתפילת הציבור כגון חולה שאסור לו להזכיר קודם שיזכיר הש"ץ בין בלחש בין בקול רם, אבל קמן לצלותא (עמדו בתפילה) והתפלל כל אחד ואחד, ויחיד איחר לבית הכנסת ועד שלא גמרו תפילתם בלחש רוצה להצטרף עמהם, אין צריך להמתין לש"ץ לשמוע ההזכרה דכיון דקמו לצלותא כמי שהזכיר ש"ץ, שהש"ץ וגם כל העם הזכירו כבר בלחש ומפורסם הדבר עכ"ל. ומבואר בדבריו בירושלמי שלא בעינן להכרזה בפועל בקול רם מהש"ץ, אלא כיון שעצם זה שנעמד הש"ץ והציבור בתפילה חשיב כהזכרה וזה פירוש בין בלחש ולכן מיד בתחילת תפילת הש"ץ חשוב כמי שהכריז הש"ץ, וכן מדוקדק בפני משה על הירושלמי וז"ל "קמן לצלותיה עמדו הציבור להתפלל תפילה זו שמזכירים בה, ה"ז כמו שכבר הזכיר הש"ץ ואף היחיד מזכיר, וכן יש מקום לדקדק ממתני' דידן "העובר לפני התיבה" שעצם העמידה לתפילה היא מחייבת ההזכרה. (ואח"כ מצאתי בס"ד בבה"ל סי' קי"ד ד"ה אסור, שהביא סברא זו בשם הפר"ח ע"ש), [ברם אע"פ שהוכחנו ששקולים דברי הב"ח והמרדכי חלוקים דבריהם לענין קול רם, שבב"ח לכאורה מבואר כהרא"ש וסייעתו שקול רם פירושו קודם התפילה מכריז הש"ץ מוריד הגשם וכדמצינו בר"ח לענין יעלה ויבוא, ובמרדכי מבואר שקול רם הוא מה שהש"ץ מכריז באמצע חזרת הש"ץ], כן נראה לי בס"ד בביאור הב"ח בשיטת הראב"ה.

זהו לשון שמתאימה יותר לקודם התפילה, ועוד שעיקר חסר מהספר ואולי כונתו שיכריז הש"ץ בקול רם באמצע התפילה ולא בלחש כדברי הב"ח ושוב ראיתי שכן בי' בשעת סק"ב מהיד אפרים בביאור דברי המג"א וכ"כ בפמ"ג א"א סק"ב ע"ש. [וכמנהג כמה בתי כנסיות שאומרים בקול את ההזכרות ובשם החזו"א הביאו שלא ניחא היה לו בזה שמבלבלים את הקהל]. ועי' בט"ז סק"ד שלמד שמדברי הרמ"א צריך לגרוס בשו"ע יזכיר בתפלתו היינו בחזרה, והציבור יתחיל במנחה, [ואולי לרמ"א היה דפוס השו"ע כגי' זו] ע"ש, אך בהמשך דבריו (סק"ו) כתב שאם נפרש כנ"ל, צ"ע המשך לשון המחבר שכ' הילכך אף אם הוא חולה או אנוס לא יקדים תפילתו לתפילת ציבור לפי שאסור להזכיר עד שיאמר ש"ץ וכו' ע"ש, ומבו' שהציבור כן אומרים תפילת מוריד הגשם במוסף, ולכך דוחק בדברי השו"ע שהמחבר כתב שמזכיר הש"ץ והרמ"א פי' בדבריו שלא דווקא ש"ץ אלא ה"ה שמש, ולפ"ז צריך לגרוס בדברי הרמ"א במקום "יש אומרים" "פירוש" ע"ש, ובבאר היטב סק"ב בי' כנ"ל רק בלי לדחוק בדברי הרמ"א ע"ש.

**ונמצאנו** שבדעת המחבר יש ג' שיטות שבי' כוונתו, א. שיכריז הש"ץ או השמש בקול רם קודם תפילת מוסף (ואין מחלוקת מחבר ורמ"א, ט"ז ומשנ"ב סק"ה) ב. בתפילת לחש שהש"ץ יגביה קולו כשמגיע להזכרת מוריד הגשם (א"א בדעת המג"א) ג. שבחזרת הש"ץ דמוסף מזכיר והציבור במנחה (ט"ז בריש דבריו ונדחתה מהמשך דבריו כנ"ל אכן כ"כ הגר"א בדעת המג"א), ובדעת הרמ"א לכו"ע עסקי' שהכרזה קודם התפילה כמבו' להדיא בדבריו.

רק יל"ע שלכאו' אין שום נפק"מ במה שכתב הראב"י בקול רם, שהרי כיון שחשובה תפילה זו כתפילת הזכרה למאי נפק"מ אם יזכיר הש"ץ הרי סגי במה שעומד לתפילה וצ"ע, והכא נמי קשה על דברי המרדכי שבסוף דבריו כתב שיש נוהגין להכריז קודם התפילה, ומובאר שבריש דבריו שדיבר לענין הזכרה לא דיבר בכה"ג שהוכחנו בדבריו, וצ"ע.

**ואולי** שיטתו כדברנו לעיל רק הביא שישנם שיטות שבחזרת הש"ץ מתקיימת ההזכרה, והאמת שישנה שיטה כזאת שהזכרה מתקיימת בחזרת הש"ץ והיא שיטת ר' עמרם (מובא ברא"ש), אך לשיטת ר' עמרם הציבור מזכיר רק במנחה ולא במוסף כדברי המרדכי וצ"ע.

### סיכום השיטות כיצד מתקיימת ההכרזה, ופסק השו"ע והנוש"כ בזה.

**ולאחר** עיון הדברים מבו' לנו ג' שיטות באופן ההזכרה א. קודם תפילת מוסף בקול רם ב. בתפילת מוסף בלחש של הש"ץ והציבור ג. בהזכרת הש"ץ במוסף והציבור במנחה. ולהלכה הובא בש"ע סי' קיד ס"ד וז"ל "אסור להזכיר הגשם עד שיכריז שליח ציבור" ובפשטות מבו' שהכרזה הינו קודם התפילה, אך בהשגות הרמ"א כתב "ויש אומרים שקודם שמתחילין מוסף מכריז השמש משיב הרוח וכו' כדי שהציבור יזכיר בתפילתו וכן נוהגין" עכ"ל ומבו' מדברי הרמ"א שהבין אחרת בדברי המחבר, ובמג"א סק"ב בי' בשיטת המחבר שיאמר הש"ץ משיב הרוח וכו' בתוך התפילה, והרמ"א סובר שהשמש מכריז קודם התפילה, אך לשון המחבר קצת דחוק דא"כ היה צ"ל מזכיר ומהו מכריז דלכאו' מכריז

## פסק המשנ"ב

ולדינא הובא במשנ"ב (סק"ד) דאם לא הזכיר הש"ץ או השמש קודם התפילה אין לציבור ואפילו להש"ץ להזכיר בתפילת מוסף, אלא בכה"ג שהש"ץ יזכיר בחזרה והציבור במנחה, ובדיעבד אם א' מהציבור הזכיר ע"י הגבהת קולו באמצע תפילת מוסף, היחיד ששמע יכול לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ואם לא זכרו לומר הזכרת הגשם בכה"ג, אין צריך לחזור דהרי הכרזה כדינא (ע"י הש"ץ או השמש קודם התפילה) לא הייתה ע"ש, וע"י במשנ"ב סק"ו בשם החיי אדם שהזהיר שאין לומר בהכרזה רק "משיב הרוח", שהרי אם שכח לאומרו גם בימות החמה אינו חוזר ולכן עיקר ההכרזה הוא "מוריד הגשם" וכשאומר משיב הרוח יסיים מוריד הגשם.

## שיטות במנהג אמירת הפיוט של

## תפילת הגשם

בקדמונים ישנו תפילה שתקנו לאומרה קודם ההזכרה והיא נקראת

"תפילת הגשם", וישנה מח' מנהגים כיצד לנהוג בה י"א לאומרו קודם התפילה וי"א שיש לאומרה בתוך חזרת הש"ץ, מנהג בני עדות המזרח בכל מקומות מושבותיהם לומר תפילה זו קודם חזרת הש"ץ, (הלכה ברורה לגר"ד יוסף סי' קיד עמ' קמב ע"ש), וכן מנהג כמה פרושים מקהילת אשכנז בא"י ( בשם הגר"א הובא בספר א"י לגימ"ט זצ"ל ס"א אות ו' וכ"כ בשו"ת הר צבי ח"א סי' נה ע"ש), אך ישנם נוהגים שבתוך חזרת הש"ץ שבמוסף מזכירים הפיוט ורק במנחה הציבור מזכיר מוריד הגשם (כר' עמרם שהובא לעיל, וכן נהגו בבית מדרשו של מרן החזו"א זצלה"ה ע"י אורחות רבינו ח"א עמ' סג, וכן נהגו בישבתנו הקדושה, ובספר מעשה איש הביאו ששאלו למרן זצ"ל שאם א' מהציבור הכריז קודם מוסף כיצד יש לנהוג וענה דאין בכך כלום דעיקר התקנה צריכה לעשות ע"י ש"ץ ולא ע"י מישהו אחר ע"ש ולכו' דלא כדברי המשנ"ב לעיל). ומנהג רב קהילות האשכנזים שמכריזים ע"י ש"ץ או שמש קודם תפילת המוסף ואומרים נמי הפיוטים באמצע חזרת הש"ץ.





הרב שרון שרפי

## במקור אמירת "יהא שמייה רבה מברך"

- (א) מקור הקדיש ואמירת יהא שמייה רבה (ובשיטת רש"י ותוס' בזה)
- (ב) בסתירת דברי הטור במקור אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"
- (ג) יישוב סתירת דברי הטור
- (ד) תרגום ירושלמי: "יהא שמייה רבה מברך" הוא התרגום של "בשכמל"ו"
- (ה) יישוב קושיית התוס' (ברכות ג.)
- (ו) ביאור מקור הקדיש
- (ז) סיכום והעולה לדינא

הגדול מברוך) וז"ל, ומה שאומרים העולם, דלכך אומרים קדיש בלשון ארמית - לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום כדי שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאים בנו.

זה אינו נראה, שהרי כמה תפילות יפות שהן בלשון עברי. אלא נראה (מדוע נתקן הקדיש בלשון ארמי), כדאמרינן בסוף סוטה (מט.) אין העולם מתקיים אלא על סידרא דקדושתא ועל יהא שמייה רבה דבתר אגדתא, שהיו רגילין לומר קדיש לאחר הדרשה, ושם היו עמי הארצות שלא היו מבינים לשון הקודש, ולכך תקנוהו בלשון תרגום שיהיו הכל מבינים, שזה היה לשונם. עכ"ל התוס'.

ולבאורה יש להבין דעת העולם, האומרים שנתקן הקדיש בלשון ארמי כדי שלא יבינו המלאכים ויתקנאו בנו, מה יענו לטענת התוס' שהרי ישנם עוד תפילות יפות שהם בלשון עברי ולא חששו בהם לקנאת המלאכים, וצ"ב.

### האם אמרו קדיש בבית המקדש?

כתב רש"י (בד"ה אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך) וז"ל, "אשרי כל זמן שהיה קילוס זה בתוך בית המקדש".

## (א) מקור הקדיש ואמירת יהא שמייה רבה

גרסינן בברכות (ג.) תניא אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו הנביא זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי וכו'.

אמר לי בני, מה קול שמעת בחורבה זו. אמרתי לו, שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: "אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי, והגליתים לבין האומות".

אמר לי, חייך וחיי ראשך - לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך. ולא זו בלבד, אלא בשעה שישאל נכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות ועונין "יהא שמייה הגדול מברך", הקב"ה מנענע ראשו ואומר: "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם".

### מדוע קדיש נאמר בלשון ארמי

כתבו התוס' (שם בד"ה ועונין יהא שמייה

**ומבואר ברש"י**, שקילוס זה של עניית "יהא שמיא רבה" היה נוהג בבית המקדש, ולכאורה צ"ע, היכן מצינו שהיו אומרים קדיש בבית המקדש, שהרי תקנת הקדיש תקנוה אנשי כנסת הגדולה רק לאחר חורבן בית ראשון (ערוך השולחן או"ח סימן נה סעיף א)<sup>א</sup>, ולא נמצא לכאורה במקורות חז"ל (לאחר חיפוש), שבתוך בית המקדש היו עונים "יהא שמיא רבה", וצ"ע.

**עוד צ"ב**, מדוע דוקא קילוס זה ד"יהא שמיא רבה" (שהיה בבית המקדש לשיטת רש"י), מזכיר ביותר לקב"ה את חורבן הבית, יותר משאר דברים.

### (ב) בסתירת דברי הטור במקור אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"

**והנראה** בזה ליישב בהקדמת דברי הטור.

**דהנה** כתב הטור בהלכות ק"ש (או"ח סימן סא סעיף יג) וז"ל: ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד - אף על פי שאינו מן הפרשה, משום הא דאיתמר בפסחים (נו), כשקרא יעקב לבניו ביקש לגלות להם את הקץ ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא יש בכם מי שאינו הגון. פתחו כולם ואמרו: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". פתח הזקן ואמר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ואמרינן נמי התם, היכי נעביד, נימריה - לא אמרה משה. לא נימריה - הא אמרה יעקב. תקנו לומר אותו **בחשאי**.

**והקשה** הפרישה (ס"ק טו), דהטור סותר עצמו, שהרי בהלכות יום הכיפורים (תרי"ט, ב) כתב מקור אחר בזה.

**דהנה** כתב שם הטור וז"ל: "ונוהגין

באשכנז לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" בקול רם, וסמך לדבר במדרש רבה פרשת ואתחנן (פרשה ב, לו), כשעלה משה לרקיע, שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין לקב"ה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" והורידו לישראל. למה הדבר דומה, לאדם שגנב הורמין (פירוש - חפץ נאה) מתוך פלטרין של מלך. נתנו לאשתו ואמר לה: "אל תתקשטי בו אלא בצנעא בתוך ביתך". לכן כל השנה אומרים אותו בלחש, וביום הכיפורים אומרים אותו בפרהסיא, לפי שאנו כמלאכים.

**ונמצא**, ששני המקורות סתרי אהדי בשני עניינים. א. מהו המקור דבשכמל"ו - האם מיעקב אבינו או מהמלאכים. ב. מדוע נאמר בלחש - האם מאימת המלאכים או בכדי להבדילו משאר דברי תורה.

**והנה בפרישה** (בהלכות ק"ש שם) כתב, שבההלכות יו"כ יכתוב יישוב לסתירה, וששני מאמרי חז"ל אלו משלימים זה את זה. אלא שלא זכינו לדבר זה, שבדפוסים שלפנינו לא מופיע כל יישוב בהלכות יו"כ בדברי הפרישה, וחבל על דאבדין.

### (ג) יישוב הסתירה בדברי הטור

**והנראה** בזה ביישוב הסתירה, בכמה הקדמות.

**א**] תיבות בשכמל"ו אינם מופיעים בתורה כלל, ואינם חלק מחמישה חומשים או מכ"ד כתבי הקודש ולכן אינם כלולים בתורה שהוריד משה רבינו. ואשר על כן נתבאר במדרש, שהוצרך משה לקחתם מן המלאכים ולהורידם לישראל בדרך גניבה.

א. זה לשון הערוך השולחן שם: "הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית

**באמת** שני מאמרי חז"ל משלימים זה את זה (וכדברי הפרישה). שלעולם מקור אמירת בשכמל"ו הוא מקילוס המלאכים, שלקחו משה רבינו מהם בדרך גניבה בזמן קבלת התורה. וקבעו משה כחייב לכלל ישראל דוקא בסמוך לפסוק ראשון דק"ש, ומשום דיליף לה מיעקב אבינו שאף הוא אמרה שם. ונקבעה אמירתו בלחש בכדי להבדילה משאר דברי תורה, ובכדי שלא יתקנאו בנו המלאכים.

#### ד) לשון התרגום ירושלמי

**והנה** מצאתי בתרגום ירושלמי (פרשת ואתחנן פרק ו, פסוק ד) על הפסוק: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" וז"ל:

"ביון דמטא קיצא דאבונן יעקב למסתלקא מגו עלמא, קרא לתרי עשר שבטיא בנוי ואקים יתהון חזור חזור לדרגשא. עני אבונן יעקב ואמר להון: דלמא לטעוותא דהוי תרח אבוי דאברהם פלח - אתון פלחין, דלמא לטעוותא דהוה לבן אחוי דאמהא פלח - אתון פלחין, או לאלקא דיעקב אתון פלחין? עניין תרי עשר שבטיא כחדא בלב שלימה ואמרו: "שמע כען ישראל אבונן ה' אלקא ה' אחד". עני יעקב ואמר: "יהא שמיא רבה מברך לעלם".

**ומבואר**, ש"הא שמיא רבה מברך" הוא התרגום של "בשכמל"ו", שתוכן שניהם זהה, והוא בקשה שיתרבה ויגדל שם ה' לעולם ועד.

**אין חשש קנאת המלאכים - באמירת בשכמל"ו בתוך בית המקדש**

**והנה** איתא בברכות (סג.) אין עונין אמן במקדש, אלא היו עונים "ברוך שם

**ב]** עד זמן הורדת התורה ע"י משה רבנו לא היה כלל חיוב ק"ש, ומה שאמר יעקב אבינו בשכמל"ו היא הנהגה פריטית ואינה מחייבת את כלל ישראל, ורק מעת שהוריד משה רבנו את הקילוס דבשכמל"ו בעבור ישראל, נקבעה לה הנהגת אמירתו בתורת חיוב על הכלל.

**ג]** על אף שחיוב האמירה דבשכמל"ו לא בא מיעקב אבינו כאמור, מ"מ מקום אמירתו בסמוך לק"ש (לאחר פסוק ראשון), י"ל שילפינו לה מיעקב אבינו (שאף הוא אמרה בסמוך לפסוק ראשון), ולכן קבעה משה דוקא שם (שהרי אצל המלאכים היה בשכמל"ו קילוס בפני עצמו, ולא היה קשור בדוקא לק"ש).

**ד]** אמירת בשכמל"ו בסמוך לפסוק ראשון דק"ש, יש בה ב' חסרונות:

**א)** היא נראית כחלק מפרשת ק"ש, בזמן שאין אלו דברי תורה.

**ב)** היא מעוררת את קנאת המלאכים, כיון שנלקחה בדרך גניבה מהם.

**ה]** הפתרון שמצאו חז"ל לב' חסרונות אלו, הוא לומר את פסוק בשכמל"ו בלחש, שע"י זה ניכר שלא אמרם משה בתורתו (אף שאמרם יעקב), וכן כבר אינה מעוררת את קנאת המלאכים, שצורת אמירה זו אינה ניכרת.

**ו]** וכמו כן למדנו מכך, שישנם ב' אופנים כיצד לא לעורר את קנאת המלאכים:

**א)** אמירה בלשון ארמי (שאין המלאכים מכירים לשון זו).

**ב)** אמירה בלחש (שאין האמירה ניכרת).

ובזה נראה ליישב הסתירה בדברי הטור.

כבוד מלכותו לעולם ועד", שנאמר: קומו ברכו את ה' אלוהיכם מן העולם עד העולם, ויברכו שם כבודך. והיינו, שהמברך אומר ברוך ה' אלוהי ישראל מן העולם עד העולם, והשומעים עונים בשכמל"ו.

**וכן תנן ביומא** (פרק ג משנה ח ואילך) גבי סדר העבודה, שכשהיה מזכיר הכהן הגדול את השם המפורש, היו הכהנים והעם עונים אחריו בשכמל"ו.

**והרי**, שאמירת בשכמל"ו היתה מהאמירות המצויות והמאפיינות את המיוחדות שבניהוגי מטבע הברכה והשבח בבית המקדש.

**והנה**, אף שהשבח דבשכמל"ו הורד בדרך גניבה מן השמים, אעפ"כ לא נמנעו מלאומרו בקול רם בתוך בית המקדש (ודלא כבק"ש בגבולין, שהיו אומרים אותו בלחש מפני קנאת המלאכים).

**והטעם** בזה, ביאר **בבן יהוידע** (לבן איש חי זצ"ל, פסחים נו.), דבמקום השראת השכינה דבית המקדש, אין חשש קנאת המלאכים (ויש לבאר כוונתו בכמה אופנים ואכמ"ל).

**(ה) יישוב קושיית התוס' (ברכות ג.)**  
**[יהא שמייה רבה = בשכמל"ו בגלותא]**

**ובזה** נראה לבאר הגמרא בברכות שם, מדוע אמירת יהא שמייה רבה מברך מעוררת ביותר אצל הקב"ה את הזכרון לבית המקדש והגעגוע לבניו בגלות, ומשום שאמירה זו

היא תרגום הארמי לבשכמל"ו (המיוחד כל כך את מטבע הקילוס והשבח בבית המקדש), ורחמי ה' מתעוררים ביותר ע"י אמירתו, כיון שאומרים אותו ישראל בשינוי בלשון ארמי כאומרים: אילו היה לנו את ביהמ"ק היינו מקלסים לבוראינו בלשון הקודש, ועתה בגלות מאימת המלאכים, מוכרחים אנו לשנות השבח דבשכמל"ו ללשון ארמי.

**ענין** זה - המבטא את רצונם העז של ישראל לשוב ולקלס את בוראם בגלוי ללא כל צורך בשינוי ומחבוא, כיון שנאמר כעת - מתוך רגשי הסתר וקושי - בקול גדול (בכל כוחו) בלשון ארמי (ולא בלחש כבשכמל"ו דק"ש) - מעורר הוא ביותר את רחמי הקב"ה על בניו.

**ובזה** יתיישב מדוע מתעוררת קנאת המלאכים במיוחד, באמירת יהא שמייה רבה. דלהאמור יהא שמייה רבה - הוא בשכמל"ו בגלותא, והוא הוא קילוס המלאכים בשינוי, הנאמר בגלות בלשון ארמי מפחד המלאכים. וכיון שנלקח מן המלאכים בדרך גניבה, חיישינן בו ביותר לקנאתם, ואומרים אותה בשינוי בכדי שלא יבינו.

### יישוב קושיית התוס'

**ובזה** יש ליישב לכאורה קושיית התוס' על מנהג העולם, שהקשו שהרי כמה תפילות יפות ישנם הנאמרות בלשון עברי ולא חיישינן בהם לקנאת המלאכים, ומאי שנא יהא שמייה רבה שנאמרת בלשון ארמי. ולהאמור לכאורה מיושב, דיהא שמייה רבה הוא קילוס דבשכמל"ו והיא תפילת המלאכים שניטלה מהם בדרך גניבה, וחיישינן בה

ראשון, והיא תפילה על חילול שמו יתברך מחורבן בית המקדש וחורבן ארץ הקודש, ופיזור ישראל בארבע כנפות. ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך, כמו שאמר הנביא (יחזקאל ל"ח כ"ג): "והתגדלתי והתקדשתי ונועדתי לעיני גויים רבים, וידעו כי אני ה'".

לק"ש הוא באמירת יעקב אבינו סמוך לפטירתו, כשבירך את בניו.

(ד) סיבת אמירתו בלחש היא כפולה: א. מפני אימת המלאכים ב. להבדילו משאר ד"ת.

(ה) השבח ד"הא שמיא רבה מברך" הוא התרגום בארמית ל"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (תרגום ירושלמי).

(ו) ישנם ב' אופנים כיצד לא לעורר את קנאת המלאכים: א. אמירה בלשון ארמי (שאין המלאכים מכירים) ב. אמירה בלחש (האמירה אינה ניכרת ואינה מעוררת).

(ז) בבית המקדש (מקום השראת השכינה) אין חשש מקנאת המלאכים, ולכן היו אומרים בשכמל"ו ברבים ובקול רם ללא חשש (בן יהוידע פסחים נו.).

(ח) עניית יהא שמיא רבה מעוררת געגועי הקב"ה לבניו השרויים בגלות, כיון שהיא מבטאת את רצונם של ישראל לשוב ולקלס את בוראם בגלוי כפי שהיה בבית המקדש, וכעת שהם בגלות נאלצים הם לקלס בדרך מחבוא ושינוי מפני אימת המלאכים. ענין זה - מעורר הוא רחמי שמים.

(ט) אמירת יהא שמיא רבה ניתקנה בלשון ארמי ביחוד, יותר משאר תפילות יפות הנאמרות בלשון עברי, משום שתפילה זו ניטלה מן המלאכים, וחוששים אנו בה במיוחד מקנאתם.

(י) מקור תקנת הקדיש הוא תפילת המלאכים דבשכמל"ו, ועל פיו תקנו אנשי כנסת הגדולה את תקנת הקדיש.

ביותר לקנאת המלאכים, ומה שא"כ שאר תפילות שאין להם שייכות ישירה למלאכים.

### (ו) ביאור מקור הקדיש

ומכאן יש ללמוד לכאורה, שמקור ויסוד תקנת הקדיש הוא בתפילת המלאכים דבשכמל"ו, דעניית יהא שמיא רבה הוא בשכמל"ו בארמית, והוא קילוס עליון נשגב ונורא (תכשיט של גנזי המלך - כלשון המדרש רבה), שניטל מן המלאכים ע"י משה רבינו ואשר הורידה לישראל, ועל פיו תקנו אנשי כנסת הגדולה את הקדיש.

ואף שאמירת הקדיש כפי הנהוג כיום באמירת יהא שמיא רבה, יסודו בתקנה אנשי כנסת הגדולה לאחר חורבן בית ראשון (כלשון הערוך השולחן), מ"מ, עצם אמירת בשכמל"ו בלשון עברי - שהיא מקורו הקדום של הקדיש, הרי שכבר היתה נוהגת מזמן משה רבינו כאמור.

### (ז) סיכום והעולה לדינא

(א) השבח דבשכמל"ו הוא ממטבעות הברכה והקילוס המיוחדים לבית המקדש, והיו נוהגים לאומרו שם תדיר, ובפרט במקום עניית "אמן" ובעת שהיו מזכירים את השם המפורש.

(ב) מקור השבח הוא בשירת וקילוס המלאכים (מדרש רבה ואתחנן), ולקחם מהם משה רבינו בדרך גניבה והורידם לישראל.

(ג) אמירת בשכמל"ו נוהגת מיד לאחר פסוק ראשון דק"ש, ומקור הקשר בין בשכמל"ו







# תגובות הקוראים







מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני-ברק

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס  
שלו' וברכה,

### הסתכלות בפני אדם רשע

אליהם יוסף בבקר וירא אותם והנם זועפים) כתב וז"ל: יש לדקדק כאשר שאל אותם אמר להם מדוע פניכם רעים, ואם כן גם בכאן היה לו לומר וירא והנה פניהם רעים, אך הוא דמשיענו דיוסף בודאי נזהר שלא להסתכל בפני אדם רשע (מגילה כח) אך וירא אותם היינו את כל תנועתם והנה זועפים, שהבין כן מתנועתם כידוע איך שמכירין בתנועת האדם איך הוא סר וזעף, אבל כששאל אותם אמר מדוע פניכם רעים, כי הבין שבודאי פניהם גם כן רעים והם יסברו שראה בפניהם.]

**ברבינו** יונה בשערי תשובה (שער ג' אות קצג) כתב שהאיסור הוא שע"י כך מתחבר לרשע, וז"ל: המתחבר לרשע ולא דיו אשר לא יוכיחו בשבט פיו והרחק ירחיקוהו אבל כמו חבר יקריבוהו ונאמר בהתחברך עם אחיזהו פרץ ה' את מעשיך והצדיקים מאוס ימאסוהו את הרשע כמו שנאמר (תהלים טו ד) נבזה בעיניו נמאס, ואמרו שם כל המסתכל בדמות אדם רשע וכו' עכ"ד.

**ובמהרש"א** במגילה כתב בזה ב' טעמים א' שהוא כענין שכתוב בדברים (כב כג) כי קללת אלוקים תלוי עליו, וביאר הפרי מגדים בראש יוסף שכיון שהאדם נברא בצלם דמות אלוקים הרי כשמתנהג ברשעות

**ראיתי** הקובץ החדש מנורה שבדרום לחודש טבת ויו"ל ע"י בני התורה דואפקים ותפרח, וראיתי במאמרו של ידידנו הגאון רבי משה חליוה שליט"א בעמח"ס ענפי משה וש"ס אופקים במש"כ לדון בעמ' צא באיסור להסתכל בפני אדם רשע. ושם יישב הקושיה של ידידי בעל גם אני אודך שליט"א, על מה דאיתא בגמ' במגילה דף כח ע"א דאמר רבי יוחנן אסור לו לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע וכו' ר"א עומר עיניו כהות וכו' משום שאסתכל בעשו הרשע וקשה הרי גם אברהם הסתכל בישמעאל וא"כ מדוע לא כהו עיניו והנה לפו"ר היה נראה לחלק בין רשעות של עשו לישמעאל דישמעאל לא עשה העבירות כמו עשו. ועוד יתכן לומר שהאבות קיימו המצוות לפי השגת נפשם ולפי אז א"ש.

**ומ"מ** בעיקר דין הסתכלות בפני אדם רשע, וכתב בראשית חכמה (בשער התשובה פ"ג) שהמסתכל בצלם דמות אדם רשע הוא מקנה בלבו רוח טומאה של ההוא שרואה פניו וימשך לו מזה בלבול המחשבה וביטול הדבור, וכן ראה בכה"ח סימן קנו סק"י ד שמשו"ה יש חסידים שנזהרים שלא להסתכל בשום אדם מפני חששא זו וגם משום הבושה, [ובספה"ק אגרא דכלה (עה"פ ויבוא

יש בזה זלזול בחותם המלך יעו"ש, וא"כ טעם זה לא שייך בגוי

**עוד** כתב המהרש"א ע"פ מש"כ חכמי הקבלה כי הכרת פניהם ענתה במ, שיש בצלם דמות מראה האדם צורה רוחנית לטוב או לרע כפי מעשיו לצד הטהרה או לצד הטומאה יעו"ש, וכה"ג כתב מרן החיד"א בספר נחל קדומים פרשת וישלח שאסור להסתכל בפני רשע משום הסט"א וראה עוד מש"כ לבאר בזה דברי המהרש"א בלב אליהו (פרשת נח עמ לו) וע"ע במש"כ לבאר בספר ראש הגבעה לרבי פנחס תלמיד הגר"א שכתב הטעם שאסור להסתכל בפני רשע כי בהסתכלו בדמותו מוליד פגם בנפשו וכן אמרה תורה אל תפנו אל האלילים ואסור להסתכל בע"ז ומזה תדע מהפכו כמה קדושה קונה אדם לנפשו בהסתכלו בדבר קדושה כמו בשם הוי"ה או בפנים של צדיק יעו"ש בזה, וע"ע בספר טעמי המנהגים עמ' תקז מש"כ בענין הסתכלות בפני צדיק, וע"ע בחת"ס (פרשת וישלח) מש"כ עוד כטעם הזה מדוע אסור להסתכל בפני רשע. וא"כ טעם זה לכאורה כן שייך בגוי.

**וכתב** בקונטרס ידי כהן יעבדוך עמים עמ' לא בהערה מס' 7 שיש להוכיח מדברי המג"א סימן רכה סק"כ שאין לחלק בין גוי לרשע, ואולם לכאורה אכתי נראה לענ"ד דדוקא רשע, אבל גוי אינו שייך ברשעות כיון שאינו מצוה על מצוות התורה, אף שמצוה על שבעה מצוות בני נח. מ"מ אינו רשע אלא א"כ עובד ע"ז, ואולם מצאתי בשו"ת מציון תצא תורה ח"א עמ' עט שנשאל הגר"א נבנצל שליט"א האם יש חילוק בין סתם גוי או דוקא רשע, והשיב שאין חילוק, ולכן מותר, להסתכל בסתם גוי, אבל יעו"ש בהערות אהל שציין ידידינו הרה"ג יעקב אהרן סקוציל'ס שליט"א

שבשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן קפו כתב להחמיר בזה בכל גוי כיון שהם רשעים, ויעו"ש עוד שנשאל הגר"א נבנצל שליט"א מה הדין במי שיש לו גוי פועל בביתו ומתקן דברים האם כדאי לומר לילדים הקטנים שאין להסתכל עליו כשהוא עובד שם, והשיב אם אפשר בלי שיעליבו אותו, ולכאורה צ"ב דהרי לפני זה פסק שאין איסור, ואולי מ"מ ס"ל שאין איסור, ומ"מ ראה שם בהערה שכתב, שבכ"ז כתב לו בעל השבט הקהתי שליט"א שאפילו גוי לבד או רשע לבד אסור רק בהתבוננות ולא ראייה בעלמא וא"צ להזהיר את הילדים.

**וע"ע** בשו"ת שלמת חיים (ענינים שונים סימן שי) שנשאל הגר"ח זונפלד בזה"ל: בגמ' ב"מ (ס' ע"ב) בההוא עובדא סבא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה זיבנן, א"ל יהיו עניים בני ביתך, ופירש"י דב"ה ויהיו עניים, טוב לי לפרנס עניי ישראל וישמשוני ויש לעורר תיפוק ליה שאסור להסתכל בגוי, ואולי גם מזה ראייה למש"כ דאפילו איכא דרכא אחרינא ליכא חשש וגם ליכא חסידות לעצום, כיון דהוי הנאה הבא בעל כרחו, והשיב, אינו מובן כנעני שרוצה להיות עבד לישראל פשיטא שמותר להסתכל בו עכ"ד, ויעו"ש בהערות והוספות ומשמע שלדינא אסור להסתכל לדינא בפני הרשע,

**ואמנם** בספר דרך שיחה (ח"א עמ' תקעו) נשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, שמעתי שהגאון רבי מיכל יהודה ליפוקביץ (שליט"א) סיפר ששמע מהגאון רבי שלמה שמשון קרליץ זצ"ל בשם אביו של החזו"א שאמר שצריך לילך לראות גוי שהאריך ימים מברכתו של הגר"א, הגר"א בירכו על שהצילו, האם אסור להסתכל על בגוי, והשיב מרן הגר"ח"ק, האיסור על אדם רשע ואין איסור מיוחד על גוי, וגם ברשע רק הסתכלות

ר"א אמר עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע. "ע"ש.

**ופירש** המהרש"א שם שהטעם הוא מפני שהוא אסור להסתכל בצורת רוחנית שלצד הטומאה, וז"ל "שיש בצלם דמות מראה אדם אורה רוחנית לטוב או לרע לפי מעשיו לצד הטהרה או לצד טומאה, ואסור להסתכל לצד הטומאה ע"ד אל תפנו אל האלילים, ומה"ט קאמר בסמוך דלא אסתכלי בעכו"ם דצורתו מצד הטומאה, ומייתי ליה שנאמר... אם אביט ואם אראך, שהוא לשון כפול, מורה גם על צורה הרוחנית מצד הטומאה. "ע"ש. הרי שאין הטעם משום "שלא ילמד ממעשיו", אלא מפני שהוא אסור להסתכל בצורת רוחנית לצד הטומאה.

**אלא** נראה שהרמ"ק סבר שיש שני צדדים לאיסור זה, אחד שהוא אסור לראות בצורת הרוחנית לצד הטומאה, וגם יש איסור אחר שלא ללמוד ממעשיו. והרמ"ק הביא רק הטעם שלא ללמוד ממעשיו כדי להסביר פירושו שם, דהיינו בשלמא שהוא אסור להסתכל בגוי מפני שאסור ללמוד ממעשיו, אבל הו"א שמותר ללמד לו תורה כדי שהוא יתגייר לצד טהרה, ובזה אדרבה הגוי ילמד ממעשיו ואין אנו נלמד ממעשיו. ועל זה הוא פירש מ"ש בזוהר "כל שכן". אולם אה"נ שאף הרמ"ק סבר גם כטעם המהרש"א הנ"ל, ובפרט שכתב המהרש"א שזה לפי דעת המקובלים. ע"ש. וגם מצינו כן בזוהר חדש, עיין לקמן.

**וראיתי** שהמ"א ס"ר כה"ק כ הביא הדין שלא להסתכל בפני רשע, וז"ל "והא דאמרינן אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע הכא מיירי שרואהו, ומ"מ נראה דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור אבל ראייה בעלמא מותר וכמ"ש רס"י

אסורה ולא הבטה, וציין שם עוד למש"כ בטורי אבן במגילה דף כח ע"א בד"ה מימי.

**ולחיבת** הקודש אצרך לכת"ר שליט"א מש"כ לי בזה הגאון העצום בעל האורחתיך למדני שליט"א וז"ל:

**לכבוד** הרה"ג יוסף אביטבול שליט"א (א כתוב במגילה כח. "אבזה בר איהי ומנימן בר איהי חד אמר תיתי לי דלא אסתכלי בכותי, וחד אמר תיתי לי דלא עבדי שותפות בהדי כותי. "ע"ש. וכן נראה ממ"ש הזוהר פר' אחרי מות, סוף עב: - עג. "כל אינון דלא רשימין ברשימו קדישא בבשריהון לאו אינון דיליה ואשתמודען דכלהו מסטרא דמסאבותא אתיין, ואסיר לאתחברא בהו ולאשתעי בהדיהו במלוי דקב"ה. ואסיר לאודעא להו מלי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמא דקב"ה וכל את דאורייתא מתקשרא בשמא קדישא, וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסיר לאודעא ליה מלה דאורייתא. וכ"ש לאשתדלא (נ"א לאסתכלא) ביה. "ע"ש.

**הרי** לפי הנוסח "לאסתכלא" הוא אסור להסתכל בגוי. וכן הנוסח שלפני הרמ"ק, ולכן כתוב באור החמה שם בשם הרמ"ק, "כ"ש לאסתכלא ביה. כי היה אפשר לומר להסתכל בו ודאי אסור כדי שלא ילמד ממעשיו, אבל להודיעו תורה מותר כדי להמשיכו אל הדרך האמיתי ויתגייר או ימול אם הוא ישראל קמ"ל דלא... "ע"ש.

**אלא** יש להעיר על הרמ"ק שכתב שטעם האיסור הוא מפני "שלא ילמד ממעשיו", שאף כתוב בגמ' שם, "אל מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע דאמר ר' יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע שנאמר לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך,

נזהרין ממשאו ומתנו כדרך הנביאים והחסידים וכמו שאמר אלישע לולי פני יהושפט אני נושא אם אביט אליך ואם אראך כו', כל אלו וכיוצא בהם מדות החכמים ותלמידיהם, וראוי לאדם ללמוד מהם כשאפשר לו. " וכן י"ל לגבי הסתכלות בגוי, שהיא רק מדת חסידות.

**ובן** הוא ברוקח בהל' חסידות, וז"ל "מי שהוא חסיד עושה לפנים משורת הדין... ויש לו לחשוב שמא זה רצון הבורא כמו בפ' בתרא דמגילה (כ"ז) במה הארכת ימים... ולא נסתכלתי בדמות אדם רשע... " ע"ש. וכ"ש שהוא מדת חסידות שלא להסתכל בפני גוי, שהרי לא כתוב בזה בגמ' לשון "אסור", אלא רק "תיתי לי דלא אסתכלי בכותי. "

**וגם** ראיתי לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס ז"ל משפירא, רבו של הרוקח, שכתב בערכי תנאים ואמוראים - ערך רבי יהושע בן קרח, "והא דאמר התם (מגילה כח.) אבזה בר איהי ובנימין בר איהי חד אמר תיתי לי דלא אסתכל בגוי, ומשמע בגוי הוא דלא מסתכל, הא בישראל מסתכל אפילו אם היה רשע, ודאי מעלה זו היתה ברבי יהושע בן קרח שנוהר מלהסתכל ולא הסתכל (בישראל רשע), וכיון שאסור, אבזה בר איהי ובנימין בר איהי בגוי היו נזהרין, אבל בישראל לא היו יכולין ליזהר, או שמא כיון שאמרו בצלם דמות אדם רשע, אפילו מרחוק היה נמנע מלהביט אל מראהו, אבל שאר צדיקים בקרוב אין מסתכלין. " ע"ש. הרי כל זה מיידי ב"מעלות" של צדיקים, וכל אחד נוהג לפי מדרגתו. ולכן ודאי נראה שאין כאן ממש איסור.

**ובן** הוא בתורה תמימה פר' תולדות פ"כז ס"ק ב, וז"ל "... אמרו בסוגיא כאן אסור להסתכל בפני אדם רשע, וצ"ל שלשון

רכ"ט ע"ש ובב"י. " ולכן ה"ה די"ל דקי"ל שאין להסתכל בפני גוי.

**(ב)** מ"מ לא מצינו דין זה ברי"ף והרמב"ם והרא"ש או בטור וש"ע. ונראה שזה מפני שהם סברו ש"איסור" זה הוא רק מדת חסידות. ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"טז, "מאסר את בתו קטנה ותבעה הבעל לנישואין. בין היא בין אביה יכולין לעכב שלא תינשא עד שתגדיל ותעשה נערה ואם רצה לכונסה כונס. ואין ראוי לעשות כן. " ופירש הכסף משנה שם, "נראה דמשמע לרבינו דהא דאמרין (קידושין מ"א) אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה איסורא לאו דוקא, אלא לומר שאין ראוי לעשות כן... " ע"ש.

**ונראה** לומר שכיון שבכל הסוגיא שם בגמ' מגילה הענין הוא איזה מעשה של חסידות עשה איזה רב שמפני כך הוא זכה לאריכת ימים, ממילא מובן שכל אלו הם רק מדת חסידות. ולכן כתוב בגמ' הנ"ל "תיתי לי", דהיינו שהוא זכה לאריכת ימים מפני מדת חסידות זו שהוא לא הסתכל בכותי. ולכן אף הכא י"ל ש"איסור" לאו דוקא.

**וגם** מצינו שרק לגבי הסתכלות בפני רשע שכתוב לשון "אסור", ולכן כתוב "דאמר ר' יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע", ואם זה רק מדת חסידות, אז כ"ש שהוא מדת חסידות לגבי הסתכלות בגוי, שהרי רק כתוב בגמ' "תיתי לי דלא אסתכלי בכותי", ולא כתוב לשון "אסור". (מ"מ בלשון הזהר הנ"ל נראה שהוא אסור. עיין לקמן.)

**ובן** נראה מהמאירי במגילה שם, שהוא הביא כמה דברים שתלמידי חכמים משתבחים במעשיהם, וכתב "ומהם מי שלא היה מסתכל באדם רשע כלל, כל שכן שהיו

ובפרט שלא כתוב לשון "אסור" בבלי לגבי הסתכלות בגוי. ולכן כשיש מחלוקת בין הבבלי והזוהר אנו קי"ל כהבבלי.

**ולכאורה** יש עוד טעם להקל בנדר, דהיינו שמא עיקר הנוסח בזוהר הוא "לאשתדלא" ולא "לאסתכלא", ולכן י"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי, דהיינו שאין ספק בדעת הזוהר מוציא מידי ודאי הבבלי שסבר שכל האיסור בהסתכלות לגוי הוא רק מדת חסידות. ולכן עדיין י"ל דקי"ל שדין זה הוא רק מדת חסידות.

**מ"מ** יש לדחות סברה הנ"ל שדין זה תלוי בנוסח הזוהר, שהרי כתוב בזוהר חדש פר' יתרו אות מא, "כולהו גוונים דעינא דרשיעייא, קטלין. עליהו איתמר אל תלחם לחם רע עין ואל תתאו למטעמותיו. ובג"ד אסור לעמא קדישא לאסתכל ברשיעייא. ואורייתא דילהון צריך לאתכסאה מינייהו, הה"ד לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. " ע"ש. הרי שלדעת הזוהר דין זה מוסכם שהוא ממש איסור להסתכל בפני גוי. וכן הוא, שנראה מזוהר חדש הנ"ל שהוא עדיף מדין שלא ללמד לגוי תורה שהוא איסור ממש, שלגבי הסתכלות בגוי כתוב לשון "אסור", אבל לגבי שלא ללמד גוי כתוב רק לשון "צריך", ולא לשון "אסור". (עיי' בטור א"ח ס"ריט, שכתב "דלישנא וצריך לאודוי באנפי י", משמע דוקא לבתחילה. אלא עיין מ"ש הב"י שם. וכבר האריכו האחרונים בפירוש לשון צריך. ואכמ"ל.) ולכן אין לומר שיש ספק בזה לדעת הזוהר אם הוא איסור ממש או רק מדת חסידות. וגם י"ל שאף הרמ"ק הנ"ל מסכים לזה, אלא הוא מוסיף טעם אחר שלא ילמד ממעשיו, וכמו שפירשתי לעיל.

**מ"מ** עדיין י"ל שיש מחלוקת בין הבבלי והזוהר אם דין זה מדת חסידות או

"אסור" לאו דוקא הוא, אלא ר"ל מדה נכונה היא, וראיה לזה שהרי מבואר בגמ' שאלו לרבי יהושע בן קרח במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא הסתכלתי בדמות אדם רשע, ואם היה אסור ממש מצד הדין - מאי רבותיה? ולא קשה לפי זה הלשון "אסור", שכן מצינו הרבה באשיגרא דלישנא, וכמ"ש הר"ן ספ"ק דע"ז במ"ש בריש בכורות אסור לעשות שותפות עם העכו"ם, דאין בזה אפילו איסור דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא, ועיין בתוספות בכורות שם ב:'. ע"ש. וזה כמו שביארתי לעיל.

**אלא** ראיתי בטורי אבן בגמ' שם שכתב "מימי לא הסתכלתי בדמות אדם רשע כו'. ואע"ג דאסור להסתכל בדמות אדם רשע, מ"מ א"א לרוב עולם לזהר בזה, והיינו רבותא ידידה. " ע"ש. משמע מזה שהוא איסור ממש להסתכל בפני רשע, אלא רק רוב העולם אינם יכולים לזהר מאיסור זה. ולכן אין כאן רק מדת חסידות אלא איסור גמור, וכל אדם צריך לזהר בזה מה שאפשר לו. ולכן ה"ה די"ל הכי לגבי הסתכלות בפני גוי. אלא לפי מה שביארתי לעיל נראה שהראשונים הנ"ל לא סברו כן. ונראה שמטעם זה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע השמיטו דין זה. ולכן נראה דלא קי"ל כהטורי אבן הנ"ל.

**מ"מ** נראה מלשון הזוהר הנ"ל שיש ממש איסור בזה, שכתוב שם "וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסיר לאודעא ליה מלה דאורייתא. וכ"ש לאשתדלא (נ"א לאסתכלא) ביה. " ולכן כיון שיש איסור ממש ללמד גוי תורה, אז כ"ש שי"ל שיש איסור ממש להסתכל בפני גוי.

**אלא** יש להישב על זה, שנראה מהבבלי הנ"ל שיש רק מדת חסידות ואין איסור ממש, וכן פירשו הראשונים הנ"ל,

איסור ממש. ולכן צ"ל דאנן קי"ל כהבבלי שדין זה הוא רק מדת חסידות.

ג) וכן נראה לומר לפי טעם הרמ"ק הנ"ל שסבר שהאיסור להסתכל בגוי הוא כדי "שלא ילמד ממעשיו." ע"ש. ומצינו שלא אסרו חז"ל איזה מעשה עם גוי מפני חשש שמא ילמד ממנו, אלא רק כשיש רגילות וקביעות, משא"כ בהסתכלות בעלמא שאין טעם לאוסרה מצד הדין.

ולכן כתב הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"ה הל"ב, "אסרו חכמים שיהיה ישראל מלוה את העכו"ם ברבית קצוצה אלא בכדי חייו, גזרו שמא ילמוד ממעשיו ברוב ישיבתו עמו. לפיכך מותר ללוות מן העכו"ם ברבית שהרי הוא בורח מלפניו ואינו רגיל אצלו. ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו מותר להלוות לעכו"ם ברבית אפילו להרויח. " (וכן הוא במרן י"ד ס"קנט א. ועיין בב"מ עא.) משמע מזה שמותר לעסוק עם גוי ואין לחוש שהישראל ילמד ממעשיו, אם הוא באופן ש"אינו רגיל אצלו".

וגם כתב הרמב"ם בהל' עירובין פ"ב הל"ט "ישראל הדר עם העובד כוכבים ומזלות או עם גר תושב בחצר אינו אוסר עליו שדירת העובד כוכבים ומזלות אינה דירה אלא כבהמה הוא חשוב. ואם היו שני ישראלים או יתר ועובד כוכבים ומזלות שכן עמהן הרי זה אוסר עליהם. ודבר זה גזירה שלא ישיבנו עובד כוכבים ומזלות עמהן שלא ילמדו ממעשיו....". נראה שהחשש כאן הוא רק אם "ישיבנו", דהיינו שהגוי דר שם בקביעות, אבל בדרך עראי כגון במשא ומתן ואיזה עסק, נראה שאין לחוש שהישראל ילמד ממעשה הגוי.

וכן נראה מסברה, דמצינו שגזרו בשלקות עכו"ם מטעם חתנות כמ"ש רש"י ע"ז

לה: או מפני שלא יאכילנו דבר איסור כמ"ש רש"י בע"ז לח. (עיין ערה"ש ס"ק"ג אות ב), אבל לא מצינו שגזרו משום שמא ילמד ממעשיו. ונראה שהטעם הוא מפני שאכילה ושתייה אין להם קביעות, שאחר שעה או שתים הישראל חוזר לביתו, משא"כ במי שדר עם עכו"ם בחצרו. ואה"נ שכתב בברכות מג: ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם... ואל יסב בחבורה של עמי הארץ... מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו". משמע שאף לפי שעה אין לת"ח לעשות כן, שמא ילמד ממעשיהם, מ"מ י"ל שאין זה איסור לשאר בני אדם, ולשאר בני אדם רק כשיש קביעות יש לחוש לשמא ילמד ממעשיהם.

וכן ראיתי בנחלת צבי י"ד ס"קנט א, שהקשה מדין ת"ח ברבית לדין עירוב הנ"ל, ותירץ "ניחא בפשיטות דכיון דדר עמו הרי רגיל אצלו וק"ל. " ע"ש. הרי שכשיש קביעות זה בכלל "רגיל אצלו", משא"כ במשא ומתן ועסק, שאין זה בכלל "רגיל עמו".

שוב ראיתי ברמב"ם בהל' גזילה פ"ז הל"א, שכתב "והמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו איסור גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה וביישובו של עולם. " וכתב הראב"ד שם, "וביישובו של עולם. א"א ואם אין לו אומנות אלא הוא אפילו עם עכו"ם פסול לעדות, וכ"ש שהוא למד ממעשיו". משמע שלדעת הרמב"ם אין לחוש כאן לשמא "ילמוד ממעשיו", משא"כ לדעת הראב"ד.

וראיתי לר"י ישראל חיים יוסף אליקים ז"ל בשמו יוסף, על הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"ה הל"ב הנ"ל, שכתב "יש לדקדק על רבינו דכאן חשש שמא ילמוד

ממעשיו ואילו בהלכות גולה פ"ו הל' י"א כתב דאסור לשחק בקוביא עם העכו"ם משום דמבטל מישובו של עולם ומדברי חכמה יעו"ש. והראב"ד ז"ל כתב דאסור משום שמא ילמוד ממעשיו יעו"ש. כנראה דרבינו לית ליה האי טעמא והוא היפך מ"ש רבינו כאן בהל' מלוה, וי"ל דהתם איירי רבינו במשחק דרך עראי שאין רוב ישיבתו עם הגוים וק"ל. ע"ש. ונראה שזה כפי מה שביארתי לעיל, שיש לחלק בין קביעות ובין עראי, ולמעשה אין מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, שהרמב"ם מיירי בדרך עראי והראב"ד מיירי בקביעות שאין לו פרנסה אחרת אלא זו.

**ולכן** מכל זה נראה שמ"ש הרמ"ק הנ"ל שהאיסור להסתכל בגוי הוא כדי "שלא ילמד ממעשיו", שזה רק מדת חסידות, כיון שאין זה בכלל רגילות וקביעות.

**ד) שוב** ראיתי בלהורות נתן ח"י ס"כד שהאריך בדין זה, ואף לדעתו יש כאן רק מדת חסידות שלא להסתכל בפני גוי, וגם כתב שם שמדת חסידות זו אינה שייכת בתמונות כגון בעיתונים, אלא רק בפני אדם ממש. ע"ש. מ"מ מי שנוהג כהמקובלים צריך ליזהר מאד שלא להסתכל בפני גוי. כן נראה לענ"ד. ואסיים בכבוד רב מחבר הספר אורחותיך למדני ע"כ תשובת בעל האורחותיך למדני שליט"א

**ובענין** להסתכל בפני תמונה, הנה בספר דף על הדף מגילה דף כח ע"א הובא שדייק הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א ממילת בצלם שלכאורה היא מיותרת, שזה בא לרמוז אפילו על תמונה ובצלם מלשון צילום יעו"ש, ולפי"ז אין להסתכל בעיתון שיש שם כל מיני תמונות של רשעים מכנסת המינים, וכן מבואר בחוט

שני (שבת ח"ג קובץ ענינים עמ' רס) שמאן וכחה לעיתונים המדפיסים תמונות של גוים או של רשעים והרי כוונתם כדי שיתבוננו בדמותו להכיר ולדעת מיהו, ולא לסתם ראה בעלמא דלמה להם להדפיס תמונתם אלא ודאי כדי שיתבוננו ויכירו מי הם וזה בכלל להתבונן בדמותו שאסור ואף שזה הדפסה בתמונה ולא התבוננות בהם גופא מ"מ גם בזה יש איסור, וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"י סימן כד שנשאל האם ראוי להדפיס בעתון של יראי ה' תמונות של נכרים או פושעי ישראל משום שאסור להסתכל בצורת רשע ולפעמים יש בזה צורך כדי למנוע מלהסתכל בעיתונים של עבריינים יעו"ש מה שהשיב בזה, וע"ע בספר הקשת בהלכה (עמ' כד), וראה עוד בקונטרס הבוחר בתורה ובמשה עבדו שהביא בזה מח' הגר"ק והגר"א נבנצל שליט"א האם יש איסור הסתכלות בפני רשע בתמונה, שהגר"ק שליט"א ס"ל להחמיר בזה.

**ואמנם** בשו"ת שיח חיים סימן עב נשאל בזה ע"י ידידי הגר"ח מליץ שליט"א בזה"ל: בהא דאמרו חז"ל (מגילה כח ע"א) שאין להסתכל בדמות אדם רשע האם זה גם בתמונות או רק כשרואה את הרשע במציאות, והשיבו מרן הגר"ק, רק במציאות עכ"ד, וציין שם בהערה שכתב שנראה שדברי מרן הגר"ק שליט"א שהאיסור אינו אלא ברשע במציאות ממש, אבל לענין הנהגה טובה ונכונה גם בתמונות אין להסתכל וכמו שכתב לו הגאון רבי יהודה אריה דינר שליט"א, בזה"ל: שמעתי פעם מרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א שגם בתמונות אין להסתכל, עכ"ד, ושעי"ז כתב לו הגר"א נבנצל שליט"א רק במציאות, אבל מסתבר שגם בתמונה אינו מוסיף קדוש עכ"ד, והביא שכן כתב מרן הגר"ק

שליט"א בתשובה להגר"מ חליוה שליט"א ונדפס בגם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה שליט"א (ח"ב סימן כד) וז"ל הגר"ח"ק: אני חושב שבתמונה אין את האיסור, רק הצורה (עצמה) גורם רוח טומאה עכ"ד, [ויעו"ש שהוסיף לדון מה הדין בראיית הרשע דרך מראה מי חשיב כתמונה למקילין או לא, וכתב שבספר הזכרונות כתב מרן הגר"ח"ק שליט"א בשם מרן החזו"א זצ"ל שאין לקרוא קר"ש כנגד שיער אשה הנגלה דרך מראה דהוי כמו השיער בעצמו אבל כנגד תמונה מותר, ומבואר שמראה הוי ממשות טפי שנקרא הדבר בעצמו, וא"כ יתכן דהוא הדין לגבי ראיית אדם רשע אף אם נקל בתמונה].

ומ"מ לענין ראית גוי רשע בתמונה, נשאל בזה הגר"א נבנצל שליט"א בשו"ת מציון תצא תורה (עמ' עח) והשיב שמותר,

ושם ציין שהגר"י שוב שליט"א כתב ששמע מהגר"ש דבילצקי זיע"א שראוי להחמיר בזה, ואולם כתב שם שהגר"ע אויעבראך שליט"א פסק שעל תמונה של גוי אין איסור התסכלות ואינו דומה לתמונה של אשה שאסור להסתכל ששייך בזה הרהור, וע"ע בגם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה שליט"א ח"ב סימן כד, ובמש"כ עוד בזה ידידי הגאון רבי אהרן כהנא שליט"א בספר בהלכות מתחרדים שיו"ל בקרוב. ובמש"כ בזה ידידי הגר"ח מלין שליט"א בשו"ת שיח חיים עמ' קעד. שהאריך לדון בזה. ויעויין עוד מש"כ בזה בספר שערי יוסף הלכות העסקת עובד זר בבית הישראל יעו"ש.

בברכת התורה,

הצב"י יוסף אביטבול מח"ס שערי יוסף  
ושא"ס



מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] הערות בדיני נישואין

משנ"ב שם סק"ח שעמד בהנ"ל.

**מה** שהאריך בהערה ה' בענין ביטול שידוכין, יש להוסיף מדברי הגר"ח ז"ל מואלוזין (שאילתות סי' קלג) "אמר רבינו שיותר קל לגרש אשתו אם לא תמצא חן בעיניו שהתורה התירה, אבל לא לבטל תקיעת כף ותנאים, דכיון שנעשה תקיעת כף הוא מן השמים ובהדי כבשי דרחמנא למה ליי", ועוד הוסיף שם בשם רבינו הגר"א ע"ז הדרך (שם סי' קלד) "אמר בשם הגאון זצ"ל שמזה הטעם שוברין בעת התנאים כלים של חרס שכיון שנשברו אין להם תקנה, כן אסור לבטל התנאים, ובחופה שוברין כלי זכוכית שיש לו תקנה להדבק, כן יש תקנה להיפרד בגט".

**ידידי** הגר"ר צמ"ד הלוי שליט"א האריך כדרכו לסדר כל דיני סדר הנישואין באה"ע, ומדי עברי בין בתרי מאמרו הנפלא והמדויק, נתעוררו לי כמה הערות,

**מש"כ** בהערה ד' דסעודת אירוסין הוי סעודת מצוה, וציין למשנ"ב סי' תקנא שעה"צ סקכ"ו, יעויין בגמ' פסחים מט. דיש חילוק בין סעודה ראשונה לשניה, ומלבד זאת מבואר שם דלא כל סעודת אירוסין הויא סעודת מצוה דתלוי מי המתארסים, אבל עכ"פ מה שהוסיף לציין למשנ"ב סי' תרצז סק"ב דאם משבחים את ה' הו"ל בלא"ה סעודת מצוה, לכא' אין כל חילוק בין כלל הסעודות, וכנראה זו כונתו במה שהוסיף ציון זה, ויש להוסיף עוד שזה כבר מבואר ברמ"א סי' תרע ס"ב, ועי'

## ב] קיום מצוה בלי ברכה

ולדון הראי"ה הלר והראא"ה סקלי והר"א גבאי נ"י, והארכתי בזה ג"כ אחריהם לסכם דבריהם ולהוסיף עוד בירורים בזה בגליון ז' (עמ' קטו - קיט).

**הגר"א** טאובנר שליט"א האריך בדין קיום מצוה בלי ברכה, ואציין רק שכבר נידון זה נתבאר בארוכה במנורה בדרום בגליון ד' (עמ' צ') ובגליון ה' (עמ' קמה-קמו וקנט-קס) וגליון ו' (עמ' קלו-קלח) להתפלפל

## ג] הסדר הנכון בענייני הקדוש

**א)** הרוקח שהביא בעמ' קנח דס"ל לעצור אחר 'לעלם ולעלמי עלמאי', אישתמיטתיה דדברי הרוקח הם גמ' ערוכה בברכות ג., ואף ששם הנוסח הוא

**במה** שהאריך ידידי מזכה"ר הגרא"א הכהן סקלי שליט"א בסדר הנכון של אמירת איש"ר לציבור הספרדים, נתעוררו לי כמה הערות בזה.

ג) בעיקרא דמילתא לא ברור לי מה שייכת כל האריכות הזו לציבור, ואמאי לא סגי להו בענית אמן לבסוף, דבשלמא איש"ר בלחוד זה צורה של עניה על דברי הש"ץ וזה בקשה יסודית שחשוב שכל אחד יאמר אותה, וכמו שאין הש"ץ מוציא את הציבור בק"ש, אבל שאר הקדיש איני מבין מדוע על הציבור לאמרו, ואם כבר אומרים אותו מדוע אין אומרים את כולו כבר מתחילת הקדיש, ומדוע יוצרים כמו הפסק בין תחילת הקדיש לאיש"ר, הלא גם בזה מקצץ במקום דליכא קיצוץ, וצ"ע.

בלשה"ק "יהא שמו הגדול מבורך", מ"מ חזינן דהרוקח גרס בגמ' בארמית, ואף שלפנינו הנוסח נגמר ב'מבורך', מ"מ חזינן דהרוקח גרס עד 'עלמאי', וא"כ הרי שכבר בגמ' מצינו שיש לסיים ב'עלמאי', וזה לא רק ראשונים.

ב) מה שהביא מחלוקת בין המקובלים איך לומר את הקדיש, נתעלם מזה שהגר"א בעצמו היה גדול המקובלים בדורות האחרונים ואעפ"כ הורה שלא לשנות את המנהג הקדום.

### ד. אמירת קדיש ע"י כמה בני אדם

נשמת אביו במרום, ומבואר דאמירת הקדיש היא מרוממת את הנשמה בעולם האמת,

**אלא** דכל זה היה באותה עובדא שהבן היה עם הארץ והצליחו ללמדו לומר לכה"פ קדיש, אבל אנן בני תורה אנן ורובא דאינשי ידעי לקרא בתורה ובדברי חז"ל ובפשטות יש בזה עילוי נשמה גדול יותר מאמירת קדיש, ועד שרודפים אחר אמירת קדיש, ירדפו אחר לימוד התורה ברציפות וכיו"ב, ודוק דדפח"ח.

**הרמ"א** שטיין האריך (מעמ' קצג עד עמ' ר) בענין אמירת הקדיש ע"י כמה בנ"א, ועי' מה שהארכתי בזה בעז"ה דברים נכוחים למוצאי דעת במנורה בדרום גליון ז'.

**ובעיקר** הך מילתא שמצויים המריבות סביב זה, שמעתי פעם מגאון אחד שליט"א הערה נוראה בזה, דהנה המקור לעילוי נשמה הנגרם מאמירת הקדיש הוא מהמדרש על אותו אחד שהשאיר בן עם הארץ וכשלמדוהו לומר קדיש נתעלתה



מכתב ג'

הרב עובדיה יוסף

בית-שמש

## לענין איסור הסתכלות באשה וברשע והמסתעף לדין עדות

והרב חיד"א בספרו מראית העין מסכת כתובות (דף יז עמוד א), עמד על זה איך יתכן שר' יונתן אמר שיש להסתכל וגם לית הלכתא כוותיה, ומה נתינת מקום לדיעה זו ודברי עיון יעקב לא מתיישבים, והיה אפשר לומר דרבי יונתן לאו בשופטני עסיק ולא מיירי אלא במי שיודע בעצמו שלא יבא להרהור אז שרי כדי לחבבה אבל אם אפשר שיבא לידי הרהור ודאי אסור. ואפ"ה לית הלכתא כותיה דמזה יבא להסתכל גם מי שיבא לידי הרהור וחוטא. עכ"ד. וזכה לכיון לדברי המאירי מסכת כתובות (דף יז עמוד א), החכמים היו מרכיבים אותה על כתפיהם אלא שדבר זה לא הותר אלא למי שמוצא עצמו נקי מכל הרהור הא לאחר אסור אפילו להסתכל בפני כלה לחבבה על בעלה לא הותר אלא למי שבקי בעצמו, ע"כ. הרי שמדמהו למה שהקילו חסידים גדולים שסמכו על עצמם אבל לא לשאר העם, וכמש"כ בפתחי תשובה אה"ע סי' כא אות ג משם הריטב"א שאינו תחת ידינו, וע' בזהר מדרש הנעלם דף קיב. שמצינו מקרים נדירים שאין יצר הרע מתגרה במי שיסודו בקדושה באופן מיוחד, ע"ש. ותמה המו"ל של המאירי שלבסוף הסוגיא סיימא שאין הלכה כוותיה, ולכן למעשה אחר דקי"ל שאין הלכה כן אסור בכל מצב.

ב. והנה עוד הביא השטמ"ק מדברי הרא"ם הלוי, וז"ל, ולית הלכתא כוותיה. יש מי שסובר דכל ז' הוא דאין מסתכלין הא בשעת

ראיתי בגליון הקודם כסלו תשפב מש"כ הרב משה חלויה מדין של הסתכלות באדם רשע והקשת והאשה ואמרתי אעירה בזה מן הבא בידי בעזרתו יתברך.

א. כתבתי במקו"א בזה, שלמרות שהיקל בזה במשנ"ב סי' עה שראיה מותר ורק הסתכלות אסור, אמנם חזר בו בבאה"ל (סימן רכה סעיף י ד"ה אפילו עו"ג), וז"ל, עיין מ"ב בשם מ"א וקצת ראיה לדבר מע"ז דף כ' דקמקשה מיתיבי וכו' שלא יסתכל אדם באשה נאה וכו' תיפוק ליה דאפילו היה זכר היה אסור להסתכל בו מצד דאסור להסתכל בדמות וכו' א"ו דהסתכלות בעלמא שרי דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בדמותו והתם לענין אשה אפילו סתם הסתכלות אסור. עכ"ד.

והנה הדבר נפתח גם בדברי הסוגיא בכתובות יז. מותר להסתכל בפני כלה ולומר כלה נאה וחסודה, ולית הלכתא כוותיה, וכתב בשיטה מקובצת שבלקוטי הגאונים איתא, מותר להסתכל וכו'. פי' אעפ"י ששנינו כל המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה אינו מנוקה מדינה של גיהנם כאילו מסתכל במקום התורף. לחבבה על בעלה פי' כדי שישב אל לבו שמרוב יפיה מסתכלין בה ומתחבבת על בעלה. מלקוטי הגאונים ז"ל. עכ"ד. הרי שס"ל שאני בכלה. וגם זה רק להסביר דעת ר' יונתן, אבל כמו שמסיימת הסוגיא שלית הלכתא כוותיה.

יציאתה בהינומא שהיא שעת הכנסתה לחופה וחוק הוא שמגלין פניה ומראין אותה לבני אדם המסתכל בה אין בכך כלום, ויש מי שאומר כיון דאמרינן לית הלכתא כותיה אין מסתכלין בה כלל לא בשעת הכנסתה לחופה ולא לאחר כך לפי שאין לנו להתיר דבר זה אלא בראיה ולא מצינו ראיה להתירו בה. הרא"ם הלוי ז"ל. עכ"ד. הרי שבא להחמיר שאסור אפילו בכלה, ואפילו לאותו שעה, וסיום דבריו שאין ראיה להתירו, והנה רא"ם הלוי הנ"ל הוא הר"י מיגאש שכן דרך לקרוא על שם שם הרב א'בן מ'גאש, וכן הוא בחידושי הר"י מיגאש שם.

**כתב** עוד בשטמ"ק משם תלמידי רבנו יונה, וז"ל תלמידי הרב רבינו יונה ז"ל ולית הלכתא כותיה יש מפרשין דדוקא כל שבעה אינו מותר אבל ביום הראשון שהוא עיקר החיוב אצל בעלה מותר ואומר מורי הרב נר"ו שאפילו יום ראשון ואפילו שעה אחת אינו מותר וא"ת כיון שאינו מותר לראותה היאך נוכל למצוא עדים שיראו אותה שיצאת בהינומא וראשה פרוע י"ל דכיון שרואין הינומא או שאר הדברים שדרך לעשותם לבתולה ואומרים כל העולם זו כלה פלוני אותה חזקה היא כמו ראיה דהא קי"ל דסוקלין ושורפין על החזקה, ורבינו מאיר הלוי ז"ל תירץ בענין אחר דדוקא להסתכל אמרו דאינו מותר אבל ראיה בעלמא לפי שעה בשעה שמוליכין אותה מותר. ע"כ. הנה הבין שהכוונה שמותר בראיה ולא בהסתכלות, וכן הביא בפשיטות ביב"א חלק ד (חאה"ע סי' ה אות ו).

**והנה** אפילו לדברי רבינו יונה משם הרמ"ה להקל, כל זה קאי על מה שיוצאת בהינומא ואין אפשר להתירו ועל זה קאמר שרק בראיה בעלמא בשעה "שמוליכים אותה" התירו, וכעין הדיעה שהביאו בתחילה<sup>א</sup>, ועוד אפשר שמודה שאסור ראיה באשה אחרת ורק בכלה הקילו. ועמש"כ לקמן ע"ד הרא"ש ורבינו ירוחם מזה.

**וראיתי** בחינוך (סי' שכח), כתב, ושלא להביט בנשים כלל ואפילו בפני כלה בכוונת הנאה, ואפילו באצבע קטנה שלהן אסרו להסתכל חוץ מאשתו של אדם שמותר לו להביט ביפיה ואפילו בעודה נדה מפני שהיא מותרת לו לאחר זמן, עכ"ד. קצת משמע שבפני הכלה שלא לכוונת הנאה מותר. ואולי הוא בשביל כוונת עדות, ויל"ע.

**ולמעשה** בבית יוסף הביא רק דברי הרא"ש ואעתיק יותר דברי רבינו ירוחם (נכ"ב ח"ב), אסור להסתכל בפני כלה אפילו שבעת ימי החופה דלית הלכתא כרבי יוחנן דאמר דמותר כדי לחבבה פשוט בכתובות. יש מפרשים שכתבו דכל שבעה אסור אבל יום ראשון שהוא עקר החיוב אצל בעלה מותר דאם לא כן מי יעיד שיצאת בהינומא. ורוב הפוסקים הסכימו דאסור אפילו יום ראשון ואפילו שעה אחת כיון שרואין ההינומא שנוהגין לבתולה לעשות וראו שעשו אותה ואומרים זו של פלוני כלה היא היינו עדות אי נמי ראיית ההינומא אפילו כשהי' עליה או פריעת ראש אין זה הסתכלות פניה וכן נראה עיקר וכן כתב הרב רבינו אשר. עכ"ד. הרי שהחילוק בין ראיה

א. אך באוצר הפוסקים הביאו בהערה מדברי הגר"ח קנייבסקי בתורת ההסתכלות סי' יא שכתב שלא דוק בשעה שמוליכים אותה דמנא לן לחלק בזה, וכן מבואר ביד רמה קסז ב, וצ"ע. אך בהדיא בדברי הרב ישא ברכה על רבינו ירוחם נתיב כב סי' ד אות ו ושאלת יעקב סי' נא שלא התיר הרמ"ה אלא בראיה בעלמא בשעה שמוליכין ולא בסתם ראיה, ע"ש. והנראה לענ"ד כתבתי.

ברכות ע' תיד בלא להביא שסובר בדעת הרא"ש שהוא גם דעת השו"ע שסובר שאסור בכל ראייה בעלמא. ע"ש].

ג. אך יש להעיר בזה ממש"כ בשו"ת זכרון יהודה (סימן צא), בנו של הרא"ש, וז"ל, גם הענין של הכלה שיגלו אותה קודם הקדושין ואחר הקדושין יכסו אותה שהרי אין הלכה כמ"ד כלה מותרת להסתכל בה אפי' שעה א' וגם יכירה העולם קודם הקדושין, ויהיו עדים בקדושין. ע"כ. וכן הוא בספר צדה לדרך (מאמר ג כלל השני פ"ב), כתב אסור להסתכל בפני כלה, ובמקומות יש שנוהגים לגלות פני הכלה קודם הקידושין ובטוליטולא חזרו לנהוג כן וישר כחם, וכן הוא בדפוס פיררה שיד, וכן בדפוס של סביניטה. וכן העתיקו האחרונים מטה משה וכנה"ג ובית עובד, ולא כדפוס ווארשא שכתב חזרו "מלנהוג" כן. וכן העלה ביב"א ח"ד (אה"ע סי' ה אות ו). וע' לקמן (באות ו), מדברי ספר חסידים משם הרא"ש כה"ג ומש"ש, ולכאורה הלא הרא"ש אסור בתוקף ואיך מקילים בזה, [ועוד אפילו לדבריהם לא הותר אלא קודם קדושין, ואיך המנהג היום שבשעת הז' ברכות שבחופה מגלה את פניה ואפילו אין את הטול השקוף, ולכו"ע הוא אסור, וכן הרגיש בזה בתפלה למשה ח"ב סי' מב]. ועוד יש להעיר שבמנהג ספרד בזה, הלא הביא הבית יוסף באה"ע (סי' לא), מדברי הרשב"א בתשובה (מכת"י סי' קסג) המקדש בטבעת מוזהב ולא אמר כלום שמא בכל דהו ניחא לה ועוד עכשיו נהגו בנות ישראל הצנועות שמכסות פניהן בשעת קידושין ואין מדקדקין אם בפרוטה אם בתרקבא, ע"כ. הרי שנוהגים הכלות לכסות

להסתכלות של הרמ"ה הוא דבר שעולה על הדעת מיד ואפ"ה לא הביאו דבריו, משמע בהדיא שלא ס"ל הכי כלל. ויש להחמיר בזה.

וכן מסיים הרב חיד"א מראית העין מסכת כתובות (דף יז עמוד א), כתוב בקצור פסקי הרא"ש אסור להסתכל בפני הכלה ואפי' ביום ראשון עכ"ל ולא דוקא דאסור אפי' בשעה ראשונה וכמ"ש הרא"ש בפסקיו וכ"כ הטור עצמו (שהוא חיבר קצור פסקי הרא"ש) באה"ע סי' ס"ה וכ"כ באגודה אסור להסתכל בכלה ע"ש וכן פסק מרן בש"ע.

ובאמת ראינו בים של שלמה (פ"ב דכתובות סימן ג), שכתב לחלק שמסתכל בקשת ובאשה הוא רק בהתבוננות וכן דעת הרמב"ם, אבל מדברי הרא"ש לא משמע כן, ע"ש. וכמדומני שהוא הראשון שכותב לחלק בזה שיותר בראיה [שאפילו לרמ"ה לא איירי אלא רק בכלה שיש קולא בדבר ויתכן שבנשים אחרות יחמיר], ומעלה בהדיא שדעת הרא"ש לאו הכי, וכוונתו להרא"ש של דין כלה שהחמיר בזה, ולפי זה כן הוא דעת מרן בזה שהעתיק רק דברי הרא"ש וסתם שאסור להסתכל בפני הכלה, וכמש"כ במראית העין הנ"ל. אמנם בספר תורת ההסתכלות סי' יא כתב שמאחר וחזינן בדברי ספר חסידים משם הרא"ש שלהסתכל בנשים הוא דוקא בהתבוננות ולא ראייה בעלמא, צריך לתרץ א. שאני כלה שהחמירו, ב. שצריך לומר שלרא"ש ראייה בעלמא לא מועילה לענין עדות, ע"ש ודוחק גדול דבריו בזה. וכן נדחק בזה הרב משה לוי בתפלה למשה ח"ה (סימן מב), ולדברי הרב חיד"א אתי שפיר טובא וכדברינו בס"ד. [וביב"א וטה"ב לא זכר מדברי היש"ש אלא בחזו"ע

ב. ולא כמש"כ בחזו"ע ברכות ע' תיד משם הים של שלמה כאילו מיקל בזה, ובשאר הספרים ביב"א ח"ו סי' יג ובטה"ב ע' קסא לא זכר מזה כלל.

אלחנן ח"א (סי' סב אות ה), ובישועות יעקב סי' מב ובית שלמה מסאקלא סי' ט ושאלת שלום סי' יא, ותשובות הרא"ם מרגליות ח"ג סי' נב, הקילו בזה לגמרי שאין צריך לראותה, אמנם הרב שמ"ח גאגין בוישב יוסף בורלא (סי' ג), שלכו"ע אם לא ראו גם אחר הנישואין לא מהני, וכ"כ בחסד לאברהם תאומים בדעת המקנה, ע"ש. וע' באוצר הפוסקים (סי' מב ס"ק לב אות כב - כד), אך לא משמע מכל הנ"ל הכי. ובתעלומות לב חזן חלק ג (דף קא עמוד ב), העלה שמועיל אם לא ראו אבל המנהג הנכון לגלות, ע"ש. וכן בבית עובד הלכות קידושין סי' ז הב"ד המטה משה שהמנהג לכסות, אבל מגלים מעט בשביל העדות. ע"ש.

**ואף** שראינו לרבינו הרמב"ם בפירוש המשניות (במסכת סנהדרין פרק ז משנה ד), ומותר לראות את הכלה בשעת הברכה ואף על פי שהיא אשת איש והיא ערוה, ואסור לראותה אחר כך אלא אם כן לא נתכוון להכיר צורתה. עכ"ד. וחקו"ב בתשובות הרדב"ז חלק ז (סי' סה), וחלק ו (סי' ב אלפים עט), שצ"ל שהרמב"ם מתיר בשעת הברכה, אבל יותר נראה שחזר בו כיון שלא זכר מכל זה בחיבורו.

**והנכון** יותר בכל זה נראה בס"ד, והוא שלענין עדות יש להחמיר ולהצריך ראיה גמורה, ולכן לענין עצם הקידושין כתבו שצריך שיהיו פניה מגולות בכדי שיראו העדים את הקידושין, וכמש"כ בזכרון יהודה, אבל לענין מה שיוצאת בהינומא שהוא לא גדר של עדות שיהיה לכל העם מותר לראותה בשביל צורך שכזה, ומי יאמר שתצטרך לזה לדין של כתובה של מנה או מאתים, וכמש"כ בחשק שלמה בכתובות (טו:), בזה אמרין שיש איסור לראותה, ואין שום היתר בזה, והכל על מקומו יבוא

פניהן בשעת קידושין. הרי שקורא לזה חסידות ומעלה, [והמבי"ט רצה להוכיח מהרשב"א להחמיר, ודחה דברי מהרי"ט בנו, ומש"כ בחס"ל תאומים להוכיח מהרשב"א דבריו תמוהים וכמש"כ בשו"ת שואל ומשיב חלק יב (מכסא רחמים סי' קכח)], הרי שבמנהג ספרד הקדום היה מנהג לכסות פניה לגמרי וקילסו הרשב"א, וכן הוכיח מזה בספר המקנה סימן מב, אמנם בתעלומות לב חזן ח"ג דף קא עמוד ב כתב שאין ראיה שהרשב"א משבח מנהג זה, ולא כמנהג תוניס לכסות לגמרי פני הכלה, וכמש"כ הרב משכנות הרועים והוכיחו מהב"י, ע"ש. ובמח"י"ר כתב עליהם צנועות וכו', ומשמע בהדיא שמשבח. ודוק. ושמנהג טראבאלס המערב לגלות פני הכלה, ע"ש.

**וגם** למנהג שלאחר מיכן שפניה מגולות אבל לא אחר קידושין ולא שמותר לראותה.

**ויש** לומר ע"ד זכרון יהודה וכו', שמש"כ שיראיה העולם הכוונה הנשים ואית להו קלא שזאת האשה נשאת, אבל לומר שאתי כרמ"ה שמותר לראות בלא הסתכלות מה שהרא"ש לא מסכים עימו הוא תמוה ביותר לבאר כן בדבריהם, ולחדש סתירה בדעת הרא"ש.

**וביב"א** כתב שמדברי ר' יהודה בן הרא"ש והצדה לדרך, ראיה למבי"ט שסובר שחייבים לראות את האשה, ולהנ"ל אי אפשר לומר כן ולא בדעת מרן והרא"ש, והמנהג שיראיה העדים כ"כ הרדב"ז בדברי דוד (סי' מח), למרות שסובר שיש כאן חזקה וכו' שזאת פלונית מעיקר הדין, וישמח לבב (תאה"ע סי' יג). והחמירו בזה להצריכה גט בשמחה לאיש סי' טו ובוישב יוסף בורלא סימן א, ולאידך רבו הדיעות שא"צ כלל לראות, וכמו שהאריך גם בתורת חסד מלובלין (אה"ע סי' ח אות ד), ובעין יצחק

בשלום. וכן העלה לדינא בהעמק שאלה (פרשת יתרו סי' נב דף שלג עמוד ב), שלצורך עדות יש להקל ובראיה בעלמא, אבל לשאר הדברים לא, והראיה מקרן זוית של הגמרא במסכת ע"ז דף כ ולמה לא תירצה שכאן בראיה, ואף שיש לתרץ שבכדי לברך על יופי שככה לו בעולמו צריך התבוננות, [וכך ישב ביד מלאכי סי' בתירוצי אחד, וכן פשוט לאגרות משה או"ח סי' מ ובאה"ע סי' נו, ועוד ישב ביד מלאכי שהיה יכול לתרץ כן ולא תירץ והשיג על דבריו החיד"א גם בעין זוכר (מערכת ה אות נ), בזה, וכן מצא לפירוש קדמון שהוכיח כן מדברי הגמרא וכן הוכיח מדעתו בבאה"ל בסי' רכה] יותר י"ל שהזהרה ונשמרת מכל דבר רע לא היה אסור אלא הסתכלות שמביאה לידי מחשבה אבל הזהיר מעביר עיניו לגמרי שלא יבא לידי הסתכלות, ולענין ע"ז האיסור של אל תפנו אל האלילים הוא דוקא ראייה של כוונה אסור, אבל ראייה בעלמא אסור מדין של אל תקרב אל פתח ביתה, ע"ש. הרי שמסקנתו להחמיר בזה<sup>1</sup>.

**ואף** שהביא הנצי"ב מדברי פירוש המשניות להרמב"ם בפ"ז מסנהדרין שהיקל בראיית כלה, לא השגיח מדברי הרדב"ז שהרמב"ם חזר בו, ולפי זה יש מקום לחשוב בדעתו שגם לצורך עדות יהיה אסור. אבל עדיין יש לומר שבעברה בעלמא שרי. וכדברי המבי"ט והגרי"ש אלישיב. וכנ"ל. וע' לקמן בדברי הצפנת פענח בדעת הרמב"ם שהחמיר בזה. ודבריהם תואמים.

**ויש** להוסיף עוד על סיום דברי הרא"ש שהוא לראות את ההינומא ושערותיה, והלא גם לראות את בגדיה ושערה וכו' הוא

אסור באשה רגילה, והקילו בכלה לפני הקדושין שהוא מד"ק מה אתבונן על בתולה, וראיתי שהרגיש מזה בדרישה בסימן סה, שאין מותר לראות את ההינומא שעליה, ולמד מזה הטור גם על התכשיטין שעליה, והוא יש בו איסור לראות גם תכשיטין שעליה, דלא התירו משום כדי להעיד עליה שיוצאת בהינומא כדי ליתן לה מאתים דזה לא מצינו דמחוייבין לדקדק אחר זה, ועל כרחק משום חיבוב לבעלה יש קולא בזה, ע"ש. וכוונתו כמש"כ התוספות בכתובות טו: ריש פרק שני, שכיום שיש כתובה אין צורך ביוצאת בהינומא, רק זה נעשה כשאין כתובה, ואין כאן עדות של קידושין ממש ולכן כתב שלא מצינו לדקדק אחר זה, וכמש"כ בחשק שלמה שלא נתיר מפני הספק לדבר שכזה, ולכן אין ללמוד מזה גם לדברי הרמ"ה להקל בזה. וגם זה בדרך העברה כשהולכת וכו', כנ"ל.

**ובחשק** שלמה התקשה בשוב הראשון של הרא"ש שלא ראו רק את ההינומא כשהוא לא עליה, והלא צריך עדות ולראות אותה, וע"כ כדברי תר"י שלסמוך על הקול סגי, או שמיירי בקרן זוית, אבל במידי שצריך עדות ממש מותר לראות ולא להסתכל כאי אפשר ולא קמכוין, ע"ש.

**ובעיקר** דברי הטור שפסקו הרמ"א שמותר להסתכל בתכשיטין שעליה, כתב המקנה בקו"א שאין להקל אלא בהינומא שלא מיוחדת לה, ואין ראייה להקל בשאר תכשיטין ואפשר שכן דעת הטור, וכן השיג על הדרישה בזה בישא ברכה על רבינו ירוחם (נתיב כב חלק ב), והשיג על הדרישה והרמ"א שהקילו בזה. ע"ש. אמור מעתה

ג. ולא כמו שמצטט משמו בשד"ח בפאת השדה (כללים ה אות כה) ובחזו"ע ברכות (ע' תיד), שדעתו להקל.

האלילים, והשנייה שלא להסתכל בנשים, אם לשם זנות עובר בלאו, ושלא לשם זנות אלא שנהנה מן הראייה אינו עובר בלאו אלא בעשה ואיסור גדול, אבל אם אינו נהנה כלל מן הראייה ודמי עליה כקאקי חיורי אינו עובר. עכ"ד. הרי שאם לא ליהנות כלל ומצד שני גם כקאקי חיורי מיקל, אבל סתם נשים יש בזה מקום להחמיר בזה.

**ובן יש להעיר על מש"כ בסידור תהלת יצחק טופיק (ע' תשצב),** שאפשר להכניס את הכלה עם החתן ולרקוד לפניה, וכן הורה האור לציון, ע"ש. ובתפלה למשה ח"ה (סימן מב), יצא נגד זה שהרי אסור אחר הקידושין לכו"ע, וע' בספר חסידים (מרגליות, סימן שצג), ואם יש פריצים ויודע שבלא פריצות לא יהיה או אינו יכול להיות בלא הרהור או אינו יכול להיות מלאות בנשים אל יהיה שם. ע"כ. ומו"א העיר ממש"כ במחזור ויטרי שרוקדין לפני "הכלה" והחתן. אך הפלא יועץ (ע' חתן) כתב: דעתה לא נתנה רשות להתערב אנשים ונשים, וכו'. וכ"ש בעידן חדוה, אלא החתן יושב בין האנשים, והכלה בין הנשים, בל יראו אלו עם אלו, עכ"ל. וא"כ שב וא"ת עדיף שלא להביאה, ובפרט כשאינה לבושה בצניעות. וסיים מו"א ובחדר אוכל שבצבא אסור לאכול לכ"ע, אלא יאכל בעזרת הנשים (בכל ימות השנה). עכ"ד.

ד. עוד נראה בזה בדעת השו"ע בזה הוא שכתב בסימן כא סעיף א, צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד. ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה. ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה. ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, אפי' אינם עליה, שמא יבא להרהר

למרן השו"ע שהשמיט את דין זה כלל ולא היקל להסתכל בהינומא הרי שס"ל כתירוץ ראשון של הרא"ש שלא התירו בהינומא שעל ראשה כלל. ודוק. וכן בספר פסקי הלכות לר' דוד מקרלין חלק ג (דף לו), החמיר שלא להסתכל בכלה ולא בתכשיטין ובפריעת שיערה, וכתב שם, בס"ק צא, שאף שיש שהתירו משום העדות של ההינומא, אין הכרע בדבר שיי"ל שלהסתכל אסור, ולהעיד אפשר בראיה בעלמא וכמו ר"י בב"ב קסד שהעיד על האשה שזו היא. אף שאין דרכו להסתכל בנשים, עכ"ד. ולא נכנס לזה שאין כאן דין עדות כלל וכנ"ל מהחשק שלמה והעמק שאלה.

**ובמזו כן ראיתי בספר איסור והיתר עם פירוש** זר זהב בשער נט בתחילתו העלה לדין יחוד ביולדת בשבת, וכתב שמה שאמרו חכמים ימות ואל תספר אחורי גדר, שיש לתמוה האם נימא דהאיסור לדבר עם אשה או להסתכל בה כל כך גדול שיהרג ואל יעבור, והלא מעשים בכל יום וכי ח"ו כולם עוברים על איסור חמור כזה, אלא ודאי פשוט כמו שכתב הש"ך בסו"ס קצה שאיסורים הללו מסורים ללב, ודוקא במתכוון להסתכל וליהנות בראיה או לדבר ולשמוע קולה דרך חיבה שהם בכלל לא תקרבו לגלות ערוה, וכ"כ בתשובות פנ"י קרוב לשאלה ב, עכ"ד. והנה דברי הש"ך הם על למשש את הדופק ונגד דברי הבית יוסף שם וערכיך ערבה צריך ואכמ"ל, ואף הש"ך יתכן ויודה בראיה שמביאה לידי איסורים וכנ"ל ועכ"פ ודאי הוא לא כן בדברי השו"ע.

**וליתר בהירות העירוני ממש"כ בדרשות** מהר"ח אור זרוע (סימן יג), וז"ל, הראיני את מראיך, אילו מצות התלוין בראייה כגון הראשונ' שלא להסתכל בע"ז ואפי' שלא לעובדה בראייה שנ' אל תפנו אל



שמותו ואסור לכו"ע באשה אחרת, וע' בהערות של הגר"ש אלישיב בברכות כד.

**ובדעת** הרמב"ם החמירו אחרים, וע' בצפנת פענח (בפרק כא הלכה ב), מאיסורי ביאה שלכן אמרו כאילו מסתכל במקום התורף ללמדך שאפילו לא מתכוין ומתעסק אסור, ע"ש. וכה"ג העלה הגאון הרגושבור בשו"ת שלמת יוסף ראזין (סי' יז אות ג), שנשאל על דברי הפלא יועץ (ערך ראייה), שכתב להחמיר בראיה בלבד שהוא פוגם בנשמתו. ע"ש. שמצינו כן בנזיר דף מה. שאין אשה נזירה מגלחת במקדש, שמא יתגרו בה פרחי כהונה, ע"ש. ויש לבאר את הדברים שגם החולקים שם כי ס"ל שאין צריך תגלחת דוקא בעזרה אלא אפשר במדינה. וכמש"כ הרא"ש ד"ה וגלח ורבינו פרץ הכהן ד"ה ולא נזירה בשם י"מ ורבינו עזריאל ד"ה ר' שמעון עיין שם ובמפרש ד"ה נזיר. ובשיטה לחכמי איזורא, ולרמב"ם שאפשר במדינה ס"ל שלא מגלחים לכתחילה בשביל לשלח את השער תחת הדוד וכמש"כ בקרן אורה שם, אבל לכו"ע לא מתגלחת בעזרה, ובגמרא שמא יתגרו בה פרחי כהונה ובמאירי שהוא טעם נוסף. ע"ש.

**אמנם** ע' בדף על הדף שהביא שם משם הטעם המלך (פי"ב דע"ז) תמה לפי המבואר בתו"כ ובר"מ דבעי דוקא כהן לתגלחת מצורע א"כ איך יגלח הכהן אשה מצורעת, והא מצורע צריך לגלח את כל שער הגוף ואפילו מבית השחי ומבית הערוה. וכתב דצ"ל דכיון דהכהן מצוה קעביד לא חיישינן להרהור דשומר מצוה לא ידע דבר רע והמצוה מצלת מן העבירה בעידנא דעסיק בה. והא דחיישינן הכא שמא יתגרו בה פרחי כהונה היינו כהנים אינם עסוקים באותה שעה. וע"ע בתוס' סוטה י"ט. שמביא מהירושלמי דפריך לגבי תנופה במנחת סוטה

בה. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחוריו. ולא יעבור בפתח אשה זונה, אפילו ברחוק ארבע אמות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) שלה. ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שעה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין. עכ"ד. הנה התחיל לומר "להביט" ביופיה, ולאחר מיכן להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה, והלא שם הוא משום חשש שרואים מקומות מכוסים כנודע, ולכן נאמר לשון להסתכל שהוא לשון שלא מתבונן, וכן בבגדי צבעונים שמא יבוא להרהר, ואם מתבונן אין לך הרהור גדול מזה, וי"ל קצת על זה. וכן בהמשך והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו וכו' הנה כתב מסתכל ומתכוין ליהנות הרי שסתם הסתכלות הוא לא ליהנות ואפ"ה אסור, אבל לא נחשב כאילו בא עליה,

**ולכו"ע** לראות שעה אסור, ונחלקו האחרונים האם הכוונה אפילו מעט, ובטפח באשה ערוה אסור אפילו מעט. ואפילו ראייה בעלמא וכמש"כ האחרונים הצ"ח ומש"ז סי' עה ס"ק א ועוד שהביא בהלכה ברורה סי' עה בירור הלכה (עמוד ל).

**אמנם** הנה ביש"ש בכתובות שם כתב בדעת הרמב"ם שלראות מותר ולהסתכל אסור, והביא ראייה מאצבע קטנה ליהנות משמע הלא"ה לא, ע"ש. אמנם עד שמוכיח מלשון זו יוכיח מהלכה ג שהתיר לראות פנויה להנשא הלא"ה לא, ושם לא שמותר ליהנות בה, הרי שמה שמותר לצורך נישואין אסור באופן אחר ואפילו בבתולה. אך באמת לענין צורך נישואין מותר לראות אם יפה, ולא ליהנות מיופיה, אבל הוא סוג התבוננות

איך מניח כהן ידה מתחתיה והא הדבר מכוער ומתרץ דמביאין כהן זקן, ואפשר דה"נ אפש"ל לגבי תגלחת מצורעת. (פירות תאנה), עכ"ד. הרי דשאני התם. אמנם כדברי הגמרא שם שהחשש בעצם הבאתה למקדש בפרחי כהונה שבאה מתאפרת בכיחול ופוקסת, ע"ש.

**ובפני** מנחם בגליון הרמב"ם שם העיר שאי אפשר לומר ברמב"ם שאם לא מתכוין להסתכל מותר, כיון דאיתא בעבודה זרה דף כ. לא יסתכל באשת איש אפילו מכוערת, והרי הרמב"ם לא יחלוק על סתם גמ' דעבודה זרה, ואין לומר דדוקא במכוון ליהנות, דא"כ גם בפנויה וכו', ומאי שנא יפה ממכוערת. ע"ש. הרי שאפילו בראיה בעלמא אסור בדעת הרמב"ם בזה. וכן העלה הרה"ג הצדיק ר' בנימין זילבר בספרו תורת ההסתכלות שבסוף ספר היראה בתחילת פרק א בהערה בדעת הרמב"ם שנאמר בכל דבר שהרי מסיים לראות בשערה וקול הרי שאפילו לא בהתבוננות, ע"ש. ויש לדחות שבדבר שהוא טפח באשה ערוה ודאי שאסור אפילו בראיה בעלמא, ומהלשון להביט ביופיה קשה לומר שהוא רק ראייה, אבל נכון לומר שהשמיט "ליהנות מיופיה"

**וכמה** יפים ביותר דברי הרב משרת משה (עטייה, הלכות תשובה פרק ד הלכה ד), שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ג"ב נראה דכוונת רבינו שהביא האי קרא לומר שגורמת לגופן של עריות מדסיים הכתוב אשר אתם זונים אחריהם לומר שמי שהוא תדיר בכך סופו וודאי לזנות בגוף העריות עצמן ומשו"ה אמרו ז"ל בש"ס בפסוק טוב מראה עינים וכו' טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של

מעשה וכו' לומר דאל יקל בעיניך הסתכלות באשה דחמירא טפי וכמ"ש הכא רבינו ומשו"ה ג"כ אמרו בש"ס בפסוק ועוצם עיניו מראות ברע זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה ופריך אי דאיכא דרכא אחרינא רשע מיקרי וכו'. הרי אף העובר ועוצם עיניו משום דאיכא דרכא אחרינא אמרו דרשע מיקרי ולא יכניס עצמו בסכנת היצה"ר והרחק מן הכיעור וכל זה משום גודל עון זה. וכל זה מסייע לסברת רבינו הלזו. עכ"ד. עוד שם שאם הוציא מהפה כתב ר"ח שמחשבה כמעשה וחלק ע"ד, ע"ש. והוא כעין דברי הרב צפנת פענח בזה, [למרות שהעיר בפכ"א מאיסו"ב הלכה כא שהרמב"ם השמיט דין איכא דרכא אחרינא, ע"ש]. ויש להעיר שעיקר דין לא לראות בכביסה ואיכא דרכא אחרינא הוא נאמר לענין מקומות המכוסים דוקא, ודוק.

**ועל** פי זה יובן וגם יהיה ראייה גדולה לדבריו ממש"כ מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (מסכת ברכות דף כד עמוד א), יש לספק אי כל הני הוו ערוה בטמטום מספיקא דטעמא דכל הני משום חשש חימוד ואלי בטמטום לא שייך זה ולענין קול מצאתי בכלבו סי' מ"ה ה' פורים וז"ל נשים כיון שהן חייבות (במקרא מגילה) שאף הן היו באותו הנס י"ל שמוציאות אף האנשים כו' ובעל עשרת הדברות כ' שאין נשים מוציאות אנשים בקריאתם והטעם משום דקול באשה ערוה כו' וטמטום לפי הדעת הראשון מוציא אחרים ממ"נ עכ"ל ומדכ' דרק לפי הדעת הראשון הוא דמוציא הא לבעל עשרת הדברות אינו מוציא א"כ מבואר דגם בטמטום איתא להך דקול באשה ערוה. עכ"ד. ודפח"ח. ולכאורה היות והרמב"ם כתב שכל האיסור שמא יבוא לערוה, וכתב

דבר שכזה, וע' בתניא פרק כח שצריך לשמוח שמקיים מצוה, אבל הוא לא בראה אלא במחשבה לבד. ודוק.

**ונראה** שמקור ספר חסידים הוא מדברי המדרש רבה (פרשת אחרי מות, פרשה כג סימן יג), ובמסכת דרך ארץ רבה (א, ג), ר' מנשיה בר בריה דרבי יהושע בן לוי אמר מצינו שכל מי שרואה דבר ערוה ואינו זן עיניו ממנה זוכה להקביל פני השכינה מאי טעמא (ישעיה לג) ועוצם עיניו מראות ברע מה כתיב בתריה (שם) /ישעיהו ל"ג/) מלך ביפיו תחזינה עיניך תראינה ארץ מרחקים. עכ"ד. הנה אחר שראה ערוה ולא זן ממנו יהיה פירושו שלא חושב עליו ולא נהנה ממנו. ודוק. ובספר זכרון שלום (בברכות כד), דייק מכאן שגם ראייה משמע שאסור, ויש לדחות שערוריה הוא לא אשה סתם. ובערוה ודאי ראייה אסורה.

ה. אמור מעתה מה שהגמרא בברכות כד. אומרת, אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה. למאי? אילימא לאסתכולי בה - והא אמר רב ששת: למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים - לומר לך: כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף! אלא: באשתו, ולקריאת שמע. עכ"ד. ולכאורה יש כאן חילוק גדול שמסתכל באצבע קטנה, לכו"ע הוא בהסתכלות והנאה, ולכן החמירו בו ביותר, ועל זה נאמר, ומה הדמיון לטפח באשה שהוא לא בהנאה והסתכלות, ועל כרחך לומר שלא דוקא הוא והיות ויש איסור ראייה בעלמא בטפח ומקשה מכ"ש מדין של מסתכל באצבע, ודוק. וביב"א חלק ו (סי' יג אות ג), נדחק בכל זה. ולא נכנס לזה שבטפח לכו"ע אסור אפילו בראה וכמש"כ גם בהלכה ברורה ח"ה (ע' ל),

כן הרב מהר"י ענגיל בעצמו באתון דאורייתא, שמצינו מקומות בתורה שיש סייג מן התורה, ולהנ"ל ליתא אלא הוא בעצם אסור, והסייג שכתב הרמב"ם בזה בהלכות ע"ז פרק ב הלכה ג, ובהלכות תשובה (פרק ד הלכה ד אות ג), המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, עכ"ד. הוא בא להחמיר ולא להקל בזה, שיש בו תוספת זהירות וכמש"כ בצפנת פענח ובמשרת משה ובהעמק שאלה הנ"ל. וא"ש טובא. אמנם יש לומר בזה שהרי כאן הרמב"ם לא אומר איסור של ונשמרת מכל דבר רע, אלא איסור ולא תתורו, והוא נראה יותר שהוא רק בראה של זנות ולא ראייה בעלמא, וגם אם אסור אינו אלא דרבנן. וקשה לומר שהוא דאורייתא.

**וראיתי** דבר פלא בספר חסידים (סימן קעז), כתיב (קהלת י"ב י"ד) כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם זה שנזדמן לו אשה בקרן זוית אם פגעה בו ולא נתכוין לראות אותה וראה אותה יפה ושמח על שראה אותה וחושב בלבו מאחר שבלא כוונתי ראיתה אין לי עון על ככה וע"ז נאמר יביא אלהים במשפט על כל נעלם ואם טוב ששמח בדבר אם רע בעיני ה' כמו בנפול אויבין אל תשמח (משלי כ"ד י"ז) שמח לאיד לא ינקה (שם י"ז ה') וזה שמח שבא לידו והיה לו לחשוב שמא חטאתי שנזדמן לי לראותה. ואם בא לידו מצוה שלא בכוונתו ישמח ויברך להקב"ה שזימנה לו לעשותה. עכ"ד. ובמפרש ובברית עולם כתבו שעל הראייה פטור כיון שהוא אנוס, אבל על ההנאה אסור. ויש להצטער שבא לידו גם

ודוק. והכל בא על מקומו כפתור ופרח. וראיתי בספר נחמד למראה ח"א (דף קעז עמוד ג), שהארץ שאין לחלק בין ראית טפח באשה לבין אצבע, בין ראיה להסתכלות, דאל"כ למה הגמרא בברכות כד. לא יישובה כן, ונדחקה לאשתו ולק"ש, וכן קשה על הרמב"ם שנקט דוקא שמסתכל ונהנה באצבע, ולמה הגמרא לא חילקה כן, והרי"ף והרא"ש סתמו לאיסור. ע"ש. ולדברינו א"ש שרק לחומרא כאילו בא עליה מדובר שנהנה אבל אם רק ראיה אסור ולכן לא חילקה כן הגמרא.

**וראיתי** בס"ד להנצי"ב בספרו היקר מרומי שדה מסכת ברכות (דף כד עמוד א), אלא באשתו ולק"ש. שיטת הפוסקים דהיא ערוה אפילו בלי הסתכלות. וא"כ הוי הפירוש אפילו באשתו. וכן הלשון בשו"ע סי' ע"ה ס"א אפילו היא אשתו. אבל דעת תהר"י שאין ערוה לענין ק"ש אלא בהסתכלות, אבל בראיה בעלמא מותר לקרות ק"ש. וא"כ דוקא לאשתו, דאחרת בל"ז אסור ואפילו בפחות מטפח, עכ"ד. הרי שמיישב יפה שאם נימא לחלק בין ראיה להסתכלות איירי רק באשתו, אבל בטפח באשה אסור אפילו בראיה וכנ"ל שכ"כ הפרמ"ג והצל"ח ועוד.

**ואדה"ז** בקו"א כתב שבדעת הרמ"א אי אפשר לומר כדברי תר"י, שא"כ מה אומר הרמ"א משם י"א שדוקא באשתו אבל באשה אחרת אפילו בפחות מטפח, והלא אם מיירי כשמתבונן אסור אפילו בעלמא. וצ"ע. וכן הקשה באופן אחר בכסא אליהו ישראל, אבל אי נימא לא כתר"י ואיירי גם בראיה בעלמא א"ש שבזה יתכן שהשו"ע יחלוק על זה ויסבור שרק בטפח אסור.

**[ובעצם** דברי אדה"ז יש להבין דבריו

טובא, ונראה שלא קאי כלל על תר"י אלא מיקום האות א צריך להיות לפני כן, וז"ל אדה"ז, (קונטרס אחרון סימן עה הערה א), ויש מתירין אם אינו מסתכל כו'. הרב רבינו יונה ב"י רמב"ם. וכן משמע בהדיא בגמרא מדלא משני הכא במאי עסקינן כשאינו מסתכל ולא רואה כלל ולק"מ ודו"ק. ולפ"ז צ"ע מ"ש רמ"א ויש אומרים כו', פשיטא דלכ"ע אסור בלא ק"ש משום הסתכלות ואפי' במקומות המטונפות. עכ"ד. הנה נראה יותר שקאי על הדיון האם צריך להחזיר פניו למקום אחר או סגי בזה שעוצם עיניו, ולכן קאמר שע"כ איירי שמסובב פניו ולא מהני עצמת עיניים, דאל"כ שהגמרא תיישב שטפח באשה כשהוא עוצם עיניו, ולא מסתכל ולא רואה כלל. ועל זה קאמר שמעתה שאיירי אפילו בעצמת עיניים מדוע הרמ"א מחלק בין אשה אחרת, והלא אם רואה ודאי שאשה אחרת אסור אפילו בלא ק"ש,

**אבל** אם קאי על תר"י שאם הוא בהעברה בעלמא מותר, היכן נמצא רמב"ם שכזה, ועוד מה ממשיך בזה, סוף דבר לא הבנתי כוונתו].

**והנה** נראה לומר בכל זה שאפילו לדברי תלמידי רבינו יונה שכתבו שלענין טפח באשה ערוה לק"ש לא נאמר אלא כשמסתכל ומתבונן, והלא הדבר ברור שדין טפח באשה ערוה לענין איסור הסתכלות נאמר אפילו בראיה בעלמא וכמש"כ במש"ז סי' עה אות א ובהסבר דברי רש"י, ובצל"ח בברכות כד ומהר"י עייאש על הרמב"ם, והב"ד בהלכה ברורה ח"ה (ע' ל), [וע' בסוף דברינו הכרח לזה], אבל לענין ק"ש הקילו שעדיין לא נפסל מאמירת ק"ש אלא רק בכה"ג שמסתכל. וכן לענין קול כתבנו

במקומו כה"ג. אא"כ נאמר לחלק בזה כדברי הרמ"א שאיירי רק באשתו, ואז יש מקום לחילוק בין ראייה להתבוננות, ולא באשה אחרת. ונצטרך להלביש דברי תר"י עם דיעה זו. והוא דוחק.

וכל זה מלבד מה שכתב בבאה"ל שאין העיקר כדברי תר"י ולדינא יש לאסור בכל ראייה בטפח באשה לק"ש, וכמש"כ באשכול ובסמ"ג וכן העלה בכה"ח, ובהלכה ברורה נדחק מאוד להעמיד כתר"י משום מה, כנראה בהשפעת יב"א הנ"ל.

**ודעת אדה"ז** בסתם להחמיר וביש מתירים, ובסוגריים כתב שיש לסמוך על דבריהם כשא"א בענין אחר, ונודע שסוגריים הוא ספק אצלו לא מן הדין, וכמש"כ בשארית יהודה (חאו"ח ס' שסג) והב"ד בשער הכולל פ"א ס"ב וע' יד סופר ח"א (ס' קיג) וכרם יעקב (דף קמב סע"ב) להרב יח"ס. הרי שאין דעת אדה"ז להקל בזה, וגם כנ"ל שבקו"א תמה על דברי תר"י בזה.

**היות** וכן מעתה אין ראייה שרבינו יונה פוסק כדברי הרמ"ה שראיה בעלמא מותרת, כיון שדיבר רק לענין טפח באשה. ולא כיב"א ח"ו (סי' יג אות ג), שנקט שרבינו

יונה לשיטתו, שאין לזה כלל הכרח לומר כן, ופשוט.

**זאת** ועוד יש לנו לידע שגם רבינו יונה לא הביא את הרמ"ה אלא בדבריו הראשונים אין מקום לחילוק בין ראייה להתסכלות, וכפי שהבינו בישיא ברכה על רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ב), וכ"כ בתורת ההסתכלות שבסוף ספר היראה לרבינו יונה, והגדיל לעשות הרב שאילת יעקב (סי' נא), שרבינו יונה סותר א"ע שכאן סובר שיש איסור בראיה בעלמא, ובמסכת ברכות סובר שרק בהסתכלות יש איסור של טפח באשה, ונדחק מאוד לישיב שהחמיר בכלה כי היא מקושטת יותר, ולכן יש לחוש בו יותר להרהור, ע"ש. הרי שפשוט להם שרבינו יונה בסתם לא ס"ל הכי, ולהנ"ל א"ש טובא והוא הכרחי שלענין ק"ש הקילו, שגם מה שאסור בלא"ה לא אמרינן שלא יוצא בזה י"ח. ודוק וכמש"כ בהדיא החזו"א שהעיר החזו"א והלא לענין ראייה בפניה שהוא אסור, ואפ"ה מותר לקרות ק"ש כנגדה, ע"ש. עוד יש לבאר את הדברים, דהנה לשיטת האוסרים ראייה בעלמא, ודאי שלענין של ק"ש יוצא י"ח, וע"כ שהקילו לענין ק"ש, ואתי שפיר מש"כ בעוד יוסף חי שבהסתכלות והנאה

ד. אמנם בספר המקנה בקידושין ע. הקשה מדברי הפסוק בשמואל א יח, ו שאחר שדוד הכה את גלית ותצאנה הנשים מכל ישראל לשיר, ואיך הותא הדבר מאחר שקול באשה ערוה, ובשלמא אי נימא כדברי המ"מ בדעת הרמב"ם שאיסור הסתכלות הוא דרבנן, ה"ה קול, י"ל שלא גזרו עדיין, אבל לרבינו יונה שהוא מדאורייתא מנל, וע"כ כדברי רבינו יונה שרק אם מתכוון לשמוע את קולה אסור, ע"ש. ולא יישב כל צרכו כיון שודאי שאסור לאשה והרבה נשים לשיר ברגע שיש מכשול שמי שיהנה מזה יכשל, והוא קושיא מופלגת וכמש"כ בבאר שבע (קונטרס באר מים חיים סי' ג), על ותשר דבורה וישב על פי הדיבור כמו ששפטה את ישראל, ובדבש לפי (מערכת ק אות יט), תירץ שבשעת השארת השכינה שיש אימת שכינה על הציבור מותר אף לנשים לשורר ואין לחשוש להרהור ע"ש. ועוד עמש"כ בזה במתיבתא בילקוט ביאורים בברכות כד. דף קמ וש"נ. ובתפארת יונתן כתב שלכן בקריעת ים סוף לקחו את התוף בשביל שלא ישמע קולן. ע"ש. ולפי זה לא השגיחו שגם בשמואל הוא כן שהנשים ששרו לדוד שרו בתופים. ועוד מה תאמר על מחולות, וע' בסוף תענית שיש שכתבו שהוא רק ענין של סיבוב ולכן אין בו בעיה של ריקוד בשבת, ועל כרחך לומר שאין ללמוד משם והגברים היו במרחק או בקריעת ים סוף עסקו לאסוף את הכסף או שבאותו שעה שהגברים עוסקים בשירה שלהם הנשים גם עסקו בשירה שלהם. ודוק.

בשור"ע, וזהו שאמר אי דמיין עלייכי ככשורא שלא תסתכלו בה אלא בתכשיטין שעלי' שריא וק"ל.

**ובחתם** סופר מסכת כתובות (דף יז עמוד א), כדי לחבבה על בעלה ולית הלכתא כוותי'. וכ' הפוסקים נהי דבפניה אין להסתכל מ"מ מצוה להסתכל בבגדי צבעוני' שלה ובחי' תורה אמרתי היינו דגבי רבקה כתי' ותקח הצעיף ותתכס דעד עכשיו לא נתיראה שסתכל בה אליעזר כי צדיק גמור. אך עתה שבא יצחק ומצוה להסתכל בבגדי' חששה שיבוא אליעזר להסתכל בפני' ע"כ לקחה הצעיף להתכסות,

**והנה** כתב בהערות הגרי"ש אלישיב מסכת כתובות (דף יז עמוד א), שנראה די"ל דגם להרבינו יונה שאסר אפי' ראי' מ"מ היינו דוקא ראי' כזו שיוכלו העדים לזכור ע"י לאחר זמן רב עד לאחר שנתגרשה וכד' וזה לא יוכל להיות בלא הסתכלות ממש, אבל ראי' בעלמא גם להרבינו יונה יש להתיר. וכן נוהג להקפיד שיראו העדים את הכלה, עכ"ד. והנה הוא מחודש לגמרי ורבינו יונה לא קאי על עדות, ומנלן לחדש בכל זה, וממ"נ אם נימא שיש דין בעדות להכיר את הכלה, לא הרויח בראיה בעלמא שמתירו עתה, ואם אין דין בעדות להכיר את הכלה א"כ אלו דברי המחמירים לא לראות גם בכה"ג ודוק.

**ולמעשה** נראה האם צריך לראות את העדות של הקדושין, והוא הדבר תלוי בחקירת האחרונים האם כל הדין של עדות אשה הוא לא קיומי או ברורי, והוא מחלוקת גדולה, וע' בקובץ שו"ת שואל ומשיב שעל ידי ישיבת כסא רחמים חלק יב (סי' קכח), שכתב לתלותו אם עדות בקידושין הוא לברורי או קיומי, ושיטת קצוה"ח שהוא

אפילו בפניה ובאצבע קטנה לא יצא י"ח ק"ש, וכ"כ במהר"ם אלשקר (סי' לה).

**עוד** יש לומר בכל זה שבאמת גם אסור בעלמא גם בלא ק"ש רק שכשמדובר בק"ש יש איסור נוסף, וכמו שראינו כה"ג בהרבה מקומות בשור"ע \*\*\* ומעתה אין גם להוכיח מכאן לכל דין זה של ראי' באשה היות ולדין ק"ש הוא שוה לדין של טפח באשה ערוה, ושניהם אותו איסור שבראי' גם אסור, והדבר מדויק מרש"י בברכות כד: ד"ה ערוה, להשוותם. [אף שבפרט ס"ל שלראות אשה בלא ליהנות מותר].

ו. ולמעשה למרות שיש מי שמיקל בזה לראות בלא להסתכל ובראשם עומד בשו"ת אגר"מ ח"א (חאו"ח ס' מ), סיים ואמר, וז"ל ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק, אך לא באופן שיהיה פרוש קיזאי כו' וכן כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעיני איסור והיתר מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח"ו מהראיה וכן בכל מקום שפוגע בנשים. עכ"ד וע' יב"א ח"ו ס' יג' אות ג' וטה"ב ח"ב וע' שו"ת תורה לשמה (ס' שצד) שאם איננו חפץ להביט בה הוי אפשר ולא קא מכוין דשרי. מיהו בעל נפש יחמיר על עצמו היכא דאפשר להבדל, ובפרט היכא דליכא טרחא ע"ש ומי ערב לנפשו שלא יהנה מרצונו ג"כ ודברי אגר"מ נהירים לדור יתום זה.

**ובהפלאה** במסכת כתובות (דף יז עמוד א), אי דמיין עלייכו ככשורא וכו'. יש לומר ע"ד שאמרו לקמן בדף פ"ו ואגבי' מיני' ככשורא לצלמא, משום שדרך הוא לצייר את הקורה והמסתכל בציורו אינו מתבונן אל תוכו כי אם על הציור שעליו, הכא נמי קי"ל דמותר להסתכל בתכשיטי כלה אבל לא בה עצמה כדאיתא

רכו), החמיר בזה, חלק ע"ד בנו מהרי"ט והיקל בזה, [ובהערות הגרי"א בכתובות יז ישנו העתקה לא נכונה בדבריו].

ומה שעוד כתב בטה"ב שהחמיר בזה בהעמק שאלה ורק לצורך עדות של אשה הקילו שתצא בהינזמא וכו', והעיר ע"ד שאפשר שלא תצטרך לעדות ולמה להתיר, ע"ש. וכ"כ כה"ג בחשק שלמה (בכתובות טו:), הנה נראה מדבריהם שאין כאן מקום לעדות כלל ועיקר. אבל במקום שצריך עדות יהיה מותר.

(ויש לתקן את הלשון בטה"ב חלק ב ע' קסא, בדברי העמ"ש הזהירו חכמים צ"ל ולא יש ליהור),

ז. ויש להאריך הרבה על לשון הרמב"ם והשו"ע כל המסתכל באצבע קטנה של אשה ונתכוון ליהנות כאלו נסתכל במקום התורף, וכתב בטה"ב (ע' קסא), שכל זה בהסתכלות ולא בראיה בעלמא, הנה כבר יצא לבארו הרב חיד"א בספרו כסא רחמים (פ"ב ה"א), לפי שכל המסתכל באשה בכונה כאלו. בא עליה, בשבת דף סד' אמרו כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו מסתכל במקום תורפה, וברייתא דידן קתני כל המסתכל באשה כלומר בצורת פניה ואבריה בכונה וזה יותר חמור ממסתכל באצבע קטנה ולהכי במסתכל באשה בכונה קאמר כאילו בא עליה, ואתיא כי הא דאמר ר"ל פ' בתרא דיומא טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של אותו מעשה, ופירשו ממנו סנהדרין תוס' ישנים והסמ"ג דבא ר"ל ללמד דאסור חמור מסתכל כעובר עבירה ויותר כו' (והב"ד בברכ"י אה"ע ס' כא סק"ג) והרי ברייתא דידן מכרות ואומרת המסתכל באשה בכונה כאלו בא עליה. ואע"ג דר"ל אסמכיה אקרא דהוי יותר מגופו של אותו מעשה. תיסגי הא דקאמר כאילו בא עליה. ולזאת יחרד האיש

הקיום והיקל בזה באגרות משה ח"א (סי' פב ד"ה ולכאורה), ע"ש.

ועוד כתב בזה בהערות הגרי"ש אלישיב מסכת פסחים (דף פו עמוד א), רש"י ד"ה והכלה שהיא בושא. ולקמן מפרש"י שאנשים מסתכלין בה, שאין ללמוד מכאן כלל להקל, ומה שכתב באגרות משה (חאו"ח ח"א סי' מא), דבר תמוה שכתב דבמדרש איכה אמרינן שלא היה חבורה פחות מחמישים מנויים או מאה מנויים וא"כ אינם משפחה אחת אלא ע"כ שיש שם אנשים זרים ומ"מ מבואר הכא דמותר להסתכל בפני הכלה, ע"ש. אכן באמת אין זו הוכחה, דהא אמרינן הכא דיכולים המנויים על פסח אחד לחלק לכמה חבורות וא"כ הא אפשר דמיירי הכא שעשו חבורה של נשים בלא אנשים ולקמן אמרינן שאין עושין חבורה של נשים עם עבדים משום קלות דעת משמע הא חבורה של נשים בלא אנשים שפיר עבדי. והא דאמר רש"י שאנשים מסתכלין בה ודאי ר"ל נשים. (א"ה, עי' תיו"ט וי"ל ועי' להלן וצ"ע). עכ"ד. הרי שהחמיר בזה. רק לצורך עדות היקל.

והתפלאתי מאוד על מש"כ ביב"א חלק ד (חאה"ע סי' ה אות ו), שהעיקר בדברי הרמ"ה שמותר לראות בלא להסתכל, ע"ש. ולא זכר שמרן לא פסק כן אלא כרא"ש ורבינו יונה וסתמו להחמיר בזה. וכמש"כ הרב חיד"א במראית העין בכל זה, ולמעשה אפילו לעדות של חופה הנה החמירו בזה אצל בני אשכנז טובא וכמש"כ בשו"ת צי"א חלק יא (סימן פב), ובמשנה הלכות חי"ד (סי' לד),

ובסימן מב בחלקת מחוקק ס"ט החמיר שצריך שיראו פניה העדים קודם, וחלק ע"ד באבני מלואים, שאין צריך שיראו ויכירוה וכו', ולמרות שהמבי"ט ח"א (סי'

ואלו נקט יותר משבא עליה הו"א דהוא גוזמא, ואעיקרא אפשר דעל בריתא זו סמך ר"ל לדרוש דרשתו אדהכי והכי אתחזק טפי מאי דאמרו התוספות ישנים והסמ"ג בפירוש דברי ר"ל כמבואר (ובתוס' יוה"כ כתב כדבריהם מדנפשיה) עכ"ל. הרי דס"ל דהוי ממש כאותו מעשה. וע"ע בשו"ת חיים שאל (ס' עה ד"ה ואמרו), וע' ירושלמי חלה פ"ב סה"א (יב:) המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם. והמסתכל בבית הרחם כאלו בא עליה.

**ועל** מה שאמרו חז"ל הרהורי עבירה קשים מעבירה, י"ל לדעת הראשונים הנ"ל דהרהורים אסורים כי מביאים לידי ג"ע משמע הא לאו הכי שרי, וליתא אלא יש לו חלק לעוה"ב ובכ"ז אסור. אבל מהרמב"ם י"ל דאין איסור רק משום שמביא, וי"ל.

**ומצאתי** לחק"ל ריש אה"ע ס' א' ד"ה אך דחקר בדברים שאסורים משום סייג ולא עבר על הסייג האם חייב והוכיח דחייב משבת יג' וחסיד שישן בקירוב בשר וברוך המקום שהרגו דבעוה"ז ענשינו אף על שלא חייב בדיני שמים כהא דאנשים אעשה בעדנא דרתחא ע"ש, וע' בתו"א (דף עד ע"ב) וז"ל וכך הוא מצרים כור הברזל שזיכך את ישראל ע"י קושי השעבוד בחומר ובלבנים להיות נפרד הרע מן הטוב ויתפרדו כל פועלי און שע"י שהרע עושה פעולות רעות הוא כלה ונאבד כמ"ש חצי אכלה וגו' חיצו כלים כו' וכמשל עלוקה שכאשר מוצצת דם האדם מיד מתה. וכו' ועם כל הנ"ל יובנו כמה קושיות המבוארים בספרים כגון למה נשא יעקב ב' אחיות ועמרם נשא דודתו, וכמו שהיה מצרים כור הברזל להיות ע"י זה מתן

תורה כך גלות אדום הוא כור הברזל להיות עי"ז ימות המשיח כו'. עכ"ל ובבראשית (דף ה' ע"ד) כתב כי הקליפות נמשלים לעלוקה שכמוצצת דם אזי מיד מתה וז"ש לעלוקה שתי בנות. וזהו ג"כ ענין שעיר המשתלח. וכן וישלח יעקב וגו' מנחה לעשו אחיו עזים מאתים כו' שבזה שנותן לו חלקו הוא מפרידו. כו' ע"ש. א"כ העושה עבירה הרג את הקליפות בזה, משא"כ במחשבה אך יל"ע מדר"מ מצות וידוי ותשובה שאדם בורא מזיק ע"י עונותיו ומרבה שפע בקליפות ע' תניא ספ"ז. וצ"ע. ובתניא ספ"ז גופיה יש חילוק מהרהורים לעבירה. וכ"ז למ"מ פט"ו מ"ה אישות הג' דס"ל כפשוטו וכ"מ מתניא ט"ז ע"א ויז ע"ב אבל רש"י פי' תאות נשים קשים להכחיש את בשרו יותר מגופו של מעשה. וע' ברכות ס"א רש"י אוי לי מיוצרי אם אלך אחר יצרי ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים. ודוק. וע' ציוני מהר"ן שם ברמב"ם

**ועל** פי זה יתורץ היטב מש"כ בספר חסידים תנינא לר' משה כהן בן אחותו של הרא"ש (בסי' צט) כ' וז"ל: שאלתי את דודי ורבי רבינו אשר ז"ל, איך נוקשים כל העולם באיסור הסתכלות בקשת, ענה דודי ואמר לי, כי לשון המסתכל אינו אלא כשמביט בכוון זמן ארוך למה הוא דומה ולמי ישוה, אבל לישא עיניו ולראותה כרגע שפיר דמי. וכן המסתכל בנשים פי' שמביט בכוונה. מיהו נ"ל ששיטה דחוקה היא, והמחמיר שלא לעשות כן ששון ושמחה ישיג. ע"כ. והב"ד בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק אורח חיים סימן יג אות ג)<sup>ה</sup>, והוכיח מזה שדעת הרא"ש כדברי הרמ"ה (שי"א משמו כנ"ל), לחלק בין

ה. ומש"כ בטהרת הבית חלק ב' (ע' קסא), בלשון "וכן כתב הרא"ש בביאור המסתכל בנשים", הנה כתבוהו בשם הרא"ש. ולא הרא"ש עצמו כתב כן.



הפוסקים. אבל כנ"ל שנראה שעיקר ראייתו ודינו הוא מדין של הכלה. ודוק. ובשו"ת טהרת יום טוב חלק ו' (ע' קטט), הביא ראייה להחמיר בזה ממסכת זבים פרק ג משנה ב בשבעה דרכים בודקים את הזב ראה אשה אפילו לא הרהר, ע"ש. הרי שראיה לבד יש בו להביא וכו', וע' בקונטרס העבודה לאדמו"ר הרשב"ב מליובאוויטש פרק ב מזה. הרי שבאמת מצינו בכמה מקומות שמסתכל הוא לשון של התבוננות אבל לא כאן לענין אשה. ודוק.

ח. והלשון להסתכל, האם הוא התבוננות הנה האחרונים למדו ברש"י שהוא ראייה בעלמא, לענין שוק באשה ערוה, וברש"י שוק - באשת איש, ערוה - להסתכל, וכן באשתו לקריאת שמע. עכ"ד. הרי שהדינים שוים, וביאר פרמ"ג (מש"ז סי' ע"ה ס"ק ז ד"ה במ"ש רש"י), שראיה בלא להסתכל במקומות המכוסים אסור, ואפילו בלא ליהנות, ע"ש. הרי שגם מי שמתיר ראייה בלא התבוננות, הנה קורא ללשון להסתכל ראייה בעלמא. ומעתה אין ראייה מלשון הרמב"ם שנקט לשון להסתכל. וכן העלה לדינא הצ"ח בברכות שם שקאי על ראייה בעלמא שגם אסורה, וכן העלה בלחם יהודה עייאש דף יב ע"ב, וכן הביא המשנ"ב בסימן עה (ס"ק ז), והב"ד בהלכה ברורה ח"ה (ע' ל). וכן בדברי השו"ע והרמב"ם (בפרק כא מאיסור"ב הלכה כא), שלא יסתכל על הנשים שעל הכביסה, נקט לשון להסתכל שהוא בודאי לאו דוקא, ועל זה גם הגמרא בב"ב דף נז נקטה שאיכא דרכא אחרינא רשע, וכמש"כ בזה באריכות יפה בשו"ת אגרות משה אבן העזר חלק א (סימן נו), ואתי שפיר טובא מש"כ הרב חיד"א שפעמים שלשון להסתכל הוא לאו דוקא אלא הוא ראייה בעלמא. והוא מוכרח ביותר.

הסתכלות לראיה, ע"ש. ולהנ"ל הלא הדברים סותרים לדברי הרא"ש עצמו שלא סובר כן, וכפשטות הדברים וכמש"כ יש"ש בדעתו וכן העלה הרב חיד"א מדעתו וכן פסק השו"ע שאסור להסתכל בכלה, ולהנ"ל אתי שפיר מכיון שהלשון המסתכל בנשים, שאין לשון חז"ל מסתכל בנשים, אלא הוא לשון מושאל, דאיתא במסכת נדרים (דף כ עמוד א), כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה וכל המסתכל בעקבה של אשה הויין לו בנים שאינן מהוגנין, ע"כ. וכל הדברים החמורים הללו נאמרו למי שמתבונן, אבל לא בא לומר מה מותר ומה אסור,

ומה דאיתא בסנהדרין צב. המסתכל בערוה קשתו ננערת, קאי על מילה, וזה כתב באמת בחפץ ה' בשבת קיח שהוא רק בהתבוננות. וכן לענין קשת, שסתמו שהוא רק בהתבוננות וכ"כ החיד"א עצמו במורה באצבע (סי' קפו), משם הרמ"ה, ע"ש. אבל לא לשאר מקומות.

וכן כתב בזה הרב חיד"א בקצירת האומ"ר בספרו עין זוכר (מערכת ה אות נ), ולי הדל נראה דהגם דמשמעות לשון הסתכלות טפי מראיה. מ"מ התנא זמנין דנקט הסתכלות ורצונו ראייה כי הכא דנקט שלא יסתכל וכוונתו אפילו ראייה בעלמא דהא אמרינן פ"ק דסוטה (דף ח' ע"א), אמר רבא גמירי דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות ומשמע במה שענינו רואות אפילו ראייה בעלמא דהאמורא יש לו לפרש דבריו והול"ל אלא במה שענינו מסתכלות אלא מוכח אפילו ראייה בעלמא יצה"ר שולט ושלא יסתכל דתני תנא לאו דוקא ומשו"ה פריך ומשני, עכ"ד. ואפשר קצת לומר שהגמרא בסוטה ח. איירי במקומות מסתור שהרי פורע ראשה וכו', ולכן החמירו ואסרו גם בראיה וכמש"כ כל

**אמנם** אף שהדברים לכאורה פשוטים, אמנם בקובץ תשובות חלק א סימן יג כתב שפשט הסוגיא בב"ב דף נז ורשב"ם שאם ליכא דרכא אחרינא הוא חסידות של שבח של הפסוק עוצם עיניו מראות ברע, ולא שהוא דין, ובזה שנשים הולכות כן לפניו וליכא דרכא אחרינא הוא מותר, כיון שמתכל לדרך הילוכו, ע"ש. ויל"ע אם יושב בביתו מה יהיה הדין, וע' במהרש"א ובמשמרות כהונה שמשמע מדבריהם שהוא דין גמור לא לראות, ורק בדרך שצריך לראות הילוכו יש קולא, ע"ש. ובזה א"ש כדברי האחרונים הנ"ל. זאת ועוד שאף שכך ביאר הרשב"ם, וכן נראה מדברי הנימוקי יוסף וברבינו יהודה אלמדארי מכת"י ורבינו יצחק קרקושא שפירשו כרשב"ם, אמנם קצת משמע מדברי כמה ראשונים שם שלא כרשב"ם וכן איתא בהדיא בדברי רבינו ירוחם (נכ"ג ח"א נכ"ג ח"א), אסור לעבור דרך הנהר על הכביסה משום נשים אם יש דרך אחר' ואפילו יעצום עיניו נקרא רשע ואם אין דרך אחרת יטה עיניו לצד אחר פשוט בבתרא. עכ"ד. וברבינו יונה בשער היראה איתא, ואם פגע דבר ערוה כגון אשה, בין יהודית בין ארמית, בין נשואה בין פנויה, בין גדולה בין קטנה, יעצום עיניו או יסבב לצד אחר, כדי שלא יראה. וכן אמר החכם, אין לך דבר חוצץ בפני התאווה כעצימת העין. עכ"ד. אלא הוא דין של עוצם עיניו ולא רק חסידות. וכך נראה מדברי היד רמ"ה (מסכת בבא בתרא דף נז עמוד ב, סי' רסא), ועוצם עיניו מראות ברע. א"ר חייא בר אבא זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכבוסה היכי דמי אי דאיכא דירכא אחרינא ואזיל מהכא כי לא מיכוין נמי לאסתכולי רשע הוא דלא הוה איבעי ליה למיזל מהכא. ואי דליכא דירכא אחרינא אנוס הוא. דלא סגי' ליה דלא ליסתכל באורחא דאזיל כי

היכי דלא ליתקיל. לעולם דליכא דירכא אחרינא ואפילו הכי איבעי ליה למינס נפשיה, ולסכוני בנפשיה דלא ליסתכל באורחא כי היכי דלא ליתי לאסתכולי בנשים. עכ"ד. וברבינו גרשם שם, כתב, אפ"ה איבעי ליה למינס נפשי'. לכוף עצמו שלא יסתכל עכ"ד. וברמב"ם ובאו"ח ורבינו יונה ועוד שמובאים בקובץ שיטות קמאי, שרק זכרו שאסור לעמוד על הנשים שעל הכביסה, ולא חילקו בין איכא דרכא אחרינא לליכא דרכא אחרינא, וע"כ שהכוונה שאין עוצם עיניו הוא חסידות אלא דין גמור. ולכן בליכא דרכא גם צריך שמירה גמורה ואין שום קולא בדבר,

**ובדברי** הרא"ש והרי"ף ובאגודה ובמאירי ובפסקי הרי"ד ור' ישמעאל בן חכמון סתמו, ובצפנת פענח (בפרק כא מהלכות איסורי ביאה), העיר שמדוע הרמב"ם לא יצא לחלק בזה לענין נשים העומדות על הכביסה, לחלק בין איכא דרכא אחרינא או ליכא דרכא אחרינא, ע"ש. ואם נימא שהוא מן הדין אסור לראות א"ש מה שבליכא דרכא לא היה צריך לפרט, אבל הקושי למה לא כתב שאם איכא דרכא אחרינא נקרא רשע אפילו לא מסתכל. ויש לומר קצת שהיות ומבוארת הברייתא שפיר לא הוצרך להביא גם חידוש זה, וצ"ע.

**[יש להעיר עוד שכמה ראשונים בסוגיא שם כתבו שרגליה יחפות, ולא שוקיה וזרועותיה, משמע שיש דין כיסוי גם בכף הרגל, ובעיון יעקב כתב, שאין כאן היתר לנשים לנהוג כן בכביסות והם בגדר של רשע, ואשה בכל אלה לא מצאתי, ע"ש].**

**וכתב** החפץ חיים (הלכות לה"ר כלל ו במ"ח ס"ק יד) שהקשה, דבמסכת ב"ב מבואר דאם יכל ללכת בדרך אחרת, אפילו שהוא עוצם עיניו, בכל זאת הוא

נחשב לרשע, דלא היה לו להתקרב בהאי דרך, ואילו בפסחים (דף כה ע"ב) מבואר דקיי"ל דאם אפשר ללכת בדרך אחרת, ולא מכווין להנות מהאיסורי הנאה, אין בזה איסור, וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סימן קמב). ובגמרא שם מביאה שבכמה וכמה נושאים יש דין זה, ונראה שהוא כלל לכל התורה כולה, ותירץ הח"ח דבעריות נפשו של אדם מחמדתן, ולכן בזה צריך להחמיר יותר, דהגם שעתה חושב שלא ניחא ליה בהנאה זו, יש לחשוש שיתגבר עליו יצרו בעל כרחו ויבוא להרהר על ידי זה, וכן מצינו בכמה מקומות שהחמירו יותר בענייני ההסתכלות מכל האיסורים שבתורה אף בלא אפשר ולא מכווין, יעו"ש. וכה"ג כתב בשו"ת מהרש"ם חלק ב (סימן ר).

**והנה** כתב לודן בספר מעשה אברהם אשכנזי (חחו"מ סי' טו דף רד ע"א), בתלמיד חכם שדן את הדין שמותר בראיה שהתורה אגוני אגנה, ואסור הרבה זמן שנחשב להסתכלות, ע"ש. ולא כמו שציטט בשמו בגליון של טה"ב ח"ב (הערה מספר 88), שמיקל בכל ראייה בלא הסתכלות, אלא להיפוך וכדברי הרב חיד"א וכו"ל, וכן העלה למעשה בספרו נחמד למראה ח"א (דף קעז ע"ג), ומצינו שם, וע"כ דשאני ת"ח בדבר מצוה של דין וכמו שהסיק שם, ע"ש. ואף גם זאת למעשה שב ואל תעשה עדיף אפילו בדין את הדין, מאחר ומצאנו אצל אב"י עם אשתו של רבא מזה, \*\*\* וכן נהג מו"ז להחמיר בזה לא להסתכל על הבעלי דין כנודע, והיה מצייר בזמן זה ציור של הרמב"ם, וכן מו"ז חסידא ופרישא הרב עמרם אזולאי היה מעמיד ערימת ספרים ומתחבא מאחריהם.

**ובנחמד** למראה ח"א (דף קעז עמוד ג), שם עוד דן לבאר את דברי רש"י

בברכות כד: שוק באשה ערוה בא"א, והלא הוא אפילו לא בא"א, ודוחק מש"כ הרב דבר שמואל סי' רצג דף עט ע"ג, ע"ש וע"כ כפירוש הב"ח בסי' עה שאפילו שוק מלוכלך הו"א שמותר וכו' ע"ש. וכן התקשה בזה בכסא אליהו ישראל, ולא כהרב נוה שלום שיש ג' חלוקות בדבר, וכן מו"ז לא קבלו בחזו"ע ע' תטו. וע' במתיבתא שם מה שהביאו אחרונים שישבו בזה.

**ט.** והנה לענין להסתכל בפני אדם רשע החמיר בזה בבאה"ל שם ודימהו לראיית אשה יפה, שרק בקרן זוית מותר, ולא כמג"א שכתב שראיה בעלמא מותרת, והב"ד גם רע"א במגילה כח. ע"ש. והרגיש מזה גם בחכמת שלמה קלוגר בסימן קכח מג"א ס"ק לה, ע"ש. ובנוה שלום שהחמירו בראיית אשה יותר מראיית רשע, וכן העלו העמק שאלה והנצי"ב בהעמק שאלה ובשדי חמד (מערכת ה' כלל צה), ובפאת השדה (סי' כה), כנ"ל.

**והנה** ראיתי בקובץ שיטות קמאי מסכת מגילה דף כח עמוד א משם ערכי תנאים ואמוראים (לרבינו יהודה ב"ר קלונימוס משפירא רבו של הרוקח - ערך רבי יהושע בן קרח), וז"ל, והא דאמר התם [מגילה כ"ח ע"א] אבוה בר איהי ובנימין בר איהי חד אמר תיתי לי דלא אסתכל בגוי. ומשמע בגוי הוא דלא מסתכל, הא בישראל מסתכל אפילו אם היה רשע. ודאי מעלה זו היתה ברבי יהושע בן קרח שנוהר מלהסתכל ולא הסתכל [בישראל רשע]. וכיון שאסור, אבוה בר איהי ובנימין בר איהי, בגוי היו נזהרין, אבל בישראל לא היו יכולין להזהר. או שמא כיון שאמרו בצלם דמות אדם רשע, אפילו למרחוק היה נמנע מלהביט אל מראהו. אבל שאר צדיקים בקרוב אין מסתכלין. עכ"ד. הרי שמחלק בין קרוב

לרחוק, ולא בין ראייה להסתכלות, עוד רואים שצדיקים החמירו על עצמם יותר, וכמש"כ לישב כה"ג בדף על הדף בע"ז דף כ.

**ובטה"ב ח"ב** (ע' קסב), כתב, שבתורה תמימה (פרשת תולדות כז אות ב), התקשה מהו כפל הלשון אם אביט אל מראך ואם אראך, אצל אלישע ויהורם, שמשם נילף איסור ראייה, מכפל הלשון משמע שהוא בראיה בעלמא אסור, ונדחק לישב, והביא טה"ב שבשאלת יעקב (סי' נא), כתב שבפסחים סו: איתא שאם כועס נבואתו מסתלקת הימנו, וביאר שבגלל שהוסיף גם ראייה נבואתו הסתלקה הימנו, ע"ש. ואין לך דברים תמוהים מאלו במחיר, והנבואה הסתלקה בגלל הכעס ומנלן לחדש דבר בזה, ובאמת שקדמו בשאילה זו מאלישע בכפל הלשון בדברי צבי בסי' רכה מג"א ס"ק כ, והוסיף שלשון ראייה אם הוא גם ראייה בעלמא ולכן אמרו לשון כל המסתכל, והלא יצחק נאמר בו מ"ראות" וכן בב"ב דף נז: ועוצם עיניו מראות ברע זה שאין מסתכל בנשים שעושות את הכביסה, ע"ש הרי שראיה והסתכלות דבר אחד, ע"ש. והנה שם מדובר במקומות המכוסים שלכו"ע גם ראייה אסור ומצינו הסתכלות שנחשבת ראייה, ויש מיישבים שלשון תורה לחוד שראיה הוא התבוננות, משא"כ לשון חכמים הוא להיפוך, כך העלה ליישב בקובץ כרם שלמה (שנה י"ח קר' ו' ע' עט אות ג'), והב"ד בדף על הדף מסכת מגילה (דף כח עמוד א), ובזה אתי שפיר מה שהקשה בשד"ח שם ממש"כ בזוהר כרך ב (פרשת בשלח דף סו עמוד ב), אמר רבי יצחק אי הכי והכתיב (בראשית כד) שים נא ירך תחת ירכי דהוה אומי ליה בהאי את, א"ל אנח להו לאבהן דעלמא דלית אינון כשאר בני עלמא, ועוד שים נא ירך תחת ירכי כתיב ולא כתיב ראה תחת ירכי בג"כ אסיר

לאסתכלא בקשת סתם כמה דתנינן, תאנא ויראו את אלהי ישראל דאתגליא קשת עלייהו בגוונין שפירין נהירין מלהטן לכל עיבר משמע דכתיב את אלהי ישראל ולא כתיב ויראו אלהי ישראל, עכ"ד. רואים שהסתכלות הוא ראייה בעלמא שכתוב ויראו, והתקשה מזה בשד"ח, ועל כרחך לומר שלשון תורה ראייה הוא הסתכלות והתבוננות, ע"ש. ולפי זה מש"כ וישא עיניו מרחוק, הכוונה היא שדוקא מרחוק הוא ראייה בעלמא, ודוחק.

**והאמת** שהוא מחלוקת אמוראים במדרש איכה רבה (פרשה ה סימן א), הביטה וראה את חרפתנו ר' יודן אמר הבטה מקרוב וראייה מרחוק, הבטה מקרוב, שנאמר (מלכים א' י"ט) ויבט והנה מראשותיו עוגת רצפים, וראייה מרחוק שנאמר (בראשית כ"ב) וירא את המקום מרחוק, ר' פנחס אומר הבטה מרחוק שנאמר (תהלים פ') הבט משמים וראה, וראייה מקרוב, שנאמר (בראשית ל"ב) וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו. עכ"ד. וע"ע בירושלמי ברה"ה (פ"ג משנה ט), שהרי איתא בפסוק וראה אותו וחי, ומצד אחר כתוב והביטו אל נחש הנחושת, שישראל מסתכלים כלפי מעלה, ובתרגום מסתכל, ומישב בירושלמי, ר' לוי בשם ר' חמא ב"ח והיה הנשוח אין כתיב כאן אלא כל הנשוח אפילו נשיכת כלב אפילו נשיכת נחש. ולא דמיא נשיכת כלב וראה נשיכת נחש והביט. ר' יודה גוזריא בשם ר' אחא נשיכת כלב שאינו ממינו וראה נשיכת נחש שהוא ממינו והביט ורבנן אמר נשיכת כלב שאינו ממינו וראה נשיכת נחש שהוא ממינו והביט ורבנן אמר נשיכת כלב שאינו מחלחל וראה נשיכת נחש שהוא מחלחל והביט, ע"כ.

**אמנם** העיר הרב נפש חיה (סי' רכה סעיף י), מדברי אוה"ח הקדוש (בפרשת בלק, פרק כג פסוק כא), או ירצה אומרו לא הביט און הוא חטא המחשבה שגם הוא יקרא און על דרך אומרו (תהלים ס"ו) און אם ראיתי בלבי, שאין ה' מביט אל המחשבה הרעה, ביעקב פירוש שאין עושה ביעקב המחשבה הרעה רועש האון שהיא ענף הרע, ולזה דקדק לומר לשון הבטה שהיא יותר מהראיה פירוש כי הגם כי בראיה ראשונה הוא רואה מחשבה הרעה כשהוא מביט בפנימיות מפעלה אין און, ודקדק לומר און ביעקב פירוש שאינו עושה בו החטא ההוא רועש, וזה אפילו בהמון העם אשר בשם יעקב יכונה, וכנגד הצדיקים שבהם אמר ולא ראה פירוש אפילו מחשבה בלתי הגונה הנקרא עמל שעמל עמו יצר הרע בכח המחשבה להטותה מדרך השכל והצדיקים לבם חלל בקרבם, והוא אומרו ולא ראה עמל בישראל. עכ"ד. הרי שיש לשון ראיה שהוא לא חזק, וי"ל שכשמוזכר גם ראיה והבטה ודאי שראיה הוא פחות.

**ולא** זכינו לספר זכרון משה על המד"ר איכה על זכור ה' הביטה וראה מש"כ בזה הרב ראובן מרגליות.

**ובאמת** מצינו בסמ"ע חו"מ (סי' קנ"ד ס"ק י"ד) שכתב בהדיא להיפוך מדברי המג"א הנ"ל, שכתב דשאני לשון הסתכלות מלשון ראי', דלשון הסתכלות שייך לומר אהסתכלות בעלמא בלי כוונת ראות, והובא דבריו בנתיבות שם סק"א.

**וכן** החמיר בזה בתפארת שלמה שמות פרשת בא שכבר העלה כל הני"ק מעם פרעה ולא נשאר בו עד אחד נזרק הדבר הזה מפיו אל תוסף ראות פני כלומר שאין בו עוד ניצוץ קדושה ולכן ביום ראותך פני תמות כי

אסור להסתכל בפני אדם רשע כמ"ש אל תפנו אל האלילים אם לא לצורך העלאת ני"ק מאת פניו והם כבר הוציאו לאחדים כל הני"ק מאת פניו כמ"ש ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים וחטאתי לה' וכדומה עד שלא נשאר בו עוד שום ני"ק ואסור להסתכל עוד בפניו וכמש"א יעקב אבינו ע"ה רואה אני את פני אביכן והנה איננו אלי כתמול שלשום. ר"ל שאין בו עוד ני"ק לכן אשוב עתה אל ארצי כנ"ל. עכ"ד. ומשמע שהוא בראיה בעלמא, וכה"ג הביא בהדיא באגרא דכלה בפרשת וישב בבוקר ראה אותם זועפים רק בתנועתיהם שהם כן.

**וראיתי** באגרא דכלה (פרשת וישלח), כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים. קשה הדבר לומר על יעקב אבינו שיוציא מפיו דבר שאינו, הגם שהיה מחמת היראה, וגם ביותר יוקשה לדמות פני הרשע לפני וכו', וגם רבותינו במדרשים דרשו בזה [ב"ר פע"ז ג'], ולי הקטן גם כן יש לי לפרש דכוונתו כי על כן ראיתי פניך, רצ"ל מה שאתה רואה שאני מסתכל בפניך, הלא אסור להסתכל בפני אדם, הוא כראות פני אלקים, כי השכינה עברה לפני יעקב כמו שדרשו על והוא עבר לפניהם, על כן מה שהיה נראה לעין שיעקב מסתכל בפניו, הוא לא היה רק שראה פני אלקים ההולך לפניו, ויתפרש כראות כ"ף הזמן, רצ"ל אני רואה פני השכינה אז אני רשאי להסתכל בפניך, כי איני רואה אותך רק את השכינה. עכ"ד. ובחידושי הגאון ר' יעקב בטאן כתב, שמה הדמיון לראית עשו לפני ה', אלא שבשניהם יש שווין שאסור להסתכל גם בשכינה ובקשת וברשע, ע"ש. והב"ד בקובץ מנורה בדרום כסלו תשפב (ע' צג), אמנם בפירוש שעל ספר חסידים (סימן קעח), הביא שבשביל פיקוח נפש מותר לראות פני רשע, ולכן

הוכיח מזה ספר חסידים שלצורך פיקוח נפש מותר, ע"ש.

**אמנם** מדברי הרב ספר חסידים משמע שדין רשע ע"ז ואשה דינים שוה בראיה, וז"ל בספר חסידים (סימן קעח), שלשה פנים אסורים לראות פני ע"ז פני אשה פני רשע. פני רשע שנאמר (מ"ב ג' י"ד) אם אביט אליך ואם אראך. פני אשה שלא היתה רשאית השונמית ליכנס לפני אלישע דכתיב (שם ד' ט"ו) ותעמוד בפתח וכתוב (איוב ל"א א') מה אתבונן על בתולה. פני ע"ז דכתיב (ויקרא י"ט ד') אל תפנו אל האילים וכתוב (יחזקאל ח' ה') ויאמר אלי בן אדם שא נא עיניך דרך צפונה ואשא עיני דרך צפונה והנה מצפון לשער המזבח סמל הקנאה. ולא אמר ראה ואראה וכו' ולא אמר ראה בנשים מבכות את התמוז ולא בעשרים וחמשה איש אחוריהם אל היכל ה' הרי שאסור להסתכל בצורת ע"ז ובצורת רשע ובצורת אשה שלשה פעמים אמר הראית הרואה אתה כנגד ג' פרצופים שעשה מנשה. ובשביל פקוח נפש מותרין שלשתן לראות

שהרי יונדב בן רכב נכנס בבית ע"ז כדי שלא יהרג שום צדיק. וכתוב (בראשית י"ט ט"ז) ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו. וכתוב (שם ל"ג י') כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים מה פני אלהים אחרים אסור אף פני רשע אסור. אבל להנאתן אפי' לפק"נ אסור שאם עולה טינא בלבו שיצה"ר מתגרה בו לראותה ימות ולא יראנה. עכ"ד.

**וע"ע** בדברי הרב חיד"א בפני דוד (וירא פרק ד פסוק כט) וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. שמעתי אומרים וכמדומה משם מה"ר שבתי נאגארה זלה"ה במ"ש פ"ק דמגילה ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו מראות משום דאסתכל בעשו כי כל המסתכל ברשע עיניו כהות וז"ש וירע מאד בעיני אברהם שנצטער בעיניו דייקא שמא יכהו עיניו על אודות בנו דכיון דישמעאל מצחק לע"ז אי אפשר שלא להסתכל בבנו ועיניו כהות, עכ"ד.

**עובדיה בן הרה"ג יעקב זצ"ל יוסף**

**בית-שמש**

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב ישראל מאיר ויינשטיין

פתח-תקוה

## חשיבות קריאת שמע של שחרית קודם הנץ החמה

כהלכה וכמו כל שלא אמר ג' דברים בפסח לא יצא יד"ח שאלו [אנשי משמר] מקדימין וקורין קודם שיכיר בין תכלת ללבן ואלו [אנשי מעמד] מאחרין עד לאחר הנץ החמה, ואפילו לר' יהושע זמנה קודם הנץ הוי דהוא זמן קימה לאינשי חוץ מבני מלכים, וכל לכתחלה - בזמנים דרובא קרינן, בין בשכיבה ובין בקימה. ועוד משום תפלה כותיקין וכו' והביא כן גם בשם רי"צ"ג שהקורא עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא פי' לא יצא ידי מצוה בזמנה שהרי אמרו מצוותה עם הנץ החמה ואנשי משמר מקדימים ואנשי מעמד מאחרים ע"כ. וכ"כ הראב"ד בכתוב שם דף א' ע"ב שהקורא עם אנשי משמר לא יצא יד"ח אפילו קרא קודם ג' שעות לא יצא יד"ח מן המובחר שהמצוה המובחרת שבה הרי היא כותיקין או סמוך לזה והמאחר מזה כעין נוגי ממועד הוא [עי' ברכות כ"ז] עי"ש. וכ"כ עוד בדף ב' ע"א [והביאו הרשב"א בדף ח'] דהא דלא אמרינן פעמים שקורא ב' פעמים קודם הנץ החמה ויוצא יד"ח אחת של לילה ואחת של יום משום דשל לילה דיעבד ונקרא פושע ושל יום [סמוך לנץ] אפילו לכתחלה והיינו כמצוותה, אבל השתא דאמר אחר הנץ החמה הך נמי לאו כמצוותה היא מפני שהיא מאוחרת כדפרישנא ע"כ. ומבואר כנ"ל שאחר הנץ הוא לא לכתחלה.

ונראה שכ"ד הרי"ף דהנה במשנה בדף כ"ב איתא ירד לטבול אם יכול לעלות

בגליון טבת תשפ"ב דן הרב ישראל מאיר ויינשטיין האם יש ענין לקרוא ק"ש ללא ברכותיה קודם הנץ, והעלה שאין שום ענין בזה משום שכל המעלה שיש בזה לפי חלק מהראשונים זה לקרוא בברכותיה עיש"ב. אולם, נראה שאין הדברים נכונים, משום שלדעת רבים מהראשונים עיקר המצוה של ק"ש היא קודם הנץ החמה, ללא קשר לברכות ק"ש וכפי שנבאר בס"ד;

**הרמב"ם** פ"א הי"א כתב ואיזהו זמנה ביום וכו' ואם איחר וקרא ק"ש אחר שתעלה השמש יצא יד"ח שעונתה עד סוף שלוש שעות למי שעבר ואיחר ע"כ. וכ"כ בפה"מ והלכה כר' יהושע. בד"א במי שנאנס אבל לכתחלה צריך להתכוין לגמור קריאתה עם הנץ החמה ע"כ. וכ"כ ר' מנוח שם וז"ל למי שעבר ואחר כלומר שלא האריכו הזמן אלא למי שעבר ופשע אבל לכתחלה צריך כל ירא שמים לקרות קודם הנץ החמה ע"כ. ובספר אהל מועד הב"ד הרמב"ם בחיבור וכתב וכן עיקר עי"ש. [וכן העתיקו והסכימו לדברי הרמב"ם בספר הבתים, ספר מצוות זמניות, ספר השלחן, ארח"ח ועוד]. וכ"כ תר"י ד' ע"ב שלר' יהושע עד שלש שעות הוי זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד עי"ש, וכ"כ עוד לקמיה והביא ראיה מדף כ"ב ע"ב ירד לטבול וכו' עי"ש. וכ"כ המאירי בדף ט' כדברי תר"י עי"ש. וכ"כ הרמב"ן במלחמות ב' ע"ב אהא דהקורא עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא יד"ח שהכוונה לא קיים מצוה

ולהתכנסות ולקרות קודם שתנן החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ובגמ' בדף כ"ה הקשו לימא תנן דלא כר' יהושע דאמר עד שלש שעות, ודחתה הגמ' דילמא כותיקין וכו' יהושע עי"ש, וכ"כ הרא"ה במשנה בדף כ"ב וריא"ז שמשנה זו מדברת בותיקין עי"ש, ומבואר מדבריהם שכל אדם שאינו כותיקין לא צריך לעשות כן, והם לשיטתם אזלי דס"ל שותיקין זהו רק מצוה מן המובחר, ומי שלא עושה כן כל השנה - לא יעשה כן גם כשירד לטבול. אולם הרמב"ם אע"פ שבפ"מ כתב ג"כ שמשנה זו מיירי כותיקין - בחיבורו העתיק משנה זו בסתמא ולא כתב דמיירי בותיקין, וכתב בספר שושנים לדוד [פארדו] על המשניות שם שהרמב"ם בחיבורו כיון דס"ל שק"ש כותיקין זהו חובה לכל אדם לכתחלה - פירש כן את הגמ' שצריך לעשות כותיקין לכל אדם ולא רק שהותיקין עושים כן עי"ש, וכ"כ ר' חיים בן עטר בספרו ראשון לציון רפ"ד בדעת הרמב"ם עי"ש. ולפ"ז כ"ה ג"כ דעת הרי"ף שהשמיט את תירוץ הגמ' דמיירי בותיקין, ומבואר שדין זה הוא לכל אדם, וע"כ הוא משום שפסק בפ"ק שלכתחלה הזמן כותיקין וכמו שכתב 'והכי הלכתא' ועל כן העתיק המשנה כצורתה. והראשון לציון שם הרי"ף ברפ"ד שכתב גבי תפלת שחרית שהותיקין הם בהנץ החמה אבל כולי עלמא כרבנן עד חצות, וכתב דס"ל לרי"ף שהוא רק מצוה מן המובחר ולא לכל אדם ולא כרמב"ם עי"ש, אולם דבריו צ"ע, דהא יש חילוק בין תפלה לק"ש, ואדרבה מדברי הרי"ף הנ"ל גבי ק"ש שלא העתיק את הגמ' דמיירי בותיקין מבואר שבק"ש הוא לכל אדם, וע"כ שהוא כדעת הרמב"ם שיש חילוק בין תפלה שותיקין זה רק מצוה מן המובחר לבין ק"ש שזהו דין לכל אדם לכתחלה.

והנה השו"ע בריש סי' נ"ח פסק שמצוה מן המובחר לקרותה קודם הנץ החמה, וזה כדעת התוס' וסיעתם שאין זה לכתחלה אלא מצוה מן המובחר. אולם המעיין היטב בב"י יראה שלא הביא לענין זה את דעת הרמב"ם ולא דן במחלוקת זו האם לאחר הנץ החמה הוא בדיעבד או לכתחלה, וכל הנידון שם זהו האם מותר לקרוא ק"ש משיכיר את חברו עד הנץ החמה, שלדעת הרמב"ם אין לקרוא ולדעת שא"ר מותר, אלא שבדרך אגב הביא את הראשונים שכתבו שקודם הנץ זהו מצוה מן המובחר ופסק כמותם, וכבר נודע מה שכתב מהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יו"ט דף ט' ע"ג והובא בארץ חיים בכללים סי' ד' וז"ל דהגם דאנן בני ירושלים נוהגים לפסוק כהוראות מרן ז"ל - היינו בדבר שנודע לנו בבירור שעמד בעיקר הדין ודעתו הכריע לפסוק כן, אבל בדבר שלא הוברר לנו אם עמד בעיקר הדין כגון שהכריע בדין אחד כדעת פוסק אחד ודין זה תלוי בעיקר דין אחר שפסק אותו פוסק ז"ל ולשיטתיה אזיל והתם לא קי"ל כאותו פוסק - כל כה"ג אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כהכרעת מרן ז"ל מאחר שלא נודע לנו שעמד בעיקר סברא זאת עי"ש ע"כ, וגם כאן הב"י לא דן בדברי הרמב"ם ובפרט שגם דעת הרי"ף כן שותיקין זה לכל אדם וכך צריך לעשות, ולא מסתבר שיפסוק שלא כדעת הרי"ף והרמב"ם ומה גם שעוד ראשונים ס"ל כן.

ודע, שאין זה ענין למה שכתב הברכ"י בסי' נ"ח אות ב' שהב"י לא פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם משום שבדעת הרי"ף אינו מוכרח ובשו"ע אולי חזר בו וכו' עי"ש, משום שבדברי הרמב"ם יש ב' נידונים; אחד מהו 'תחלת' זמן ק"ש, והשני מהו 'סוף' זמן ק"ש לכתחלה. לגבי תחלת הזמן רבים



לצאת בו יד"ח ק"ש דאורייתא [אף שהוא ללא ברכות ק"ש] כדי לקרוא קודם הנץ, ואף אם קורא לאחר הנץ - יש ענין לקרוא כמה שיותר מוקדם\*.

**ובדברי הב"י** מפורש בספר 'על הכל' בשם הר"ם [מאיוורא] וז"ל וכן היה מנהג הר"ם לכוין בשמע ישראל שקודם פסוקי דזמרה אחר שאנו משכימים ומעריבים בבתי כנסיות ובבתי וכו', וגם אמר ואהבת עד והיו הדברים כדי לאומרו קודם הנץ החמה, וי"ח לאחר הנץ החמה, דאל"כ קל הוא לכל איש לסמוך גאולה לתפלה עי"ש. ומבואר דס"ל שמעלת ותיקין זה גם לסמוך גאולה לתפלה וגם לקרוא ק"ש קודם הנץ וגם להתפלל לאחר הנץ, ואף אם קורא ק"ש ללא ברכותיה קודם הנץ, ולאחר מכן מתפלל כדרכו ומתפלל לאחר הנץ יש לו את מעלת ותיקין. ואם כי פירוש זה מחודש הוא מ"מ חזינן מיניה שיש ענין לקרוא ק"ש ללא ברכותיה קודם הנץ.

**אמנם,** התוס' נקטו שמעיקר הדין ההלכה כדעת ר' יהושע עד שלש שעות, אלא שמצוה מן המובחר לקרוא כותיקין, וכ"ד האגודה, המרדכי, הרא"ש, הרשב"א, הרא"ה, הרשב"ץ, הנימוק"י, הרי"א וכו', ועוד, מ"מ כיון שדעת רבים מהראשונים וביניהם הרי"ף והרמב"ם, שק"ש לאחר הנץ זה דיעבד, בודאי שלכתחלה יש ענין גדול לקרוא קודם הנץ החמה לצאת יד"ח לכתחלה, וכפי שכתב הב"י. ומעיקר הדין סגי בזה בפסוק ראשון וכפי שכתב הב"י, דלרבים

מהראשונים פסקו שהוא משיראה את חבירו וכו', והרמב"ם לא הזכיר זמן זה אלא כותיקין, והב"י הביא שכן נראה מדברי הרי"ף ושלדעתם אין לקרוא לפני זמן ותיקין, וע"ז דן הברכ"י מדוע השו"ע לא החמיר כדעת הרמב"ם לאסור לקרוא משיראה את חבירו אלא מזמן ותיקין, ותיקין שבדעת הרי"ף אינו מוכרח ובשו"ע אולי חזר בו וכו' עי"ש. אולם הברכ"י לא דן על החלק השני מהו 'סוף' זמן ק"ש לכתחלה לדעת מרן, משום שבזה באמת הב"י לא דן כלל בספרו, וכמו שכתבתי, ודוק היטב.

**ועוד** מוכח כן להדיא מדברי הב"י בסוף סימן ע' וז"ל כתב עוד הרמב"ם מי שירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות וכו' [העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל לכל אדם ולא רק לותיקין] וכתב הב"י 'ודברים אלו פשוטים בפרק מי שמתו' עי"ש, ומבואר להדיא שהב"י ס"ל כדעת הרמב"ם הנ"ל דלא מיירי רק בותיקין וכתב שאלו דברים פשוטים, וא"כ ע"כ דס"ל שכך הדין לקרוא לכתחלה ק"ש קודם הנץ החמה.

**ועוד** ראייה מדברי הב"י בסוף סימן מ"ו שכתב וז"ל ועכשיו נהגו העולם לומר פסוק ראשון של ק"ש [בקרבנות] כר' יהודה הנשיא משום דק"ש בציבור הוי אחר הנץ החמה ולכך קורין אותו פסוק קודם שמא שעת קריאת אותו פסוק יהיה קודם הנץ החמה, ואפילו אם יהיה אחר הנץ מ"מ טוב למהר ולהקדים ק"ש דאורייתא כל מה שאפשר עי"ש, ומבואר מדבריו שיש להקדים ולקרוא לפחות פסוק ראשון של ק"ש ולכוין

א. והנה לדעת הב"י הנ"ל יש לעשות כן בכל יום לכוין בפסוק ראשון של הקרבנות לצאת ידי ק"ש מהתורה ולא רק אם הזמן עובר, והב"ח שם חלק על הב"י וס"ל שעדיף לקרוא ק"ש דאורייתא עם הברכות, וכ"פ המ"ב בסו"ס מ"ו עי"ש. ובבה"ל שם הזכיר בסוף דבריו את דברי הב"י ש'מותר' לכוין לצאת בק"ש דקרבנות עי"ש, אולם לשון הב"י הוא 'טוב למהר ולהקדים' וכו', ואין זה 'מותר' גרידא אלא טוב ונכון לעשות כן.

הרמב"ם בריש הלכות ק"ש שכל הג' פרשיות לקרוא כל ג' פרשיות וכפי הנראה מדברי

מהראשונים פסוק ראשון דאורייתא. והמחמיר דאורייתא - תע"ב.

### תגובת הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הובא בדברינו, ואמרנו שהאחרונים חולקים עליו, ואם נבוא לחוש לדברי ב"י, די לקרות פסוק ראשון, ובזה קצתי שם במכוון, ונמנעתי מלדון בדברי הב"י, כי דבריו קצרים וסתומים, ואינו מובן מה תועלת יש לקרות רק פסוק ראשון, והאם יש להוכיח מדבריו שיוצאין י"ח ק"ש דאורייתא בפסוק ראשון, וכדעת מקצת ראשונים, או שמא ענין אחר יש כאן. ויש לתמוה, אם רצה מרן לחוש להסוברים לקרות ק"ש קודם הנץ, למה לא הורה לקרות כל שלשת הפרשיות, ויש לי בזה הרהורי דברים, אלא שאין ברצוני ליכנס להשערות שאין להן ראייה. ולענין מעשה נראה, שמי שרוצה לחוש לדברי הב"י, יעשה בדיוק כדברי הב"י, לומר תפילת רבון כל העולמים, ובתוכה פסוק ראשון של ק"ש, ותול"מ.

[ד] עד כאן הוא הנחוץ לענות על הערותיו על דברינו, ועוד האריך בענין שאינו נוגע לדברינו, וברצונו לקבוע לעיקר כדעת הרמב"ם, שחובה לכתחילה לקרות ק"ש קודם הנץ, ותמהני מאוד מה ראה לפקפק בהוראת השו"ע ומנהג כל ישראל בכל הדורות, ולא שמענו אף אחד מן האחרונים שערער על הוראת השו"ע, וגם אם לא היה לפנינו הוראת השו"ע, די בכח המנהג להכריע, ומה שהביא מדברי מהרי"ט אלגזי, זה היה ראוי לדון אם היה מי שחולק על הוראת השו"ע. [ועוד נראה, שאין דברי מהרי"ט אלגזי אלא כשנוכח בדברי הב"י בדרך אגב פרט אחר שאין מקומו כאן, ובזה סברא נכונה היא לומר דלא נחית הב"י להכריע בזה כאן. משא"כ בנדוננו שהוא

[א] הנני מכיר טובה על שעיין בדברי הדלים והעיר עליהם, והנה אסף הרבה ראשונים שסוברים שמצוות ק"ש לכתחילה היא קודם הנץ, ואיני רואה מכל זה שום התחלת סתירה לדברינו, והלא כבר הובא בדברינו שכן דעת רבינו יונה והרמב"ן, והראינו לדעת שמפורש בדבריהם שהכוונה לקרות ק"ש בברכותיה קודם הנץ, וכך מתפרשת המשנה בדף כ"ב ירד לטבול וכו', שהוא קורא ק"ש בברכותיה במים, ואח"כ עולה ומתכסה ומתפלל, ואינו סומך גאולה לתפילה, ולא עלה על הדעת לקרותה בלא ברכותיה. ומעתה כל דברי הראשונים שהביא כת"ר, מנין לו לפרש בדבריהם לקרות ק"ש בלא ברכותיה, ואדרבה, ילמד סתום מן המפורש, ובדעת הרמב"ם מפורש בלח"מ פ"ב ה"ז שקורא בברכותיה.

[ב] והנני רואה צורך להזכיר כאן כלל גדול, והוא ברור מאוד לפני המעיין היטב בסוגיות אלו, שבכל מקום שנזכר בש"ס וראשונים מצוות קריאת שמע, הכוונה לקרותה בברכותיה, ובימיהם לא היה קיים מושג כזה לקרות ק"ש בלא ברכותיה, ונתחדש זה בימי האחרונים, מפני שנתחדש אז מכשול שהציבור היו מאחרין וקורין ק"ש לאחר זמנה [דהיינו לאחר ג' שעות], ולזאת יעצו האחרונים, שאם יש חשש שיאחרו, יקרא קודם התפילה ק"ש בלא ברכותיה, וכמבואר היטב באחרונים ס"ס מ"ו, אבל כשאנו דנין בדברי ראשונים, אין לנו שום מקור וטעם לפרש בדבריהם לקרות בלא ברכותיה.

[ג] ומה שהביא מדברי ב"י ס"ס מ"ו, כבר

הרגיל בדברי מרן ב"י, יראה שדרכו תמיד לתפוס לעיקר את דברי הראשונים המפורשים, ואינו הולך אחר דיוקי לשונות, לעקור מפניהם דברים מפורשים בראשונים אחרים, וכאן מפורש לפנינו בתוס' ורמב"ן ורבינו יונה ורשב"א ורא"ש וטור ועוד, שאינה חובה גמורה, ודי בזה.

פרט אחר באותו הענין ממש, וכאן הוא המקום לדון ולהכריע בזה, אין שייך בזה כללו של המהריט"א].

ה] מה שהביא מדברי שושנים לדוד וראשון לציון, ודאי יפה אמרו רבותינו הנ"ל בדעת הרמב"ם, אך ברור שלא אמרו את דבריהם לענין הלכה, וכל



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי

### עד היכן עניית יהא שמה רבא

מהדורה חדשה ח"ב עמ' רנ"ו, הדפיס לקוטים מספר ארון העדות [לר' יהודה אלכרסאני, מחכמי אפריקה הצפונית, חובר בשנת קכ"ה], ושם נכתב: ומפני מה תקנו רבותנו ז"ל שעונין הקהל אמן יהא שמה רבא 'ובו שבע תיבות' כנגד שני פסוקים שלכל אחד שבע תיבות וכו' עי"ש. ובגנזי קדם ח"ג עמ' 56 הודפס קטע מסידור קדום עם הוראות בערבית<sup>א</sup>, ושם איתא יגיבון אלגמעה [יענו הקהל] אמן יהא שמה רבא מברך לעלמא ולעלמי עלמא. תם יקול [אח"כ יאמר] לעלמא ולעלמי עלמא יתברך שמה דקודשא בריך הוא ויגיבון [ויענו] אמן. תם יקול [אח"כ יאמר] ישתבח יתפאר וכו' עי"ש. וגם מזה מבואר שהציבור עונים עד עלמא [וע"ע לקמן ביאור דבריו, ומה שנלמד מזה].

והנה בה"ג בסוף הלכות תפלה גבי השומע קדיש והוא באמצע תפלת י"ח כתב ששותק ושומע וכד אמרי יתברך הדר לצלותיה עי"ש, והביאו האשכול עמ' 31 וכתב כן גם בשם רה"ג עי"ש. וכן הביא כל זה הארח"ח הלכות תפלה אות צ"ב עי"ש. ומהלשון 'אמרי' דייק בשו"ת משכנות יעקב סי' ע"ו שהצבור עצמו גם אומר יתברך עי"ש.

אולם בסידור רש"י סי' מ"ו הביא את דברי

בגליון טבת תשפ"ב האריך ידידי הרב סקלי בענין זה והביא מדברי הראשונים הפשטנים והמקובלים שעיקר עניית יהא שמה רבא היא עד עלמא עי"ש<sup>ב</sup>. ודבריו נכוחים ונכונים, ואמרתי להביא עוד מקורות לזה מדברי רבותינו, ולהוסיף עוד כמה ידיעות נכבדות בענין זה;

### הפשטנים דסבירא להו שעונים עד עלמא

הרב סקלי הביא שדעת רע"ג, רס"ג, רש"י [ספר האורה סי' קט"ז], הרמב"ם, הרא"ש [המובא באבודרהם], הרוקח [סי' שס"ב, ובסידורו עמ' רמ"א ורמ"ד], ר"ש מגרמייזא בסידורו, ערוגת הבושם [ח"ג עמ' 204], עץ חיים מלונדריש, בעלי התוספות על התורה [הדר זקנים שמות כ'], ר' אשר מלוניל בספר המנהגות, ר"י ב"ר יקר בפירוש התפלות והברכות, אבודרהם, מנורת המאור [אלקנוה, פרק ב'] ולקט יושר, שעונים עד עלמא.

ויש להוסיף שכ"ה בספר מלחמת מצוה לר' מאיר המעילי [בעל ספר המאורות] שעונין עד עלמא שיש בהם כ"ח אותיות עי"ש<sup>ב</sup>. וכ"כ הרשב"א בח"ה סי' נ"ד דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמא עי"ש. ובספר גנזי ירושלים [ורטהיימר],

א. ולהשערת ידידי הרב יהודה זייבלד על פי סגנון הערבית - זמנו לא יאוחר מהמאה ה-12. וכנראה הוא נוסח מצרים הקדמון - עי' לקמן.

בה"ג בלשון וכד 'אמר' יתברך וכו' עי"ש. ויותר מפורש מצאתי בספר מספרות הגאונים לר"ש אסף עמ' 86 מסידור עתיק בכת"י שהביא גם הדברים הנ"ל ושם איתא וכשאומר שליח צבור יתברך הדר וכו' עי"ש, ומפורש שהש"צ אומרו ולא הציבור. וממקומו הוא מוכרע שכן העיקר דהא אם נאמר שגם הציבור צריך לומר יתברך א"כ למה השומע חוזר לתפלתו כשהציבור אומרים יתברך [שכן המשמעות שבשעה שאומרים חוזר לתפלתו ולא לאחר שאמרו] והלא גם הוא צריך לשמוע מלה זו, אע"כ שאין הצבור אומרים תיבה זו ולכן חוזר לתפלתו כשמתחיל הש"צ יתברך. וכן בדין דהא לא מצאנו בגאונים מי שיאמר שצריך לומר יתברך וכמו שהבאנו לעיל, וע"כ שהעיקר כגירסת רש"י והסידור הנ"ל.

### המקובלים דסבירא להו שעונים עד עלמאי

הרב סקלי הביא שדעת ספר הקנה, אור זרוע [לר' דוד נכד הרמב"ן] ומערכת האלוהות, שעונים עד עלמאי.

ויש להוסיף שכן מבואר בספר ציוני פרשת בשלח לאחר שהסביר את עניינת יהא שמיא רבא וכו' עלמאי. כתב וז"ל יתברך וישתבח וכו' עד אמן - אחרי שהכל מבקשים בכוונה בברכת השם והנורא מתחיל שליח צבור יתברך וכו' עי"ש, ומבואר שמיתברך אומר הש"צ. וכ"ה בפירוש החייט על ספר מערכת האלוהות בדף פ"ו ע"א וז"ל וכנגד ב' ידות הללו הזהירונו חז"ל בכ"ח אותיות מהקדיש והם יהא שמיא רבא מברך לעלם לעלמי עלמאי וכו' ומה שאמרו בכל כחו רמז לכ"ח אותיות הנזכרים וכו' עי"ש. וכ"כ מהר"י בלץ בספר המוסר [קרקא שנ"ח] פרק ד' דף ל"ה ע"א עי"ש. וכ"ה להדיא בתיקוני

הזוהר בהקדמה דף י"ג ע"א ובגין דא אמרין בקדיש ועתה יגדל נא כח ה' לקבל כ"ח אתוון אחרנין דאית באלין שבע תיבין דאינון יהא שמיא רבא מברך לעלם לעלמי עלמאי ודא איהו העונה אמן יהא שמיא רבא בכל כחו ע"כ. והנה בענין הפסוק ועתה יגדל נא וכו' כתב מהרח"ו בשער הכוונות שהאר"י לא היה אומרו אע"פ שנזכר בתיקונים ואפשר שהוא הוספה וגיליון עי"ש. וכן הרמ"ז בפירושו לתיקונים שם כתב שפסוק זה הוא גיליון עי"ש. ואף אם נקבל זאת מ"מ הם כתבו כן רק על הפסוק הנזכר ולא על כל הקטע, וא"כ מבואר שהכ"ח הוא באותיות ולא בתיבות ויש לומר רק עד עלמאי. ואף אם גם זהו גיליון ואינו מדברי התקונים עצמו - מ"מ הרי נמצא הוא כבר בכתה"י, כלומר שהוא לחכם קדמון מהראשונים, וא"כ מצאנו לעוד אחד ממקובלי הראשונים דס"ל לענות עד עלמאי ולא עד יתברך וגם לא עד דאמרינן בעלמא [וכבר עמד בדברי תיקוני הזוהר הנ"ל בספר קרן לדוד [סקלי] חלק 'בנפש דוד' אות י"ב, והצריך עיון על הב"י שלא הזכיר מדברי התיקונים הנ"ל עי"ש]. וכ"ה בסידור זכר צדיק כת"י [בערך בשנת ה'ר"ל], ובספר קיצור זכר צדיק כת"י שער ט' באורך שעונים עד עלמאי עי"ש.

### ראיות מדברי חז"ל שעונים עד עלמאי

והנה יש ראיות מדברי חז"ל שהיו עונים עד עלמאי ותו לא; חדא מה שהביא הר"י ב"ר יקר מהספרי, והוא בפרשת האזינו, וכן הביא הרוקח בסי' שס"ב מהספרי הנ"ל, דאיתא שם: ומנין לאומרים יהא שמו הגדול מבורך שעונים אחריהם לעולם ולעולמי עולמים שנאמר הבו גדל לאלהינו ע"כ. ואם כי אין אנו נוהגים לחלק בין ב' האמירות הנ"ל - מ"מ מבואר מדברי הספרי שעונים עד עלמאי ותו לא.

והגרע"א בהגהותיו לסי' נ"ו ציין לתרגום ירושלמי בפרשת ויחי ובפרשת ואתחנן. ושם בפרשת ויחי איתא שלאחר שבני יעקב אמרו לו הפסוק שמע ישראל הוא ענה להם יהא שמיא רבא מברך לעלמי עלמין ע"כ. אלא שבכת"י שם איתא שאמר להם בריך שום יקריה לעלמי עלמין, וכ"ה בתרגום יונתן בפרשת ואתחנן, ולפ"ז אין ראייה, דזהו ממש ברוך שם וכו' וכמו דאיתא בשאר המקומות. אולם בפרשת בשלח על הפסוק ה' איש מלחמה ה' שמו איתא בתרגום [המיוחס ל]יונתן כשמיא כן גבורתיה יהא שמיא מברך לעלמי עלמין ע"כ. ונראה שזהו הנוסח השגור לומר עד לעלמי עלמיא.

ויותר מזה איתא להדיא בתנא דבי אליהו זוטא פרק כ' גבי הסעודה שתהיה לעתיד לבוא עם הצדיקים וז"ל לאחר שאוכלין ושותין ומברכין מביא הקב"ה את התורה ומניחה בחיקו ועוסק בתורה וכו' ואומר דוד אגדה לפני הקב"ה ועונין הצדיקים יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים בג"ע ופושעי ישראל עונין אמן מתוך הגיהנם וכו'. וכתב שם בפירושו ישועות יעקב כי זרובבל יאמר קדיש כמבואר בילקוט שאעתיק לקמן וכו' עי"ש. ומבואר להדיא שעונין עד עלמיא ותו לא. וכן בתנודב"א עשרות פעמים המשפט יהא שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים. וכן בספר דניאל מה שהביא הב"י להוי שמה וכו' ועד עלמא. ומוכח מכל הנ"ל שכך היה הנוסח השגור בפיהם ולא מצאנו לאף אחד שהוסיף מלת יתברך, ורחוק לומר שרק בקדיש יש צורך וענין להוסיף מלה זו.

הראשונים דסבירא להו שעונין עד יתברך

יעקב גרטנר בכתב העת 'סידרא' תשנ"ה:

'המענה בקדיש יהא שמיא רבא מברך, שיטות ומקורות', האריך בבירור ענין זה, והביא שהמקור הקדום לעניית יתברך הוא בספר מנהג מרשליא שכתב: וכל העם עונים אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא ויתברך. ואומר ישתבח ויתפאר וכו' עי"ש. ומצאנו כן גם בדברי המבי"ט בח"א סי' ק"פ שכתב: ועיקר כח הכוונה נראה שהוא על אמן יהא שמיא רבא שצריך כוונה בכל תיבות של אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך עי"ש. וכ"ה בספר בית תפלה [אריוו, שאלוניקי שמ"ג] בריש הספר שהקשה כיון שאנו עונין אמן יהא שמיא רבא מברך, למה צריך עוד לומר יתברך שהוא כפול, מברך יתברך עי"ש.

ומהמקובלים; מלבד הר"י גיקאטליה [בתשובה] נר' בחי' [שמות ב', כ"ג] שהביא הרב סקלי - כ"ה גם בספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו [תלמיד הר"י גיקאטליה] בפרשת בשלח שכתב וז"ל לעלם ולעלמי עלמיא הרי חמשה במעוט עלמי שניים הם חמש ספירות שהם חמש עולמות שימשך הברכה בהם מהתשובה וכו' יתברך לעטרה, ע"כ אין להפריד בין יהא שמיא רבא ליתברך ע"כ. וגרטנר שם הביא שכ"ד ר' יעקב בן ששת [מקובל ספרדי ובן דורו של הרמב"ן] בספרו משיב דברים נכונים וז"ל ויש בם חמשה עולמים, לעלם א', ולעלמי שנים, עלמיא שנים, הרי חמשה כנגד חמשה מעלות שהם יראה וחכמה ובינה וגדולה וגבורה וכו', ואומר יתברך, ואין לו להפסיק בין עלמיא ליתברך כמו שאין להפסיק היראה מאין סוף ע"כ.

והב"י כתב כן מדנפשיה עפ"י המדרש שהביא שאסור לספר בין עלמיא ליתברך, וכתב שאף היחיד צריך ליזהר שלא להפסיק בין עלמיא ליתברך שהרי המדרש

ודאי המפריד בין עלמאי ליתברך כאלו הפריד בין הסבה העליונה לאין סוף<sup>1</sup> וקצץ במקום דליכא קצוץ כי קודם שנברא העולם היה הוא וישמו אחד ואין פירוד ביניהם ח"ו בינו ובין שמו מפני שלעלם ולעלמי עלמאי [רומז] לחמשה עליונות ולכן אין (צריך) להפריד כי מי יוכל להפריד ולעמוד לשם אלא מדבק עלמאי ליתברך משום הוא וישמו אחד. ואח"כ אנו אומרים וישתבח וכו' שהן ז' וזין שעולה מספרם מ"ב אותיות שבהם נברא העולם ע"כ.

### האם תיבת 'יתברך' סמוכה ל'עלמאי' או ל'וישתבח'

והנה בספר מגיד מישרים לב"י בפרשת תולדות כתב וז"ל אמן יהא שמיה רבא מברך כלומר עם שם י"ה דהיינו מלכות יהא רבא דתתייחד בגדולה ויהא משפיע לה' ספיראן דתחות חסד והיינו דקאמר מברך לעלם כלומר יהא מברך לתפארת ולעלמי דהיינו גבורה ונצח. ידא שמאלא בהדי ירכא ימינא. עלמייא היינו הוד ויסוד ירכא שמאלא עם ברית. יתברך וכו' השתא מיהדר ליחדא לה בכתר עילאה ובכולהון ספיראן. יתברך לכתר. וישתבח לחכמה. ויתפאר לבינה. ויתרומם לגדולה. ויתנשא לפחד. ויתהדר לתפארת. ויתעלה לנצח. ויתהלל להוד. שמיה דקודשא בריך הוא ליסוד. ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך לסלקא לה עד כתר ליחדא

סתמא קאמר עי"ש. וכבר הביא לנכון הרב סקלי את דברי הגר"א בביאורו שם שכתב שאדרכה משמע להיפך מהמדרש, שרק לספר אסור, ודינו כדין בין הפרקים, ושכן מתבאר מדברי הרוקח בסידורו עמ' ר"מ ושה"ל סי' ח' שהביאו את המדרש הנ"ל, ומבואר בדבריהם שהאיסור הוא רק להפסיק בדיבור ולא שיש חיוב לומר גם 'יתברך', וע"כ המדרש הנ"ל אינו סיבה להצריך לענות 'יתברך'.

### דברי מהר"י גיקאטליה במקורם

הב"י בספרו הביא כמה פעמים תשובות הר"י גיקאטליה; בסי' כ"ה שאסור להוציא מהנרתיק תפילין של ראש לפני תפילין של יד. ובסי' נ"ו לגבי עניית קדיש עד יתברך. ובסי' תכ"ו לגבי ברכת הלבנה לאחר ז' ימים. ותשובות אלו כתבם הב"י בקיצור. ובספר יובל 'אמת ליעקב' [ברלין תרצ"ז] עמ' 163 והלאה, הדפיס גרשם שלום את תכריך תשובות הר"י גיקאטליה [והם תשעה במספר], ותשובה זו היא תשובה ד' שם וז"ל במלואה<sup>2</sup>: הודיענו מה שכתבו קצת הפוסקים בענין קדיש שאין עונין אלא עד עלמאי ולא עוד, אם האמת אתם וראוי לעשות כך או לא מפני שיש אנשים אחרים העונים וסומכים עלמאי ליתברך איזו כת מאלה היא הצודקת. תשובה אוי להם לפתאים אשר עברו ונענשו.

ב. יש לציין שגם מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים ראה תשובה זו לגבי קדיש במקורה, והעתיק חלק גדול ממנה שלא מובא בב"י עי"ש. וכן בספר אגודת אזור לר' יצחק האזובי העתיק תשובה זו במלואה. ותיקנתי בפנים בסוגריים מרובעים ועגולים על פי האגודת אזור ומהרי"ץ הנ"ל, שגירסתם נראית נכונה יותר.  
ג. גרשם שלום במבואו שם הביין ש'הסיבה העליונה', היינו הכתר, והוקשה לו שהרי הר"י גיקאטליה בספרו שערי אורה ס"ל שהכתר והאין סוף חד הם, ולכן כתב שתשובות אלו בקובץ הנ"ל אינם לר"י גיקאטליה עי"ש. ואי מהא לא איריא, דנראה שכונת הר"י גיקאטליה לה' ספירות וכפי שקרא להם בהמשך 'לחמשה עליונות'. וכך מבואר בדברי המגיד מישרים שהעתיקו לקמיה עי"ש. וכן מבואר בדברי ר' בחיי ור' יעקב בן ששת שהבאנו לעיל.

לה בכתר. ואי לא עביד הכי הוי כקוצץ  
בנטיעות ועונשיה סגי כדכתב יוסף  
גיקאטליא בחירי. ואין לך קציצה גדולה  
מזו. ומיהו ביתברך לחוד סגי דכיון דסליק  
לה מתמן ממילא משמע דבכולהו ספיראן  
מיחד לה. ואיבעי איניש למימר כוליה כד את  
עביד שפיר דמי. לעילא מכל ברכתא. ברכו"ת  
שירו"ת ותושבחו"ת רמיזי לתלת עילאי.  
וקאמר הנך תלת יתיחדון במלכות והיינו  
דאמירן בעלמא ע"כ. ונראה מדבריו שיתברך  
נמשך לשאר השבחים, וישתבח ויתפאר וכו'.

**אולם** מדברי הר"י גיקאטליה הנ"ל מבואר  
שיתברך מחובר לעלמא חיבור גדול,  
וכמו שאין הפסק ופירוד כלל בין הסבה  
העליונה לאין סוף, ובין הוא ושמו ח"ו, כך  
אין הפסק כלל בין עלמא ליתברך. ועוד  
שכתב ש'ו'ישתבח' יש ז' ויין כנגד מ"ב  
אותיות, ומבואר שמשם ואילך זהו ענין בפני  
עצמו, וא"כ הדבר פשוט בדעתו שיש לחבר  
את עלמא ליתברך חיבור ממש, ולא לעשות  
שום הפסק ביניהם. וכך נראה מדברי ר' בחיי  
שכתב שלא להפסיק ביניהם 'כלל'. וכך נראה  
מדברי ספר מאירת עינים ור' יעקב בן ששת  
הנ"ל שכתבו שאין 'להפסיק' או אין  
'להפריד' בין עלמא ליתברך, ולא כתבו סתם  
שצריך 'לומר' גם יתברך, שהעיקר הוא לחבר  
ביניהם ממש. וכך מתבאר ממנהג מרשליא  
והמבי"ט שהבאנו לעיל שהיו אומרים עד  
יתברך בחטיבה אחת. וכ"כ להדיא בספר עוד  
יוסף חי פרשת ויחי אות י"ב שכונת הרי"ג  
היא שלא יפסיק בתנועה דהיינו שיעשה  
בתיבת עלמא כמו אתנח וסוף פסוק ותהיה  
תיבת יתברך התחלת דבר אלא יקשר וידבק  
תיבת יתברך עם תיבת עלמא וכן נוהגים

העולם. ולאחר מכן הביא שמדברי הרש"ש  
נראה שתיבת יתברך סמוכה לוישתבח,  
ושכ"ד רש"י בספר הפרדס, וסיים: ומנהג  
העולם לחוש לדברי מהר"י גיקאטליא הנז'  
שהביאו מרן ז"ל בב"י ואין למחות בידם  
לעשות הפך עי"ש. וכך מתבאר מדברי ספר  
היכל הקדש בביאור הקדיש שכתב יהא  
שמיה רבא מברך, וכיאר את הסוד. ולאחר  
מכן כתב 'ואומר' לעלם [וביאר] לעלמי  
[וביאר] עלמא [וביאר] יתברך [וביאר],  
'ואומר' ישתבח עי"ש, ומבואר שיתברך  
מחובר לעלמא, וישתבח הוא בפני עצמו.  
וכך נוהגים התימנים השאמים שנוהגים כדעת  
השו"ע לענות עד יתברך, שהציבור עונה עד  
יתברך ללא הפסקה, והש"צ אומר לעלם  
ולעלמי עלמא יתברך ועונים אמן, וכפי  
שמבואר בסידור כנסת הגדולה למהר"י  
צוברי, וכ"ה יותר בפרטות בספר ארזי לבנון  
לר' חיים סנואני עי"ש. ומבואר מכל הני שכך  
נקטו ונהגו הן הציבור והן הש"צ לחבר תיבת  
עלמא ליתברך.

**אמנם** הרמ"ק בסידורו תפלה למשה כתב  
בזה"ל ובענייה זו נחלקו המפרשים  
בין על דברך פשט בין על דרך הקבלה. יש  
שאמרו שהענייה עד עלמא, כי יתברך הוא  
תחלת דבר לש"צ וכו', אמנם אחרים ראו  
מאמר אחר שהמפסיק בין עלמא ליתברך  
עונשו גדול, וגם ר"י גיקטיליא כתב  
בתשובה שאין להפסיק והחמיר בדבר הרבה,  
והנראה כי ראוי לענות עד האמורות בעולם  
וכו', וכשיגיע לעלמא ימתין מעט לתת מקום  
לכ"ח אותיות כדפירשתי, ואין חומרא  
במדרש אלא שלא להפסיק בדבור, וג"כ לא  
יהיה הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או

ד. ומדלא הביא הגר"ח ראייה מדברי רבינו האר"י לכאן או לכאן, נראה שהבין שאין הוכחה מדבריו, וכן האריך  
הרה"ג יעקב הלל בהגהותיו לספר מכתב מאלהו [שאלות הבא"ח לר' אליהו מאנין סי' כ' עי"ש].



שתים ע"כ. אולם נראה שבזה הוא חולק על מהר"י גיקאטליה שהזכירו קודם לכן, ולא סובר כמותו, אלא שחשש למדרש שהביא, אלא דסבירא ליה שרק אם מפסיק בדיבור או הפסקה מרובה יש בזה איסור ולא בהפסקה מועטת, וגם משום שסובר שיש מקום לכ"ח אותיות וגם לכ"ח תיבות, ולכן צריך להפסיק מעט ביניהם כדי שיהא היכר לכ"ח אותיות. אולם ה'אחרים', שזה כנראה הב"י, וכן הר"י גיקטליה, סבירא להו שאין להפסיק ביניהם כלל. וכאמור, כך מתבאר מדברי מהר"י גיקטליה גופיה. ועוד שהרי"ג לא הזכיר כלל את ענין הכ"ח אותיות, ולכן לדבריו אין ענין לעמוד לאחר עלמא כדי שיהיה היכר לכ"ח אותיות. וכל זה דלא כמו שכתב הרב סקלי במאמרו לדחות את מנהג העולם בזה עפ"י דברי המגיד מישרים והרמ"ק, דלהאמור אדרבה העיקר בדעת הר"י גיקטליה הוא לחברם, וכפי שנהגו העולם וכנ"ל.

**אלא** שכל זה לנוהגים שהציבור עונה יתברך, בין אם רק מלה זו, ובין אם ממשיכים עד דאמין בעלמא, אולם יש לדון, לפי הנוהגים כמנהג חז"ל ורוב הראשונים שהציבור עונה עד עלמא, האם הש"צ מחבר תיבת יתברך לעלמא או לישתבח;

**הזכרנו** לעיל את דברי העוד יוסף חי בשם ספר הפרדס לרש"י שיתברך מחובר לישתבח. וכן מבואר בדברי חכמי אשכנז [הרוקח בסידורו עמ' רמ"א, האו"ז בח"ב סי' מ"ב, סידור חכמי אשכנז סי' כ"ט ועוד], בר"י ב"ר יקר עמ' י"ז וכ"א, בשה"ל סי' ח', בספר המנהגות ועוד.

**אולם** מצאנו ראשונים ומנהגים שהש"צ מחבר עלמא ליתברך, בחלקם עונים אמין לאחר יתברך וחלקם אינם עונים; כן מתבאר מדברי הסידור הקדום שהעתקנו לעיל [שכנראה שהוא נוסח מצרים הקדמון]

ש'יתברך' סמוך לעלמא, שהרי כתב אח"כ יאמר לעלמא ולעלמי עלמא יתברך שמיא דקודשא בריך הוא ויענו אמין. אח"כ יאמר ישתבח יתפאר וכו' עי"ש. וכן מפורש יותר בספר המספיק לר"א בן הרמב"ם עמ' 191 וז"ל: לאחר שההולכים אחר שליח צבור יסיימו לענות [עד עלמא], יאמר שליח צבור: "לעלמא ולעלמי עלמא יתברך"; והאנשים משלימים את גילוי מה שהצביע עליו באמרו "יתברך", ויאמרו: "שמיא דקודשא בריך הוא"; אחר כך ישבח שליח צבור באמרו: "ישתבח יתפאר וכו'", ובסיום שבח זה עונים האנשים לאישור "אמן". והגאונים ז"ל ביארו ששבח זה מורכב מעשרה שבחים משום שאומר, תחילה: "יתגדל ויתקדש", אחר כך, באמצע, משבח "יתברך", ואחר כך, לבסוף, משבח "ישתבח יתפאר וכו' עי"ש. הרי שמפורש בדבריו שהש"צ מפסק את אמירתו כך; יהא שמיא רבה מברך, לעלם ולעלמי עלמא יתברך, וישתבח וכו', ויש כאן 3 סוגי שבח, וזה שונה מעניית הציבור שהם עונים עד עלמא בלבד. וכן בסידור עזרת אבותינו על פי נוסח סין [גרשם ע"י ברוך בר נביא] שלאחר יהא שמיא רבא מברך עונים אמין, ולאחר מכן ממשיך הש"צ לעלם ולעלמי עלמא יתברך וישתבח וכו' ללא עניית אמין עי"ש. ובסידור נוסח פרס [מהדורת טל] ההפסק הוא לאחר יתברך עי"ש, אלא שלא ידוע עד היכן ענו הציבור, אולם מסתבר שלא ענו "יתברך" כיון שלא מצאנו קהלה עתיקה שענתה כן. ובסידורי איטליה בתפלת שחרית של חול ההפסק הוא לאחר עלמא, אולם בתפלות שחרית של שבת והמועדים יש הפסק לאחר לעלמי עלמא. ולאחר מכן הנוסח 'ולעלמי עלמא יתברך שמיא דקודשא בריך הוא', ויש הפסק. ולאחר מכן ישתבח ויתפאר וכו' עי"ש, וגם זה מבואר שהציבור היו עונים עד

עלמאי, והש"צ היה אומר ולעלמי עד יתברך ולא ידוע אם היו עונים אמן או לא, אולם היו מחברים עלמאי ליתברך וכן"ל; כ"ה בכת"י משנת ה' פ"ו [פרמה 1793] בשחרית של שבת, דפוס שונצינו רמ"ו בשחרית של שבת ושל פסח, וכן בבולוניה ש' בשחרית יוה"כ. וכן מתבאר מדברי הרשב"א ח"ה סי' נ"ד שכתב: דע דעיקר הקדיש שהצבור עונין אחר הש"ץ אין בו אלא לשון ארמי. דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמאי. אבל ישתבח ויתפאר, ענין ש"ץ הוא שחזור ואומר אחריהם ישתבח ויתפאר. והוא שאומר ואמרו אמן ע"כ. הרי שכתב אבל 'ישתבח' ויתפאר ענין ש"ץ הוא. ומדוע השמיט את 'יתברך'? ונראה ברור שהציבור עונים עד עלמאי, והש"צ עוצר ביתברך, אולם האמירה שלו עד 'ואמרו אמן' מתחילה מ'ישתבח'.

וכן נראה לפרש בדברי הרע"ג, הרס"ג והרמב"ם שכתבו שהציבור עונים אמן לאחר יתברך. ובמקורות שהבאנו עד כה ראינו שמחברים עלמאי ליתברך, ולא מצאנו אף מקור קדום שיתברך היא מלה בפני עצמה, ודבר זה הוא לענות אמן על מלה אחת, ועל כן נראה יותר להשוות את הראשונים הנ"ל לשאר המנהגים הקדומים, ובפרט מנהג מצרים הקדמון, מקום מושבו של הרס"ג לרס"ג. וכן ר"א בן הרמב"ם לדברי אביו.

**אמנם** בכת"י הרס"ג יש ריוח בין עלמאי ליתברך ולאחר יתברך יש 'אמן', ומזה דייק הרב סקלי שיתברך היא מלה בפני עצמה. אולם נראה שאין הכרח לדייק כן, שהרי הציבור ודאי עונה עד עלמאי לדעתו,

והרס"ג כתב שם שהש"צ פותח להם, וא"כ הוא כותב לציבור, ואין יחבר את עלמאי ליתברך, וע"כ צריכים להפריד את עניית הציבור מ'יתברך'. אולם כשהוא אומר יתברך, יתכן מאוד שמחבר אותה לעלמאי וכמנהג מצרים הנ"ל, ואין לראות בדבריו ראיה להפרדת עלמאי מיתברך ע"י הש"צ.

**כמו** כן בדברי רע"ג איתא 'ואומר' יתברך. ועונים אמן. ומזה דייק הרב סקלי שהאמן חוזר רק על מלה זו, והיא מופרדת מעלמאי. וגם זה אינו מוכרח, וכפי שיתבונן המעיין.

**וא"כ** נמצא שלדעת הרי"ג ורבים מהמקובלים ודאי שיש לחבר עלמאי ליתברך, בין היחיד ובין הש"צ. וגם לסוברים שיש לענות עד עלמאי - מצאנו מקורות רבים שהש"צ מחבר תיבת עלמאי ליתברך, וא"כ בודאי שמנהג העולם לחבר בין עלמאי ליתברך ללא הפסק כלל יש לו סימוכין דקשוט ואין לערער עליו כלל, בין הציבור ובין הש"צ. ואף לעונים עד עלמאי - הש"צ שאומר הכל יחבר בין עלמאי ליתברך. אלא שהאשכנזים שנהגו מקדמת דנא להפריד ביניהם ודאי שימשיכו במנהגם, דלכל מנהג יש בסיס ומקור איתן.

המקור לעניית יהא שמיה רבא עד 'ברוך הוא'

**הארח"ח** בדין הקדיש אות ו' הביא דעה זו בזה"ל ואלו המפסיקים בברוך הוא - אם יש להם טעם יביאו אותו ע"כ. ומצאנו עניה זו בסידור קטלונאי [מהדורת פרץ עמ' י"ז] שהובא שם מדרש בענין

ה. בספר קרן לדוד הנ"ל כתב שמדברי תיקוני הזוהר שכתב לענות עד עלמאי נראה שיתברך סמוכה לאחריו ולא לפניו ע"ש, ולפי הנ"ל אין מזה ראיה, דהזוהר דיבר על הציבור, אולם הש"צ יתכן שמחבר תיבת עלמאי ליתברך וכראשונים הנ"ל.

שעמד בזה ידידי הרב אהרן גבאי במאמריו בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תש"פ עמ' ל"ו הערה י"ב, וניסן תשפ"א עמ' ע"ח עי"ש. ונידונונו הוא ראייה נוספת לידיעה זו, שהם הראשונים שחידשו עניית יהא שמייה רבא מורחבת וכן"ל.

**ומהר"י** אבוהב שהביא הבי"י, הביא שיש מחלוקת האם לענות עד עלמיה או עד דאמירן בעלמא, והמעין בדבריו יראה שמקורו הוא מהארח"ח [כדרכו פעמים רבות], ולא הזכיר את דברי הגאונים והרמב"ם ורוב הראשונים שהעניה היא עד עלמיה, אלא הביא הדברים כמחלוקת שקולה, ולכן סיים שבמקום שאין חשש הפסק יענה עד דאמירן בעלמא. אולם לפי האמור אין זו מחלוקת שקולה, אלא דעת הגאונים ורוב הראשונים ומנהג עם ישראל בכללותו לענות עד עלמיה, ויש ששינוי והוסיפו בעניה וכן"ל.

**והרמ"ק** בסידורו שהכריע לענות עד דאמירן בעלמא - המעין בדבריו יראה שזוהי סברא בעלמא והכרעה מספק, ואין לזה ראייה או הכרח גמור ומוחלט עפ"י הקבלה, דהא הביא שם בתחלה שנחלקו בזה הן עפ"י הפשט והן עפ"י הקבלה, והוא עצמו כתב בתור הכרעה 'והנראה כי ראוי וכו', אולם אין לו איזה הכרח שכן הוא עפ"י הקבלה. ועוד שהוא לא הביא את כל המקובלים הקדמונים שכתבו לומר עד עלמיה, ובפרט שכ"ה בתיקוני הזוהר, ואין זו 'מחלוקת' שקולה, וכפי שכתבנו לעיל<sup>1</sup>.

הסעודה לצדיקים לעתיד לבא, ובתוך הדברים איתא שם: והצדיקים ענין בתוך גן עדן אמר יהא שמייה רבא מברך 'עד שמייה דקודשא בריך הוא' עי"ש. ומדברי המגיד מישרים הנ"ל מבואר שהב"י עצמו היה עונה עד בריך הוא ששם הוא ביסוד עי"ש<sup>1</sup>.

### המקור לעניית יהא שמייה רבא עד דאמירן בעלמא

**הארח"ח** באות ה' כתב בזה"ל ויש בעניית הקדיש כ"ח 'תיבות' לקיים מ"ש כח מעשיו הגיד לעמו ע"כ אמרו כל העונה אישר"מ בכל כחו פי' שיכוין בכ"ח תיבות [כ"ה במהדורת 'אור עציון' עפ"י כת"י. ולפינו בדפוס 'אותיות', וט"ס הוא] שבו מובטח לו שהוא בן העה"ב וכו'. ובמקום אחר מצאתי שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכ"ח 'אותיות' עי"ש. הרי שהביא את המנהג הפשוט במקומו לענות עד דאמירן בעלמא, והביא שבמקום אחר מצא שעונים ז' תיבות. וכן הביא האבודרהם שהובא בב"י שיש אנשים שענין אמר יהא שמייה רבא מברך וכו' עד ואמרו אמר עי"ש.

**ובשתמצי** לומר, עם ישראל בכללותו קיבל ונהג לענות עד עלמיה, וכפי שמוכח גם מדברי חז"ל וכן"ל, אולם בפרובנס שינו חלק לענות עד יתברך [מנהג מרשלייא] וחלק עד דאמירן בעלמא [מנהג לוניל בדורו של הארח"ח], ומשום התפשט לקצת מקומות בספרד וקטלונא. וידוע שחכמי פרובנס לא הקפידו כ"כ על שמירת המנהגים והיו משנים לפי סברותיהם, וכפי

1. הרב סקלי הבין שכונת המגיד מישרים שהב"י היה עונה עד דאמירן בעלמא. אולם המעין היטב בדברי המגיד מישרים יראה שאין זו כונתו, דעוד לא התחיל לבאר ענין לעילא מן כל ברכתא וכו', וכונתו במה שכתב 'למימר כוליה' היינו את כל השבחים של ישתבח ויתפאר וכו' עד בריך הוא, ולא להסתפק רק ב'יתברך', ועל זה אמר 'כד את עביד', ודוק היטב.

2. ראיתי לנכון להרחיב מעט בענין זה, אם כי אין מקומו, כדי שהדברים יובנו, ותן לחכם ויחכם עוד;

בכל מחלוקת הלכתית שיש בתורתנו הקדושה, הן מזמן התנאים והאמוראים, והן מזמן הגאונים והראשונים, כתבו המפרשים טעמים לכל צד, הן על דרך הפשט, הן על דרך הרמז והדרש, והן על דרך הסוד. למשל מחלוקת ב"ש וב"ה בענין נרות חנוכה האם פוחת והולך או מוסיף והולך, אלו ואלו נותנים טעם לדבריהם כנגד ימים הנכנסים והיוצאים וכנגד פרי החג וכו', ומבחינת הטעמים אין לנו אפשרות לדעת איך ההלכה בפועל, כיון שכל צד ישכנע את שכנגדו שהטעם שלו יותר נכון וכו', ועל כן הכרעת ההלכה למעשה היא על פי הכללים של יחיד ורבים או ב"ש וב"ה ההלכה כב"ה וכדומה.

ובן מחלוקת ר"ע וחכמים האם לוקחים הדס אחד וערבה אחת או ג' וב' כמנהגנו. הרמב"ן בפרשת אמור על הפסוק ולקחתם לכם כתב שההלכה כר"ע, וכתב שם טעם הדבר, ולאחר מכן הביא את מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה שהלכה כחכמים. ועי"ש גם בריקאנטי שנתן טעם בקבלה לב' הסברות. ואם לא היינו יודעים מה דעת חכמים ומה המנהג שפסקו במשך הדורות [כפי שהעיד הרמב"ן שם שכולם פסקו כחכמים] לא היינו יודעים איך לעשות 'למעשה' שהרי יש ב' טעמים בקבלה, ומה העיקר? אלא שההלכה נקבעת לפי כללי ההלכה ולא לפי טעמי הקבלה, וממילא אנו יודעים שהטעם העיקרי בקבלה הוא של חכמים, למרות שגם לר"ע יש טעם בקבלה.

ובן לענין מחלוקת ר' יהודה וחכמים בפסחים כ"ז ע"ב האם ביעור חמץ בשריפה או בכל דבר, נחלקו חכמי הפשט איך ההלכה, השו"ע בסי' תמ"ה פסק כחכמים, והרמ"א כתב שנהגו לשרוף כדעת ר' יהודה. וכתב הכה"ח שם באות י"א בזה"ל: ועוד יש לומר על פי מה שכתבנו לעיל סימן תל"ב אות ל"א דהחמץ הוא רמז אל בחי' הקלי' ולכן שורפין אותו יעו"ש, ור"ל כי על ידי שריפת החמץ רומזת אל בחי' הקלי' שיתבעור מן העולם בסוד ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ ותתקרב קץ הגאולה ולכן נהגו לשרפו ע"כ.

אולם הרמ"ק בספרו פרדס רמונים שער כ"ג פ"ט גבי פרה אדומה ששורפים אותה וז"ל ועוד שרופה בתוקף אש, וכן א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים פליגי עליי ואומרים אף מפרר וזורה לרוח בסוד קו הרחמים, או מטיל לים בסוד קו החסד, ובאש שהוא תוקף הדין כולי עלמא לא פליגי עי"ש, ובפ"ג שם כתב ועם היות שדעת חכמים אף מפרר וזורה לרוח דהיינו בכח התפארת או מטיל לים בכח החסד עכ"ז אליבא דכ"ע שרפה עדיפא שהוא כליון חרוץ והאצילים כרות יכרתון עי"ש, אולם לדעת הפוסקים הנ"ל אין עדיפות לשריפה על פני דבר אחר לדעת חכמים, ועכ"פ א"א להכריע בין החכמים עפ"י הסוד ויש טעם לכל אחד. והר"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות מאמר מעין גנים חלק שלישי - סדר של פסח בקצור כתב בזה"ל והנה ביטול בגימ' הויה אהיה שורף ומפרר לרוח ומטיל לים במ"ק הויה אלף דלת. ויש כאן ביעור חמץ מכל ד' יסודות או זה או זה. כי מפרר היינו עפר, והשאר ידועים. והנה ארבעתם יחד אש, מים, רוח, עפר בגימ' החמץ באי"ק עם המלה והכולל עי"ש, הרי שכתב טעם בסוד לדעת רבנן, וכנ"ל.

ויש עוד דוגמאות רבות לזה, ואין כאן המקום.

וא"כ גם בנידון דידן ובשאר המקומות שמצאנו שחכמי הקבלה נחלקו או שכתבים טעמים לדבר, אמת הוא שיש טעם לזה וטעם לזה, וכפי שמצאנו גם על דרך הרמז טעם לכ"ח תיבות וטעם לכ"ג אותיות, אולם איך נדע מה הטעם העיקרי למעשה? אין לנו לדון אלא לפי כללי ההלכה, דומיא דמחלוקת חכמים ור"ע או חכמים ור' יהודה או ב"ש וב"ה, ואם נוכחנו לדעת שההלכה ברורה לפי הראיות שיש לנו מחז"ל ומהגאונים ומרוב הראשונים לענות עד עלמאי, והמנהג של כ"ח תיבות [במקרה דנן, וה"ה במחלוקת אחרות] הוא דעת יחיד וסברא מאוחרת, ולא צריך להתחשב בה לפי כללי ההלכה - זה אומר שהטעם העיקרי גם בקבלה זה הוא, וכמו שאם היה לנו מחלוקת חכמים ותנא אחר האם לומר ז' תיבות או כ"ח תיבות, וכל אחד היה נותן טעם ברמז ובקבלה, לא היה לנו צד לפסוק כדעת תנא יחיד עפ"י טעמיו וסודותיו - ה"ה ממש הכא, שהסוכרים לענות עד דאמרין בעלמא כתבו כן בחושבם שזוהי מחלוקת 'שקולה' ונתנו טעמים ברמז ובסוד, א"כ כיון שביררנו שאין זו מחלוקת 'שקולה' וכנ"ל - גם הטעמים בקבלה הם צמודים לפשט, וא"כ הטעם העיקרי בקבלה הוא של הז' תיבות וכ"ח אותיות.

ורק במקום שאין הכרע לפי כללי ההלכה - טעמי המקובלים יכולים לסייע בפסק ההלכה, אם השוו כולם או רובם לטעם אחד, או שאחד מגדולי המקובלים נקט טעם מסוים, וכפי שגם בפשט יש פוסק מובהק שמכריע כמה פוסקים שאינם מובהקים וכדומה.

וכפי שכתבתי יש להאריך הרבה בענין זה, ותן לחכם ויחכם עוד.

ויתכן מאוד שלאחר הכרעת הרמ"ק לענות עד דאמירן בעלמא, התפשט בחוג המקובלים בזמנו לענות כן, ורבינו האר"י ראה שכך עושים, וקיבל זאת, וכתב את הדינים לנוהגים כן, אבל לא כתב טעם בסוד שהציבור צריך לענות כ"ח תיבות וכנ"ל, וא"כ אין לומר שיש טעם עפ"י דברי רבינו האר"י לענות כ"ח תיבות, דרבינו האר"י לא דן בטעמים של כל מנהג, אלא כתב את הדינים העולים למנהגו ומנהג המקובלים, שגם הוא כאמור אינו הכרעה ברורה בראיות, אלא פשרה בין ב' המנהגים וכנ"ל.

### העולה מהמאמר

ביררנו שהמנהג המקורי של חז"ל ושל הגאונים והראשונים היה לענות עד עלמא, אלא שבמשך הדורות שינו מקצת והוסיפו [יתברך] וחזרו והוסיפו [עד בריך הוא] וחזרו והוסיפו [עד דאמירן בעלמא], אולם העיקר הוא עד עלמא, ויתכן שגם הרמ"ק והאר"י יסכימו לזה, כיון שאין להם טעם בדוקא לענות עד דאמירן בעלמא, אלא משום הכרעה מספק, ולהאמור אין בזה ספק. ויש להוסיף עוד, שפעמים רבות, העונים עד דאמירן בעלמא - קשה להם לכוין בעיקר עניית יהא שמיה רבא עד עלמא, מחמת מהירות החזנים בזמננו, והרצון להספיק לענות את הכ"ח תיבות לפני שהחזן מסיים, והרצוה לכוין ולומר במתינות פעמים רבות מסיים אף לאחר אמירת החזן דאמירן בעלמא, ויצא שכרו [שעונה כ"ח תיבות] בהפסדו [שלא מכוין כדבעי בעיקר הז' תיבות הראשונות]. וכבר כתב בכעין זה הערוך השולחן בסי' נ"א ס"ט וז"ל אין לומר הזמירות במרוצה כי אם מלה במלה. ואם העולם חוטפים והוא רוצה להתפלל בציבור מוטב שידלג משיאמר עמהם במרוצה ועל זה אמרו טוב מעט בכונה מהרבה שלא בכונה

ובדעת רבינו האר"י. המעיין היטב בדבריו בשער הכונות יראה שלא כתב טעם בסוד לעניית כ"ח תיבות ע"י הציבור, אלא כתב כדרך אגב שעונים עד דאמירן בעלמא; בדף נ' ע"ד [הובא בכה"ח סי' מ"ח אות א'] כתב בזה"ל: גם מורי ז"ל היה נוהג בזה הקדיש או בקדיש שאחר העמידה או אחר חזרת ספר תורה למקומו שאז כל הקהל עומדים שהיה נשאר מעומד עד שיענה אמן יהא שמיה רבא וכו' עד דאמירן בעלמא ואז היה יושב עי"ש. וזוהי עדות שכך היה נוהג רבינו האר"י. ובדף ט"ו ע"ב [הובא בכה"ח סי' נ"ו אות כ"ט] כתב רבינו האר"י טעם בסוד לד' תיבות הראשונות בקדיש, ועוד טעם בסוד ל' תיבות מבעלמא עד משיחיה, ועוד טעם בסוד לכ"ח תיבות מיהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא, וכתב שאם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא קודם שיאמר החזן שמיה דקודשא בריך הוא צריך לענות כאן פעם אחרת אמן באופן שיהיו חמשה אמנים עי"ש, וגם כאן יש ראייה כדרך אגב שפשוט לרבינו האר"י שעונים עד דאמירן בעלמא. ומה שכתב בדף י"ד ע"ב וצריך לכוין בזה הקדיש כי יש בו ב"פ כ"ח וב"פ מ"ב וכו', כי כ"ח אותיות הם מן יהא שמיה רבא מברך עד מלת עלמא וכו', ואח"כ תכוין עוד בכ"ח תיבות שיש מן יהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא וכו' - אין מזה ראייה שיש כונה מיוחדת בעניית הציבור תיבות אלו, שהרי כתב בדף ט"ז ע"א: והנה מה שצריך לכוין הוא כי הנה בנוסח הקדיש מצאנו ב"פ י"ד וב"פ כ"ח וב"פ מ"ב באופן זה כי מן יתגדל ויתקדש עד משיחיה הם י"ד תיבות וכו' עי"ש, והרי ודאי שאין הציבור אומר את הי"ד תיבות הראשונות של הקדיש, אע"כ שהכונה היא או לש"צ או לציבור השומעים אותו, וא"כ גם כונת הכ"ח תיבות יכולה להתקיים באופן זה.

הנוהגים לענות עד יתברך או עד דאמירן בעלמא, יש להם לפסק כך: יהא שמיה רבה מברך, לעלם ולעלמי עלמיא יתברך, וישתבח וכו', וכפי שהארכנו לעיל מפי ספרים וסופרים. ובני אשכנז נוהגים להפסיק לאחר תיבת עלמיא, ולחבר תיבת יתברך לוישתבח כדעת רבים מהראשונים, ואלו ואלו מתכוננים להרבות כבוד ושבח לבורא יתברך.

וכמ"ש בסי' א' ע"ש. וגם בנידון דידן, כיון שלכל הדעות אין 'חובה' לענות עד דאמירן בעלמא, ומאידך כתב השו"ע בסי' נ"ו ס"א שיש לכרין בעניית הקדיש ע"ש, נראה שעדיף לענות עד עלמיא בכונה יתירה, מאשר עד דאמירן בעלמא ללא כונה או בכונה מועטת.

והשליח ציבור האומר גם יתברך וכו', וכן

### תגובת הרב און אברהם הכהן סקלי

מואלוויץ, שגילויי המגיד היו לפי השגת מרן בעת למודו [כן זכורני שראיתי באחת מהוצ' מגיד מישרים, בהסכמת הגר"ש דבליצקי זצ"ל], א"כ י"ל דגילויי המגיד היה עפ"י הבנת מרן, ואז ידידנו הרב מולקנדוב חולק על הבנת מרן הב"י.

אכן לפום קושטא, המעיין יראה, דקושיות הרב מולקנדוב לא קשו מידי, דמה שהקשה שמהרי"ג הצריך לחבר יתברך לגמרי לעלמיא, הנה ז"ל מהרי"ג [שהביא הרב מולקנדוב]: "ודאי המפריד בין עלמיא ליתברך כאלו הפריד בין הסבה העליונה לאין סוף וכו' ולכן אין להפריד, כי מי יוכל להפריד ולעמוד לשם, אלא מדבק עלמיא ליתברך".

הנה, מלבד דלענ"ד מדוקדק מלשון מהרי"ג שכתב 'לעמוד שם', היינו לפסוק שם ולא להמשיך, וזו גם באמת השאלה שנשאל - אם ראוי להפסיק בעלמיא או לחבר יתברך - א"כ מ"ש קודם לחבר עלמיא ליתברך בא לאפוקי מי שפוסק שם ואינו ממשיך, ולא דוקא מי שעושה שם הפסק מועט. מלבד זה, גם בשאר לשון מהרי"ג לא מצאתי איזה גילוי שיתברך צריך להיות המשך המשפט, ולא כהמגיד - שאף שיתברך

תחלה אציין, שכתמיד, נהנה אני מאוד מדברי ידידי וחביבי הרב מולקנדוב שליט"א, אשר ידיו רב לו בכל מקצועות התורה - וב"ה, כבכל פעם שאני זוכה לשאת ולתת עימו בהלכה [בין ע"ג במת מנורה בדרום, ובין בירחונים תורניים אחרים], הרווח הגדול בזה הוא בין השאר לי, כי ב"ה התבררו והתלבנו הרבה עניינים חדשים שלא העלתי על דעתי בעת כתיבת המאמר.

ובעת אבוא להעיר הערות כדרכה של תורה, על סדר מכתב התגובה של ידידי הרב מולקנדוב:

#### ביאור דברי מהר"י ג'קטיליה

מ"ש הרב מולקנדוב לחלוק בפשיטות על ביאור המגיד מישרים בדעת מהר"י ג'קטיליה, מכח תשובת מהרי"ג, שהעתיק במלואה.

הנה, לא זכיתי להבין מה חידש כאן, דתשובת הר"י ג'קטיליה הזאת במלואה היתה למראה עיניו של הב"י, וכן בודאי הכיר אותה המלאך המגיד של מרן, וא"כ, ממה נפשך, אם הגילויים של המגיד הם באמת ממלאך, הרי שהרב מולקנדוב חולק בהבנת פשט דברי מהרי"ג על מלאך, ואף אם נאמר כמו שמפורסם בשם ר"ח

## מנורה ר"ע מולקנדוב - רא"א סקלי בדרום רעא

שייך למשפט הבא, מ"מ יש להצמידו למשפט הקודם.<sup>ה</sup>

ו'ישתבח וכו',<sup>ט</sup> וה"נ י"ל כוונת מהרי"ג - ודלא כהבנת הרב מולקנדוב.

ומ"ש בשם רבינו בחיי שלא להפסיק ביניהם 'כלל', ורצה לדייק דאתי למימר ד'יתברך' דבוק ממש לעלמיה. הנה מלבד דלענ"ד אין בדבריו דקדוק כ"כ, די"ל דמלת 'כלל' שנקט, לא נקטה אלא לאאלומי דבריו, מלבד זה, מצינו לר' בחיי גופיה בפ' עקב, וז"ל: "לשון 'וברכת' ענין תוספת ורבו, והוא מלשון ברכה הנובעת מן המקור, ולכך אנו מזכירין בתפלתנו: תתברך תתרום, וכן בלשון הקדיש: יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא". וכן הביא בס' שלחן של ארבע (שער א) באותה לשון ממש. ולשון זו מובאת גם בדרשות ר"י אבן שועיב (פ' אמור).

הרי ממה שהביא הלשון כך [יתברך וישתבח וכו'], מוכח בפשיטות דס"ל ד'יתברך' מחובר עניינית ל'ישתבח וכו', אלא דמ"מ צריך לחבר תיבת יתברך לעלמיה א.

ולענ"ד דא הויא תיובתיה דהרב מולקנדוב, בכל הבנתו בדברי מהרי"ג והב"י.

ומלבד זה, בוא ואראך מ"ש בס' אגודת אוזב"ב, וז"ל: "והענין מכוונם

ומה שהביא מהמשך לשונו של מהרי"ג: "ואח"כ אנו אומרים וישתבח וכו' שהן ז' וויין שעולה מספרם מ"ב אותיות שבהם נברא העולם", ע"כ. ודקדק הרב מולקנדוב מכך, שיתברך אינו מחובר ל'ישתבח וכו', הא נמי לק"מ, דהרי אף רבינו האר"י החי בשער הכוונות בדרוש הקדיש, אף דס"ל בודאי שאין יתברך מחובר לעלמיה, דהרי כתב שם כמה פעמים דיש בקדיש כ"ח אותיות [היינו יש"ר עד עלמיה] וכ"ח תיבות [היינו יש"ר עד דאמירן בעלמא] - הרי דס"ל דמאמר 'יהא שמיא רבא' נגמר ב'עלמיה', מ"מ איהו נמי הביא סוד זה שהביא מהרי"ג, דז"ל שם בשער התפלה "ולכן צריך שנכוין בזה הקדיש כי יש בו שני פעמים כ"ח ושני פעמים מ"ב, והכ"ח והמ"ב הראשונים הם של אותיות, כי כ"ח האותיות הם כ"ח אותיות שיש מן יהש"ר וכו' עד מלת עלמיה שהם ז' תיבות ובהם כ"ח אותיות, והמ"ב האותיות הם ז' וויין שיש בר"ת של וישתבח ויתפאר ויתרומם וכו' עד ויתהלל", עכ"ל קדשו של רבינו האר"י. הרי בהדיא, דס"ל לרבינו האר"י דאף שיתברך מחובר ל'ישתבח', מ"מ דרשינן הני ז' וויין שבר"ת

ח. תשובת הרב מולקנדוב: המעיין היטב במאמרי יראה שהדברים ברורים שכונתו לחבר ממש ללא שום הפסקה. תשובתי: השבתי על הדברים, והרב מולקנדוב ממאן לקבל.

ט. תשובת הרב מולקנדוב: הרב סקלי חולק בזה על הבא"ח, שהוצרך לדייק מסידור הרש"ש בעוד שבאר"י הדברים מפורשים, לדבריו. וכבר ציינתי במאמרי בהערה 4 שהרב יעקב הלל כתב שאין לדייק מדברי האר"י כדדייק הרב סקלי ע"ש.

תשובתי: לא ראיתי לשון הרב הלל, עכ"פ, איני יודע מה מקום יש לזה, לענ"ד זה ברור בדעת האר"י.

י. תשובת הרב מולקנדוב: אינו נכון 'כלל'.

יא. תשובת הרב מולקנדוב: אין שום ראיה מזה, דהתם ענינו רק להסביר מהו לשון 'ברכה', ולא נחית לענין מה מחובר למה, ופשוט.

תשובתי: מאי דפשיטא ליה למר, לדידי פשיטא איפכא.

יב. לר' יצחק האזובי, מהעיר ברושא בתורכיה, חי כנראה בתחלה שנות הש' [ולא כנדפס בראש הספר], כמו

כמוהו ומשלימין את הברכה, ועונין אמן יש"ר מברך לעלם לעלמי עלמאי, ויכוין להמשיך הברכה מן החכמה העליונה וכו'. שמיא רבא - אנו מתפללים שיהיה התפארת מבורך מלמעלה כדי להשפיע לה' ספירות אחרונות הנקראות עולמות, והם נרמזות בג' מלות אלו, והם לעלם לעלמי הרי תלת, עלמאי תרי הרי חמש וכו' וסמוך לעלמאי אומר יתברך, כי אין להפריד בין עלמאי ליתברך, והרב המקובל ר"י בן גיקאטילה ז"ל נשאל ע"ז והשיב וכו' [העתיק התשובה, כמו שהביא הרב מולקנדוב] ע"כ [=לשון מהרי"ג]. וצריך שגם החזן יאמר יתברך וישתבח וכו' שמיא דקב"ה וכו', עכ"ל אגודת אזור.

הרי אף שהביא דברי מהרי"ג, מ"מ כתב בתחלת דבריו בסתמא שהציבור עונים עד עלמאי, וכן בסוף חיבר יתברך לוישתבח וכו', ונראה הביאור, דס"ל דבאמת אין יתברך מחובר עניינית לעלמאי, אלא באמת מחובר לוישתבח, רק שאין להפסיק ביניהם, וכמו שביאנו בס"ד במאמרנו.

ומ"ש הרב מולקנדוב שהרמ"ק חולק על מהרי"ג, הנה לענ"ד מדוקדק מלשונו הפך זה, וז"ל: "בענייה זו נחלקו המפרשים בין ע"ד פשט בין ע"ד הקבלה, יש שאמרו שהענייה עד עלמאי וכו' אמנם אחרים ראו מאמר אחר שהמפסיק בין עלמאי ליתברך עונשו גדול, וגם ר"י גיקטיליא כתב בתשובה שאין להפסיק והחמיר בדבר הרבה. והנראה, כי ראוי לענות עד האמורות בעולם

וכו' וכשיגיע לעלמאי ימתין מעט לתת מקום לכ"ח אותיות כדפי', ואין חומרא במדרש אלא שלא להפסיק בדבור, וג"כ לא יהיה הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או שתיים".

הנה מפורש בלשונו הזהב שאין במדרש חומרא אלא שלא להפסיק כדיבור, והוא ממש כפי הגר"א במדרש [שהבאנו במאמרנו], הרי משמע דבאמת לפי המדרש אין בעיה להפסיק בלא דיבור בין עלמאי ליתברך, וא"כ ע"כ לפרש מ"ש הרמ"ק אח"כ "וג"כ לא יהיה הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או שתיים", אין כוונתו לחוש למדרש, דהרי כבר כתב במפורש שאין זה הפשט במדרש", אלא נראה דחושש בזה לדברי מהרי"ג גיקטיליה.

**נמצא**, שאין דברי הרמ"ק באו לחלוק על מהרי"ג, אלא אדרבא, חושש לדעתו, אלא דס"ל דאף למהרי"ג, די שלא יעשה הפסקה מרובה בין עלמאי ליתברך, וש"ד.

### מקורות קדומים לחיבור 'יתברך' ל'עלמאי'

**בעת** אבוא לדון במקורות שהביא הרב מולקנדוב, וטוען שיש מהם ראייה שהיה מנהג קדום בעם ישראל לפסק הקדיש כך: "יש"ר מברך, לעלם ולעלמי עלמאי יתברך, וישתבח ויתפאר וכו'".

**מה** שהביא מנוסח סין: "שלאחר יהא שמיא רבא מברך עונים אמן, ולאחר מכן ממשיך הש"צ לעלם ולעלמי עלמאי יתברך וישתבח וכו' ללא עניית אמן". וכן בדקתי

שהוכחתי במקום אחר.

יג. **תשובת הרב מולקנדוב:** מה שכתב 'וג"כ לא יהיה הפסקה מרובה וכו' - זה המשך דבריו שלא להפסיק כדיבור וג"כ וכו', וכוונתו פשוטה שהפסקה מרובה דינה כדיבור וכמו שכתבו הפוסקים גם בהלכות ברכות, וגם זה פשוט מאוד. **תשובתי:** דחיק ואתי מרחיק.



מתחיל דבר חדש 'וישתבח וכו'. דבודאי ליכא למימר דהציבור היו עונים רק עד 'עלמאי', ואילו הש"ץ היה מחבר גם 'יתברך', בלא עניית אמן אחריו, דמה טעם יש בזה?

**וא"כ**, אין שום דוחק לומר אותו הדבר לפי שיטתנו, שאף לפי הרשב"א, בין הש"ץ ובין הקהל היו עונים עד עלמאי בלבד ומפסיקים, ואח"כ היה אומר הש"ץ לבדו 'יתברך' בלי דביקות 'לעלמאי' טי, וכמו שפירשנו במאמרנו [וכן לקמן] בדעת הגאונים, ובסה"כ מצאנו בדבריו מה שמצאנו בדברי הגאונים.

**ומה** שכתב לדייק מדברי הגאונים כדבריו משום דקשיא ליה כיצד עונים אמן על מילה אחת, הנה מלבד מה שנראה לענ"ד שמפורש בדברי הגאונים שלא כדבריו, שרב עמרם כתב 'ואומר יתברך', ומשמע שאומר רק יתברך, וכן מהנמצא בסידורי רס"ג, כמו שהביא הרב גבאי [והרב מולקנדוב דחה דברי בקש].

**מלבד** זה, מ"ש להשוות מנהג מצרים הקדמון, מקום מושבו של הרס"ג לרס"ג, וכן ר"א בן הרמב"ם לדברי אביו. הנה השווה לנו את החלוקים, שהרי המנהגים הנ"ל שונים **בהדיא** - שלדעת רס"ג והרמב"ם

בעצמי בשני כת"י של נוסח סין והוא זהה לזה. לא ידעתי מה ראייה יש בזה לדבריו, דזו היא שיטה חדשה לגמרי, שלא מנתקת את יתברך מ'וישתבח' ומחברתו 'לעלמאי', אלא אדרבא, מנתקת את 'לעלם וכו' עלמאי' ומחברתו 'וישתבח', ואין בזה כל ראייה לדבריו, אדרבא, בצד מסוים זו היא ראייה לדבריו, שיתברך הוא חלק מרצף השבחות 'יתברך וישתבח וכו'".

**ומ"ש** להביא ראייה מלשון הרשב"א: "דע דעיקר הקדיש שהצבור עונין אחר הש"ץ אין בו אלא לשון ארמי, דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמאי, אבל ישתבח ויתפאר, ענין ש"ץ הוא שחוזר ואומר אחריהם ישתבח ויתפאר. והוא שאומר ואמרו אמן" עכ"ל. ודקדק מכך שהתחיל 'וישתבח' שאין תיבת 'יתברך' סמוכה להם.

**הנה** בודאי שכדבריו כן הוא, שלפי הרשב"א אין תיבת יתברך סמוכה ל'וישתבח', אך המעיין יראה, דאף לדברי הרב מולקנדוב תמוה להיכן נעלמה תיבת יתברך בדברי הרשב"א, וע"כ לפרש לדעתו, דנראה שבמקומו של הרשב"א נהגו לענות אמן אחר תיבת יתברך [כדעת הגאונים והרמב"ם], והש"ץ היה אומר 'לעלם ולעלמי עלמאי יתברך' והיו עונים אמן אחריו, ואח"כ היה

יד. תשובת הרב מולקנדוב: הנידון שלנו הוא האם חיבור עלמאי ליתברך הוא טעות או לא. ובה מנהג סין ברור שלא כדעת הרב סקלי. זה שעוצרים לאחר יתברך זה כבר כתוב בגאונים וברמב"ם ועל זה אין נידון גם לשיטת הרב סקלי.

תשובתי: נכון, אך היא שיטה חדשה לגמרי, שכאמור - לא מחברת את יתברך לעלמאי, אלא מנתקת את עלמאי ממקומו ומחברתו ל'יתברך וישתבח וכו', ואין בזה שום ראייה לחידוש הרב מולקנדוב שמחברים יתברך לעלמאי, ופשוט.

טו. תשובת הרב מולקנדוב: לפי זה היה צריך להזכיר שגם אמירת יתברך היא בלשון הקודש והיא שייכת לש"צ, ואמאי השמיטה? לפירושי הדבר מובן, כיון שהש"צ מחבר אותה לעלמאי שהיא לא בלשון הקודש, לכן אין להזכירה בפני עצמה, ודוק היטב.

תשובתי: הערה נכונה, אולם יתכן שבמקומו של הרשב"א נמי היו כופלים 'לעלם ולעלמי עלמאי', כמו שהבאנו לקמן.

הש"ץ אומר '[לעלם] ולעלמי עלמאי יתברך'.  
וע"כ חדשות אני מגיד - דיתכן שהש"ץ היה  
אומר ביחד עם הקהל 'יש"ר מברך  
לעלם ולעלמי עלמאי' ופוסק, ואח"כ היה  
אומר עוד '[לעלם] ולעלמי עלמי יתברך  
[שמיה דקודשא בריך הוא]'<sup>טז</sup>.

ודע שכן הוא, שהרי במחזור איטליה  
שהביא הרב מולקנדוב [וכ"ה בכל  
מחזורי איטליה בכת"י שראיתי, וכן  
בדפוסים - ובכולם בשחרית של שבת בלבד,  
ולא בחול<sup>יז</sup>], איתא בהדיא כך: "... בעגלא  
ובזמן קריב ואמרו אמן. יהא שמיה רבא  
מברך לעלם ולעלמי עלמאי. ולעלמי עלמאי  
יתברך שמיה דקודשא בריך הוא. ישתבח  
ויתפאר וכו".

וכ"ה בסידור הקדום בערבית שהביא הרב  
מולקנדוב: "יגיבון אלגמעה [יענו  
הקהל] אמן יהא שמיה רבא מברך לעלמא  
ולעלמי עלמאי. תם יקול [אח"כ יאמר]  
לעלמא ולעלמי עלמאי יתברך שמיה דקודשא  
ברוך הוא ויגיבון [ויענו] אמן. תם יקול  
[אח"כ יאמר] ישתבח יתפאר וכו".

ובן מצאתי במחזור אחד נוסח קורפו<sup>יח</sup>  
בזה"ל: "בעגלא ובזמן קריב ואמרו:

עונים אמן אחר יתברך, ואילו לדעת ר"א  
ומנהג מצרים הקדמון [כמו שמצאתי בהדיא  
בקטע גניזה אחד], כלל לא עונים אמן שם,  
אלא אומרים 'שמיה דקודשא בריך הוא' [אף  
שבסידור שהביא הרב מולקנדוב עונים אמן],  
ואין שום טעם בטענה להשוות מנהגים  
החלוקים בעצם.

בפרט, שאף שמצאנו דבר זה אצל ר"א ועוד  
אצל איזה קדמונים - לכאורה דבר  
תמוה מאוד הוא, לומר שבין הציבור ובין  
הש"ץ אומרים 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי  
עלמאי', אלא שלכל אחד מהם יש פירוש  
אחר - שהקהל אומרים 'יהי שמו הגדול  
מבורך לעולם ולעולמי עולמים', ואילו הש"ץ  
אומר 'יהי שמו הגדול מבורך, ולעולם  
ולעולמי עולמים יתברך' - והיכן מצינו כדבר  
הזה? ואדרבא, אחר שהתברר שלדעת  
הגאונים והרמב"ם הקהל עונים רק עד  
עלמאי, עדיף להשוות דעתם לדעה  
ההגיונית - שהיא באמת דעת ראשונים רבים,  
שאין מילת יתברך סמוכה לעלמאי.

ומה גם, שהרואה יראה, שלא מצא הרב  
מולקנדוב שום ראיה שהש"ץ היה  
אומר 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמאי  
יתברך', אלא בכל המקורות מבואר רק שהיה

טז. תשובת הרב מולקנדוב: בכל האריכות דלקמן, מלבד מה שהרבה דברים לא מוכרחים, לא הבנתי מה יש  
ראיה נגדי ומה 'חדשות' שיש בזה. העיקר הוא שלמעשה הש"ץ חיבר עלמאי ליתברך ולא לישתבח, ואין  
זה משנה אם אמר פעם אחת או פעמיים.

תשובתי: עיקר מה שחתר הרב מולקנדוב להוכיח - שיש מנהג שמצד אחד הקהל עונים עד עלמאי, ומצד  
שני ש"ץ מחבר יתברך לעלמאי.

וא"כ, נפק לן מכל האריכות הזו, שאין שיטה בעולם כדברי מר. דאף אותם שהביא שמחברים יתברך לעלמאי,  
הלא הם פיסקו הקדיש 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמאי. ולעלמי עלמאי יתברך. וישתבח וכו', בדיוק כמו  
שאנו מפסקים החלק הראשון של הקדיש כיום [מלבד חיבור יתברך לוישתבח, דממילא אין אנו פוסקים  
כוותיהו שיש לענות אחריו אמן]. וא"כ, אי בעית למיעבד כוותיהו, לחיי, אך אם תרצה להשאיר את מנהגנו  
כמו שהוא - אין מקום לדברי הרב מולקנדוב שיש לחבר יתברך לעלמאי - ועי"כ לקלקל הפירוש.

יז. דבר מפליא יש בסידורי איטליה, שרוב סידורי כתבי היד כמעט זהים לגמרי, בין בנוסח ובין בסידור הדברים  
בתבנית קבועה, וכן שווים לדפוס - מה שלא ראיתי בשום עדה אחרת אפילו קרוב לזה.

יח. פריס 626.

ולעלמי עלמייא יתברך שמייה דקב"ה. אך בכל סידורי איטליה, וכן בסידור קורפו שהבאתי, איתא רק: "ולעלמי עלמייא יתברך שמייה דקב"ה", ואם ר"ל שהש"ץ ממשיך את אמירת יש"ר כך, א"כ מדוע לא כתבו 'לעלם ולעלמי עלמייא', ואם רצו לקצר, ורק לרמוז שמחבר יתברך לעלמייא, די שהיו כותבים 'עלמייא יתברך שמייה דקב"ה'. ואף שיש לדחות, מ"מ קצת ראייה יש בזה.

ואולי אף י"ל להפך, דבאמת למנהג כל הנ"ל, רק הציבור היו עונים 'איש"ר', אך הש"ץ היה אומר להם 'בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן', והיו הציבור עונים 'איש"ר וכו' עלמייא', ובנתיים הש"ץ שותק, ואח"כ היה מתחיל 'לעלם ולעלמי עלמייא יתברך שמייה דקב"ה'. ואף שזה חידוש קצת שאין הש"ץ אומר בעצמו יש"ר, מ"מ אינו חידוש מופלג כלל וכלל, דהרי איהו גופיה חוזר וכולל עצמו עם הציבור באמירת 'לעלם ולעמי עלמייא יתברך שמייה דקב"ה', שהוא ממש משמעות יש"ר [וזכר לדבר, שיש מן הראשונים שסוברים שהש"ץ שאומר לקהל 'ברכו את יי המבורך', אינו חוזר בעצמו לומר 'ברוך יי המבורך לעולם ועד'].

ואחר ההתבוננות נראה לי דדברינו מדוקדקים מאוד - לא מיבעיא לנמצא בסידור הערבי שהביא הרב מולקנרוב, שמפורש שם שהציבור היה עונה אמן אחר 'לעלם וכו' יתברך שמייה דקב"ה', דלכאורה נוסח זה משונה מאוד [לפי הסבר הרב מולקנרוב], דתרגומו 'יהי שמו הגדול מבורך, לעולם ולעלמי עולמים יתברך שמו

אמן יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמייא: ולעלמי עלמייא יתברך שמייה דקודשא בריך הוא: ישתבח ויתפאר וכו'".

ובן בסידור נוסח מצרים הקדמון מהגניזה [שהזכרתי לעיל], איתא כך: "בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן ויגיבו אלגמאעה [=ויענו הקהל] אמן יהא שמייה רבה: לעלמא ולעלמי עלמייא הוא יתברך ויגיבו אלגמאעה שמייה דקודשא בריך הוא: ישתבח יתהדר יתקלס וכו'".

ומ"ש שהציבור עונים 'יהא שמייה רבה', ע"כ דבקיבור הוא, ר"ל כמו " יהא שמייה רבה וכו'", דאל"ה הוא נגד התלמוד"ט. וא"כ, אי לאו דנחדש שהיו הקהל עונים שם רק 'יש"ר מברך' [ולא נראה כן, דאל"ה לא היה הסופר מקצר תיבה בודדת זו, ודוק], הרי עוד ראייה שהיו כופלים את תיבות 'לעלם ולעלמי עלמייא'.

הרי שבכל הסידורים הנ"ל, תיבות 'לעלם ולעלמי עלמייא' כפולות. והרוצה להדחק יאמר שהסופרים כפלו האמירות כדי להורות שישנן שתי אמירות - אך באמת הוא דוחק, דכיצד בכל המקורות הנ"ל הטעו את הקורא, ולא אשתמיט חד מינייהו לגלות זה במפורש?

והמעייין בדברי ר"א בס' המספיק יראה דאין מדבריו שום גילוי לאחד הצדדים.

ועוד מדוקדק כן קצת לענ"ד, דאמנם בס' המספיק, ובסידור מהגניזה, ובסידור הערבי - הנוסח שאומר הש"ץ: 'לעלם

יט. דאיתא בהדיא בברכות ג' בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך, וכן ברך כא' מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך, וכן ברך נז' העונה יהא שמייה רבא מבורך, ובשבת קיט' כל העונה יהא שמייה רבא מבורך בכל כחור, וכן בסוכה לט' נחלקו האמוראים אם צריך לסמן תיבת 'מבורך' ליש"ר, אך המעייין שם יראה דלכ"ע יש לאומרה. ובעוד מקורות.

אלא בין הקהל ובין הש"ץ [אם נאמר שגם הש"ץ עונה יש"ר] כוונתם אחת, רק אחר כך מוסיף הש"ץ אמירה אחרת. וב"ה שהאיר עינינו בביאור נפלא זה.

### מנהג מרן הב"י בעניית הקדיש

ומ"ש הרב מולקנדוב [בהערה], לפרש בדברי המגיד מישרים, שמרן הב"י היה עונה בקדיש רק עד 'שמיה דקב"ה', ולא כמו שכתבתי במאמרי שהי עונה עד 'דאמירן בעלמא'.

**אכן** מודינא ליה דאחר ההתבוננות אין מה שכתבתי מוכרח בדברי המגיד, כיוון שלא כתב במפורש שהיה עונה מרן עד הסוף, ובהחלט היה מקום לפרש כדברי הרב מולקנדוב. אך מאידך גיסא, מ"ש הרב מולקנדוב "דעוד לא התחיל לבאר ענין לעילא מן כל ברכתא וכו'" - אי מהא, לא איירי, דאף שטרם פי' את המשך הקדיש, מ"מ כאן ביאר את עניית 'יהא שמיה רבא', ואף אם כוונת המגיד היתה שמנהג הב"י היה לענות עד 'דאמירן בעלמא', מ"מ לא היה שייך כלל לומר זאת בסוף. ודוק.

**אבל** לפום קושטא, מאחר והלשון סתומה, היה מסתבר יותר לפרש שנהג מרן לענות עד הסוף - דלמנהג כ"ח תיבות יש מצאנו מקורות נאמנים, בפרט באותה תקופה - שהרי מופיע מנהג זה באבודרהם, ובדברי מהר"י אבוהב [אשר שניהם הובאו ביהא יוסף], וכן מצאנוהו באורחות חיים, וגם הרמ"ק, בן דורו של מרן הב"י, הביאו. ונראה מדברי מהר"א והרמ"ק והאורחות חיים, שדעה זו הייתה חשובה בזמנם.

של הקב"ה, והיא כפילות מוזרה מאוד, דכיון שכבר אמר 'שמו הגדול', הרי דקאי על שמו של הקב"ה, ומה טעם לחזור ולהזכיר שוב 'שמיה דקב"ה'!?

**ואף** למ"ש בס' המספיק [ניתכן שכך הכוונה בסידור מהגניזה שהבאתי]: "לאחר שההולכים אחר ש"ץ יסיימו לענות, יאמר ש"ץ 'לעלמא ולעלמי עלמאי יתברך', והאנשים משלימים את גילוי מה שהצביע עליו באמרו 'יתברך', ויאמרו 'שמיה דקב"ה'", עכ"ל. אף לדידיה, איזו מין השלמה מיותרת היא זו?!

**אך** אם באמת נסביר באחת הדרכים שאמרנו לעיל - הכל יבוא על מקומו בשלום, דבאמת האי 'שמיה דקב"ה' נצרך הוא, כיון ש'לעלמי עלמאי יתברך' אינו מחובר כלל ל'יהא שמיה רבא'. דוק היטב ותמצא בדברינו בס"ד.

**ולפי** שתי הדרכים הללו, לא בלבד שאין כל ראייה ממנהג זה לדידן, אלא אדרבא, לדעתי הוא ראייה גדולה לדברינו, דאין 'יתברך' מחוברת כלל לעלמאי - באמירת 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמאי'. ומי שיעשה כן למנהגנו, יקלקל כוונת המילים 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמאי' - שזה יתכן שלא עלה לב אדם או קהלה לעולם!

**ולפי** ביאור זה, גם מיושב הפלא ופלא מה שהקשנו בתחלה - איך יתכן שגם הקהל וגם הש"ץ אומרים אותן מילים - 'יש"ר עד עלמאי', וכל אחד אומר אותן בכוונה אחרת, שהוא תמוה מאוד. וכעת א"ש, דדבר זה לא עלה על לב אדם לעולם,

כ. תשובת הרב מולקנדוב: אין שום קלקול או איסור בהפרדת מברך מלעלם - עי' בגמ' בסוכה ל"ט ע"א שלא הזהירו על זה.

תשובתי: ע"ש היטב בגמ' ובמפרשים, ותראה שאין שום קשר לנידונו.

## מנורה ר"ע מולקנדוב - רא"א סקלי בדרום רעז

בדברי הרמ"ק והאר"י שיש לענות כ"ח תיבות דוקא.

**הנה**, כבר גילה בהערה שם שלדעתו, כמעט תמיד - אין כזה דבר בכלל הכרח עפ"י

הקבלה. וא"כ אינה טענה פרטית כאן, אלא טענה כללית על כל הנושא ההלכתי הקבלי.

**ואף** שברוב דבריו גם אני מודה לו, כמו שבדאי נוכח הרגיל במאמרי, שאף

שאני מייקר מאוד את תורת הקבלה ומאמין באמיתותה בכל ליבי, מ"מ אני בד"כ דוגל [עפ"י רבותינו הפוסקים] שאין לערב קבלה בפסק הלכתי, בודאי בתור הכרעה הלכתית המחייבת את כולם.

**מ"מ** מה נעשה ורבותינו המקובלים לא ס"ל הכי, ולדעתם כל דבר שיצא מפי קדשו של רבינו האר"י החי, קיבלם מן השמים, והוא כהלכה מקויימת מסיני, בין אם הדבר מסכים לדברי הפוסקים או לא.

**ובודאי** שהרב מולקנדוב יודה לי, שאף אם היו רואים הפוסקים המקובלים [כהבא"ח, הכה"ח ועוד] את כל אריכות הדברים שלי ושלם - לא היה זה מזויז אותם מדעתם אף כמלוא נימא<sup>כב</sup>.

**והרואה** יראה, דזו בדיוק הכרעתי במאמרי - שעיקר הדין להלכה כרוב ככל

ומאידך, המנהג לענות רק עד בריך הוא מצאנו לו לעת עתה זכר רק באורחות חיים, שתמה על מנהג זה, וגם רמז במדרש המובא בסידור קטלוגיה שהביא הרב מולקנדוב.

**וברור** שלפי הנתונים הנ"ל, יותר מסתבר שמרן נהג כמנהג הראשון. ומ"מ, כאמור, אין ראייה מפורשת לאף אחד מן הצדדים.

### מנהג פרובנס בענייני כ"ח תיבות בקדיש

**במ"ש** הרב מולקנדוב מנהג פרובנס, הנה התבוננתי בזה כעת, ואי לאו דמסתפינא, הוה אמינא דבר חדש בביאור השתלשלות המנהג, דבאמת היה המנהג שבין הקהל ובין הש"ץ היו אומרים יש"ר עד עלמאי, ואח"כ הש"ץ אמר 'יתברך', וענו אמן על תיבה בודדת זו. אלא, דהוקשה לאיזה אנשים דבר זה, לענות אמן על תיבה אחת [כמו שהוקשה לרב מולקנדוב בעצמו], ע"כ סברו שראוי לחבר תיבת יתברך לעלמאי - ומכאן נוצר מנהג פרובנס [שהביא הרב מולקנדוב] לענות בין הש"ץ ובין הקהל יש"ר וכו' עלמאי יתברך. והוא בדרך אפשר<sup>כא</sup>.

### דעת הרמ"ק והאר"י

**כתב** הרב מולקנדוב שאין הכרח לפי הקבלה

---

**כא. תשובת הרב מולקנדוב:** אדרבה, אם היה הפסק קל לא היה מקום לטעות בזה, ולכן נראה שמכאן ראייה לשיטתו שהש"צ היה מחבר ממש ולכן ראו שיש חיבור ביניהם וגם הציבור החל לחבר ביניהם.

**תשובתי:** הוקשה להם מה שהוקשה למר, היאך עונים אמן על תיבה אחת, ואז התחיל הש"ץ לחבר יתברך לעלמאי, ובעקבותיו הקהל.

**כב. תשובת הרב מולקנדוב:** אם באנו לדון מה היו אומרים הבא"ח והכה"ח, בוא ונדון על ברכת הלבנה לאחר או לפני ז' ימים שהבא"ח והכה"ח וסיעתם ראו את כל הראשונים והאחרונים לגבי ברכת הלבנה לאחר ז' ימים או לפני, הסוגיא היתה ערוכה לעיני כולם עם הראשונים העיקריים וכבר האחרונים הקשו וחלקו על השו"ע, ואעפ"כ הורו פוסקי הספרדים בדורות האחרונים בצורה ברורה כדעת השו"ע לברך לאחר ז' ימים ולא כמו שהעלה הרב סקלי במאמרו במנורה בדרום שבט תש"פ. אלא שאין לנו לדון אלא לפי ראות עינינו בענין זה, והרוצה לנהוג כסברת הבא"ח וסיעתו לחיי.

**תשובתי:** לא הבנתי מה רוצה לומר כאן, הרי אף אני מודה דהרוצה להחמיר כמהרי"ג ולברך ברכת הלבנה

מספיק לענות, יעשה כעיקר הדין ויענה עד עלמא, או לחלופין כמהרי"ג עד יתברך.

### סיכום הדעות

**בעת** אסכס בקצרה הדעות בענין תיבת יתברך, אם מחוברת אחורה, או קדימה.

**בדעת** הגאונים רב עמרם ורב סעדיה - הנה לפי דעתי מוכח כדברי, ולפי דעת הרב מולקנדוב מוכח כדבריו.

**אמנם**, בראשונים רבים מצינו במפורש שתיבת יתברך מחוברת ל'וישתבח וכו': כ"ה במחז"ז (עמ' טו, נד - במהד' גולדשמידט), ובסידור רש"י<sup>כג</sup>, וכ"ה בס' הפרדס (המובא בב"י, ובליקוטי הפרדס, ובסידור הרוקח (עמ' רמא), ובאור זרוע (ח"ב סי' מב), ובסידור המיוחס לראב"ן (עמ' נא), ובסידור חסידי אשכנז (סי' כט), ובר"י בר יקר, ובפי' הקבלי אור זרוע לר"ד נכד הרמב"ן<sup>כד</sup>, ובשבה"ל (סי' ח), ובספר הציוני (שהעתיק הרב מולקנדוב). וכן משמע מהסידור המיוחס לר"ש מגרמיזא (סי' כט), ומספר המנהגות, ועוד.

רבתינו הראשונים, שעונים עד עלמא בלבד. וא"כ, הנוהג כהפשט, כן ראוי לו לנהוג במקומות שאסור להפסיק בהם בדיבור. אולם הנוהג כהפוסקים המקובלים, יש לו לענות כבר עד דאמירן בעלמא במקום שאסור להפסיק, ולא רק עד יתברך, כי כך בודאי יורה הפוסקים המקובלים.

**אולם** במקומות שמותר להפסיק - כתבתי שטוב לחוש לדברי רבתינו המקובלים, ולענות אף יתברך או עד דאמירן בעלמא, והוא קרוב לרווח ורחוק מהפסד.

**ויכול** לבחור בזה או לנהוג כמהרי"ג - דהסכים לו המלאך המגיד, וכן עוד כמה מקובלים קדמונים כר' בחיי [ור"י דמן עכו, ור"י בר ששת שהביא מולקנדוב], והיכל הקודש, ואגודת אזור ועוד.

**או** שינהג כהכרעת האר"י ז"ל והרמ"ק [וכמנהג שהתפשט היום אצל כל הספרדים], לענות עד דאמירן בעלמא. ולפי הנהוג והמקובל במחלוקת בקבלה לפסוק כהאר"י, לכאורה כן ראוי לנהוג.

**אמנם** אה"נ, אם הדבר מפריע לו בכוונה, או שנמצא במקום שממהרים מאוד ולא

אחר אחר ז' ימים, תבוא עליו ברכה, רק הארכתי להוכיח בס"ד דעשרות ראשונים מפורשים אין זו דעתם, וע"כ, עיקר הדין שאפשר לברך קודם ז' ימים [כמנהג רוב מרוקו, שבאנו ליישבו שם במאמרנו], ואין בזה שום פקפוק שבעולם. וכן, כאשר יש הפסד בחומרא זו, כגון שמפסיד מעלת מוצ"ש שזוכרת במסכת סופרים ובכמה ראשונים, עדיף לנקוט כדעתם ולא כדעת מהרי"ג. ומה גם, שהבאנו שם שכמה מקובלים חולקים על מהרי"ג, ובין השאר בדברי האר"י אין גילוי מפורש בזה, בפרט שבפע"ח איתא להדיא שמברכים ברו"ח [והרב מולקנדוב אף הביא שם בתגובתו דגם דעת הקנה והרמ"ק שא"צ לחכות לז' ימים].

**ואותו** הדבר כאן - העלנו שעיקר הדין לפי הראשונים לענות עד עלמא, אך טוב ויפה להחמיר כהאר"י ורמ"ק לענות עד דאמירן בעלמא, כל שאין בזה הפסד.

ושני הפסקים שלי - הכא והתם, ממש זהים.

**כג.** שהוא כפי הנראה גירסא של מחז"ז.

**כד.** אעתיק לשונו משום שאינו מצוי: "יתברך פי' כתר עליון, וישתבח לחכמה וכו' בריך הוא לעטרה שהיא מתברכת מן הכל, ונמצא שהוא מושך השפע מן כתר עליון עד אליה. ותקנו ושקלו אנשי כנה"ג יתברך [=היינו מיתברך עד סוף הקדיש] בכ"ב תיבות, כנגד כ"ב מבעות שאותיות התורה נאצלים מהם וכו'". ועוד שם: "וגאון א' אומר וכו' ומיד חזרו ישראל וברכוהו בלשון עברי יתברך וישתבח ויתפאר".

וכן דעת הרמ"ק, ולענ"ד כ"ד האר"י ז"ל, וכן מוכח מדברי המגיד מיישרים.

וב"ה ברבינו בחיי (פ' עקב), עי' לעיל שהבאנו דבריו, ודעת הרב מולקנדוב שאינו מוכרח. ואותה לשון נמצאת גם בדרשות ר"י אבן שועיב (פ' אמור).

וכן מתבאר מסידורי כת"י רבים - כ"ה בחמשה סידורי כתבי היד אשכנזיים שבדקתי - בין עלמא ליתברך יש הפסק. וכ"ה בסידור כת"י אחד קטלוני. וכ"ה בסידור כת"י בנוסח אר"צ הקדמון, וכן בסידור אר"צ דפוס ונציה רפ"ז.

ובסידורי ספרד, יש מהם שנראה שיתברך מחובר אחורה, ויש שנראה שמחובר קדימה - אכן אין בזה ראיה לרב מולקנדוב, כי יתכן שהם נהגו שאף הקהל עונה עד יתברך, ואילו לדעת הרב מולקנדוב - הקהל צריך לענות עד עלמא בלבד. ובדפוסים הספרדיים הקדומים, יש הפסקה בין עלמא ליתברך.

ובכל סידורי איטליה [בין כת"י ובין דפוסים] - בתפלת החול, יש הפסק ניכר בקדיש בין עלמא ליתברך, אמנם בתפלת שבת, יש הפסק אחר עלמא, ושוב כתוב 'ולעלמי עלמי יתברך שמה דקודשא בריך הוא' ואח"כ הפסקה, ואז 'ישתבח ויתפאר וכו'.

ובארבע תאכליל תימניים כת"י שבדקתי - בכולם יש הפסק ברור בין עלמא ליתברך [והרב מולקנדוב יתרץ שזה מייצג את עניית הקהל, ולא את אמירת הש"ץ - ולענ"ד הוא דוחק].

ומנגד, הרב מולקנדוב הביא שמפורש בס'

המספיק לר"א בן הרמב"ם, שהש"ץ אומר 'לעם ולעלמי עלמא יתברך' והציבור עונים 'שמה דקב"ה'. וכע"ז הביא הרב מולקנדוב מעוד סידור קדום נוסח מצרים הקדמון, ואף אני סייעתיו בעוד סידור כזה מהגניזה. ועוד הביא מס' מנהג מרשיליאה שיתברך מחובר לעיל [אך אין בזה כ"כ ראיה לעיקר גידונו, כיון שלדעת הס' הנ"ל, אף הקהל יש להם לענות כן, ואילו הרב מולקנדוב גופיה ס"ל שהוא מנהג טעות]. וכן הביא מתשובת הרשב"א, שמשמע שם כן.

ואילו בתגובתי זו, דחיתי את רוב ככל מקורות הרב מולקנדוב [לפי דעתי, והרב מולקנדוב לא מודה לי בזה] - שיתכן שאין כוונת כל הנ"ל שהש"ץ עונה יש"ר עד יתברך, אלא שהוא עונה עם כל הקהל יש"ר עד עלמא, ושוב חוזר לומר 'לעלם ולעלמי עלמי יתברך'.

נמצא, שיש מקורות רבים, שמפורש בהם שיתברך מחובר ל'ישתבח', שבודאותם אף הרב מולקנדוב מודה לי, ואילו מנגד, לא מצאתי שום מקור מוכרח כדברי הרב מולקנדוב.

וע"כ נלענ"ד פשוט, שיש לנהוג כמסקנתי במאמרי, דאין ספק מוציא מידי ודאי.

### לסיכום

עניית הקדיש לפי דעת רוב ככל רבותינו הראשונים, היא ז' תיבות בלבד - "יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמא". וכ"ה עיקר הדין - בפרט במקומות שאסור להפסיק בהם.

הדרך הראויה לפסק הקדיש, בין לנהוגים לענות עד 'דאמין בעלמא', ובין

לש"ץ האומר הקדיש, היא כך: "יהא שמיה רבא מברך, לעלם ולעלמי עלמיא. יתברך וישתבח וכו'". אך ההפסקה בין עלמיא ליתברך תהיה מועטת מאוד, רק כדי שיובן הפיסוק [ואני אישית נוהג לענות בקול רם עד עלמיא, ומיד סומך 'יתברך וישתבח וכו', כך ניכר היטב הפיסוק].

**הרב** מולקנדוב הביא כמה מקורות קדומים, להוכיח שאף מי שסובר שעניית הקדיש עד עלמיא, מ"מ לדידיה מחברים את 'יתברך' ל'עלמיא', ולא ל'ישתבח וכו'.

אולם, אין בדבריו כמעט שום ראיה מוכרחת שהיה מנהג קדום כזה בעם ישראל, או דעה של פוסק חשוב, וכמו שהארכנו להוכיח בפנים המאמר, ולדחות את רוב ראיותיו.

**וע"כ** נלענ"ד, דאף אם לא יהיה אלא ספק שמא יש לפרש בדברי אותם מקורות כהרב מולקנדוב, מ"מ אין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי מצאנו לרבים מרבתינו הראשונים שכתבו בהדיא לחבר תיבת 'יתברך' ל'ישתבח' וכו'. וע"כ הפיסוק הנכון הוא כמו שכתבנו למעלה.





מכתב ו'

הרב אברהם מייזעלס

מח"ס מטבע שטבעו חכמים ג"ח

מאנטריאל קאנאדא

## ביאור במצות סנדקאות להיות מסוגל לעשירות

רס"ה סי"א) בהגה"ה בשם מהרי"ל ורבינו פרץ, דכל סנדק במילה הוי כמקטיר קטורת ומתעשר, ולכן לא יכבד ב' פעמים לאיש אחד במצות סנדקאות כמו קטורת שלא שנה אדם בה, ובביאור הגר"א שם כ', ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר.

גם כ' הרמ"א בהגהה בתחילתו, בשם הג"מ ספ"ג ה' מילה, ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו.

ובדאי להעתיק לשונו הזהב של הגהות מיימוניות שכתב בפנים וז"ל זה שחומדין ומתאווין לאחוז התינוק בשעה שנימול על הברכים ולהיות בעל ברית, יש לזה סמך לדבר במדרש שוחר טוב בפסוק כל עצמותי תאמרנה, אמר דוד לפני הקב"ה אני משבחך בכל איברי ומקיים בהם במצות, בירכי אני עושה בהן סנדיקום לילדים בשעת המילה, עכדה"ק.

כדי לבאר כל זה נקדים מה שכתוב בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ח-נ"ט) וז"ל: מה שהמנהג בכמה ק"ק שהראב"ד הוא הסנדק כי הלא חדשים לקטורת לבד מהכהן הגדול שמקטיר חלק בראש, והכי נמי הראב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה.

וב' עוד, ובוודאי שמצות מילה הוא יותר מהקרבנות כל הקרבנות ובכללם הקטורת והוא מעשרת בלי ספק, הנה כי כן במוהל אין שום קפידא שלא ימול ב' פעמים כדי

אמרו חכז"ל במס' יומא (כ"ו ע"א) חדשים לקטורת, תנא מעולם לא שנה אדם בה, מ"ט א"ר חנינא מפני שמעשרת, א"ל רב פפא לאביי מ"ט אילימא משום דכתיב ישימו קטורה באפך וכתיב בתריה ברך ה' חילו, אי הכי עולה נמי הכתיב וכליל על מזבחך, א"ל הא שכיחא והא לא שכיחא, פרש"י, ומסתברא דכי כתיב עושר אדלא שכיחא דאל"כ נמצאו הכל עשירים.

ובתוס' ישנים כ' ע"ז ולפי דבריו של רש"י קא פריך אי הכי עולה נמי אמאי לא מעשרא, ואולם אין זה טעם מפורש כ"כ כי למה לא יתעשרו כיון שיש בה כליל כמו בקטורת, ולכן פי' דקושית הגמ' הוא, א"כ יפסו עלי' בחדשים ומשני דהא שכיחא דכאו"א יוכלו להתנדב עולה ולהביא, אבל קטורת אין יכולים להתנדב אלא אותה של ציבור.

ולפי דבריו נמצא לומר שלפי האמת גם המביא עולה זוכה לעשירות כי למה לא יתעשרו כיון שיש בה כליל, וקשה על לשונו של רש"י שכ' דאל"כ נמצאו הכל עשירים, האם א"א להקב"ה לזכות את שניהן, הלא כבודו מלא עולם, ולי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות, וביותר קשה הלא שניהם כתיבי בהאי קרא, קטורת וכליל, ומדוע יתחלקו ולומר כי ברך ה' חילו קאי רק על רישא דקרא, וצ"ע.

והנה ידוע מה שנאמר בשו"ע יו"ד (סי'

סנדקאות לאדם אחד אפי' ביום אחד, ולפי דבריו משמע שאף להראב"ד אין אבי הבן מכבד אותו בכפלים כשנולד לו בן שני.

**ועוד** זאת ביותר נכתב בספר דבר חידוש בתורת חיים (סנהדרין דף פ"ט) ש' וזל"ק דכיון שהולד הנימול נחשב כקרוב כן רגלי הסנדק שמלין עליהם נחשב כמזבח, ונראה דלכך נוהגין ליתן כוס של ברכה לשתות לסנדק ואין נותנין אותו לתינוק כדרך שנוהגין בכוס של יין לקידוש, לפי שהעולה טעונה נסכים שהיו מנסכים יין ע"ג המזבח בשעת ההקרבה, וכיון שהולד דומה לקרוב והסנדק דומה למזבח, לכן נותנין כוס יין של ברכה בגרונו של סנדק דהוי לי' כמנסך יין ע"ג המזבח.

**ונראה** דדוקא הסנדק המחזיק את הולד בשעת המילה על ברכיו הוא יחזיקנו ג"כ בשעת הברכה וישתה מן הכוס של יין, ודלא כאותן שנוטלין את הולד מן הסנדק לאחר שנימול ונותנין אותו לאדם אחר להחזיקו בשעת ברכה והוא שותה כוס של ברכה, דאיהו לאו מזבח יחשב, ומה לו לשתות כוס של ברכה זו, עכ"ל. [ובחי' רעק"א (יו"ד סי' רס"ה סעיף א') מביאו ומציין להרמ"א שכך נוהגין שהסנדק שותה היין].

**היוצא** לנו מכל זה שמעלת הסנדק הוא שרגליו דומה למזבח וגם מסייע להמוהל ונטפל לו, והילד הנימול נחשב כקרוב עולה שנעשה כולו כליל קודש לה', ומצותה הוא יותר מהקרבת כל הקרבות ובכללם הקטורת והוא מעשרת בלי ספק, וככתוב בתורת חיים שנוהגין ליתן כוס יין של ברכה בגרונו של הסנדק דכיון שהוא דומה למזבח הוי לי' כמו עולה שטעונה נסכים בשעת ההקרבה, ומנסכים יין ע"ג המזבח, ואף גם מוסיף בחידושו שהסנדק

שיזכה גם אידך לשדד מזלו - כי מאן דמזליה למהוי מוהלא ודימוס נימוס הוא זו שהמוהל מתעשר, א"כ הרי כל המוהלים נולדים במזל מעשיר ואין לנו להדר אחר מוהל אחר, אחרי שזה כבר זכה לברכה זו מיום הולדו, משא"כ סנדק ראוי לנו לבקש איצטקאות להוציא כל איש ישראל מממשלת המזל, לכן יבקש חדשים.

**ומה** שהפליג רבינו פרץ שהסנדק הוא יותר גדול שבכולן, אחדש בזה סברא אחת, והוא דודאי על הסנדק שייך לומר שהוא מסייע להמוהל בשעת מצוה ונטפלו לו, ועוד שרגלי הסנדק נעשה כעין מזבח, ולזה לא יקרא להמוהל שמסייע או נטפל לו להסנדק, נמצא דהסנדק תרתי אית בי', חדא שהוא כמזבח ועוד שהוא כמקריב ע"י שנטפל בו, משא"כ המוהל לית ביה אלא חדא, ולכן הפליג רבינו פרץ בשכר הסנדק יותר מבמוהל, ודבר נכון הוא בעה"ת, עכתה"ק.

**במ"ש** החת"ס שהראב"ד בעיר דינו ככה"ג שמקטיר חלק בראש, כדאי לציין על זה מדברי הגמ' (נדרים ס"ב ע"א) ובני דוד כהנים היו (שמואל ב' ח') וכי כהנים היו, אלא מה כהן נוטל חלק בראש אף תלמיד חכם נוטל חלק בראש, ופי' הר"ן שם שהיו חכמים והיו דינם ככהנים, והוא כמבואר במס' כתובות (ק"ה ע"ב) כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מביא קרבן. גם בספר החיים לאחי המהר"ל (ח"א פ"ד) כתב שהחזקת תלמיד חכם אינו רק בגדר צדקה אלא בגדר מתנות כהונה המוטלת על כאו"א מישראל.

**ואולם** בס' בית הלל שמצוין בצידי השו"ע ה' מילה, כ' שם שנוהגין ליתן סנדקאות להרב אב"ד כמה אנשים אפי' ג' או ד' פעמים ביום אחד ומכבדין בזה הרב אב"ד, וכן רשאים שני בני אדם או יותר ליתן

**ובדבר** המנהג שנוהגין ליתן היין לנערים קטנים לשתות, וכן מובא בש"ך יו"ד ה' מילה (סי' רס"ה סק"ד) קשה קצת, הלא הרמ"א כתב שם במפורש שאין נוהגין ליתן הכוס לתינוקות קטנים אלא הסנדק שותה כשאינו תענית, וכל בני ישראל יוצאין ביד רמ"א, וצריך ליישב מדוע ומתי נשתנה המנהג בזה.

**ואני** אמרתי בעניי להטעימו ברמז במאמר הכתוב שמשם יוצא הדרש שהקטורת מעשרת, וזהו, ישימו קטורה באפך, היינו בין המוהל ובין הסנדק, ששניהם נחשבו כמקטיר הקטורת, זה עושה וזה מסייע, ועוד זאת תירה בחשיבות הסנדק, וכליל על מזבחך, היינו מצות מילה שהוא כקרבן עולה כולו כליל קודש לה', והוא על מזבחך, שרגלי הסנדק דומה למזבח, ואף גם במעלת הסנדק, ופועל ידיו תרצה, שהוא מסייע בפועל ידיו שתופס התינוק על ברכיו כדי שיוכל המוהל למול ונטפל לו בזה, ואז יתקיים, ברכת התורה, ברך ה' חילו, שיזכה לעשירות בלי ספק, וגם שתיית היין כוס של ברכה נזכר ברמז, ר"ת של ישימו קטורה ב'אפך, הוא אותיות יק"ב פרי הגפן, וגם שם הוי' אלקים, שם יב"ק שהוא מלא רחמים.

**ובתשובות** והנהגות להה"ג רבי משה שטערנבוך שליט"א (יו"ד סי' תקפ"ד) בא בחידושו בדבר חדש לכבד במיוחד אדם חשוב להחזיק רגלי הוולד בשעת המילה חוץ מן הסנדק מיושב, וכוחו גדול במעלה גדולה מן הסנדק מעומד, וקרובה מעלתו כמעלת הסנדק שעיקר חשיבתו לפי החת"ס מפני שמסייע לעצם מצות מילה שעל ידו יכולין למול.

**וכיהודא** ועוד לקרא, רמז להמנהג שהראב"ד שבעיר הוא הסנדק ויכול לשנות בה ככה"ג שנוטל חלק בראש,

מיושב יחזיקנו ג"כ מעומד בשעת הברכה, והוא ישתה היין לאחריו.

**לפי** זה אולי אפשר לחדש דבר מתוך דבר נאה ומתקבל, שמה שידוע שמצות סנדקאות מסוגל לעשירות הן הנה התנאים כדי לזכות לזה, אך ורק אם מקיים כל הכתוב ומפורש לעיל, דהיינו שעושה בעצמו כל המצוה בין בשיבה ובין בעמידה וגם שותה הכוס יין של ברכה, כי בזה נעשה כהמקריב וכהמזבח, וגם מנסך היין, בשעת ההקרבה.

**ולפי** מה שחידש התורת חיים שוולד הנימול נחשב כקרבן עולה יתבאר גודל כוחו של הסנדק שיש בעשייתו כל המובא בהפסוק ישימו קטורה באפך וגם כליל על מזבחך, ומשום דלא שכיחא כמו סתם עולה שכל אחד יכול להתנדב ולהביא, ולכן דינו כקטורת שלא שנה אדם בה.

**ונראה** ליישב דברי רש"י, שאף לפי פירושו ה' קושיית הגמ' כמו שכ' התוס' ישינים, אי הכי עולה נמי למה לא יפיסו עלי' בחדשים, ותי' הגמ' הא שכיחא והא לא שכיחא, והיינו לומר כי הגם שהפסוק ברך ה' חילו קאי גם אעולה וכליל, ואולם אם נאמר שזו העשירות היינו בשפע רב כמו המקטיר קטורת במאי נתברך המקטיר במיוחד הלא הכל נעשו עשירים מהקרבת העולה וגם המקטיר בתוכם, ובכן מסתברא דכי כתיב עושר לומר שלא ישנה בה אדם קאי אדלא שכיחא דהיינו הקטורת, ולכן עושין בה פייס, ולפי"ז מודה רש"י להתוס' דמנחות (נ' ע"א, ד"ה דלא שכיחא), דעולה נמי מעתרא, אבל לא בעשירות כ"כ כמו המקטיר, ולכן חשוב כ"כ מצות סנדקאות שזוכה להתעשר בכפלים, שיש בו ברכתו של המקטיר וגם ברכת המביא עולה, שבשניהם מכון הפסוק בברכת ברך ה' חילו, והבן.

זה מכון עם טעם הנפלא" מה שנאמרה משמי' של הרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל מדוע מכבדין את הרב שבעיר בסנדקאות כמה פעמים, כי כל צינור ההשפעה לבעלי הבתים באה מן השמים על ידי המנהיג והרב, ועל ידו המה נתברכו בפרנסה והרחבה, ואז יוכלו לחזק ולתומכו שיוכל לישב על התורה והעבודה ולעשות פעלים למען כבוד ה' וחזוק הדת, ובכן מותר לכבדו ולשנותו בכפלים לתושיה, כי ע"י שיזכה לעשירות

כי התחלת הפסוק, יורו משפטיך ליעקב, דרשו חזו"ל אמר רבא לא משכחת צורבא דרבנן דמורי הוראה אלא דאתי או משבט לוי או משבט יששכר, משבט לוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, משבט יששכר דכתב ומבני ישכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, ולאחריו אמר הכתוב, ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך, ברך ה' חילו.

לפי"ז יש בה רמז נכון לכבד בסנדקאות, הראב"ד המורי הוראה שבעיר, וגם

א. סיפר הרב מענדלסאן שליט"א משמו של אביו הרה"ג המפורסם בגדולתו וקדושתו ר' בנימין מענדלסאן זצ"ל רבו של קוממיות מעשה פלא מרוחה"ק שהופיע בבית מדרשו של הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע, ובדידי' הוה העובדא.

עיר של קוממיות כידוע יש בה הרבה שדות ופרדסים שבעליהם הם שומרי תורה ומצות, ושומרי שביעית כדת וכדין, ורבה הגדול הרב מענדלסאן ז"ל כנודע עסק בזה רבות בשנים לחזקם ולתומכם באחיזתו ואחיזתו למען קדושת הארץ ושמירת המצוה בשנות השמיטה.

ובכל עת שהגיע זמן השמיטה נהג ה' הרב לילך עם העסקנים אל בית הצדיקים ולבקש את ברכתם על השדות והכרמים שיצליחו ויוכלו לעמוד על משמרתם לשמור קדושת הארץ במצות שמיטה, והיה פעם אחד בשנות האלו שהרב מענדלסאן הכין עצמו לילך אל הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע לבקש את ברכתו ונטל עמו פתקו וגם הפתקאות של כל בני עירו למסרו לכבוד קדושתו בשליחותם.

ואף גם בעת שהוא נולד בן לאחד מבני קהלתו, איש נכבד וחשוב, ורצה לכבד את רבו הרב מענדלסאן בסנדקאות, והיות שהרב נחבד כבר בברית שעשה זה האיש לבנו הקודם, לא רצה להיות הסנדק בכפלים, וכמ"ש הרמ"א שלא יכבד ב"פ לאיש אחד במצות סנדקאות, ואף שהמנהג בכמה מקומות שמכבדין את הראב"ד בעיר אף שני פעמים ויותר, אבל הוא חשש להחמיר, ואולם זה האיש לא רצה לוותר ועמד בעקבותיו שאך ורק הרב יח' הסנדק לבנו שנולד הוא ולא אחר, והי' הרב במבוכה גדולה מה לעשות, כי מעולם לא לקח זה הכיבוד פעמיים, ואולי צריך לשאול על נדרו על הנהגה טובה שקיבל עליו, ועלה אז בדעתו לנסוע אל החזון איש זצ"ל לשמוע חוות דעתו הגדול בדבר הלכה בזה הענין, וכפי מה שיפסוק כן יעשה.

וקודם כל דבר הלך נסוע לכ"ק מרן הגה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל לקבל ברכת קדשו למען בני קהילתו שעובדים בשדות ופרדסים שיצליחו באומנותם, ואתו עמו כל הפתקאות של האנשים שבעירו, ומיד כאשר הגיע ונכנס לבית קדשו פנימה ורצה למסור לו כל הפתקאות ביחד עם פתקו, אמר לו הרה"ק מבעלזא, אין אני קורא רק הפתקא של כבודו, ואין מן הצורך לראות ולקרות כל שאר הפתקאות של בני קהילתו, כי כאשר יתברך הרב שבעיר, יתברכו בשבילו כל בני העיר, ונכללים בברכתו.

ואז הסביר לו הרה"ק מהר"א זי"ע זה הטעם הנפלא, ואמר לו, הלא ידוע מ"ש הרמ"א שאין מכבדין אדם אחד ב"פ סנדקאות מפני שמביא עשירות וצריך לזכות לזה הרבה בנ"א, ואולם נהגין שהרב שבעיר מכבדין אף כמה פעמים והטעם כי הלא כל צינור וההשפעה לבעלי בתים באה מן השמים על ידי המנהיג הרב, ועל ידו בשבילו נתברכו המה בשפע רב, כי אז יוכלו המה לחזק ולתומכו שיוכל לישב על התורה ועבודה ולשמור משמרת הקודש למען כבוד ה' ותורתו, ובכן אברך אותך, ועל ידך יתברכו כל בני קהילתך בשבילך בשפע טובה לחיים ולברכה.

והוא כאשר שמע הרב מענדלסאן אלה הדברים יוצא מפי כהן גדול השתומם מגודל כח קדושתו שהשיב לו תשובה ברורה על ספקתו בדבר הסנדקאות, טרם שישאל שאלתו לא דבר ולא חצי דבר, ורוחה"ק נזרקה מפי בבחינת טרם יקרא ואני אענה, זי"ע ועכ"י. (הכתוב א.מ.)

נסתרת, כמ"ש החת"ס שבכ"מ הכה"ג מקריב חלק בראש, לפי"ז יפה כ' הרמ"א שלא לשנותו בקטורת.

**ובהגהות** יד שאול בה' מילה כ' בשם השואל לחדש דבאביו זקנו לא איכפת לן ויכול להיות סנדק בהרבה בנים, והביא ראיה מתרגום יונתן פ' ויחי (נ' כ"ג) עה"פ בני שלשים אשר יולדו על ברכי יוסף, דהיינו שהי' סנדק, ומכאן רמז לסנדקאות, וע"כ הי' סנדק בהרבה בנים, ואולם בסופו כ' שוב ראיתי בתרגום יונתן בעצמו ואינו מוכרח שהי' סנדק רק שמל אותם, ובפי' יונתן כתב שני פירושים, כד אתילידו גזירינן ורבינן יוסף, יכול להיות שהוא דעתו כי מל אותם על ברכי הסנדק, א"נ י"ל שיוסף היה סנדק, וזהו על ברכי יוסף היו נימולים.

**ומה** נחמד אף נעים להעתיק בזה מה שהביא הריא"ז מרגליות ז"ל בסוף ספרו פתח אליהו, דברות קודש מכ"ק מן רבינו הקדוש מסאטמאר זצ"ל זי"ע מה שאמר בעת היותו בעיה"ק ירושלים, והיה המדובר בדבר הרמ"א שהסנדק מתעשר, ובביאור הגר"א שם כ' ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר, ועל זה ענה רבינו ואמר בלהט אש קודש: "אבער דער הייליגער חתם סופר זאגט אז דער הייליגער רמ"א זאגט אז סנדקאות איז מעשיר ווערט מען געוויס רייך, עשירות איז נישט דער טייטש דוקא עשירות אין געלט, עשירות מיינט אין דעת, עשירות מיינט אין אריכות ימים, עשירות מיינט אין גוטע קינדער, אד"ג.

**און** אז דער הייליגער חת"ס זאגט אז דער הייליגער רמ"א זאגט עשירות איז פאראן טאקע אמאל עשירות אין געלט אויך.

**ומסיים** שם באלה הדברים, אשרי און ששמע הדברים הללו יוצא מפי

יזכו כל בני העיר בהשפעה מרובה, וכולם יתעלו להתברך בשבילו, וכנראה שבעבור זה אמרה תורה, ישימו קטורה וברך ה' חילו, וכפי שדרשו חכז"ל שמעשה הקטורת מעשרת את עושי', וכל זה נזכה בברכת משרע"ה ללוי שהן הנה המורי הוראות שבישראל, ועל ידם יתברכו כולם בשפע רב.

**וברמ"ז** נאמר, שבמנין התיבות שבתורה זה לעומת זה, מלפניו ומלאחריו אלו התיבות "ישימו קטורה באפך" הם כנגד התיבות "לכם יהיה לאכלה", מכון במספר שצ"ו-שצ"ח הבאים כאחד מכון במשמעות, לרמז שהקטורת מעשרת.

**ואף** גם ידוע הרמז בשם החת"ס, מ'זון ו'צידה ה'שביע ל'נפשינו, ר"ת מוה"ל, להודיע שהוא מעשרת, והוא כמו שכתב בתשובות שכל המוהלים נולדו במזל מעשיר.

**וע"ד** אגב ראוי לציין מ"ש בעיקרי הד"ט ה' מילה (סי' כח, אות יד) שמסתפק בדבר אי איכא גם איסור בזה לכבד פעמיים בסנדקאות או לא, וכ' דאי מההיא דגמ' יומא דתנא מעולם לא שנה בה אדם מפני שמעשרת, פירש"י לפיכך לא היו מניחין אותו לשנות, משמע דעיקוב הי' מצד הכהנים שלא היו מניחין אותו, ואה"נ דאל"ה הי' יכול ורשאי, וכהן גדול יוכיח שכל ז' ימים קודם יוהכ"פ הי' שונה כדי שיהא רגיל ומכיר, ואף ששנו חכמים בלשון המשנה חדשים לקטורת, מ"מ סנדק שאני שאינו רק רמז בעלמא דהוי כמקטיר קטורת, ומאן לימא לן שיעבור על דברי חז"ל מי שיהי' סנדק פעמים ושלש, וכן משמע ביעב"ץ בסידורו. ואולם לפי מה שזכרנו דברי החת"ס והת"ח שמצות מילה הוא כקרבן עולה, ויותר מהקרבת כל הקרבנות ובכללם הקטורת, ורגלי הסנדק כמזבח, לפי"ז כח הסנדק גדול מהמקטיר קטורת לחוד, ואף ראיתו מכ"ג

קודש מרן זצוק"ל מעומקא דלבא רחמנא בעי, באמונה רחבה יסודית בדברי רבוה"ק נבג"מ.

**וביהודא** ועוד לקרא, אולי אפשר להמליץ במליצה ישרה על האי לישנא חריפא שכתב הגר"א בביאורו "ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר" והלא אמרו חכז"ל (כתובות כ"ג ע"א) לא ראינו אינו ראייה, ואולם מסיק שם דקידושין קלא אית לה למילתא אבל איכא אינשי דמקדשי בצנעה, ובדומה כאן אפ"ל שאין כוונתו שהסנדק לא מתעשר ורק נתברך בעשירות של צנעה שאינו נראה לעינים בפומבי, והקב"ה משפיעו בחשאי שיצליח בכל מעשה ידיו כלשון הכתוב בקטורת, בך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, וזהו מכוון בלשון קדשו, ולעולם לא ראינו עשירתו של סנדק ומכוסה מעין כל חי, כי יזכה לברכת ה' היא תעשיר בצנעה,

ומעלת גדולתו שלא יתמה בהם בנ"א וישלוט בהם ח"ו עיה"ר, כי אז יתקיימו נכסיו. ומה שציין הגר"א זצ"ל דהמנהג הוא עפ"י צוואת ר"י החסיד סי' מ' שכ' לא יעשה חבירו סנדק לשני בניו אלא א"כ מת אחד, כ' ע"ז הגה"ק מבוטשאש זי"ע בעל אשל אברהם בספרו מילי דחסידותא, שזה לא שייך רק במקום שאין המנהג קבוע לכבד הרב שבעיר בסנדקאות, משא"כ כשכן הוא מצד המנהג, הרי אין האב עושהו לסנדק ורק ממילא כן הוא, וכמו"כ במקום שנהגו לכבד את ראש הקהל בסנדקאות אין האב מכבדהו כי שייך לו ממילא מצד המנהג, ומסיים והנהוג כן הוא בכל תפוצות הגולה יצ"ו. ולפלא על לשון היעב"ץ בסידורו שמעתיק בלשונו הס"ח והוסיף שני תיבות שצריך פירוש, וכך כ', המנהג שלא לעשות סנדק א' לב' ילדים אחים רק כשהאב רוצה או האחד מת, וצ"ע ליישב.



מכתב ז'

הרב חיים מלין

בני-ברק

לכבוד עורכי קובץ 'מנורה בדרום', וכל הרבנים הכותבים בו, הע"י,

תשפ"ב, ומה מאד נהניתי מכל המאמרים והחידושים הנפלאים שנדפסו בו ע"י כל הרבנים הכותבים, ואמרתי להעיר ולהוסיף בכמה עניינים לתועלת הלומדים:

בשמחה רבה קיבלתי מידי"נ מגדולי מזכיר הרבים הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (בעמח"ס גם אני אודך וש"ס) את הקובץ החדש לחודש טבת

### בענין סנדקאות לאדם רשע

בחשוקי חמד נדה מב, ב עמ' שלו, ובס' קב ונקי סי' שמא עמ' שח).

ושוב מצאתי שהובא כן בספר 'דרך שיחה' (ח"א פ' יתרו, עמ' רפו) שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: 'מהו ליתן סנדקאות לאביו רשע, להנך שיטות שאין מצות כיבוד ברשע, אך לכו"ע אסור לצערו (כדברי הש"ך יו"ד סי' רמ סק"כ), ואבא כזה יצטער אם לא יכבדוהו בסנדקאות'.

'תשובה: על שאלה כזו נתן מרן הגר"מ שך זצ"ל עצה, הרי יש מי שמחזיק בסוף רגלי התינוק את התינוק שלא יפול, ליד הסנדק, ויגיד לו שהוא ירים התינוק וממילא הוא הסנדק, ע"כ.

ושו"ר כעת בקובץ 'מה טובו אהליך יעקב' (ח"ט עמ' תקל) במאמרו של הגר"ר אריאל עוזרי שליט"א בענין זה, וציין שם למש"כ מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (ח"א סי' תרג, ובח"ד סי' רכד). וראה דבר חידוש בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' סד) דסנדק ומוהל בב"א לא חשיב עשיית מצוות חבילות חבילות משום דסנדק לא עביד ולא מידי ומעשה איצטבא בעלמא משמש, יעו"ש, וצ"ע.

א] הנה בעמ' יג נדפס מאמרו הנפלא של הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א בענין מצוות סנדקאות, ובתחילת דבריו כתב דגדר המצוה הוא שמסייע לקיום מצוות המילה, ולכן לא סגי שיהא התינוק מונח על ברכיו, אלא צריך דוקא שיתפוס את רגלי התינוק ויסייע בידיו בפועל לקיום המצוה (והביא מש"כ בדברי מלכיאל ח"ד סי' פו).

והנה אמרתי להוסיף מה ששמעתי כמה פעמים ממוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א שבא מעשה לידו בבעל תשובה שעמד למול את בנו, ואביו שלא היה שומר תומו"צ ביקש לקבל סנדקאות, ולא ידע אבי הבן איך לנהוג, אם ליתן לו סנדקאות או לא. ומרן ראש הישיבה הגר"מ"מ שך זיע"א ייעץ דהסבא יישב ויניחו על ברכיו את התינוק, אך יקחו תלמיד חכם אחר שיעמוד לצד הסב - והוא יחזיק בידיו את התינוק והכרית עליו שוכב - והוא הוא יקרא הסנדק, דהסנדק הוא מי שמחזיק בפועל את התינוק ומסייע עי"ז למוהל למולו, ולא מי שהתינוק רק שוכב על ברכיו, ודו"ק (וע"ע למוח"ז שליט"א בספרו תורת היולדת מהדו"ח, מוספים וביאורים סי' פא, עמ' תקעה, וכן

## כמה חידושים בענין לעבור לפני המתפלל

במעברים המיועדים למעבר. ואם ההלכה שיש להחמיר. האם בגוונא שע"י שיכנס ויעבור לפניו, יוכל לבוא למקומו הקבוע וירוויח גם קביעות מקום וגם כוונה בתפילה (שלא יתפלל בלי סידור וסטנדר), האם יש להקל בכה"ג, וכתב לי הגר"א שליט"א: 'כך סבר אדמו"ר זללה"ה, אבל לא רצה לסמוך על כך למעשה', וכוונתו למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ועי' בזה בהליכות שלמה (תפילה, עמ' קטו).

**וע"ע** בשאלת רב (ח"א עמ' ר) שנשאל מרן הגר"ח שליט"א כשא' נעמד שמו"ע בפתח ביהכ"נ אם כל הציבור צריך להמתין לו ולא לצאת, והשיב 'מן הצד יש להקל', כיון דזה מח' א"ר ומג"א - בזה אפשר להקל, אבל בפניו ממש - נראה דדעתו דאסור. ובס' דעת נוטה (ח"א עמ' שפג) נשאל מרן הגר"ח שליט"א במי שמתפלל שמו"ע באוטובוס אם מותר לעבור כנגדו, והשיב מרן שליט"א 'ראוי לזהרה', וראה שם במקורות וביאורים דמדינא ס"ל למרן שליט"א דמותר לעבור כנגדו דחשיב שלא ברשות ואין יכול לאסור על אחרים.

**ויתכן** דיש לחלק בין ביהכ"נ דמיועד לתפילה, ואמנם המעבר אינו מיועד כ"כ - אבל סו"ס המקום כולו מיועד לרבים לתפילה, אבל באוטובוס דהוא רשות פרטית ואינו מיועד כלל לתפילה, בזה ס"ל למרן שליט"א דמדינא מותר לעבור ורק ראוי לזהרה בזה.

**וראה** עוד בגליון 'כאייל תערוג' (פרשת תז"מ תשע"ז, גליון 202): 'סיפר לי רד"ב הי"ו שפעם הלך עם רבנו ובפתח ביהכ"נ היה שם אחד שעמד בתפילה אצל הפתח ונעצר [המספר הנ"ל] כדי לא לעבור

[ב] הנה בעמ' לא נדפס מאמרו הנפלא של הגאון רבי ישראל גולדברג שליט"א בענין שלא לעבור לפני המתפלל, ואמרת להביא בזה מה ששאלתי קמיה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ונדפס בספרי שו"ת שיח חיים (תשובה יח, עמ' לז): 'האם מותר לעבור לפני המתפלל בשביל להתפלל במקומו הקבוע, שע"ז יוכל לכוין בתפלתו יותר מאשר שיתפלל באמצע המעבר (כשאין לו מקום אחר להתפלל אלא במעבר)', והשיבני מרן הגר"ח שליט"א 'אסור'.

**ובהערות** 'ענפי חיים' שם (אות יח) הבאתי כך: וכן נשאל מרן שליט"א בס' דעת נוטה (ח"א עמ' שפא, תשובה שנג): 'האם מותר לעבור לפני המתפלל לכדי להגיע למקומו הקבוע בתפלה'. והשיב 'אסור'. ושמעתי כי במקו"א השיב מרן שליט"א דבצדדין שלפניו יתכן ומותר לעבור עדי לעבור למקומו הקבוע, וצ"ע.

**וכן** שאלתי קמיה הגאון רבי יהודה אריה הלוי דינר שליט"א (רב קהילת דברי שיר, ב"ב): 'האם מותר לעבור לפני המתפלל כדי לבוא למקומו הקבוע, וירוויח גם קביעות מקום, וגם כוונה בתפילה (כשמדובר שלא יוכל לכוין במקום אחר), ואם אסור, מה הדין בצדדי המתפלל, והשיבני 'לפני המתפלל לא, אבל בצדדין מותר'.

**ואביא** כאן קולא אחרת, וכן שאלתי קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א: 'מצוי בישיבות ובתי מדרש שנעמדים אנשים להתפלל על יד פתח הכניסה לביהכ"נ. ויש לעיין אם מותר לעבור כנגדם כדי להיכנס לתוך ביהכ"נ ולהתפלל, דשמעתי שיש מתירים מכיון שאין להם רשות לאסור ולמנוע מהציבור לעבור



גמור הוא צ"ע אם מותר להתחשב בזה בטירחא דציבורא. ומ"מ בשעת הדחק נוהגים רבים לפסוע לצדין וכמש"כ הערוה"ש (סי' קב סי"א וי"ב עיי"ש).

**ובארחות הלכה** (שם, הערה 129) הוסיפו: 'ואף התרעם על מי שרצה לומר כן, ואמר, בסברות כאלו ניתן לעקור ח"ו את השו"ע, שהרי בכל אדם ניתן לומר סברא זו, וא"כ עקרת כל תורת איסור זה. ובשיחתו עם תלמידים הוסיף רבנו, דהלכה זו, כיון שנתרופפה אפילו בידי היראים, אין לחפש בה צדדי היתר אלא אדרבה, לחזק האיסור וכו', עיי"ש.

**וע"ע** בדעת נוטה שם (תשובה שמה) שנשאל מרן שליט"א: 'מי שמתפלל מילה במילה ועי"ז מאריך קצת בשמו"ע לאחר שגמרו הציבור, ואילו העומדים לפניו לא פוסעים וזה מטרידו בתפילה מכיון שלא רוצה להטריחם, ואין לו אפשרות לעמוד סמוך לקיר. האם אפשר בכה"ג לסמוך על הטעם דהאיסור לפסוע מפני שמבטל כוונתו, וכאן בזה דלא פוסעים מבטלים כוונתו יותר'. והשיב מרן שליט"א: 'יש מקום להקל'.

**וראה** שם ב'מקורות וביאורים' (הע' 324) דביארו בשם מרן שליט"א את החילוק בין ב' התשובות, דבאופן שבורר שזה מפריע לו שהם לא פוסעים, מותר להם לפסוע דהוי כעין מה שמתירין למתפלל עצמו לזוז ממקומו כשנטרד בתפילתו (עי' משנ"ב סי' קכד סק"ג, וסי' קד סק"א). ומיהו, אם אין ברור להם שזה מפריעו - אסור.

**וע"ע** במש"כ מרן הגר"ג קרליץ זצ"ל בחוט שני (פסח, עניינים שונים אות יא, עמ' שט) דאולי יהיה מותר לזוז ממקומו בכה"ג שההוא מלפניו מסתכל בו כל כמה זמן לזרזו

לפני המתפלל, אבל רבנו המשיך בדרכו ואמר לאו כל כמיניה לאסור עלי את הפתח'. וכן מבואר במהרש"ם בדעת תורה (סי' קב) ודימה כן למת ברה"ר דמותר לסלקו לצד שלא להזיק ולהפריע לרבים [ויתכן דיהיה מותר רק להזיז את המתפלל מהמקום, כמו מת, אבל לא לעבור לפניו], ואכמ"ל.

\*\*\*

### מי שמפריע לו יותר שממתינים עליו

**והנה** עוד שאלתי מקמיה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (שיח חיים, תשובה ז, עמ' יא): 'האם מותר למתפלל שמו"ע וא' ממתיין לו לפסוע עושה שלום, לסמן לו שיפסע דטפי מפריע לו שהלה ממתיין לו'. והשיבני מרן הגר"ח שליט"א 'אסור'.

**ובהערות** 'ענפי חיים' שם הבאתי כך: כיון שעיקר הטעם משום שכינה, כמבואר באו"ח סי' קב דשכינה בד' אמותיו של מתפלל (ורק להחיי אדם זה משום כוונת המתפלל), ולכן אסור לסמן לו שיפסע דמכשילו באיסור. וכן בס' דעת נוטה (ח"א עמ' שעח, תשובה שדמ): 'האם נכון מה ששמעתי בשם הרב שיש טעם להתיר לפסוע לתוך ד' אמות של המתפלל, דא' הטעמים הוא שמפריעו, וכאן מפריעו יותר, כשמסתכל הלה בכל עת לראות אם סיים תפלתו'. והשיב מרן שליט"א: 'אינו נכון ולא אמרתי'.

**וע"ע** בס' 'הליכות שלמה' (תפילה, פ"ח, דבר הלכה אות נא) שכתבו משמיה דמרן הגר"ש זצ"ל דנתרעם על מי שאמר כן, דבסברות שכאלו אפשר לעקור את כל השו"ע, וכך הובא שם: 'וכמו כן אין להתיר לפסוע כנגדו מפני שהמתפלל הבחין שאחר מתעכב בגללו ונטרדת כוונתו ע"י כך. ואף אם מתעכבים חבריו בגללו (כגון לנסיעה וכדו'), הואיל ופסיעה כנגד המתפלל איסור

שיסיים תפילתו, והשיב בזה"ל: 'גם אם יש רעש מבחוץ אסור לילך באמצע שמו"ע לסגור את החלון א"כ הוא רעש גדול מאוד שלא יכול להתגבר על זה ולכוין. וכל שכן אם ההפרעה מחבירו הוא שמסתכל ומביט בו אם כבר סיים, ודאי דלא חשיב הפרעה לכוין בתפילה, דלא ישים לב לזה, ושפיר אפשר להתגבר על זה, ולהמשיך להתפלל בכונה, וע"כ אסור למתפלל לילך למקום אחר, וכן אסור למי שסיים תפילתו לפסוע כנגד המתפלל בכה"ג'.

[וסיים שם: 'ואמנם בתחילה צריך ליתן דעתו שלא לצער בני אדם, ויש להתפלל כגון סמוך לקיר במקום שלא מפריע לאחרים, או לקצר בתפלתו, כמו שאמרו (ברכות ל, א) על רבי עקיבא, כך היה מנהגו של ר"ע, כשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת'. והביא שם דברי הירושלמי ב"ה (פ"ב ה"ה) שהובא לעיל בענפי חיים אות ז, ושם מבואר דשאלו האם כך אתם נוהגים אצלכם לצער לגדולים, והשיבו דהי' זה מצב של סכנה, וכו', יעו"ש].

\*\*\*

וע"ע בס' ד' אמות של הלכה' (ח"ב סי' ה פ"ב, עמ' שסא) שהאריך בנידון זה, ואלו דבריו: 'שמעתי דיש אומרים דאם אחד מתפלל, וחבירו שלפניו כבר גמר תפילתו ומחכה לפסוע לאחוריו עד שיגמור המתפלל, דאם המתפלל מרגיש בלכול בתפילתו משום שמצטער מזה שחברו העומד מלפניו מוכרח לעמוד על עמדו כ"ז משך תפילתו, דבזה שרי להמחכה לפסוע הג"פ שלו אף לתוך ד"א של המתפלל.

'ולענ"ד יש לבאר דין זה כך, דלפי הטעם

של איסור העברה משום בלכול תפילתו של חבירו, נראה פשוט דבנידון זה כיון דע"י שמחכה לפסוע, לא רק שאינו מונע ביטול כוונה מחבירו אלא אדרבה גם מוסיף בלכול להתפלל משום האי-נעימות שהוא מרגיש ממה שגרם לחבירו הצער דהוכרח להמתין לו, ואף לטעם של הפסקה בינו לשכינה, נראה דאם התפילה מתבלבלת ע"י ההמתנה הרי אין לך חיסרון כבוד לשכינה גדול מזה, ולכן עדיף שיפסע לתוך הד"א של תפילה אף דמהווה תנועתו הפסקה בין המתפלל להשכינה דמ"מ עי"ז יסיר הגורם לביטול כוונתו בתפילה. אולם העיר לי ידידי הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א דבודאי לכתחילה זה שעדיין מתפלל חייב להסיר מליבו המחשבות הטורדות את תפילתו ולדעת שחבירו שלפניו ממתין משום חיובו מדינא דשו"ע, ואם כוונתו תתחזק בזה לא יהיה חיסרון כבוד לשכינה עוד.

'וע' במג"א סי' קכ"ד סק"ז שהביא מס' חסידים בסי' תשפ"ד שכתב בזה"ל, כל מה שאדם יכול לידע לעשות תקנה שיכוין ליבו בתפילתו יעסוק בו ויכוין, וכ"מ שיעסוק ויוכל לעשות שלא יתלוצצו בו יעשה ויעסוק וכו' וכשמתחיל [הש"ץ] ברוך כדי להוציא יד"ח אחרים, אני הולך לאחור כאילו סיימתי תפילתי כדי שלא יתלוצצו עלי, ועדיין לא סיימתי עד שכבר אמרו קדושה, והקב"ה יודע שלא הלכתי אחורי אלא שלא יתלוצצו עלי, ולא הייתי יכול לכוין, והכל לפי לב האדם, עכ"ל הס"ח. הרי דהס"ח התיר לעצמו לעקור ממקומו באמצע י"ח כדי שלא יתבטל כוונתו ע"י הליצים, אף דקיי"ל בסי' ק"ד ס"ב דאין לזוז ממקומו באמצע תפילתו, מ"מ לצורך כוונת התפילה שרי לעשות כן. וא"כ י"ל דה"ה בניד"ד דיש להתיר לפסוע הג"פ כדי שלא לגרום ביטול כוונת המתפלל.

מתפלל עומד בצדין דבזה לרוב הפוסקים לא נאסרה העברה, יש להקל שזה שגמר את תפילתו יפסע לצידי המתפלל, דכיון דהמתפלל מרגיש הפרעה ע"י המתנת חבירו לפניו הוי כשעת הדחק שבוה כתב המ"ב [סי' קב] דאפשר דיש להקל כשי' הא"ר לעבור ולפסוע בצדין שלפניו. ופשוט דשרי ליה להמתפלל לרמוז לזה שלפניו שיעשה כן כמו שנתבאר לעיל דלצורך התפילה מותר לרמוז באמצע שמו"ע (ואמר הגאון הנ"ל [זצוק"ל] דבר"ה ל"ד ע"ב איתא, ר' פפא ב"ש קם לצלוי, א"ל לשמעיה כי נהינא לך, והיינו שיציין ע"י רמז מגורנו כנהוג- תקע לי, ופרש"י, כי נהינא לך, לסימן שסיימתי הברכה. הרי דלצורך התפילה מותר לרמוז). אולם אמר לי הגאון [זצוק"ל] דנראה לו דאין לרמוז בתפילה אלא בין הברכות ולא באמצען, עכ"ד הס' הנ"ל.

\*\*\*

### מי שמאריך בתפילתו יתר על המידה

**ולסיומא** דהא מילתא, אביא מה שכתבתי בספרי 'חמדת חיים' מתורת מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (אות כב, עמ' סה): 'נשאל רבנו באדם שסיים שמו"ע ומאחוריו עומד אדם שמאריך טובא בתפילתו, כחצי שעה אחר סיום התפלה, האם מותר בכה"ג לפסוע כנגדו. ואמר רבנו דלהטעם שמבטל כוונת המתפלל י"ל דאיבד זכותו אך מאריך שלא כדיון, אך להטעם שמפסיק בין המתפלל לשכינה יש לדון אם מותר, אך כיון דנקטי' דעיקר הטעם הוא טעמא קמא (כ"מ בדעת תורה למהרש"ם סי' קב סק"ד, ובאש"א שם), א"כ יש להקל לעבור כנגדו, ואם יכול עדיף לפסוע לצדין (דלדעת השו"ע מותר, ורק להמג"א בשם הזהיר יש להחמיר)', ע"כ.

'ועוד יותר י"ל, דהמתפלל בעצמו יכול לרמוז להמחכה שיפסע לאחוריו הג"פ וכעין מש"כ המ"ב בשם השע"ת בסי' ק"ד סק"א בשם הברכ"י דאדם נכבד שעומד בתפילה והש"ץ ממתין עליו והוא אינו מרוצה בכך, וזה מטרידתו בתפילה, מותר לו לרמוז לש"ץ שיתפלל כדרכו ולא ימתין עליו, דאף דאין לרמוז באמצע התפילה וכעין מש"כ בסי' ס"ג ס"ו לענין ק"ש (וכ"כ המ"ב בסי' צ"ו סק"ז) מ"מ כיון דהמתנת הש"ץ מטריד כוונתו, ה"ל רמיזה זו צורך התפילה עצמה ומותר ע"ש. וא"כ ה"ה בניד"ד, אם המתפלל מרגיש טירדה בתפילתו מחמת המחכה לפניו, ישהה מעט וירמוז להמחכה שיפסע ג' פסיעותיו, ואח"כ ימשיך להתפלל.

**ואם** המתפלל ישהה עוד עד שיגמור הפוסע את פסיעותיו ויחזור למקומו, אז לפי דעת האפיקי מגינים בסי' ק"ב סק"ג ליכא איסור העברה כלל וכמו שנתבאר בסי' ב' הל' ד', ואף דהנאות דשא פליג עליו בזה כמבואר שם, מ"מ אם ישהה המתפלל כנ"ל, יש להפסוע עוד סניף להקל דלדעת האפיקי מגינים ליכא איסור העברה כלל בכה"ג. ובספר משנה הלכה הנדפס מחדש, בסוף סי' ק"ב, כתב כעין כל הנ"ל ע"ש.

**'ובשהצעתני** הדברים לפני הגאון הגדול ר' חיים קניבסקי שליט"א אמר לי שאולי נכונים הם. וביקשתי מאברך נ"י המקורב להגאון הגדול רבי שלמה זלמן אוירבך [זצוק"ל] לשאול את פי הגאון [זצוק"ל] מהו חוות דעתו בזה, ואמר שנראה לו דאסור.

**וגם** כששאלתי את הגאון הגדול ר' בצלאל שטרן [זצוק"ל] אמר לי דקשה להקל להמציא טעם היתר מסברא בעלמא בענין המפורש לאיסור בשו"ע. אמנם הוסיף דאם

**ובהערות** והוספות שם (אות מג) הבאנו דבספר מאיר עוז (סי' קב ס"ד, ח"ד עמ' שנו) הביא ידידי הגר"מ ערבה שליט"א ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דמי שמאריך יותר מדאי אפשר שעליו לא תקנו חז"ל, שלא לעבור לפני המתפלל. אכן אמר כן רק כצידוד, ואח"ז שאל שוב ואמר לו שאע"פ שמאריך יותר מדי אסור לעבור לפניו כי למעשה תפילתו תפילה.

**ובקובץ** "ווי העמודים" (גליון 61, חשוון תשע"ט, עמ' מו) כתב רבינו שליט"א: "סיפר הגה"צ רבי אהרן גרוסברד שליט"א שמרן בעל האבי עזרי זצ"ל אמר לו שמה שמחכים למתפלל, זה בתור זכות שיש

לו, אולם כל זה אם גומר בזמן, אבל אם מאריך מאוד בתפילתו כשכולם כבר גמרו, איכד את זכותו". וכן שמעתי בשם הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א בשם מרן הגראמ"מ שך זצ"ל דאחזו כן כדבר פשוט, ותמה על האומרים להיפך.

**וע"ע** בדעת נוטה (ח"א עמ' שפג) שדעת מרן הגר"ח שליט"א שלא לעבור אפי' שעומד באמצע המעברים. ובישיבות אם האריך ע"ח הסדר, השיב שם (עמ' שפ, תשובה שני-שנא) דאסור לעבור אפי' בכה"ג, ע"כ מספרי חמדת חיים הנ"ל.

\*\*\*

### הסתכלות בדמות אדם רשע

[ג] בעמ' צא דן ידידי הגאון רבי משה חליוה שליט"א בענין הא דאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, ואמרתי להביא בזה מה שכתבתי בזה בס"ד בספרי שו"ת שיח חיים מתשובות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (תשובה עב, עמ' קעב), דהנה שם שאלתי מקמיה מרן הגר"ח שליט"א בזה"ל: 'בהא דאמרו חז"ל (מגילה כח, א) שאין להסתכל בדמות אדם רשע. האם זה גם בתמונות או רק כשרואה את הרשע במציאות'. והשיבני מרן הגר"ח שליט"א 'רק במציאות', ע"כ.

**ובהערות** 'ענפי חיים' שם (אות סט) הבאתי כן: הנה שם במגילה איתא: 'שאל רבי את רבי יהושע בן קרחה במה הארכת ימים, אמר לו קצת בחיי, אמר לו רבי תורה היא וללמוד אני צריך, אמר לו מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע, דאמר רבי יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע, שנאמר (מלכים ב, ג יד) לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נשא אם אביט אליך ואם אראך, רבי אלעזר אמר עיניו כהות,

שנאמר (בראשית כז, א) ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת, משום דאסתכל בעשו הרשע'. ומקשינן עלה בגמ', 'והא גרמא ליה, והאמר רבי יצחק לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בזרעה, שנאמר (שם כ, טז) הנה הוא לך כסות עינים, אל תקרי כסות אלא כסיית עינים', ומשני בגמ' 'הא והא גרמא ליה'. ורבא אמר מהכא (משלי יח, ה) שאת פני רשע לא טוב'.

ודין זה הובא ג"כ בש"ך (חו"מ סי' יז סק"ג) שכתב בשם ספר חסידים, דאסור להסתכל בפני בע"ד כשטוענים, משום דאסור להסתכל בפני רשע ע"כ. וכ"כ בשפת אמת (אבות פ"א מ"ח) יעוי"ש.

**וראה** במהרש"א בח"א שכתב: 'אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע כו'. והוא כענין קללת אלהים תלוי וגו', וע"פ חכמי המקובלים כי הכרת פניהם ענתה במ שיש בצלם דמות מראה אדם צורה רוחנית

או משום שיש בזה בזיון לצלם אלוקים, או שיש בפני האדם צלם לטוב ולרע, לכאורה האיסור הוא רק בראיית הפנים בעצמו, ולא בראיית תמונתו.

**והביא** שם מוח"ז שליט"א מס' 'לשמוע למודים' שיישב קושיית הטו"א מאי רבותיה דריב"ק הא מדינא אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, וביאר דמדינא אסור רק בפניו ממש, וריב"ק הקפיד רק שלא להסתכל 'צלם דמות', היינו בציור או בתמונה הנעשית בשטר לצבוע הדמות, דזה אינו אסור מדינא אלא רק ממידת חסידות [וכבר בזמנם ה' מצוי דב"ז, ופשוט, ועי' ע"ז יח, ב 'אתו חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי, אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין לייתה'].

**שוב** הביא מוח"ז שליט"א מש"כ בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' כד) דלטעם המהרש"א דיש בזה משום 'אל תפנו אל האלילים', א"כ אולי גם בתמונה אסור, וכדחזינן בשבת (קמט, א) דכתב המהלך תחת הצור הותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת, ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר אל תפנו אל האלילים.

**והנה** ע"ע שם בטורי אבן שכתב: 'מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע וכו'. ואף על גב דאסור להסתכל בדמות אדם רשע. מ"מ אי אפשר לרוב עולם ליזהר בזה, והיינו רבותא ידידה', וכ"כ במרומי שדה שם [וחזינן מזה דיש רבותא לא לראות רשע גם כשמסתכל בשוגג, ולא מתכוין להסתכל, דרוב העולם לא מסתכלים בכוונה אלא דא"א להם ליזהר מראיה בשוגג, ודו"ק].

**ועוד** כתב שם איך באמת נסתכל יצחק בבנו עשו: 'והא דאמר ר"א עיניו כהות ויליף לה מיצחק, ודאי יצחק טעה וסבר

לטוב או לרע כפי מעשיו לצד הטהרה או לצד הטומאה, ואסור להסתכל לצד הטומאה ע"ד אל תפנו אל האלילים, ומה"ט קאמר בסמוך דלא אסתכלי בעובדי כוכבים דצורתו מצד הטומאה ומייתי ליה שנ' לולא פני גו' אם אביט ואם אראך שהוא לשון כפול מורה גם על הצורה הרוחני לצד הטומאה, עכ"ד.

**ומדברי** המהרש"א נראה דהטעם דאין להסתכל בדמות צלם אדם רשע הוא משום 'אל תפנו אל האלילים', והוא כמו הרחקה שיש להתרחק מע"ז וטומאתה.

**והנה** ראיתי למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (ווי העמודים גליון נב, מעשה חושב, סי' יז, עמ' עא) שהאריך בכל ענין זה דהסתכלות בפני אדם רשע, וכתב שם דמרבניו יונה בשע"ת (שער ג אות קצג) נראה דהטעם שאין להסתכל בדמות רשע הוא משום חיבור לרשע, שכתב שם: 'המתחבר לרשע... לא דיו אשר לא יוכיחוהו בשבט פיו והרחק ירחיקהו אבל כמו חבר יקריבהו, והצדיקים מאוס ימאסוהו את הרשע... ואמרו אסור להסתכל בדמות אדם רשע... וכבר הקדמנו להודיעך באר היטב, כי רבו דרכי מות הנמצאים אל המתחבר לרשע'. וכ"מ בארחות צדיקים (שער החניפות) דהאיסור להסתכל בדמות רשע הוא משום התחברות לרשע. וביאר שם דבחוש הראיה יש כח לחבר לחבר את האדם לדבר שהוא רואה, והביא דכ"כ המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הצדק, פ"ג) 'לכן אסור להסתכל בצלמו של רשע, כי אם יביט בו, יהיו עיניו מתחברים על הרע'. וכ"ה בתורת חיים (סנהדרין צ, א) ובחת"ס בתורת משה (פ' בלק, ד"ה כסה את עין).

**וכתב** שם מוח"ז שליט"א: 'לכאורה לפי הטעמים הנזכרים לעיל, שהאיסור הוא משום התחברות לרשע דרך כח ראיית העין,

השיער בעצמו, אבל כנגד תמונה - מותר. ומבואר דדעתו דמראה הוי ממשות טפי, דנקרא הדבר בעצמו. וא"כ יתכן דגם לגבי ראיית רשע, גם אם נקל בתמונה - מ"מ במראה חמיר טפי, רצ"ע.

[וידוי"ג הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א הראני מה שכתב בספרו 'גם אני אודך' (מגילה שם), דהנה צ"ב דהיה סגי באומרו שאסור להסתכל בדמות אדם רשע, ולמה הוסיף תיבת 'בצלם', ויתכן דר"ל דבא לרמוז דאף על ציור ותמונה של רשע, אסור להסתכל, וזהו 'בצלם' לישנא ד'צילום', עכ"ד. אך לכאור' לשון זו אינו יתכן בלשון חז"ל, ואולי כוונת חז"ל מלשון 'צלם' בהיכל', והיינו ד'צלם' הוא כמו 'פסל', שהכוונה לצורת אדם, ודו"ק].

\*\*\*

### ראיה בעלמא שרי

והנה הגרעק"א (מגילה שם) כבר כתב: 'להסתכל בצלם. דוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בו בצלמו ובדמותו אבל ראיה בעלמא שרי. מ"א סי' רכ"ה'. ומקור הדבר במגן אברהם (סי' רכה סק"כ) שכתב ע"ד השו"ע שם (סעי' י) דהרואה אילנות טובות ובריות נאות אפילו עכו"ם או בהמה - אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו, וכתב ע"ז המג"א: 'אפי' עכו"ם. והא דאמרי' אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע הכא מיירי שרואהו, ומ"מ נראה דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור אבל ראיה בעלמא מותר וכמ"ש רס"י רכ"ט ע"ש ובב"י, ואסור לומר כמה נאה כותי זה, עכ"ד. וכן פסק במשנ"ב (ס"ק לג).

[והנה מדברי המג"א הנ"ל משמע דכל גוי הוא בכלל רשע דאסור להסתכל עליו,

שעשו צדיק גמור הוא כדאמר בבראשית רבה ויאבה יצחק את עשו כי ציד בפיו שהי' צד את אביו בדברי פיו שהי' שאלו אבא כיצד מעשרין את התבן וסבור אביו שהוא מדקדק במצות. והא דאמר בפ"ק (דף ו') אמר יצחק לפני הקדוש ברוך הוא יוחן עשו א"ל רשע הוא היינו לאחר שכהו עיניו הודיעו לו זה, תדע שהרי אחר שכהו עיניו רצה לברכו אלמא עדיין החזיקו בחזקת צדיק, ע"ש עוד מש"כ בדברי הגמ'.

ונראה שכוונת מרן שליט"א דהאיסור אינו אלא ברשע במציאות ממש, אבל לענין הנהגה נכונה וטובה גם בתמונות אין להסתכל, וכמו שכתב לי הגאון רבי יהודה אריה דינר שליט"א (רב קהילת דברי שיר, ב"ב) 'בהא דאחז"ל (מגילה כח, א) שאין להסתכל בצלם דמות רשע, האם זה גם בתמונות או רק במציאות. תשובה: שמעתי פעם מרבנו הגר"ה קניבסקי שליט"א שגם בתמונות אין להסתכל'. וכע"ז כתב לי הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א 'רק במציאות, אבל מסתבר שגם בתמונה אינו מוסיף קדושה', עכ"ד.

ושו"מ בס' גם אני אודך (ח"ב סי' כד) שכתב ידידי הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א לידידי הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שמרן שליט"א השיבו בזה"ל: 'אני חושב שבתמונה אין את האיסור, רק הצורה (עצמה) גורם רוח טומאה', ע"כ.

והנה יש לדון בראיית רשע דרך מראה (שמשחקת דמות הרשע במראה), מי חשיב כתמונה (להמקילין) או כראיה ממשית, דהנה בס' הזכרונות הביא מרן שליט"א בשם מרן החזו"א זצ"ל דאין לקרוא ק"ש כנגד שיער אשה הנגלה דרך מראה דהוי כמו

כשיש צורך מותר להסתכל בפני רשע

וע"ע בהנהגות ופסקים ממרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל (עניינים שונים, סעיף ה) שהובא משמו בזה"ל: 'האיסור להסתכל ברשע הוא דוקא בפניו, ודוקא אם אין לו צורך לדבר עמו, אבל אם צריך לדבר עמו או צורך אחר מותר להסתכל בפניו', ע"כ.

ומקורו משו"ת שלמת חיים (עניינים שונים, סי' קח), שם נשאל הגרי"ח זוננפלד זצ"ל: 'בענין שלא להסתכל בצלם דמות אדם רשע (מגילה כח, א), כנראה דזה דוקא בפניו, שעל זה מורה הלשון צלם דמות, משא"כ באשה'. תשובה: יפה כתב. וע"ש בהוספות דהוכיחו כן מדברי הספר חסידים (סי' קעח) דכתב דשלשה 'פנים' אסור לראות, פני ע"ז, פני אשה, ופני רשע, ודו"ק.

ועוד שם (סעי' ו): 'מותר להסתכל בפני אדם רשע אם כוונתו להחזירו בתשובה'. ובהערות שם (הע' ה) הוסיפו ליישב עפ"י קושיית הטורי אבן דלעיל: 'ולכן יצחק הסתכל על עשוי משום שה' צריך לדבר עמו שרצה להחזירו למוטב, ומ"מ גרם עי"ז שנתכהו עיניו, וכן באלישע הותר לו להסתכל על יהורם משום כבודו של יהושפט. [ועיין בב"מ (ס, ב) שהוא עבדא סבא דאתא לקמיה דרבא א"ל זיבנן, ובודאי שמותר להסתכל בו כיון שרוצה להיות עבד לישראל]', ע"כ.

ומקור הדבר משו"ת שלמת חיים (עניינים שונים, סי' שי): 'בגמ' ב"מ (ס' ע"ב) בההוא עבדא סבא דאתא לקמיה דרבא, אמר ליה זיבנן, א"ל יהיו עניים בני ביתך. ופירש"י (בד"ה ויהיו עניים): טוב לי לפרנס עניי ישראל וישמשוני. ויש לעורר, תיפוק ליה שאסור להסתכל בגוי. ואולי גם מזה ראייה למש"כ דאפילו איכא דרכא אחרינא ליכא חשש וגם ליכא חסידות לעצום, כיון דהוי

ולאו דוקא על רשע ישראל. וזהו דלא כמ"ש מהר"ם בנעט זצ"ל בגליון השו"ע דפשט הגמ' משמע רק בישראל רשע, אבל בנכרי מותר להסתכל עליו כדאיתא בע"ז (כ, א), וכוונתו לדין דרואה גוי נאה וכנ"ל, שע"ז תירץ המג"א דמיירי שלא מתבונן בזה. ובס' מאיר עוז (ח"י עמ' 671) הביא מד' החת"ס בתורת משה (שמות י, כח) גבי פרעה דחשיב רשע כלפי הסתכלות בו, וכ"כ להדיא במרומי שדה (מגילה שם), וכ"כ בתפארת ישראל (אבות פ"ג מ"ד, אות צג): 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. שכל האומות חביבין שיש בהן צלם אלקים, ואעפ"כ כשירשיעו מאד אפשר שיסתלק מהן הצלם, וכמ"ש חז"ל [מגילה דכ"ח ע"א] דאסור להסתכל בפני אדם רשע, ש"מ דרוח הטומאה שורה עליו, כ"ש עכו"ם רשע, אבל ישראל מדנקראים בנים, אף כי פלחו לע"ז [כקידושין ל"ו ע"א], ש"מ דאף שחטאו אכתי בחביבותא קיימי [כחגיגה ד"ה ב'], משום שדומין כ"י לאביהן, וא"א שיתטמא אצלם הצלם מכל וכל', עכ"ד].

והנה בחידוש המג"א דבראיה בעלמא שרי, האריכו הפוסקים כבר, ועי' בסמ"ע (חו"מ סי' קנד סקי"ד) שכתב להיפך מדבריו, דשאני לשון הסתכלות מלשון ראייה, דלשון הסתכלות שייך לומר אהסתכלות בעלמא בלי כוונת ראות.

וראיתי לחכ"א שתמה ע"ד המג"א עוד דהא המקור במגילה הוא מדכתיב 'לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נושא אם אביט אליך ואם אראך', א"כ מבואר להדיא דגם בראיה בעלמא אסור. וע"ע בב"ב (נז, ב) 'ועוצם עיניו מראות ברע א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה, הרי חזינן דגם הסתכלות בעלמא חשיב ראייה.

האסור, אבל דברים שאינם עושים במתכוין לא נחשב לעוון' (ומקור זה משלמת חיים שם, סי' קט).

\*\*\*

### דברי התו"ת דא"ז איסור אלא מידה

#### נכונה

ודבר חידוש כתב בתורה תמימה (בראשית, פרק כז, הערה ב): '... ומקודם לזה אמרו בסוגיא כאן אסור להסתכל בפני אדם רשע, וצ"ל להלשון אסור לאו דוקא הוא, אלא ר"ל מדה נכונה היא, וראי' לזה, שהרי מבואר בגמרא שאלו לר' יהושע בן קרחה במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא הסתכלתי בדמות אדם רשע, ואם הי' אסור ממש מצד הדין - מאי רבותי'. ולא קשה לפי"ז הלשון אסור, שכן מצינו הרבה באשיגרא דלישנא וכו'... 'ע"ש עוד [ובעצם קושייתו דמאי רבותיה דריב"ק, כבר הבאנו לעיל מהטורי אבן מה שיישב בזה].

וראיתי למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (ווי העמודים, שם) שהביא דהגאון רבי ישעי' פיק צ"ל בספרו 'אומר השכחה' העיר שדין שזה השמיטוהו כל הראשונים והשו"ע. וכתב מוח"ז שליט"א דדלמא סברי כדברי המאירי (מגילה כז, ב), דלאחר שמנה דברים שחז"ל השתבחו בהם ובזכותם האריכו ימים, והביא הדוגמא שלא הסתכלו בפני רשע, כתב בזה"ל: 'כל אלו וכיוצא בהם מדות החכמים ותלמידיהם, וראוי לאדם ללמוד מהם כמה שאפשר לו'. ומשמע מדבריו דא"ז מן הדין אלא מידת חסידות.

וע"ש שנשאל מוח"ז שליט"א בשטרות כסף חדשות שיש בהם תמונה של מנהיגים שהיו רשעים (שחלקם היו נשואים לגויות רח"ל), אם מותר להסתכל על השטרות הללו, והאם יש להקפיד לקפל השטר. וגם יש

הנאה הבאה בעל כרחו'. תשובה: אינו מובן, כנעני שרצה להיות עבד לישראל - פשיטא שמותר להסתכל בו', ע"כ.

וע"ש בהערות והוספות (הע' 271): 'ויל"ע אי האיסור בכל נכרי או רק בידוע כרשע, ועי' בזה במג"א רכ"ה שהק' איך מותר לברך על ראיית בריות נאות אפי' נכרים, משמע שדעתו לאסור בכל גווני, וע"ע במהרש"א מגילה שנקט ליה כאיסור בפנ"ע, ובחרדים מל"ת מד"ק התלויות בעין ז' דכ"ש הוא מלהסתכל בפני אדם רשע', ע"כ.

וע"ע שם בהערות (סוף הע' ה): 'ועיי' במג"א (סו"ס רכ"ה) שהקשה בהא דקיי"ל דהרואה בריות נאות אפילו עכו"ם מברך עליהם, והא אמרינן אסור להסתכל באדם רשע, ונראה ליישב דמשבח"ל בעכו"ם קטן דודאי עדיין לא נקרא רשע. והמג"א תירץ דהאיסור הוא רק להסתכל בו ביותר, ובבה"ל שם הביא ראי' לדברי המג"א מהא דאיתא בע"ז (כ, א), מעשה ברשב"ג שהי' על גבי מעלה בהר הבית וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר וכו', ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע וכו', מיתיבי 'ונשמרת מכל דבר רע' שלא יסתכל אדם באשה נאה. וקשה דתיפוק ליה דאפילו אם הי' זכר הא אסור להסתכל בו מצד איסור הסתכלות ברשע, אלא ודאי דהסתכלות בעלמא שרי, וכוונת הבה"ל דאף דאשת טורנוסרופוס עתידה היתה להתגייר מ"מ באותה שעה רצתה לפתותו ובודאי נקראת רשעה.

וסיימו שם: 'ומה שבהרבה ספרים הזהירו על איסור הסתכלות בנשים שמצוי להכשל בזה, ולא הזהירו גם על איסור הסתכלות בנכרים שגם זה מצוי, היינו משום שלא הזכירו הספרים אלא דברים שהורגלו בהם בידון ובהנאה מבלי להתבונן שהוא דבר



[שליט"א], ורב ואב"ד רמת השרון, עורר בשיחתו (ט"ז תמוז תשס"ד לפ"ק) על העיתונים, ואמר דאין ראוי לקרוא בהם לפי שיש שם תמונות של רשעים ראשי ממשלות וכיו"ב. ואחר שיחתו שאלתיו אודות עיתונים חרדים, ואמר לי דראוי להמנע מזה, ולמאי צריך את זה. עוד אמר דאפשר לבדוק בכל דף אם יש תמונות או שלא ובכלל א"צ להכניס עיתונים הביתה, עכ"ד.

**וכתב** עוד ידידי הגר"מ חליוה שליט"א: 'ודכן אמר לי מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף דתמיד הוא מתפלל ששמים בהעיתון תמונות שלהם וודאי דלא הוי זה מידת חסידות, ע"כ.

\*\*\*

### אם מותר להסתכל על רשע מאחוריו

והנה נסתפקתי עוד באיסור זה להסתכל בדמות אדם רשע, האם גם מאחוריו אסור להסתכל, וגם אם מדינא אין איסור, אם יש ענין או מעלה שלא להסתכל מאחוריו (דאמנם לשון חז"ל הוא ב'דמות' אדם רשע, דיש לדייק דווקא בדמותו ממש, ולא באחוריו). והא להבדיל אא"ה גבי ראיית צדיק מצינו (עירובין יג, ב) דאמר רבי האי דמחדדנא מחבראי דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתי מקמיה הוה מחדדנא טפי, דכתיב והיו עיניך רואות את מורין [ומרן שליט"א השיב לידידי הרה"ג רבי משה פולנינסקי שליט"א (משנת הקידושין, עמ' צח) דגם כשרואה חכם מאחוריו מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו]. וא"כ דלמא להיפך ג"כ, שהשפעה הרעה של רשע משפיעה ג"כ כשרואין אותו מאחוריו, אמנם פחות מפניו ממש, אבל יש השפעה כל שהיא לרעה, ויש להמנע מזה.

מקומות בעולם שיש תמונות נשים על השטרות. והשיב מוח"ז שליט"א דאינו ברור שהאיסור קיים גם בתמונה דיתכן והוא רק ברואה את הרשע עצמו (וכמו שהבאנו מדבריו לעיל), וגם אם בתמונה אסור מ"מ האיסור הוא בהתבוננות ולא בראיה בעלמא כמב' במג"א (סי' רכה סק"כ), ורק באשה אסור להסתכל גם בראיה, אך בשטר עם תמונת אשה יש להקל משום שאינו מכירה וגם שהיא כבר מתה, יעוי"ש עוד.

\*\*\*

### גדר רשע שאין להסתכל בו

**וכתב** שם עוד מוח"ז שליט"א בגדר 'רשע' דאין להסתכל בו: 'מסתבר שמחלל שבת בפרהסיא נקרא רשע, וגם מי שאינו שומר תורה ומצוות נקרא רשע לענין זה שאסור להסתכל בו'. והביא מש"כ בהגהות מרדכי (סנהדרין, רמז תשכז) 'מצאתי בתשובת הגאונים, ההורג נפש בזה"ז אין בידני לעשות לו דבר, לא להורגו ולא לחבשו ולא להגלותו, אלא למנוע ממנו שלא לערב עמו, ואסור להם להסתכל בו, כמו שאמרו חכמים אסור להסתכל בדמות אדם רשע'.

**וסיים** שם מוח"ז שליט"א, דאם באמת האיסור להסתכל בתמונה הוא רק משום אל תפנו אל האילים, הא כתבו התוס' (ע"ז נ, א ד"ה ה"ג) דבמעות שרגיל לראות בה תדיר ל"ש 'לא תפנו', ומי שאינו מסתכל בזה נקרא בנן של קדושים.

**ולסימא** דהא מילתא - דראיית רשע בתמונה, אביא מש"כ ידידי הגר"מ חליוה שליט"א (גם אני אודך, שם) שמרן בעל איילת השחר זצ"ל השיבו 'מי שלא רוצה להסתכל, שלא יסתכל'. וכתב עוד: 'ומו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין

מחמת שנשבה, סו"ס יש חשש שיתחבר עם התינו"ש וילמד ממנו, ויל"ד עוד בכ"ז].

**ואסיים** במה שאמר מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א (בגליון משיחותיו, פר' שופטים תשע"ז): 'זהו עובדא בהגה"ק מהרי"ל דיסקין זי"ע שהשליכוהו פעם לבית הסהר, והעמידוהו למשפט, והגה"ק מהרי"ל לא הסכים להרים פניו בשעת המשפט לראות את פני השופט כדי שלא לראות פני אדם רשע, ואף שהזהירוהו ואמרו לו שאם יעשה כן, עלול השופט להרגיש שהוא מבזה אותו ולכעוס עליו ולגזור עליו מאסר עולם, מ"מ לא הסכים לראותו, וסמך על הקב"ה שיושיע אותו - ולא יפסיד ממה שלא ראה פני אדם רשע. ולרוב התמיהה, לבסוף השופט אמר שהוא רואה שמדובר באדם רציני שעקשן על העקרונות שלו, והמאסר לא יאיים עליו, ולכן צריך להוציאו מיד מבית הסהר, ופסק שעליו לצאת מרוסיה מיד, וב"ה נסע לפאריז - ומשם לארץ ישראל, וזכו בני היישוב היהודי בארץ ישראל לחיות בצילו וליהנות מאור תורתו, ע"כ.

\*\*\*

**ושאלתי** כן קמיה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א והשיבני 'לא להסתכל גם מאחוריו', והגרמ"מ שפרן שליט"א (מגדולי דיני ארה"ק, וראש ישיבת נועם התורה) כתב לי בזה"ל 'כל התבוננות באדם רשע משפיע לרעה, כמובן הסתכלות בפניו משפיע יותר ומאחוריו פחות', עכ"ד.

**וידינ'נ** הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א כתב לי להוכיח מהא דאיתא בפסחים (מט, ב) 'עם הארץ מותר לקורעו כדג, אמר רבי שמואל בר יצחק ומגבו', ע"כ. וביאר שם בהגהות 'מלא הרועים': 'ומגבו, י"ל משום דאסור להסתכל על אדם רשע', עכ"ל. וע"כ מוכח מכאן דלהסתכל על הרשע מאחוריו אין בו איסור, דזהו שכתב המלוא הרועים דלכן יקרעוהו מגבו ולא מלפניו, וע"כ דמגבו אין איסור ראיית רשע, ונפלא [רק כנ"ל, דיתכן דאיסור אין בזה, אך מ"מ אינו מוסיף קדושה].

[**וידידי** הבה"ח צבי שלו' גיניער נ"ו אמר להסתפק אם מותר לראות 'תינוק שנשבה' וכיו"ב, ואמר דלפי"ד רבינו יונה דהטעם הוא שלא יתחבר עמו, א"כ מה לי אם הוא 'רשע' מחמת רשעות עצמו או

### בעניין עד היכן עניית אמן יהא שמיה רבא

חובה, כמ"ש במשנ"ב (סי' נו סקט"ו), האם יאמר מספק יתברך וכו' (וכמנהג הספרדים), או לא'. והשיבו מרן הגר"ח שליט"א 'לא'.

**ובהערות** 'ענפי חיים' שם (אות כג) הבאנו שהצעתי הערה זו קמיה הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א הסכים דהערה נכונה היא, וצ"ע למעשה.

**ועוד** הבאנו שם דשוב הראוני בגליון 'כאיל תערוג' (פ' יתרו תשע"ז, גליון 192) שהובא ממרן בעל איילת השחר צוק"ל

[ד] הנה בעמ' קנז נדפס מאמרו הנפלא של הגאון רבי און אברהם כהן סקלי שליט"א בענין עד היכן יש לענות איש"ר, ונו"נ בדברים בטוטר"ד. ורק אמרתי להוסיף כאן מה ששאל אחי היקר הבה"ח כמר מאיר נ"ו קמיה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (והדפסתיו בספרי שו"ת שיח חיים, תשובה כד, עמ' נ), בזה"ל: 'אדם המתפלל במנין שלחזן יש קול חלש, ומסתפק אם יצליח לשמוע מהחזן את מילות הקדיש "יתברך וישתבח" וכו' שהחזן מוציא את הציבור ידי

שעורר הערה זו, וכך הובא שם: 'עוד השיב רבנו, מי שעובר ברחוב, ועונה יהא שמייה רבא מחמת ששומע צבור עונים, רצוי שיענה כל כ"ח התיבות בעצמו, והיינו מתיבת יהא וכו' עד דאמירן בעלמא, שהרי מבואר בב"י סימן נ"ו שצורת עניית יהא שמייה רבא היא באמירת כ"ח תיבות, ולכן יש הנוהגין לומר בעצמם כל כ"ח תיבות, ואנו שעונים רק ז' תיבותי וצאין ידי חובה בשאר התיבות על ידי שומע כעונה מהשליח צבור, כמבואר במ"ב סימן נ"ו ס"ק ט"ו, וממילא כשעובר ברחוב ואינו שומע את הקדיש, שאז אין לו ענייה בת כ"ח תיבות, רצוי שיאמר בעצמו 'יהא שמייה רבא מברך לעלם ועלמי עלמא יתברך, וישתבח, ויתפאר, ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל, שמייה דקודשא בריך הוא, לעילא מן כל ברכתא ושירתא, תושבחתא, ונחמתא דאמירן בעלמא'.

**ולחזק** זאת הוסיף רבנו את דברי הגירסא במעשה רב הל' תפילה (אות נה) שאם הש"ץ המשיך יתברך וכו' בשעה שעדיין השומע ענה יהא שמייה רבא וכו', יאמר השומע המשך התיבות יתברך וכו' עד שיגיע לתיבה שעומד בה הש"ץ ומשם ישמע ויצא י"ח כדין שומע כעונה, עכ"ד מדברי מרן הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל.

**והנה** שאלתי שאלה זו מקמיה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (ונדפס בספרי 'חמדת חיים', עמ' כה, תשובה יח), בזה"ל: 'הנה במשנ"ב (סי' נו סקט"ו) נראה שטעם מנהגינו שאין אומרים אחרי אמן יהא שמייה רבא את ההמשך 'יתברך וישתבח וגו'', משום דשומע כעונה (אבל להב"י נוהגים לאומרו). וצ"ע למעשה באדם שלא מצליח לשמוע את הש"ץ (כגון שקולו של הש"ץ נמוך, או שיושב בסוף ביהכ"נ), או מה שמצוי ביותר שאדם עובר מחוץ לביהכ"נ

ושומע את הש"ץ אומר "ואמרו אמן - יהא שמייה רבא וגו'", ועונה איש"ר, דלכאור' מאחר שלא שומע את הש"ץ - הרי שיצטרך להמשיך ולומר "יתברך וישתבח וגו'", וצ"ע מאי טעמא לא ראינו שנוהגין כן (וכן מי שעובר ליד ביהכ"נ, שמצוי שרק עונה איש"ר וממשיך בדרכו), ע"כ.

**והשיבני** מוח"ז שליט"א בזה"ל: 'דברי הבית יוסף והמג"א אמורים איך היתה התקנה מעיקר הדין, האם תקנו לומר את כל רק כ"ח אותיות, או שתקנו לומר את כל הכ"ח תיבות, אבל לאחר שתקנו לומר רק כ"ח אותיות, דהיינו שלא תקנו לומר את כל הקדיש, מהטעם ששומע כעונה, אם כן הדין לא ישתנה בכל פעם מחדש, גם אם אינו שומע את הש"ץ כיון שלא היתה כזו תקנה, שיאמר את כל הקדיש', עכ"ד.

**וכששאלתי** כן קמיה הגאון רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, כתב לי 'מסתבר שאין מנהגנו לומר כן'. והגאון רבי חיים מאיר הלוי שטיינברג שליט"א (בעל 'משנת חיים') כתב לי סברא נוספת בזה, וז"ל: 'כי' להק' על מנהג העולם שעוברים ליד בית הכנסת, ועונים אמן יהא שמייה כו' והולכים, ולא שומעין את הש"ץ שאומר יתברך וישתבח כו' ואין יוצאים י"ח בכך. תשובה, אלו שעוברים ליד בית הכנסת, אין עליהן חובת הקדיש, אלא שהם יכולין לענות אמן יהא שמייה כו', ולא שייך לומר שלא יוצאים י"ח, עכ"ד [וזה תליא בפלוגתת החזו"א והגר"ש אלישיב אם החובה היא דווקא כשנמצא באותו מקום או גם ממקו"א, ע"י בזה בענפי חיים לקמן (אות לד), וגם דשאלתינו מצויה במי שנמצא בתוך ביהכ"נ עצמו אלא דלא שומע הש"ץ, ודו"ק].

**והנה** עוד יש להסתפק עפ"ד המ"ב הנ"ל, במי שמפסיק לענות איש"ר באמצע

ולפיי"ז יש לומר דדווקא בשמו"ע דאסור לו לענות אמן אזי ישתוק רק עד 'יתברך', אבל בפסוקי דזמרה וברכות ק"ש דרשאי לענות אמן - א"כ יצטרך לשתוק עד 'דאמירן בעלמא' ולצאת עיי"ז בשומע כעונה, וצ"ע.

**וידידי הרה"ג רבי יהושע אייזנשטיין שליט"א** אמר לי כי מרן שליט"א השיבו דיכול להמשיך באמירת הפסוקי דזמרה או ברכות ק"ש, וא"צ לשתוק ולשמוע עד 'דאמירן בעלמא', וכך נוהג מרן שליט"א למעשה שעוצר לשמוע רק עד סוף איש"ר. ויתכן דדעת מרן שליט"א דאין חיוב של שומע כעונה על כל המשך התיבות אלא רק ענין לצאת גם תיבות אלו, דהא להגר"א עיקר האיש"ר נגמר ב'לעלמי עלמיא', וההמשך הוא ענין חדש, וא"כ כשנמצא באמצע קטע דאיי"ז עניה המחוייבת - אינו חייב להפסיק לשמוע זה, ודו"ק.

\*\*\*

ברכות ק"ש או פסוקי דזמרה, דלפי המ"ב הנ"ל י"ל דיצטרך לשתוק ולשמוע עד סוף יתברך וישתבחה. והנה במשנ"ב (סי' קד סקכ"ז) כתב ע"ד השו"ע שם (סעי' ז) דבאמצע שמו"ע 'אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה אלא ישתוק ויכוין למה שאומר ש"צ ויהא כעונה', וכתב ע"ז המ"ב 'ישתוק. עד יתברך' (ומקורו מהכנסת הגדולה). ולכאור' הוא פלא, דמדוע ישתוק רק עד 'יתברך' ולא עד 'דאמירן בעלמא', הלא צריך לשמוע ולצאת בשומע כעונה תיבות אלו.

**והראוני כי בסידור 'עזו והדר' נדפס בסופו טבלא ובה דיני ההפסקות בתפילה,** ובהערות המסדר שם העיר הערה זו, והביאו ליישב דמאחר והש"ץ אומר בסוף 'ואמרו אמן' א"כ הוי כאילו הוא מוציא את מי שיכול לענות אמן, ומאחר ובאמצע שמו"ע אסור לו לענות אמן משום הכי אינו יכול לצאת בשומע כעונה, דהש"ץ מכוין להוציא רק את מי שיענה אמן אחר דבריו, ודו"ק.

### הדלקת נ"ח במנורה של אדם צדיק

**ה"א** 'משובח בגופו משובח במראיו מי קודם, ר' ירמיה סבר מימר נישמעיה מן הדא, אביב קצור יבש לקצור, אביב קצור קודם, הדא אמרה משובח בגופו משובח במראיו, משובח בגופו קודם', ע"כ. וא"כ הכ"נ המתכת החשובה עדיפא דהיא משובחת בגופה.

**וכן הביא הגאון רבי אליהו מן שליט"א בספר 'דרך שיחה' (ח"ב עמ' שא),** ששאל שם כנ"ל, והשיבו עפ"ד הירושלמי, וסיים: 'ולפיי"ז גם במנורה, עדיף זה שערכו רב הגם שמראהו אינו כ"כ יפה. וע"ע ירושלמי (יומא יז, ב) 'ואין שני של פילוסין יפה מן הראשון של הנדוין משם מילה דשמעה פרוטי' [ובגליון מו"ר על

**ה] הנה בעמ' קפט נדפס תשובתו של הג"ר און אברהם הכהן סקלי שליט"א לשאלתו של ידי"נ הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א אם עדיף להדליק במנורה של אדם גדול וצדיק או במנורה מהודרת ונאה, והביא שם מדברי מוח"ז מרן הגריי"ז שליט"א בזה, ואמרתי להוסיף בזה כמה דברים:**

**הנה כבר נודע שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א [וכמו שהובא בפנינים משולחן הגר"א גנחובסקי זצ"ל (פ') ויקרא תשע"ז, גליון 225]] לגבי מנורה ממכתת זולה אבל יפה במראה, או מתכת יקרה אבל אינה יפה, מאי עדיף. ואמר מרן הגר"ח שליט"א דהוא ירושלמי מפורש ביומא (פ"ו**

משתעשעת בראייתן, הרי מוכח דיופי חיצוני שווה יותר מזהב ששווה בעצמותו, וא"כ דלמא הכ"נ יעשה ארון קודש מפיתוחי עץ יפים ולא מזהב, אע"פ שזהב יקר טפי.

[ובן איתא בסוכה (נא, ב): במאי בנייה, אמר רבה באבני שישא (כעין ירוק) ומרמא (שיש לבן). איכא דאמרי באבני כוחלא (שיש צבוע ככחול), שישא ומרמא וכו'. סבר למשעיין בדהבא, אמרו ליה רבנן שבקיה, דהכי שפיר טפי, דמיחזי כאדוותא דימא (כגלי הים שהאבנים משונים במראיהן זו מזו, והעיניים המסתכלות בהן שוטטות, ונראות כאילו גלי הים הם נדים ונעים)].

**אך** שוב כתב שם מוח"ז שליט"א דבמהרש"א ובבן יהוידע (ב"ב שם) נראה דהיה עניין בשיש הכחול בעצמותו (דתכלת דומה לים והים לרקיע וכו'), וא"כ אפשר דהיכא דאין ענין ומעלה בדבר הפשוט והיפה - אולי לא אמרי' כן, ואולי באמת היקר עדיף.

**ועוד** מצאתי בספר דרך שיחה (שם) שהציע הגר"א מן שליט"א קמיה מרן הגר"ח שליט"א: 'יש לעיין מב"ב (ד, א) שהורדוס רצה לכסות כותלי בית המקדש עם זהב, ואמרו לו רבנן שעדיף לכסותו עם אבן שיש כחול שנראה יותר יפה, ע"ש. ומשמע שהיופי עדיף מדברי ערך', והשיבו מרן הגר"ח שליט"א 'מי אמר שהיה שם הזהב יקר מהשיש'.

**וראה** עוד למוח"ז שליט"א שם שהביא שם דברי הירושלמי ביומא הנ"ל, דהמשוכח מכריע את היפה, וא"כ הכ"נ נימא דהזהב חשיב משוכח בגופו ויתכן דמעלתו עדיפא טפי. ושוב דן שם אם יש באפשרותו לקנות חנוכיית כסף, או של נחושת שמרהיבה ביופיה עד מאד, מאי עדיף. וכתב

הירושלמי פירש כיון שדמיו ביוקר הפרוטות מחשבין את החפץ, וכן גבי שמן בסמוך, עכ"ל', ע"כ.

**אך** הנה בנד"ד יש לדון בזה, כיון דמנורה של אדם גדול יתכן שיש אנשים שלא יסכימו לשלם ע"ז, וזה נתון לשיקול דעת בנ"א, וא"כ יתכן דלא חשיב שווי אמיתי, וא"כ דלמא בזה כן ידליק במנורה הנאה ולא במנורה של אדם גדול. משום שזה לא יותר יפה ולא יותר שווה, ודו"ק.

**וע"ע** בשו"ת ראש אריה (ח"א סי' כ אות יד) שנשאל באתרוג מא"י שפחות יפה, ומאידיך אתרוג מחו"ל שיפה טובא, והביא שם דברי הירושלמי הנ"ל. וכבר דן בזה מוח"ז שליט"א בחשוקי חמד (ב"ק ט, ב עמ' עו), יעו"ש בדבריו. וע"ע במש"כ ידידי הגר"ר משה חליוה שליט"א בשו"ת גם אני אודך (חי"ב סי' לב) לידי"נ הגר"ג רבינוביץ שליט"א.

\*\*\*

**ושו"ר** למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (ב"ב ד, א עמ' מז) שדן במי שרוצה לבנות ארון קודש לביהכ"נ, ויכול לצפותו בזהב, אך יכול גם לעשותו מפיתוחי זהב מרהיבי עין שיהיה יפה ונאה יותר, אך מחירו זול יותר מזהב, מאי עדיף.

**וכתב** שם להוכיח מהא דאיתא בב"ב שם: 'מי שלא ראה בנין הורדוס - לא ראה בנין נאה מימיו. סבר למחפיה בדהבא, אמרו ליה רבנן שבקיה דהכי שפיר טפי דמיחזי כי אידוותא דימא'. ופירש"י שם: 'גלי הים שהם נעים ונדים, והעין משתעשעת בראייתן', ע"כ. הרי חזינן דהורדוס רצה לצפות את ביהמ"ק בזהב (שהוא יקר ושווה בפנ"ע), ורבנן אמרו לו להשאירו כצורתו ששווה פחות רק העין

כנ"ל עפ"ד הירושמי דמשובח בגופו עדיף על משובח במראה, וא"כ חנוכיית הכסף עדיפה, עכתו"ד.

והנה עוד ראיתי למוח"ז שליט"א בחשוקי חמד (סוכה נא, ב עמ' תכט) שדן במי שיש לו אתרוג גדול ומשובח מצד גוף הפרי, ומאידך אתרוג אחר שהוא קטן ביותר אך מראהו נאה ביותר, מאי עדיף. והביא גם שם דברי הירושלמי ביומא הנ"ל, דאולי להירושלמי שם יעדיף כאן את האתרוג המשובח בגופו. אך סיים שם: 'אולם שמעתי מגיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א שאין ללמוד מהירושלמי לאתרוג, דמפורש בתורה פרי עץ הדר, דפירשו נאה במראיו', ע"כ.

וכן הביא שם הראי' מהא דאמרו רבנן להורדוס שלא יצפה המקדש בזהב משום דהשיש הכחול הוא כגלי הים, וכתב

שם לדחות עוד באופ"א: 'אך אפשר דמה שחכמי ישראל יעצו להורדוס לבנות משל שיש, כי לא רצו לזכות אותו בעשיית מצוה מן היקר ולהגדיל הוצאותיו לחיבוב מצוה, ולכן הם חיפשו את היפה ואמרו לו לבנותו משיש. אבל ישראל הקונה מעיל אם יקנה את היקר, מייקר הוא את המצוה ושכרו רב יותר, ולכן בענייננו אולי עדיף שיבחר בחזק וביקר, אך יעויין בתוס' ביבמות (מה, ב ד"ה כיון) דכשבנה הורדוס את בית המקדש כבר חזר בתשובה', עכ"ד מוח"ז שליט"א.

ויש עוד מקום לפלפל ולדון בכ"ז, וקיצרתי, ועוד חזון למועד.

בברכה שתזכו עוד להגדיל תורה ולהאדירה

חיים מלין

מכתב ח'

הרב אברהם ישעיהו קשש - הרב ישראל מאיר ויינשטיין

### ק"ש קודם הנץ החמה

דבריו וגם שאנכי הקטן נהגתי בבחורות לקרות הק"ש קודם הנץ ולהתפלל במנין של הישיבה, וזאת ע"פ מה שראיתי כמה תשובות ממרן הגאון ר' משה שטרנבוך שליט"א שהאריך בענין זה והסיק לקרות הק"ש בלא ברכותיה עם תנאי כדי שלא יצא שכרו בהפסדו, ושכן הוא נוהג בעצמו, ומתוך מה שכתבתם נראה שלא עיינתם כלל בדבריו הנכוחים, ואציין כמראה מקום תשובות והנהגות ח"ג סימנים כג לא ולב, ח"ה סי' ל, ח"ו סי' יח. מועדים וזמנים ח"ד וח"ח סי' שכא.

**ויכולתי להביא כאן את התשובות וההוכחות לאידך גיסא העולים מהתשובות הנ"ל, אך לאפס הפנאי להכנס כעת לעומק בירור הסוגיא אני מניח לכם לעיין בהם.**

**עוד** רציתי להעיר שבכל המאמר שהארכתם בענין לא הזכרתם כלל את דברי התוס' ביומא לז: שהאריכו מאד בענין זה ממש, והביאו ג' שיטות אם דין ותיקין הוא בתפילה [-כ"מ משי' ר"י ור"ת] או בק"ש [כ"מ משי' ר"ח], ומתי הוא זמן ק"ש -האם קודם הנץ או לאחר הנץ, יעוי"ש היטב.

**ועוד** יש להעיר דמלבד המצוה של ק"ש בזמנה יש גם ענין של זריזין מקדימין<sup>א</sup> [שהוא מה"ת -ויעוין ב'מנורה

**לכבוד** הרה"ג ר' ישראל מאיר ויינשטיין שליט"א מק"ק תפרח.

**הנה** מעכ"ת שליט"א האריך בקבצים האחרונים לברר וללבן עניני מעלת הותיקין, [ובמה שהתעקש לקבוע שהנץ האמיתי הוא הנץ המישורי, נהניתי לראות את המלחמתה של תורה שיצר בקרב הת"ח בענין, ומ"מ להלכה למעשה אין לנו אלא מה שנתקבל ברוב המקומות לנהוג ע"פ הנץ הנראה, ושכן נהגו ונוהגים גדולי ישראל שליט"א וצ"ל, וודאי שהגדולים שהביאו לידי קביעה זו ידעו את כל הטענות וההוכחות, ובררו הדק היטב עד שהגיעו למסקנא זו ואכמ"ל עוד].

**ובקובץ** האחרון דן במי שמשכים קודם הנץ החמה ומאיזה טעם שהוא אינו מתפלל כותיקין, האם ראוי לו לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנה"ח או"ד אין בזה צורך, והאריך לדון בזה בדברי הראשונים והסיק דנראה ברור הלכה למעשה שאין שום ענין בזה לדעת רוב הראשונים, וכ' שכן דעת גדולי הוראה בדורינו שאין לחוש בזה, והביא שהגר"ז כ' שנכון לחוש ולקרות לפחות פרשה ראשונה קודם הנץ, ותמה על דבריו.

**ואמנם** איני מונח כעת בתוך עומק הסוגיא, אך יש לי כמה הערות נכבדות על

א. עוד אוסיף שיש ענין נוסף בהקדמת ק"ש כפי מה שפעם ראיתי א' מזקני וידניץ שנוהג לקום הרבה לפני

בדרום' תשרי תשפ"ב מש"כ בזה], ובדברי הר"י בתוס' שם מבואר לכאן' שדוקא קודם הנץ אפשר להמתין מתחילת הזמן שאפשר לקרוא ק"ש עד סמוך לנץ כדי להרויח מעלת סמיכת גאול"ת, ומשמע שלאחר ק"ש לאחר הנץ הר"ז בגדר 'איחור', וא"כ יש כאן ענין בפנ"ע להקדים לקרוא ק"ש מדין זריזין מקדימין. ועי' לשון הרמב"ם (פ"א מק"ש הי"א) "איזה הוא זמנה ביום מצותה שיתחיל לקרוא קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרוא ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה ואם איחר וקרא ק"ש אחרי שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלוש שעות למי שעבר ואיחר" עכ"ל, הרי לך שהקורא ק"ש אחרי הנץ הר"ז רק בדיעבד ומוגדר לאיחור.

ומה שכתב שרבינו המשנ"ב לא העתיק דברי הגר"ז שכ' לקרוא ק"ש לפני הנץ בלא ברכותיה ומשמע דלא ס"ל הכי. גם זה נסתר ממה שהביא בתשובות והנהגות ח"ה סי' ל מעשה רב שכ"ק האדמו"ר מגור רבי ישראל אלתר זצ"ל סיפר שנסע לילה שלם עם מרן החפץ חיים אל הכנסייה הגדולה, ובהשכמה ראה אותו מניח תפילין וקורא ק"ש וחולצן והתפלל שחרית אח"כ בשעה יותר מאוחרת. ואמר האדמו"ר מגור שכפי הנראה רצה הח"ח לקרות ק"ש כוונתיקין אף שהתפלל אח"כ. [אמנם ללא דבריו היה מקום לפרש שהח"ח חשש שמא יעבור זמן ק"ש לגמרי, אך איננו יודעים המציאות שהיתה שם].

וכן הביא שם בח"ג סי' כ שכן היה מנהג האדר"ת, וחיפשתי את מקור הדברים

ומצאתים בס' תפילת דוד -נפש דוד שכ' האדר"ת על עצמו בזה"ל: "מנהגי הפעוט לומר כל שלושת הפרשיות עוד קודם הנץ החמה באותו התנאי אם ההלכה שצריך לקרות ק"ש דוקא קודם הנץ החמה אצא בה ידי ק"ש, ואם לא אהיה כקורא בתורה, ואח"כ אני מכוון להתפלל איזה תפילה אחר הנה"ח, והנה בזה היא סמיכת גאול"ת כותיקין ואף שאיננה תקנת חז"ל ממש להתפלל תפילת שמו"ע דוקא לאחר הנה"ח, אבל כל מאי דאפשר לתקוני בודאי טפי עדיף, והרי חזקיה המלך אמר "והטוב בעיניך עשיתי" ודרשו חז"ל ברכות (י:) שסמך גאול"ת ואז לא היתה תפילה מסודרת ומתוקנת לכל אלא שכל א' התפלל תפילה כפי היכולת שבידו לצאת יד"ח תפילה וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' תפילה ה"ב וה"ג), א"כ בודאי כל מה שנוכל לעשות גם מעט מזעיר בודאי הוא טוב מאד, וה' יעזורנו למען שמו לקיים מצותיו כראוי, עכ"ל!

ובספרו 'נפש דוד' (אות יא) ג"כ העיד על עצמו: "במצות ק"ש בזמנה, הייתי נזהר מיום עמדי על דעת... וזה לי כעשרים שנה שהורגלתי לקרות ק"ש קודם הנה"ח לצאת יד"ח איזה מהראשונים ז"ל שק"ש של שחרית היא דוקא קודם הנה"ח, ושנים רבות הייתי קם בעמוד השחר, ולאחר נטילת ידיים הייתי אומר ברכות התורה ומניח תפילין וקורא ק"ש [ובימי הקיץ הוא דבר כבד מאד לקביעות, באשר אני רגיל לילך לשכב כחצות הלילה ויותר] עכ"ל.

עלות השחר, וראיתי אותו קורא ק"ש מבעוד לילה, ושאלתינו מהו פשר הדבר, ואמר לי שאצלם נוהגים שמיד כשקמים קוראים ק"ש כדי לקבל עול מלכות שמים [ונמצא שהוא קורא ק"ש ג' פעמים, א' כשקם. ב' בזמנה. ג' בתוך התפילה - שמתפלל עם כ"ק האדמו"ר שליט"א...] וצ"ע מקור מנהגם.



יד"ח אני מכוון שלא לצאת", ע"כ. וע"ש שביאר כל הדקדוקים שיש בנוסח זה. [וכמובן שהנוסח הנ"ל הוא גם עבור מי שעומד לפני סיום זמן ק"ש].

**ושב** הראוני שמרן הגר"ק שליט"א נשאל בשאלה זו בס' דעת נוטה (ח"א הל' ק"ש תשו' ח' וט') והשיב "אין לקרוא בלי ברכות אא"כ עובר זמן ק"ש, אין נוהגין להתפלל בלי טלית ותפילין כ"ז שאין עובר הזמן", ועי"ש בהערות שדנו דהא זה תלוי במחלו' הראשונים, ושמרן שליט"א השיב "דמ"מ לא נהגו כן", ועוד הביאו מס' יד אליהו להג"ר אליהו רגילר זצ"ל שכ' לחלק בין שבת ויו"ט דא"צ תפילין לשאר ימים שחייב בתפילין.

**ומש"כ** מרן הגר"ק שליט"א דלא נהגו כן, יל"ע אם כוונתו שבדוקא אין לנהוג כן, או שא"צ אך ודאי שיש בזה הידור ומצוה לכתחילה. ולכאו' למה שלא יהיה בזה הידור, ואין לחוש למה שקורא שלא בכרכותיה שהרי עושה תנאי שאם יותר לכתחילה לצאת יד"ח בק"ש שיקרא אח"כ הרי הוא מכוין שלא לצאת כעת. וגם מש"כ שלא נהגו כן זה קצ"ע דהבאנו לעיל שכמה גדולים נהגו כן - רבינו הח"ח האדר"ת הגר"י לוינשטיין זצ"ל, ולהבדל"ח הגר"מ שטרנבוך שליט"א ומסתמא עוד הרבה גדולים שלא ידוע לי לע"ע וכעדות האז נדברו ש'הרבה נוהגים כן'.

**ושו"ר** בס' הלכות יום ביום להגר"מ קארפ שליט"א (פ"ט ה"ז) שהעלה להלכה שלכתחילה יקראנה קודם הנץ עם תנאי, וע"ש שהאריך לברר הסוגיא מתוך דברי הראשונים.

סוף דבר נמצא שמה שכתב מעכ"ת שליט"א

**עוד** מצאתי בשו"ת אז נדברו (חי"ד סו"ס לח) שהעיד על מרן המשגיח דפונביז' הגר"י לעוינשטיין זצ"ל שהיה נוהג לקרוא ק"ש לפני הנה"ח עם תפילין, שהרבה סוברים שעיקר החיוב הוא לקרות ק"ש בזמנו לפני הנץ. וכ' ע"ז ד"בן נוהגים הרבה'.

**אמנם** לפי המתואר על סדריו של מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל לא שמענו שהיה מפסיק באמצע תלמודו כדי לקרוא ק"ש לפני הנץ, אך אין להביא מזה ראיה, דשאני מרן זצוק"ל שאצלו ענין הקביעות בסדרי לימודו ברציפות היה בראש סולם העדיפויות, ושמה"ט גם לא הקפיד על תפילת ותיקין בעצמה כי זה לא בזמן קבוע, אך לרובא דאינשי שלא אווזים [עדיין] בדרגות אלו י"ל שכן יש להקפיד ע"ז.

**ולמעשה** הדבר נוגע כמעט לכ"א - גם לאלו שכל השנה מאחרים בקימה, וזה בימי הסליחות שזמן הנץ הוא די מאוחר, ומניני הסליחות הנפוצים הם בסמוך לזמן הנץ, וכן הוא בימים נוראים.

**ואמנם** כיון שכל הנהגה זו שנויה במחלוקת ראשונים לכן תיקן מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א נוסח תנאי מדוקדק (בתשובות והנהגות ח"ו סי' יט - ושינה מהנוסח שכתב בח"א ח"ג וח"ה) ושכן הוא נוהג בעצמו לאומרו, ואעתיקו כאן לזיכוי הרבים:

וז"ל התנאי: "הריני מכוין לקיים עכשיו מ"ע של ק"ש של שחרית, אבל אם יועיל התנאי הריני מתנה באופן המועיל מדיני התנאים, שאם יתברר שיותר מהודר שאכוון לצאת יד"ח בק"ש שאני קורא עכשיו, אני מכוון לצאת עכשיו המ"ע דק"ש, אבל אם יתברר שיותר מהודר שלא אכוון עכשיו לצאת

כ"כ בפשיטות שאין שום ענין להדר כן, ואף גדולי הוראה בדורינו נוקטים כן, הדברים אינם מוסכמים כלל וכלל וישנם רבים וטובים שכן ס"ל דיש להדר בזה.

ואקוה שמעכ"ת שליט"א ישים עינו על

הדברים וידון בהם כדרכה של תורה לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא.

אברהם ישעיהו קשש בלאאמו"ר הג"ר משה קשש

ק"ק אופקים

### תגובת הרב ישראל מאיר ויינשטיין

והראשונים, ורק לשאול את גדולי ההוראה. ודי בזה.

וגם יכול לצאת נפ"מ למעשה במקום שבלא"ה יש על מי לסמוך, וכמו בקהילתנו ק"ק תפוח, שבמנין ותיקין בביהכ"נ "בית יוסף" הונהג לפני עשרות שנים ע"י הגר"ח גריינמן זצ"ל להתפלל בהנף המישורי, כי הוא היה כאן רוב השנה, והיה מהמתפללים הקבועים במנין ותיקין, ולכן כאן, מי שרוצה להתפלל ע"פ הנף המישורי, יש לו עמוד גדול לסמוך עליו, מאחר שנקבע מנהג המקום ע"פ גברא רבה. וע"ז אני הקטן סומך.

ובן בקהילתכם ק"ק אופקים, הרי רבכם מורנו הגר"י טשזנר שליט"א סובר כהנף המישורי, וכמבואר בספרו, ולמה לא תשמעו בקול רבכם? ואל תחשוב שזו דעת יחידאה. נסה נא לברר ותראה פלאות.

ג] אין אני רואה בתוס' יומא ל"ז שום תוספת או שינוי בכל הנחוץ לענייננו, ולפי ראות עיני הדלות, עד כמה שנצרך לענייננו, דבריהם שוים לגמרי לדברי תוס' ברכות, ואיני מחויב לציין לדברי תוס' בכל המקומות.

ד] אמת שלא ראיתי דברי ספר "תשובות והנהגות", ועתה עיינתי בכל המקומות שציינת, וברובם אינו עוסק בבירור הסוגיא, רק אומר דעת עצמו בלי ראיות. והמקום

לכבוד הרב ר' אי"ש קשש שליט"א בן ידיד נעורי הקשור בנימי נפשי הגאון ר' משה שליט"א

א] כתבת עלי "מה שהתעקש לקבוע שהנף האמיתי הוא המישורי". חלילה לי להתעקש. אין פנינו אלא לבירור האמת, וכבר גליתי דעתי בפירוש באחד מהקבצים, שהנני מוכן לחזור בי, אם יהיה מי שיענה על ההוכחות, אך כל זמן שלא באו תשובות של ממש על ההוכחות, איני יכול לחזור בי, כי התוה"ק אמת כתיב בה, ומה אעשה שבכל התגובות הרבות שקבלתי בכתב ובע"פ, אין אף תשובה של ממש. וכמדומני שהדברים גלויים לעיני כל מעיין, וכך שמעתי מפי כמה מחברי, שהתגובות שנדפסו על דברי, אין בהן כדי לשכנע. ועדיין הנני מקווה לקבל תשובת מומחים ובקאים בענין.

ב] מה שכתב "שהלכה למעשה אין לנו וכו'". פשיטא שאין מי שיסמוך למעשה על דברי יתוש כמוני, גם לא אני בעצמי, ומרוב פשיטות לא הוצרכתי לכתוב זאת. וכבר נדפס בפתחת הקובץ גילוי דעת על כל המאמרים הנדפסים.

אכן דברינו לקיים מצוות ת"ת, כי פשוט שגם חדל אישים אשר כמוני, מחוייב במצוות ת"ת, והמצווה היא לברר את העניינים עד ההלכה. ובה - אם נבוא לסמוך על דעת אחרים, הרי אפשר לסגור את הגמרא

על דברים כאלה. תחילה עלינו לעסוק בבירור הסוגיא, ולראות אם יש כזו שיטה בראשונים, ואם לאחר העיון עדיין ההלכה רופפת, כאן יש מקום להסתמך על הסיפורים. ואני עדיין לא זכיתי לראות היכן יש שיטה כזו לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ. וכבר כתב מרן החזו"א "חמורה היא ההלכה ולא נתנה להיקבע ע"פ סיפורים".

ו] הנהגת מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל היא סמך גדול לדברינו, והדיחוי שכתבת הוא קלוש וכמובן. ובאשר להוראת מרן הגר"ח ק שליט"א, שמעתי מהגר"ד ספטימוס שליט"א ששמע ממנו, שאין לקרות ק"ש בלא ברכותיה, מפני דברי הביאור הלכה ס"ס מ"ו בשם הגר"א, שאין ראוי לצאת י"ח ק"ש בלא ברכותיה, ויש להשיב דאי משום הא אפשר לעשות תנאי, ואפשר שחושש מרן שליט"א לדברי האומרים שאין שייך תנאי במצוות.

דוש"ת

י. מ. ויינשטיין

היחיד שהוא עוסק בבירור הסוגיא הוא בח"ה סי' ל'. והנני רואה שהוא מקשה על תוס' והרא"ש, ומביא את תירוצו של הגר"א וכותב עליו שהוא "תמוה הפלא ופלא", ומסיק כדעת רש"י והרמב"ם דתרווייהו איתנהו יעוי"ש.

כלומר, הוא דוחה את דברי תוס' ורא"ש והגר"א, ומסיק כדעת רש"י והרמב"ם, ומה נעשה שהטור ושו"ע וכל הפוסקים - ואחרון חביב רבינו הגדול במשנה ברורה - פסקו כדעת תוס' ורא"ש, והכל מבואר היטב בדברינו ב"ה.

ובפרט, שגם אי יחיבנא ליה לנקוט כדעת רש"י והרמב"ם, מי גילה לו בדעת רש"י והרמב"ם שכוונת המשנה לקרות ק"ש בלא ברכותיה, והלא זה דבר שצריך ראייה. ולא מצינו בראשונים מי שפירש כן.

ה] הארכת בסיפורי מעשיות, ואין רצוני להיכנס בזה, כי א"א לבנות הלכה רק

מכתב ט'

הרב דוד אהרן סופר

מו"ל לוח 'עתים לבניה'

ירושלים

## בענין הנץ החמה הנראה

במאמר זה נשתדל בס"ד לתקן דברי רבים שכאילו הספרדים יש להם לדקדק להתפלל בהנץ הנראה לעיניים יותר מקהילות אחרות, ולברר דיוקי לשונות הפוסקים ושורשיהם בענין זה, שכולם באו לאפוקי מהמקובל בזמנם לקבוע את זמן הנץ זמן רב קודם הנץ שלנו, לפי הבנת פשטות הרמב"ם בגירסתו הישנה, עד שהיו שנהגו להקדים את זמן הנץ שעה קודם הנץ שלנו, וזה באו הפוסקים לדחות ולאחר את הנץ לזמן הנראה לעיניים, אבל לא דנו במקומות מוסתרים מהרים שגורמים שהנץ הנראה יתאחר כמה וכמה דק' אחר יציאתו במישור, האם יש לנכות הרים אלו, אלא דנו שבמקום מישור שבו תראה החמה בעת הנצה ללא שום הסתר יש להתפלל בהנץ הנראה, או בעיר ירושלים ת"ו שאמנם מוסתרת באופקה המזרחי מהרים גבוהים, הרי מואב, והיה ראוי לכאורה שיתאחר הנץ בה בכמה דק' אחר המישור, אבל מחמת גובהה מקדים הנץ שלה את המישור ברוב השנה בכדקה, ושוב אין חולק ומפקפק שבכגון זה יש להתפלל בה בהנץ הנראה, ואין להקיש ממנה לערים אחרות בהם מוסתר האופק המזרחי ומתאחרת ראיית הגלגל בגלל זה כמה דק' ולפעמים רבע שעה, להמתין עם התפילה עד ראיית הגלגל ממש, וזה נידון חדש לא דובר ולא הוזכר בפוסקי הדורות הקודמים המובאים לקמן, ואין להוכיח מלשונותיהם כלום בענין זה.

ומקורותיו היה בעיקר הגאון רבי שריה דביליצקי זצ"ל וזיע"א<sup>א</sup>, בקונטרס י"ג מאמרות שהדפיס בשנת תשל"ז, ונגררו אחריו רבים, ועיקר חילו שם מלשונות הפוסקים כגון לשון הגאון בן איש חי

לשונות הפוסקים דהנץ החמה הוא בצאת גוף השמש שנראית לנו לעיניים על הארץ א. הנה מקובל אצל רבים בשנים האחרונות שמנהג ברור הוא אצל הספרדים להתפלל בהנץ הנראה לעיניים, ומייסד הדבר הזה

א. עם כל זה שהיה הרב המייסד והמבסס של הנץ הנראה למשל בבני ברק ועוד, דיבר על כשהנץ הנראה מאחר

נראה לעין דנץ החמה נקרא מעת שניכר תחלת זריחתה על העולם וכמו שהעתקנו בפנים בשם תר"י והערוך ומביאם התו"ט וכו', וגם הגר"א כתב בספרו שנות אליהו ובביאורו בסימן זה שט"ס הוא מה שכתב [הרמ"א מהרמב"ם, שיעור הנץ החמה הוא כמון] שיעור שעה אחת [קודם שיעלה כל גוף השמש על הארץ] וצ"ל שליש עשור שעה, ועיין בהקדמת ביאורו ובס' דמשק אליעזר טעם ומקור לדבריו, עיין שם שמוכח ג"כ לדבריו דנץ החמה היא הנקודה הראשונה מהחמה שמתחלת להתנוצץ על העולם, וכזה ראינו ושמענו שנוהגין כן כהיום הנוהגין כוותיקין.

#### העתקת תשובת הבית דוד בסימן ל"ו

ב. והנה נבוא לבאר הדברים בשורשם, ויתבאר שאין ביאור דברים אלו לחכות להנץ הנראה לעיניים ממש גם כשמאחר הוא ומתעכב מחמת הסתרי הרים, אלא כל ענין דבריהם בא לסתור שיטת הבית דוד, ונרחיב בהבנת שיטתו, ועל ראיותיו נכתוב מעט בהערות, ויש עוד מקום לדון וליישב כל ראיה וראיה, והאריכו בזה מאד האחרונים, ואכמ"ל.

הנה כתב הרב בית דוד ז"ל בתשובותיו לאו"ח סי' ל"ו (ונעתיק כאן את כל תשובתו): כתב הטור סימן נ"ח ומצוה מן

בפרשת וארא ש"ר אות ג', אחר שדוחה שיטת הרב בית דוד: "אך ודאי מנהג המדקדקים להתפלל עם יציאת השמש ממש שנראית לנו, והק"ש יתחילו ששה דקים קודם יציאת השמש, הוא מנהג נכון ומשובח לפי קוצר דעתו".

וכן למו"ז בכף החיים סימן נ"ח אות י' בתו"ד: וכבר האריכו בזה בספר אהל מועד נתיב ד' סביב לאהל ויריעות האהל שהביאו דברי הראשונים והאחרונים וסתרו ראיית הבית דוד חלק אורח חיים סימן ל"ו שכתב הנץ החמה הוא שעה אחת קודם שנראה לנו השמש על הארץ, והעלו דהנץ החמה הוא כשגוף השמש יצא על הארץ ונראה לנו לעינים יעו"ש. וכן בספר וזרח השמש האריך הרחיב בזה בשם ראשונים והאחרונים והעלה דהנץ החמה הוא כשהשמש נראה לנו לעינים, וכתב שכן הוא נמי דעת מרן ז"ל בבית יוסף יעו"ש, וכן מנהג בית אל יכב"ץ, וגם בפה עיר קדשינו ירושלים ת"ו יש הרבה קהלות שמתפללים עם הנץ החמה וממתינים עד שיצא גוף השמש על הארץ ונראה לעינים ואחר כך מתחילין תפלת שמונה עשרה, ועיין רב פעלים חלק ב' סימן ג' ובספרו בן איש חי פרשת וארא אות ג' מה שכתב בזה יעו"ש.

ולשוון הביאור הלכה סימן נ"ח סעיף א' ד"ה כמו: הנה מכל מה שהארכנו

עד 5 דק' לערך, אבל בערים כמו בית שמש מודיעין עילית ביתר רכסים שבהם הנץ הנראה מאחר למעלה 10 דק' אחר הנץ המישורי לא אמר ולא חיוה דעה לחכות כל כך הרבה זמן. והרה"ג אשר פורת שליט"א, עורך הספר "דרך ישרה" הנהיגו הגר"ש דביליצקי זצ"ל, שהיה מקורב אצלו מאד, כתב לי כמה פעמים: "לענין מקומות שהנץ הנראה מתאחר כמו מודיעין עילית, לא היתה לו משנה סדורה בזה כלל. כשהודעתי לו פעם כי במודיעין עילית החמה כשנראית בראשי ההרים [דהיינו כ-13 דק' אחר השקיעה המישורית] היא כבר צהובה לגמרי בשיא זריחתה, אמר שאם כך, הנץ הנראה אצלנו הוא כלום [כלשונו:], אמנם למעשה לא היתה לו הכרעה ברורה כיצד לנהוג". ע"כ ציטוט.

וראה לקמן עדות מרכסים שאמר להם הגר"ש זצ"ל להתפלל כחמש דק' אחר הנץ המישורי ולא להמתין לראיית הגלגל בפועל עד 13 דק' אחר המישורי.

המובחר קודם הנץ החמה כו'. שמעתי שהנץ החמה שאמרו רז"ל אינו כשנראה לנו בארץ.

**וראיה** מדתנן פרק אמר להם הממונה (יומא ל"ז א'), הלני אמו עשתה נברשת של זהב על פתח היכל, ואמרינן עלה בגמרא תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין המנה והכל יודעין שהגיע זמן ק"ש, ואם איתא למה לי נברשת והלא נראה לעינים הוא אימת חמה זורחת, אלא ודאי דנץ החמה אינו כשנראה לנו, אלא קודם שיראה לנו, והיינו משמתחיל השמש לצאת ממקומו, וזה אינו

נראה ואינו נודע לנו אימת הוי, לכן עשתה נברשת והיה עשוי באופן שמיד שמתחיל השמש לצאת ממקומו זהירותו זורח מן המזרח כנגד פתח ההיכל ששם הנברשת, ועי"ז ניצוצות יוצאין מהנברשת, ולא שהחמה זורחת ממש על הנברשת, אלא זהרי חמה<sup>2</sup>, ורבינו ישעיה כתב בזה דברים מוכיחים כן.

**ועוד** נראה ראייה, מדקאמר התם תלמודא, מתיבי הקורא את שמע עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי

ב. כבר ענו על ראייה זאת הרבה מאד, ונכתוב כאן ב' נקודות שיש להשיב על ראייה זו, חדא דזמן זה הוא לשאר אנשי ירושלים שלא היו יכולים להשכים מוקדם או שלא יכלו לראות הנץ, וקראו את קריאת שמע אחר הנץ, כדכתבו תוס' שם ד"ה אמר, ובברכות ט' ב' ד"ה לק"ש ותר"י בברכות ועוד הרבה, אבל "לכהנים שהיו בבהמ"ק שהם היו קמים קודם לא היה צריך לזה" כלשון רבינו יונה, ואין מזה מקור לזמן הנץ עצמו. **ועוד** יש להשיב בזה כדברי הרב שלום ירושלים כתב יד (למה"ר אברהם אלזאריק) הנדפס בספר זרח השמש (דף צ"ט ב') דאחר שהביא ראיית הבית דוד מהנברשת, כתב: ואחר המחילה רבה, אמינא דאם קבלה נקבל, ואם לדין יש תשובה, דנוכל לומר דהנץ החמה הוא דוקא בעת התחלת הניצת החמה ממש הנראה לנו שהתחיל להתנוצץ, והוצרכו לנברשת שע"ז נראה לכל יושבי ירושלים רובם ככולם כמי שיצא גוף השמש כל עיגולה ע"י הניצוצות היוצאין ממנה ע"י מעט מזער זריחת השמש על הנברשת, והיו באים מהרה לקרות ק"ש, כיון שנראה לכל זריחתה, שאם לא היה נברשת לא היו רוב העם יודעים אם זרחה או לאו, כיון שהדרים למעלה יש מהם רואים ויש מהם שאינם רואים, והדרים למטה אינם רואים זריחתה, אבל ע"י הנברשת שניצוצות יוצאין ממנה נראית לכל זריחתה.

**ונעלה** מהרב בית דוד דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שנרגש מזה שכתב (יומא פ"א מ"ג) "וכשהיה השמש זורח עליו היה אורה נוגע בתחילת היום כעלות השמש מאופק ירושלים והיו קורין ק"ש", הרי שפירש שע"י הנברשת היה אורה רב כמו שעלה השמש גופה מאופק ירושלים ודי למבין, וא"כ ראייתו של הרב בית דוד ששמע אינה ראייה. עכ"ל הרב שלום ירושלים כ"י.

**והדברים** מבוארים דאין מכאן שום ראייה לענין הקדמת הנץ בשעה, דלעולם מדובר שהנצה החמה ממש על הנברשת והוא מאוחר להנץ שלנו במה וכמה דק' שהרי הר הזיתים מסתיר את הנץ בהר הבית כידוע. **ולשון** הרמב"ם הנ"ל ביומא (תרגום הר"י קאפח): "ונברשת, כעין השמשות שעושין על פתחי הבתים מן הזכויות, ועשתה אותה מזהב טוב ומבריק, שכשהשמש מכה עליו יראה לו ברק ואור בתחילת היום בעלות השמש באופק ירושלים ואז היו קורין קרית שמע. [ואצל ר"ע קורח: וכשהיה השמש זורח עליה היה לאותה השמשית אורה נוגה בתחילת היום כעלות השמש מאופק ירושלים ואותה שעה קורין ק"ש]".

**ועוד** יש ברמב"ם בפ"ג מברכות משנה ה' (בתרגום הר"י קאפח): יתכסה במים ויקרא, "דברי משנה זו אינם אלא בותיקין, שהיו נוהרין לגמור קרית שמע עם עלות החמה באופק כדי שתהיה תפלתם עם עלות החמה, וסמכוהו למאמר ה' ייראוך עם שמש, ולפיכך יתכסה במים ויקרא". והוא תרגום נכון ומדויק, דלשון רבינו בערבית: קרית שמע מע טלוע אלשמס עלי אלפאק [עם עלות השמש על האופק] לתכון אלצלאה [שתהיה תפילתם] מע טלוע אלשמס [עם עלות השמש].

**ומבואר** בבירור שדעת הרמב"ם דהנץ הוא הנץ הגלגל בזמן הנץ שלנו ולא זהרורי חמה קודם הנץ, אפילו לא כמה דק' וכ"ש שלא שעה. וכן מתבאר שדעת הרמב"ם שזמן תפילת עמידה לויתקין הוא עם עלות השמש מעל האופק והוא גם תחילת זמן ק"ש לשאר עמא שאינם ותיקין.

הזמירות שלנו מיד כשיאור היום יגיע ק"ש בעונתה<sup>ג</sup>. עכ"ל.

### דברי הביאור הלכה לדחות את דברי הבית דוד והפמ"ג

ג. והנה באמת שיהיה קשה מאד להלום דברי הרב כפשוטם, שיש להתפלל עמידה שעה קודם הנץ, דהנה הזמן שיכיר את חבריו הוא כשעה קודם הנץ כידוע, ועדיין החושך יכסה ארץ עד למאד, וכי על זמן זה יאות לומר: "שמיד שמתחיל השמש לצאת ממקומו זהירותו זורח מן המזרח כנגד פתח ההיכל ששם הנברשת, ועי"ז ניצוצות יוצאין מהנברשת". והרי זמן זהורוי חמה הוא דקות ספורות קודם הנץ שלנו.

והביאור הלכה (שם) גם כתב לדחות את הפמ"ג שפירש דברי הרמב"ם כפשוטם שהנץ החמה הוא שעה קודם הנץ, וז"ל: ועוד דלדבריו נהיה מוכרחין לומר דנץ החמה נקרא אפילו קודם שמתחלת לזרוח על העולם, כי אנו רואין בחוש שחומש שעה

משמר מקדימין, ואנשי מעמד מאחרין, ואם איתא דהנץ החמה הוא הנראה לנו בארץ מאי קמ"ל, הא חזינן להו דקורין שלא בעונתה<sup>ג</sup>.

והיינו דכתב הרמב"ם ז"ל וז"ל: מצותה שיתחיל קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה, ושיעור זה כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה השמש ע"כ, ואיכא למידק למה שינה לומר קודם שיעלה השמש ולא אמר קודם הנץ החמה, ועוד כמו שהקשה הרב ב"י בשם מהרי"א איך קרא הרמב"ם לזה הזמן הכ"כ מועט [דהיינו זמן קריאת שמע וברכה אחרונה] שיעור שעה אחת. ונראה דהכי קאמר זמן ק"ש ותפילה תלוי בהנץ החמה, קריאת שמע קודם לו, ותפילה מאוחר אליו סמוך, אמנם אין הנץ זה ניכר לפי שאינו כשנראה בארץ אך יש מקום לידע זה והוא שעה אחת קודם שיעלה השמש על הארץ ויראה לנו.

ושמעתי שיעור אחר שבהתחיל סדר

ג. עיין בב"י סי' נ"ח שפירש לה בשם הרשב"א דלא יצא ידי מצוה מן המובחר, [וא"כ טובא קמ"ל דלא יצא מן המובחר אבל יצא בדיעבד]. עוד כתב שם הב"י א"נ דליתא להייתא להלכה, ועיי"ש עוד. ובאהל מועד (ח"א דף כ"ז ע"א, ובדף כ"ח ע"ב בהערה שם) האריך גם לדחות ראייה זו ואכמ"ל.

ד. הנה הרב פעלים (יובא לקמן), לא ציטט את סוף לשון הרב בית דוד: "ושמעתי שיעור אחר שבהתחיל סדר הזמירות שלנו מיד כשיאור היום יגיע ק"ש בעונתה". ונשאר בדעתו כאילו הוא סובר שהנץ הוא שעה אחת קודם שתראה החמה. והאריך לדון ולדחות ראייתו ושיטת הרב בית דוד עיי"ש.

והנה אם נבוא לחשב את הזמן שכתב הרב בסוף דבריו "שבהתחיל סדר הזמירות שלנו מיד כשיאור היום יגיע ק"ש בעונתה", יהיה הזמן הרבה פחות משעה, דזמן שיאור היום היינו הזמן שמיכיר את חבריו לערך היינו שעה קודם הנץ, ואם יתחיל אז באמירת הזמירות [ונפרש אפילו דהיינו הקרבנות], עד גאל ישראל יעבור לכל היותר 40 דק', ויגיע לעמידה 20 דק' קודם הנץ שלנו, ולא שעה אחת שלמה, ובהכרח שמה שכתב הרב בית דוד שעה קודם הנץ היינו שיעור גדול וארוך של 20 דק' אבל לא שעה כפשטה. והאם ייצא מכאן שלא התכוון הבית דוד לשעה שלמה אלא לזמן רב קודם הנראה אבל באמת הוא רק 20 דק'?

אלא בדמאמר נפרד הבאתי מספר שלום ירושלים ועוד שנקטו בירושתי את דברי הבית דוד כפשטם להקדים מאד את זמן הנץ עיי"ש, וכמו שמבין גם הבא"ח שעה כפשטה, וא"כ צ"ל שכוונת הרב בית דוד, שהחלו סדר הזמירות בעוד החושך יכסה ארץ, ומיד כשיאור היום שהוא שעה קודם הנץ קראו ק"ש והתפללו. ולעולם זמן הנץ לדעתו הוא שעה קודם הנץ שלנו, ויש לשים הפסיק במשפט אחר תיבת שלנו. או י"ל שכוונת הרב שהחלו ברוך שאמר כשיאיר היום דהיינו עה"ש ועמדו עמידה שעה קודם הנץ כפשטות הרמב"ם. וי"ל שבגלל שכוונתו לא בירא לכן השמיט הרב פעלים לשון זו של סיום דברי הרב בית דוד.

הסברא סובר דלא יש להנ"ה שלו אלא חומש שעה. שנית, מן המציאות שיעלה ויראה זה העת עדיין חושך ולא אור. שלישית, מן המציאות שאנו עוסקים בו והוא מכי ינטו צללי ערב שהוא חצי היום מזה תדע הנ"ה הוא שעה עשירית וכו'. והארכת בהבאת עוד הרבה מדבריו בזה במאמר נפרד.

### העתקת דברי הרב פעלים והבן איש חי בדחיית שיטת הבית דוד

ה. והנה הרב פעלים גם הוא דחה דברי הבית דוד וגירסתו ברמב"ם מהב"י ועוד, וכתב אחרי זה:

**ובספרי** האחרונים ז"ל לא מצאתי שהביאו סברה זו של הרב ב"ד לסמוך עליה, ורק מצינו דהגאון חיד"א ז"ל במחבר"ר סי' נ"ח סק"א, ציין על תשובת הרב ב"ד הנז', ולא דבר כלום מהסכמת דעתו בזה, ולא הודיע לנו איך היה המנהג פשוט בימיו. וגם נמצא בגליון זוה"ק ח"ב דף קצ"ו ע"א, שכתב רבינו חיד"א ז"ל בזה"ל: נץ החמה עיין תשובת בית דוד סי' ל"ו, ושם בארה זמן זריחת השמש עכ"ל.

**אך** אחרי החיפוש מצאתי לרבינו חיד"א ז"ל, בספרו יוסף אומץ סי' ע"ו אות ג' וז"ל: כתוב במנהגי מהרי"ל אם שהה עם החזרה סמוך לצאת הכוכבים, מ"מ היה מתפלל תפלת המנחה, ומייתי ראייה מפרק כל כתבי, א"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה. מתוך שישבו בין ההרים מחשכי להו מבעוד יום, וממוציאי שבת בצפורי ר"ל שישבו בראש ההרים, אלמא בני טבריה גם אם החשיך להם בין ההרים, מ"מ אחורי ההרים עוד היום גדול, ועדיין לא עבר שעת מנחה, ואמר שקבלה היתה בידו מרבו מהר"ש ז"ל עכ"ל, וכתב על זה רבינו חיד"א ז"ל, למהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא,

אחר עלות השחר דהוא י"ב מינוט עדיין אין ניכר זריחת השמש כלל.

**ובעין** זה ראיתי ג"כ באשל אברהם בסימן זה שמביא בשם תשובת בית דוד ומשמע ג"כ מלשונו דנץ החמה נקרא מעת שמתחלת השמש לצאת ממקומה אף שאינו נראה ולא נודע לנו עדיין. ולא משמע כן מדברי רבינו יונה שכתב בפירוש שניץ החמה היא השעה שמתחלת החמה לזרוח בראשי ההרים. וכן מתוספות ברכות ט' ע"ב ד"ה לק"ש כותיקין שהקשו דמההיא דנברשת שבשעה שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאין הימנה והיו יודעין הכל שהגיע זמן ק"ש מוכח דזמן ק"ש הוא אחר הנץ וכו'. עכ"ל הבה"ל.

**הנה** גם הוא מקשה בדיוק ככל הנ"ל. דכיון דהע"ש הוא שעה וחומש קודם הנץ, א"כ יהיה הנץ החמה לפשטות הרמב"ם והבית דוד י"ב דק' אחר עה"ש, שהוא שעה קודם הנץ שלנו, ואנו רואים בחוש דשעה קודם הנץ עדיין אין ניכר זריחת השמש כלל. והקשה גם מלשונות הראשונים.

### דברי זורח השמש בדחיית דברי הבית דוד

ד. גם הרב זורח השמש (לרבי שלום מלכה זצ"ל ממקובלי ירושלים בשנות התר"מ), דחה בקול גדול בכמה וכמה מקומות בספרו הנ"ל את שיטת הבית דוד, וכתב בדף י"ח ע"א: ואם תאמר שהחשבון הוא כך דשעה אחת קודם שתעלה השמש הוא הנץ החמה וכמו שכתב הרב בית דוד סי' ל"ו, ונשאר שעה אחת מהנץ החמה לעלות השחר. תדע דכל זה הוא עצת היצר והוא הבל הבלים שאין בו ממש מכמה טעמים. טעם הראשון, שאחת מן הראיות שהביא הרב בית דוד היא דלמה שינה הרמב"ם לשונו וכו' וכבר במקום אחר הארכתי להוכיח דמאן דסבר זאת



דהחוש יעיד על זה, ולענין דינא לסמוך על זה לעשות מעשה אין ראייה, אמנם שמעתי כי מעין דוגמה היה עושה מעשה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קובו ז"ל, לענין תפלת השחר, עכ"ל.

**ותמיהא** לי מלתא, כי נראה דהמעשה שהיה עושה מהר"ר קובו ז"ל לענין תפלת השחר, זו היא סברת הרב ב"ד הנז' בעצמה, ולמה לא זכר רבינו חיד"א ז"ל בהאי מלתא דברי הרב ב"ד ז"ל הנז"ל, דהעלה מדינא דכן הוא דין נץ החמה.

**וגם** עוד דהן אמת שרבינו חיד"א ז"ל לא פקפק אלא רק בענין תפלת המנחה, ומשמע מדבריו דדין תפלת השחר בזה שאני טובא, אך עכ"ו גם בתפלת השחר במעשה שהיה עושה הרב מהר"ר קובו ז"ל לא גילה דעתו לענין מעשה לעשות כך לכתחילה, אלא רק הודיע לנו דבר חדש זה מפי השמועה, דכן שמע על הרב מהר"ר קובו ז"ל.

**גם** זאת ועוד, מדבריו הנז"ל נראה ברור, כי בימיו בירושלים וחברון שהיה רב שם לא היו נוהגין כסברת הרב ב"ד בתפלת השחר בשום בית הכנסת, וגם לא בבית מדרשו של רבינו הרש"ש ז"ל, שהיה רבינו חיד"א ז"ל נמצא שם, דא"כ למה זכר שר שמועה זו ששמע על מהר"ר קובו ז"ל, והיה לו להביא מנהג זה שהיו נוהגין בו בארץ הצבי, ובבית מדרשו של שם הוא רבינו הרש"ש ז"ל הנקרא בית אל יכב"ץ.

**על** כן הדבר ברור שבימיו של רבינו חיד"א ז"ל לא נתפשטה סברה זו של הרב ב"ד לעשות מעשה על פיה, ולכך לא הביא אשר נעשה בזה מעשה, אלא רק מה ששמע על הרב מהר"ר קובו ז"ל, שעשה מעשה בכך.

**הנה** כי כן, אם נמצא עתה מנהג בעה"ק

ירושלים תוב"ב, הן בבתי כנסיות הן במדרש חסידים בית אל יכב"ץ, שנוהגים בתפלת השחר כסברת הרב ב"ד ז"ל, הנה הוא מנהג חדש, ולא היה כן בזמן הגאון חיד"א ז"ל, ולא בזמן שקדם אליו, וזה ברור כאשר הוכחתי מדבריו בספר יוסף אומץ הנז'. עכ"ל הרב פעלים הנוגע לענינינו.

**וכן** כתב בספרו בן איש חי ש"ר פרשת וארא אות ג' בקיצור: והנה זמן הנץ החמה העלה הרב בית דוד ז"ל סי' ל"ו דף י"א שהוא שעה אחת קודם שיעלה השמש על הארץ ויראה לנו ע"ש.

**ובתשובתי** בס"ד בסה"ק רב פעלים הבאתי דבריו, וכתבתי דאין ראיות שלו מוכרחים, דיש להשיב. גם הבאתי דברי מנחת כהן ועטרת ראש על ברכות דף וא"ו דנראה דלית להו סברת הב"ד ז"ל. גם שם כתבתי ששמעתי שיש הוכחה לסברת ב"ד ז"ל מחוש הריאות, דארז"ל בחצות היום חמה בראש כל אדם, ואנחנו רואין כי אחר חמש שעות וחצי מעת יציאת החמה לעינינו תהיה חמה בראש כל אדם, אך כתבתי דזה המבחן לא יעלה אלא בימות הקיץ, משא"כ בימות החורף, וא"כ אין בזה כדי סמיכה. וכתבתי דגדולי האחרונים לא מצינו שהביאו דברי הרב ב"ד ז"ל לסמוך עליהם, ורק מצינו להגאון חיד"א במחב"ר סי' נ"ח שציין והורה מקום על ספר ב"ד הנז', גם בהגהותיו על זוה"ק ח"ב דף קצ"ו ציין על דברי ב"ד הנז' ולא גילה לנו הסכמת דעתו לענין הלכה. ומספרו יוסף אומץ סי' ע"ו אות ג' שכתב שם וז"ל, אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה מעשה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קובו לענין תפלת השחר עכ"ל, ודקדקתי מזה כי בזמן הגאון חיד"א ז"ל לא היו נוהגין בעה"ק ירושלים ת"ו ועה"ק חברון ת"ו לעשות מעשה כסברת הרב ב"ד ז"ל. ועל

יתחילו ששה דקים קודם יציאת השמש, הוא מנהג נכון ומשובח לפק"ד. עכ"ד הבא"ח.

### סיכום שיטת הרב פעלים והבנתו את הנהגת מהר"י קובו ואת דברי המהרי"ל

ו. והנני לדון בקרקע בדברי הרב זיע"א, וקודם אסדר את דברי ושיטת הרב פעלים בס"ד.

**הנה** חזינן דהרב פעלים מביא את שיטת הבית דוד שהנץ הוא שעה קודם הנץ שלנו, וסובר שזו גם כוונת המהרי"ל והנהגת מהר"י קובו, וביאור הדבר, דכנראה סבר הרב פעלים לפרש דהמהרי"ל התפלל מנחה עד שעה אחרי השקיעה שלנו (58.5 דק') אז הוי השקיעה השניה דר"ת, שהרי כתוב בדבריו ששהה עד סמוך לצאת הכוכבים, וכלשון הדרכי משה שהביא את המהרי"ל וכתב: "ואמר מהרי"ל אע"פ שנראה בעיר לילה מכל מקום עדיין יום הוא", וחזינן דבחזון כבר נראה לילה, וכן כתב הרמ"א בס"י רל"ג

כן מה ששמענו אומרים דעתה מנהג החסידים בבית אל יכב"ץ בעה"ק ירושלים ת"ו לעשות כסברת הרב ב"ד בק"ש ותפלה, הנה זה הוא מנהג חדש שלא היה מקודם.

**והרה"ג** החסיד מהר"א מני נר"ו כתב דרוב הציבור בירושלים תוב"ב עושים כמ"ש הרב ב"ד ז"ל, אמנם יש מדקדקים שאינם מתפללים כי אם אחר יציאת החמה ממש וכמ"ש בספר דברי יוסף שווארץ דף ע"ה וכו', לכן אני נוהג לגמור ק"ש ששה דקים שהוא עישור שעה קודם יציאת השמש, ולפעמים ממהירות החזון יהיו יו"ד או י"ב דקים קודם יציאת השמש על הארץ ולא אכפת ליה, וכן לפעמים יהיה עם השמש, ולאל שדי אתחנן שיזכינו לבא על הנקודה, שזה צריך סיעתא דשמיא עכ"ל נר"ו.

**והנה** פה עירנו יע"א פשוט המנהג מקרוב לעשות בק"ש ותפילה כסברת הרב ב"ד ז"ל, אך ודאי מנהג המדקדקים להתפלל עם יציאת השמש ממש שנראית לנו, והק"ש

ה. צריך להבין פשר הנהגה זו לתפלל לפעמים ו' עד י"ב דק' קודם הנץ שלא יתכן לנקוט הנץ בשני זמנים אם כזה הפרש ביניהם.

**ונראה** ליישב שסבר דבברי הרמב"ם הם כפשטם אלא שיש לגרוס כגירסת הבית יוסף שהנץ הוא עישור שעה קודם שתעלה, והיינו ו' דקים קודם יציאת השמש, ולכן היה מכון לעמוד עמידה 6 דק' לפני הנץ הנראה.

**אלא** דהנה יש לדקדק לשון מהר"א מני שכתחילה כתב "שהנץ הוא ו' דק' שהוא עישור שעה קודם יציאת השמש" ובסיום דבריו כתב "שלפעמים ממהירות החזון יהיה י"ב דקים קודם יציאת השמש על הארץ", הנה הוסיף בסיפא תיבות "על הארץ", ולמה הוסיפם?

**ונראה** ביאור הדברים שאחר הנץ האמיתי יש כמה דק' עד שתראה החמה בתחתית העיר, כמו שכתב הרב דברי יוסף דף ס"ח: "וכבר השגחתי פעמים הרבה ומצאתי אם נראה צאת השמש בחלק הגבוה (חלק המערבי) העיר הקדושה עדיין יש 6 או 7 דק' עד שיצא לרוב יושבי העיר". וכה"ג אם מתפלל ו' דק' קודם ראיית החמה, הוי באמת בזמן הנץ החמה הנראה.

**והשתא** אתי שפיר דס"ל לעיקר כהרמב"ם לגירסת הב"י דהנץ הוא 6 דק' לפני יציאת השמש האמיתית הנץ הנראה שלנו, ואם מקדים את קריאת שמע ממהירות החזון י"ב דק' מזמן הנץ הנראה "על הארץ" עדיין מקיים לשון הרמב"ם. לדוגמא אם הנץ הנראה שלנו היה 6:00 כיון שבתחתית העיר היו רואים אותו ב6:06 דק' כמו שכתב הדברי יוסף והם סברו דזה עיקר זמן הנץ, הוא היה מתפלל 6 דק' קודם דהיינו ב6:00 כיון שדעת הרמב"ם היא שהנץ עישור שעה קודם הנץ הנראה. ולא היה איכפת לו להתפלל גם י"ב דק' קודם לכן דהיינו ב5:54 כיון שסבר שהעיקר כהב"י ברמב"ם שהזמן 6 דק' קודם הנץ הנראה האמיתי. ועדיין צ"ת דקדוק הלשון.

הדברים בס"ד עם הרה"ג ישראל מאיר וינשטיין שליט"א, הנה בתחילה הביא שהאחרונים לא הביאו דברי הבית דוד לסמוך עליהם מלבד הרב חיד"א בב' מקומות שציין לו וכתב "ושם בארה זמן זריחת השמש" אבל "לא גילה לנו הסכמת דעתו לענין הלכה". ובפשטות יש לומר שכיון שציין לדברי הבית דוד וכתב בדבריו יתבאר זמן זריחת השמש, משמע דמסכים לו. ורואים שזו הנקודה שהפריעה למרן הבא"ח, ותיכף הביא מדברי הרב חיד"א ביוסף אומץ מהמהרי"ל ודימה לדברי הרב בית דוד. ואנו נדון תיכף בדמיון זה, דאינו קשור להבית דוד. ונישאר אם כן בידינו דבב' מקומות מציין הרב חיד"א לדברי הבית דוד האלו, ומשמע דמסכים להם להלכה. וכבר האריכו האחרונים בכוונת הרחיד"א בספריו אם בכוונתו בכגון דא לפסוק או לא ואכ"מ.

**והמשיך** הרב להביא מהחיד"א ביוסף אומץ דהביא דהמהרי"ל היה מתפלל מנחה סמוך לצאת הכוכבים כיון דעדיין יום אחרי ההרים, וכן היה עושה המהרי" קובו לענין תפילת השחר. ותמה הבא"ח דכיון דהמעשה שהיה עושה מהרי" קובו לענין תפלת השחר זו היא סברת הרב בית דוד הנז' בעצמה למה לא כתב החיד"א דמהרי" קובו היה עושה כהבית דוד עצמו שדיבר על הנץ (והוצרך להביא מהרי"ל לענין שקיעה).

**והנה** ביארנו דסבר הרב פעלים דסברת מהרי"ל היא להתפלל מנחה שעה אחרי השקיעה, כשהחושך יכסה ארץ, אבל לענ"ד זה מחודש מאד, ואין לפרש כוונת מהרי"ל לשעה אחר השקיעה אלא לכל היותר בזמן בין השמשות די"ג דק' אחר

ס"ב: ובדיעבד או בשעת הדחק יוצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו צאת הכוכבים. ומקורו מהמהרי"ל כדכתב בדרכי משה וכן כתב המג"א על אתר. וכידוע כוונת כולם בדורות ההם על צאת הכוכבים דר"ת.

**וסבר** הרב פעלים דכן היה עושה מהרי" קובו לענין תפילת השחר, ומשמעו שהתפלל תפילת השחר שעה לפני הנץ החמה כהבית דוד, ולכן מקשה הרב על הרחיד"א דאחר שנראה "דהמעשה שהיה עושה מהרי" קובו ז"ל לענין תפלת השחר, זו היא סברת הרב ב"ד הנז' בעצמה, למה לא זכר רבינו חיד"א ז"ל בהאי מלתא דברי הרב ב"ד ז"ל הנז"ל, דהעלה מדינא דכן הוא דין נץ החמה. והוסיף הרב פעלים: ד"הן אמת שרבינו חיד"א ז"ל לא פקפק אלא רק בענין תפלת המנחה, ומשמע מדבריו דדין תפלת השחר בזה שאני טובא, אך עכ"ז גם בתפלת השחר במעשה שהיה עושה הרב מהרי" קובו ז"ל לא גילה דעתו לענין מעשה לעשות כן לכתחילה, אלא רק הודיע לנו דבר חדש זה מפי השמועה, דכן שמע על הרב מהרי" קובו ז"ל."

**א"כ** לסיכום, סובר הרב פעלים דאם כי הביא והזכיר הרב חיד"א את הבית דוד, שהרי בב' מקומות הביא דבריו בסתם, וביוסף אומץ הביא דכן עשה מהרי" קובו, עכ"ז לא גילה דעתו לענין מעשה לעשות כן לכתחילה וכו' וגם משמע דהוא מנהג חדש וכו' וכן הולך ודוחה שיטה זו מהלכה.

ביאור דברי המהרי"ל מתוך דבריו, והבנת הנהגת המהרי" קובו על פי זה  
ז. והנה יש להעיר על דברי קדשו, [ונתחדדו

ו. גם בספר זרח השמש דף ע"ד ע"א האריך דאין להוכיח מהחיד"א בהגהות הזוהר כאן דסובר כהרב בית דוד עיי"ש ב.

השקיעה, שהרי המהרי"ל מדבר על חמה המוסתרת אחר הרים שהיא לכל היותר כמה דקות בודדות, וכדכתב המג"א על דברי מהרי"ל אלו (אחר שציטט דמקור הרמ"א מהמהרי"ל): וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או יושבת בעמק. עכ"ל, ר"ל דכל דברי מהרי"ל נאמרו בעיר שמוסתר אופקה המערבי על ידי בתים גבוהים או בגלל שיושבת בעמק, דאם העיר במישור נראת החמה בשקיעתה בסוף האופק, ואין לאחר תפילת המנחה אחר השקיעה הנראית.

ולזה התכוון הרב חיד"א שכתב אחר דברי המהרי"ל "דלמהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא, דהחוש יעיד על זה" שהשמש מסתתרת כמה דק' אחר ההרים, דלהבנת הרב פעלים תמוה כוונת החיד"א בלשון זה, וכי החוש יעיד להתפלל שעה אחר השקיעה ושעה קודם הנץ.

והדבר מוכרח למעיין בגוף דברי המהרי"ל כפי שציטטם היוסף אומץ (ולא כפי שקיצרם הרמ"א שהובא במג"א לעיל): ומייתי ראייה מפרק כל כתבי, א"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה. מתוך שישבו בין ההרים מחשכי להו מבעוד יום, וממוציאי שבת בצפורי ר"ל שישבו בראש ההרים, אלמא בני טבריה גם אם החשיך להם בין ההרים, מ"מ אחורי ההרים עוד היום גדול, ועדיין לא עבר שעת מנחה, עכ"ל.

והנה אם הוא מדבר מצד שיטת ר"ת, מה לי בסוגיית טבריה וציפורי ומה לי בהא דאחרי ההרים עדיין היום גדול, הרי לר"ת הוי יום גמור עד ג' מילין ורביע אחר השקיעה דהיינו כשעה, ואין בזה שום קשר לסוגיית טבריה וציפורי וכיסי הרים, אלא על כרחינו שמדובר לכל היותר במספר דקות אחר שקיעת גלגל החמה, ורק מצד הסתר הרים דן המהרי"ל וקבע שהיום מסתיים כשהשמש שוקעת אחר ההרים.<sup>1</sup>

ואם כן כל פיקפוקו של הרב פעלים בהנהגת מהר"י קובו, היא בגלל שסבר שעשה כמו הבית דוד והתפלל שעה קודם הנץ, ולכן לא הבין הרב למה לא הזכיר החיד"א את דברי הבית דוד על המהרי" קובו כיון שהם שיטה אחת (ובלשונו: כי נראה דהמעשה שהיה עושה מהר"י קובו ז"ל לענין תפלת השחר, זו היא סברת הרב ב"ד הנז' בעצמה, ולמה לא זכר רבינו חיד"א ז"ל בהאי מלתא דברי הרב ב"ד ז"ל הנז"ל, דהעלה מדינא דכן הוא דין נץ החמה). אבל להאמור אין לדמות מנהג מהר"י קובו להתפלל בתפילת השחר כסברת מהרי"ל לסברת הבית דוד כלל, דהוא היה מקדים את הנץ החמה כמה דק' בלבד לפני שייראה בעיניים, כסברת מהרי"ל לאחר בשקיעה. דהיה סובר מהר"י קובו דקודם שנראה לעיניים כבר הוי הנץ, ויש לנכות ההסתר של הר הזיתים הסמוך כמו

1. ונראה לומר דגם אם סבר המהרי"ל כצאת הכוכבים דר"ת, לענין מנחה סמך על הסוכרים בדעת ר"ת דזמנה עד השקיעה הראשונה, ולכן דיבר על הסתר החמה אחרי ההרים, שהרי דם נפסל בשקיעת החמה ותפילות כנגד תמידים סדרום, ואכ"מ להיכנס בכל סוגיא זו, [ויש לברר שיטת מהרי"ל, וכעת מצאתי שגם לגבי נר חנוכה המהרי"ל הדליק בשקיעה ולא בצאת הכוכבים]. ובזה ניישב גם דברי רמ"א במקצת שהעתיק מהמהרי"ל "עד סמוך לצאת הכוכבים", דהיינו כל בין השמשות דהגאונים ולא שעה אחר השקיעה, דאין לזה מקור בדברי מהרי"ל. ואם כן עדיין יש לומר דאין ללמוד מהמהרי"ל דבכל מקום אחר ההרים תראה השמש י"ג דק' דהוא שיעור מופלג ויש ללמוד מזה להקל רק כמה דק' ממש שבהם השמש מוסתרת מההרים, וכדלמד בדבריו השו"ע דרבינו זלמן להקל לאחר השקיעה כמה דק' בלבד באופק ארץ ישראל המוסתר בהרים, ואכ"מ.

שהמהרי"ל ניכח הרים לענין השקיעה, ולקמן נכתוב על שיטה זו.

על פי הדברים האלו מתברר שדעת הרב חיד"א שיש לנכות הרים ואין צריך לראות את גלגל החמה אם הוא מוסתר

ה. ואדרבה מכאן נפתח מקור נכבד נגד הסוברים דיש להקפיד לראות את גלגל החמה ורק אז נקרא הנץ החמה הנראה, ובערים כמו בית שמש ומודיעין עילית וביתר ממתינים רבע שעה עד שתצא החמה מעל הרי הירושלים המזרחית להם, ומדקדקים לשון הבן איש חי "מנהג המדקדקים להתפלל עם יציאת השמש ממש שנראית לנו", כאשר כל כוונתו היא רק לאפוקי מהבית דוד שסבר שעה קודם הנץ, דהנה החיד"א מביא דמהר"י קובו עשה מעשה להתפלל בהנץ החמה לפי חשבון מתי יוצאת השמש אחר ההרים עוד לפני שראו אותה בפועל, כיון שהשמש כבר זרחה אחרי ההרים, והסכים הרב חיד"א ד"למהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא, דהחוש יעיד על זה" דסברת מהרי"ל אמת היא דעדיין היום גדול אחר ההרים לענין שקיעה במקום מוסתר, וה"ה לענין הנץ במקום המוסתר בהרים מזרחיים, רק לענין שקיעה חשש הרב חיד"א להקל, אבל לענין הנץ הביא דמהר"י קובו נהג כן, [דפשוט דיש לסמוך על סברות אלו לקולא לענין הנץ מאשר לענין שקיעה שיכול לבוא לידי חילול שבת דאורייתא וכדו'].  
 ג. לפי"ז אין שום גילוי מהרחיד"א ביוסף אומץ מה היה מנהג ירושלים לענין הנץ, דלעולם י"ל דנהגו כסברת הבית דוד מאז ומעולם, כמו שהביא החיד"א בב' מקומות בפשיטות, וכמו שכתב מהר"א מני. ומש"כ הרב פעלים בסוף דבריו לדקדק: "למה זכר

שר שמועה זו ששמע על מהר"י קובו ז"ל, והיה לו להביא מנהג זה כהבית דוד שהיו נוהגין בו בארץ הצבי", אין לדקדק זה מקום כלל, דהמנהג הכללי היה כדברי הבית דוד, ומהר"י קובו הוא השונה שחיכה עוד קרוב לשעה עד הנץ שלנו בניכוי ההרים כגון הר הזיתים. וכל מסקנת הרב בן איש חי לומר שהיה שינוי מנהגים בירושת"ו שלא נהגו כהבית דוד ומכח כך לנסות לשנות זמן הנץ, אין לה מקור ומקום, אלא שזכה הרב ודבריו נאמרו בצדק, ובזכותו ובזכות רבים נוספים שעוררו על כך [כגון בעל נתיבות השלום ועוד רבים שהבאתים במאמר נפרד], ושינוי צורת החיים בדורות האחרונים בגלל המצאת החשמל ועוד, נעקר המנהג הזה להקדים כל כך את הנץ שהוא נגד ההלכה וגם אינו כוונת הרמב"ם כלל לחכות שעה (וכבר הבאנו בהערה מפירוש המשניות שמדבר על עליית השמש באופק בהדיא), וכולם מאחרים אותו שעה ומתפללים בזמן שיוצאת החמה ממש.

ואדרבה על אותה שעה שכתב הרב בן איש חי "ששמענו אומרים דעתה מנהג החסידים בבית אל יכב"ץ בעה"ק ירושלים ת"ו לעשות כסברת הרב ב"ד בק"ש ותפלה, הנה זה הוא מנהג חדש שלא היה מקודם", נלע"ד שכבר נשתנה המנהג לטובה באותם ימים לפחות אצל חכמי המקובלים, דהנה בספר אהל מועד (דף כ"ט ע"ב) מתאר מתקופתו (סביבות תר"נ) משאלת ידידיו חכמי בית אל המתפללים בכוונות "שלפעמים יארע להם שהש"ץ עודנו בברכת יוצר או בק"ש והנה השמש יצא ויצץ ציץ", והאריך הרבה בתשובתו "דאחרי שהם מתפללים שם בבהכ"נ בעת שהציבור מתפללים מאי נפקא מינה אם יקדימו מעט או יאחרו מעט", וחזינן שהתפללו בהנץ הנראה ולא שעה קודם להנץ.

**אמנם** כאמור אין שום ראייה מדבריה הרב בן איש חי לענין הנץ הנראה לעיניים דווקא, דיש מקום לומר שמודה לסברת ניכוי הרים המסתירים את הנץ כדברי המהרי"ל וכדעשה המהר"י קובו.

### בירור שיטת מור זקני בעל כף החיים זיע"א

ט. ונבוא לדחות כעת הדקדוק שמדקדקים בדברי מו"ז הכף החיים, דהנה כתב (סי' נ"ח אות י'): וכבר האריכו בזה בספר אהל מועד נתיב ד' סביב לאהל ויריעות האהל שהביאו דברי הראשונים והאחרונים וסתרו ראיית הבית דוד חלק אורח חיים סימן ל"ו שכתב הנץ החמה הוא שעה אחת קודם שנראה לנו השמש על הארץ, והעלו דהנץ החמה הוא כשגוף השמש יצא על הארץ ונראה לנו לעינים יעו"ש. וכן בספר וזרח השמש האריך הרחיב בזה בשם ראשונים והאחרונים והעלה דהנץ החמה הוא כשהשמש נראה לנו לעינים, וכתב שכן הוא נמי דעת מרן ז"ל בבית יוסף יעו"ש, וכן מנהג בית אל יכב"ץ, וגם בפה עיר קדשינו ירושלים ת"ו יש הרבה קהלות שמתפללים עם הנץ החמה וממתינים עד שיצא גוף השמש על הארץ ונראה לעינים ואחר כך מתחילין תפלת שמונה עשרה [א"ה, כבר נתברר וידוע שבירושלים הנראה מקדים להמישורי ברוב השנה בגלל גובה העיר ולכן כה"ג יש להתפלל בהנראה לכו"ע]. ועיין רב פעלים חלק ב' סימן ג' ובספרו בן איש חי פרשת וארא אות ג' מה שכתב בזה יעו"ש.

**אלא** מפני ששמעתי אומרים שפעם אחת ראו נשים שמשחתוות לשמש ביציאתה והוא בעבור שראו שהאנשים ממתינים מלהתפלל עד צאת השמש, נראה

לי דיותר טוב לחשוב הזמן של יציאת השמש יום ביומו ולראות במראה השעות זמן צאתה ולהתפלל, ולא ישאו למרום עיניהם כל שעה לראות בגגין ובכתלים אם יצא השמש אם לאו, כי בזה יש אושא מילתא ויש לחוש מפני הנשים ועמי הארץ שלא יסברו שהם מתאחרים מפני כבוד השמש שיש בה ממשות ח"ו, ועוד יש לחוש שמפני ראייה זו יסיחו דעתם מן התפלה ומן התפילין, אלא יותר טוב לראות במראה השעות כמו שכתבתי. ועיין לקמן סימן צ"ד סעיף [ב'] בהגהה ודו"ק.

**ואף** על גב דאינם יכולין לצמצם הזמן בכיוון, לא אכפת, שהרי בגמרא ברכות דף כ"ט ע"ב ובשבת קי"ח אמרו מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ופירש רש"י ז"ל שם בשבת וז"ל דמדומי חמה כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה עכ"ל, משמע שכל זמן שהיא אדומה קרוי דמדומי חמה והוא מצוה מן המובחר, ואם כן אם יתאחרו דק' אחד או שני דקים לצאת מידי ספק לא אכפת שעדיין היא אדומה, ודו"ק, כי מזה יש ראייה גם כן למה שכתבנו מקודם כי הנץ החמה הוא אחר יציאת השמש על הארץ ונראה לעינים ולא כמו שכתב בית דוד. עכ"ד.

**ונראה** לבאר דבריו, דהנה בברכות כ"ט ב' אמר רי"ח מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ומייתי קראה דר' זירא ייראוך עם שמש והוא הקרא דמייתי ר' זירא עצמו בדף ט' ע"ב אברייא דוותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה, ומבאר שזמן הותיקין הוא זמן הדמדומי חמה, ומהו זמן הדמדומים כבר פירש"י בשבת קי"ח ב': דמדומי חמה כשהיא אדומה שחרית, אחרי הנצה מיד היא אדומה. א"כ יוצא שכל זמן שהחמה אדומה

אחר הנץ החמה עדיין הוי זמן הנץ החמה לותיקין וא"צ דווקא תחילת ראיית הגלגל, וזו אם כן ראייה אלימתא גם למאחרי זמן הנץ במעט כמה דק' אחר הנץ המישורי, שלא הפסידו מעלת הותיקין.

ולא רק שמה שכתבו רבים שכל זמן עליית הגלגל (שהוא לערך 2.5 דק') הוי הנץ, אלא כל זמן שהחמה עדיין אדומה עדיין הוי הנץ. ואמנם זה השיעור לא נתפרש, אמנם כמה דק' אחר עליית הגלגל בודאי עדיין אדומה היא, וגם תלוי במזג האויר שכל שיש עננות גדולה זמן האדמימות נמשך טפי. עכ"ז לכאורה נוכל ללמד זכות לאלו המחכים שהנץ יעלה אחרי ההרים מה שנקרא "הנץ הנראה" עד ה' ו' דק' אחר המישורי, שעדיין מתפללים הם בהנץ החמה ושם ותיקין עליהם. [וכן שמעתי מהרב בילתי שליט"א מק"ק רכסים ששמע מהגר"ש דביליצקי לפני כ-40 שנה, שמדובר על ב' וג' דק' מלבד עליית הגלגל דהיינו ה' ו' דק' מתחילת עליית הגלגל, שכן יתפללו ברכסים בה הנץ הנראה מאחר הרבה מחמת הסתרי הרים], והנפקא מינה היא על בני ברק למשל וערי המרכז שבהם איחור הנץ הנראה הוא כמה דק' בלבד, ולא על עיר שבה מאחר י' דק' ויותר כמודיעין עילית בית שמש וביתר השוכנות בסמיכות ותחת הרי ירושלים הגבוהים שבהם פשיטא שבזמן הראות הגלגל השמש כבר בתוקפה וחוזקה ואינה בהנץ אלא באמצע היום.

והנה דעת הרב דאין צריך לצמצם בדיוק, ולדבריו יצא דגם מי שסובר שיש להתפלל בהנץ המישורי, יכול להקל להקל לאחר התפילה לזמן הנראה אם מדובר בזמן שעוד אדומה החמה וכאמור, וזה כמה דק' אחר המישורי, אבל לא משמע

לחכות עשר דק' ורבע שעה, דכבר אין זה זמן דמדומי חמה.

### דחיית הראייה מהביאור הלכה שאין כוונתו שלא לנכות הרים

י. גם מה שדקדקו מהביאור הלכה שכתב: דנץ החמה היא הנקודה הראשונה מהחמה שמתחלת להתנוצץ על העולם, כבר כתב לנכון בספר הזמנים בהלכה ח"א (עמ' ס' הערה 18), "דבריו שם וכן חלק מהאחרונים דלהלן, לא באו לענין השאלה האם העיקר הוא הנץ האסטרונומי או הנץ הנראה, אלא לענין גדר זמן תפלה כותיקין עיין שם", עכ"ל. דבא לאפוקי משיטת הבית דוד דהנץ הוא שעה קודם עליית הגלגל. ואין חולק שהנץ הוא כאשר הנקודה הראשונה מתחילה להתנוצץ בעולם, רק הנידון האם צריך לראותו ממש, או דדי בידיעה כזו, דלפעמים כבר ידוע שהנצה אבל עדיין לא נראית, וא"כ גם מכאן אין שום מקור דיש להמתין לראייתה ממש.

### סיכום

#### יא. סוף דבר:

- שיטת הבית דוד היתה נהוגה שנים רבות להתפלל שעה קודם הנץ, והרבה מהגדולים מחו בה בלשונות תקיפים עד שבטלה הנהגה זו מכולם ממש.
- הגדולים שהתבטאו בלשונות שיש להתפלל בראיית הגלגל באו לאפוקי מהבית דוד ולא לקבוע הלכה שיש לראות הגלגל בעיניים.
- ושוב חזר הדין להיות כפי כללי הסוגיא לענין שקיעה החמורה וכ"ש לענין הנץ הפחות חמור, והרבה פוסקים שכותבים ראיית הגלגל יש לפרשם כאשר האופק

לנכותם ולחשב הנץ במוקדם כדברי מהרי"ל והרבה ראשונים בסוגיית טבריה וציפורי.

• לדעת הכף החיים יש להקל שזמן הנץ נקרא לא רק בתחילת צאת הגלגל ממש, אלא בכל זמן יציאת הגלגל (למעלה מ2 דק') ואפשר שיש להקל להחשיב הנץ עדיין עוד כמה דק' בודדות, בזמן דמדומי חמה, שהוא כאשר השמש עדיין אדומה, אבל לא יותר מכמה דק' ספורות אחר הנץ המישורי שאז מפסיקה להאדים ומכה במלא כוחה.

• אין לקדש את המושג "הנראה" כאילו הוא מנהג ספרדים ותיק, אלא לדון בכל עיר ועיר הדק היטב לפי הכללים הנ"ל.

המזרחי במישור ללא שום הסתר, שאז אין חולק שיש להתפלל בהנץ הנראה ממש. או שדיברו בירושלים עיר הקודש שהנץ הנראה מקדים להנץ המישורי בחלק גדול מהשנה, שבה לכו"ע יש להתפלל בהנץ הנראה, וכנהוג דיש לנכות את הר הזיתים ולא לנכות את הרי מואב, וכן עשו כל עורכי הלוחות בירושלים תמיד, אבל אין ללמוד ממנה לעיר שהנראה מתאחר אחר המישורי.

• אם הנץ מוסתר מהרים במזרח שכאשר ינכו אותם תראה החמה במוקדם, כמו כל ערי א"י הנמצאים בשפלה ובחוף, ששרשרת ההרים שבמרכז א"י מבאר שבע בדרום עד צפת בגליל מסתירה להם את הנץ, יש

