

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון מ"ז  
אייר - תשפ"ג

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 אייר  
נתרם כולו לעילוי נשמת  
האשה הכשרה

שרה בת ר' יקותיאל ע"ה

נלב"ע י"ג בניסן תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה

זכות התורה תעמוד לתורם היקר  
שליט"א ולבני ביתו,

לברכת ה' ברוחניות ובגשמיות  
בכל מילי דמיטב,

ובכל אשר יפנו יצליחו, אכי"ר!



## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אייר** תשפ"ג של קובץ **מנורה בדרום** - גליון מ"ז, המלא כתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר אף ביומי דפנרא לא נחו ולא שקטו, והמשיכו לעמול בתוה"ק ולחדש בה כיד ה' הטובה עליהם.

ונברך את בני התורה המסולאים בפז, אשר חוזרים לחבוש את ספסלי בתי המדרשות, שחפץ ה' בידם יצלח לעמול ולהתייגע בתורה הקדושה בזמן קיץ הבא עלינו לטובה, ולהמשיך לחדש עוד כהנה וכהנה.

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

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

## ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרח. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הכמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [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 בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. 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 סיון, תתאפשר עד יום ראשון - כ"ג אייר. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך

מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.

♦ זמן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים כקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת זמן קיץ פורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

## תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

כמה הערות באיסור העלאת בשר וחלב על שלחן אחד.....יא

הרב יעקב ישראל ביטון

רפואות שאין בהם חשש שחיקת סממנים.....יד

הרב גרשון גולד

ירושה ברבנות.....יז

הרב ישראל גולדברג

בחזית המוטל על כל יהודי לכוון לבו כנגד מקום המקדש.....כו

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין טומאת מים הראשונים בנטילת ידים.....לג

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

קוצו של יו"ד.....מא

"ואראך מתבוססת בדמיון" - הערה חשובה לאבי הבן בענין "הגדולה שבמצוות

עשה".....מט

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

באיסור קרבה לעריות - אבן העזר סי' כ'.....נג

הרב אליהו הורליק

הסרת ציפורני העופות לפני מליחה.....נו

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות ברכת כהנים.....סא

**'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ח]..... קנז**



הרב יוסף פנחסי

כיוון התפילה בעיר אופקים ..... קעה

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני התרת והפרת נדרים ..... קפג

ארבעים ושבע - מי יודע? ..... קצה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מדוע לא חיישינן בלחם משנה משום זוגות ..... קצז

הרב חן ריחניאן

בביאור שאין רבית בנתינת מתנות לאביונים בקופת העיר ..... ר

הרב שרון שרפי

בביאור הסוגיא דטבילת כלים ..... רט

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... ריט

ברכה על ההלל בליל פסח בבהכנ"ס לדעת הגר"א ♦ תנאי בברכת התפילין ♦ הסיבת בן  
אצל אביו ♦ קוצו של יו"ד ♦ ענינים בטעמי המקרא

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ..... רכד

ליהנות משל חבירו בלא רשות ♦ פחד קשה יין מפיגו ♦ האם קטן שהגיע לחינוך מוציא  
את הרבים במגילה ונ"ח ♦ בענין הלל בשביעי של פסח

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... רכז

מכתב ד'

הרב אהרן הכהן פרידמן ..... רלג

בעניין כהן שנקטע לו אצבע ♦ והיה כי ישאלך בנך בפדיון הבן

מכתב ה'

הרב חן ריחניאן ..... רלה

הגדר שמור פירותי ואשמור פירותיך בשבת

מכתב ו'

הרב שלמה יהודה שטרן ..... רלז

בענין לש באבקות נמסות



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## כמה הערות באיסור העלאת בשר וחלב על שלחן אחד

שלחן אחד, דאע"ג דאיכא שינוי, מ"מ דעות ליכא.

והדבר מדוקדק בגמ' דמסיים "הכא איכא דעות ואיכא שינוי", דמשמע דבעינן לתרוייהו, ודוחק לומר דהעיקר בלשון הגמ' הוא השינוי, והדעות אגב גררא נקטינהו, דבלא"ה קיימי' לעיל מינה היכא דאיכא דעות, דל"מ כן.

וכן משמע מד' רש"י (ד"ה שאין מכירין) "דלא אתי חד למשקל מדחבריה ומיכל", דמשמע דבמכירין האיסור הוא משום דאתי חד למשקל מדחבריה, ואם הוא לבדו כל שכן דאתי למשקל ממה שעל השלחן.

וכן מבואר לחד פירושא בתוס' בחולין (קז: ד"ה כעין) דמבואר שם בגמ' שאם המסובין הם "כעין תפיסה אחת", אסור להעלותן על השלחן, ופי' שם תוס' בב' אופנים, או דתפיסה אחת היינו כמו במצב אחד, ומשו"ה מהני להו הפסק, או דתפיסה אחת היינו קנין אחד [וכמו הלשון 'תפוסת הבית'], דלפי"ז לא יהני להו הפסק, ויהני הפסק רק בשקנו כאו"א לבדו את הבשר ואת הגבינה, ואין כל קשר ביניהם.

עכ"פ לפי הפי' השני ודאי דאם נמצא לבדו יש בו איסור העלאה על השלחן דודאי הוי כעין תפיסה אחת.

### א] איסור העלאת בשר וחלב בשלחן אחד

שבת יג. "הכא איכא דעות ואיכא שינוי", מסקנא דמילתא דבאינן מכירין זא"ז שרי לאכול ב' אכסניים על שלחן אחד זה בשר וזה גבינה, ובמכירין זא"ז צריך ג"כ שינוי.

וביאור הדברים הוא, דבעצם בשביל להתיר צריך גם דעות וגם שינוי, אלא שבאינן מכירין, הדעות עצמם משמשים ג"כ לשינוי, שהרי מלבד מה שהם שנים ומזכירין זא"ז, הרי גם לא יבוא אחד לאכול משל השני שאינו מוכר לו, וזה כמו שינוי, שדעות היינו היתר מצד חברו, דהיינו שחברו מזכירו, ושינוי הוא היתר מצד האדם עצמו, שמכח השינוי נזכר כבר מעצמו, ובאינן מכירין תרוייהו איתנהו.

אבל במכירין אף דאיכא דעות מ"מ ליכא שינוי, דאין אחד נמנע מלאכול מנת חברו, ומשו"ה אסרי' להם להעלותם ע"ג השלחן.

### ב] באיסור העלאה ביחיד

ויש לעורר לכאן בדבר המצוי לפי"ז, באם אדם נמצא לבדו דאפי' שינוי לא יהני ליה, ואסור לו להעלות בשר וגבינה על

שהוא נזולי על השלחן עם בשר הלא יתערב החלב עם הבשר, וא"ת דבחלב בכלי איירינן, א"כ י"ל דהוי הפסק מצד הכלי שלו.

**אלא** דאכתי בעי' נמי דעות, וכן"ל, אבל בדאיכא נמי דעות לכאור' מעיקר הדין שפיר דמי, ואי"צ עוד היכר.

**ומ"מ** אין הדבר מוכרע דעד כמה שהיום דרך האכילה הוא בצלחת, א"כ חזר דין הצלחת להיות כשלחן, ושוב יש לחוש דהווי כאוכלין על שלחן אחד, ואין הדברים ברורים לדינא, אף כי יש קצת נטיה בסברא לקולא.

### ה) בחיוב שינוי בקערה מרכזית

**ויש** לעורר עוד בנידון זה על מכשול גדול שיכול להימצא לכאור', בזמנינו שהרגילות להביא לשלחן קערה מרכזית, ומתוכה לוקח כל אחד לצלחתו, ומהצלחת אוכלים, דבכה"ג שיושבים שנים יחדיו, זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה, דאיכא דעות, ואף שמכירין זא"ז עכ"פ באופן דאיכא נמי שינוי, אבל יש ג"כ קערות מרכזיות לכאור"א, והקערה הרי אינה מתייחסת לזה שמסתפק ממנה בייחוד, ומצד עצמה היא כך, שכל מהותה שהיא מרכזית ומיועדת לכלל המסובין על השלחן, וא"כ לכאור' בכה"ג מצד הקערה חשיב כמו דליכא דעות, ויש לאסור להעלות את הקערה על השלחן.

**ויתכן** דזה ממש כונת התוס' הנ"ל בחולין דבכה"ג חשיבא כעין תפיסה אחת, אלא דיתכן למצא סמך להקל בזה לפום סברא הנ"ל דהא לכאור' מה שחסר בכה"ג

**והראוני** שהדבר מפורש כבר בחי' ההפלאה על השו"ע (יו"ד סי' פח ס"א, נד' במהדר' פריעדמאן) שחידש כן מסוגיין".

### ג) בדין שנים שיושבין ורק אחד אוכל

**ולכאור'** יש לדון כמו כן בשנים שיושבים על שלחן אחד ויש לפנייהם בשר וגבינה של שניהם, ורק אחד אוכל [ואפי' רק של אחד מהם, ורק הוא אוכל].

**דבגמ'** מבואר דההיתר באין מכירין, וא"נ במכירין ואיכא נמי שינוי, הוא בששניהם אוכלין, כאור"א משלו, והיינו דפירש"י "דלא אתי חד למשקל מדחבריה ומיכל", אבל בהנ"ל לכאור' אין חשש זה, ושפיר מצי האוכל למשקל מב' המינים, ואע"ג דאיכא דעות מ"מ ליכא שינוי, וממילא אפי' באין מכירין יהיה אסור, דדמי לאוכל יחידי ולמכירין.

### ד) בדין שינוי בזמננו

**והנה** בדרך אכילה בזמננו כאור"א נוטל לעצמו לצלחתו, ויתכן דמעיקר הדין זה כבר חשיב שינוי, דעד כאן לא אמרי' בגמ' דבעי' שינוי אלא באוכלין משלחן אחד, והיינו בלא שום הפסק ביניהם, ולא נזכר כלל שהיה מחולק בצלחות.

**ויש** לדקדק כן מלשון המשנה דמשו"ה איירי בגבינה שהיא קשה דומיא דבשר, ולא בחלב, דגבינה מתוך שהיא קשה שייך לדון על העלאתה על השלחן עם בשר בלא שיתערבו מאליהם, משא"כ העלאת חלב

הקדמון שהיה רבו של הרא"ש, וע"ש בס' יב), ובבאר היטב (יו"ד סי' פח סק"א) וכן הביא באהלי שם (להגר"מ פרץ שליט"א, יו"ד סי' פח) בשמם, ובשם הזכחי צדק (שם סק"א), ודרכ"ת (סק"ק י"ח), וכה"ח (סקט"ז), [ואף דחלקם לא מצאתי מפורש, מ"מ עצם סתימת דבריהם, גורמת לו להסכים עם המהלך הזה, ומ"מ אם אין זו כונתם, אין חידוש בדבריהם].

## מנורה העלאת בו"ח על שלחן אחד בדרום יג

הוא השינוי ולא הדעות, וא"כ אם יעשה דמה שיש לנו צלחת אישית חשיב כמו שינוי שינוי בינו לקערה הגדולה שפיר דמי, ולהנ"ל אולי יש להקל בכה"ג ויש לפלפל.



## הרב יעקב ישראל ביטון

## רפואות שאין בהם חשש שחיקת סממנים

חשש מחמת עצמו כיון שהצריכוהו לעשות  
כן מערב שבת.

**ובשש"כ** (שם הערה כז) כתב בשם  
הגרשז"א דהיתר זה נאמר דוקא  
באדם שאינו רגיל בימות החול להמיס  
תרופה למשקה דאז יש לו היכר, (והביא  
לתו"י שבת יח. על תוד"ה ומתרפאת).  
ובאורחות שבת (פרק כ' הערה קצא) העירו  
שמלשון רש"י משמע שעצם זה שהצריכוהו  
להשרות מע"ש הוא ההיכר, וא"כ ה"ה אף  
באדם שרגיל לערב תרופות וכן תרופה כזו  
שזה הדרך לשתותה, מ"מ כיון שהצריכוהו  
לעשות כן מע"ש איכא היכר. וכתב  
שבתיקונים ומילואים שם הערה כא משמע  
שחזר בו הגרשז"א זצ"ל מהגבלה זו.

**ובשש"כ** הוסיף דאף אדם שאינו רגיל  
לערבב תרופות במשקה בימות  
החול אין לו היתר לעשות כן בשבת עצמה,  
דצריך שיעשה זאת דוקא בערב שבת. (אף  
שלכאנ' בעצם זה שמערב אית ליה היכרא,  
ומקורו מס' דעת תורה סי' שכח סעי' לז  
סוד"ה וכל).

**ובחוט שני** (שם) התיר אף באופן שהתרופה  
ניכרת בתנאי שיהא על המאכל  
ומשקה הזה שם מאכל בריאים עד שבני אדם  
לא ימנעו מלאוכלו מחמת הרפואה שמעורבת  
בו. וכתב דהגדר בזה הוא שאם יש בתרופה  
איזה חומר שמזיק לאדם כגון אנטיביוטיקה  
וכדו' (אלא שחולה נצרך לזה לרפואה) בנ"א  
בריאים ימנעו מלאוכלו ולא חשיבא  
התערובת מאכל בריאים, אך אם אין התרופה

**א. ערוב התרופה במאכל או משקה  
מערב שבת**

**השו"ע** (שכח, כא) כתב: שורה אדם קילורין  
מערב שבת ונותן על גב העין  
בשבת, שאינו נראה אלא כרוחץ (והוא דלא  
עמיץ ופתח) ולא חיישינן משום שחיקת  
סממנים דכיון שלא התירו לו לשרותן אלא  
מערב שבת איכא הכירא. עכ"ל.

**ומקור** הלכה זו הוא בשבת לח:, וברש"י  
שם באר הטעם דמצד הרואים אין  
חשש שיבואו לשחוק סממנים דכשנותנו על  
גב העין אינו נראה אלא כרוחץ העין, ומצד  
האדם עצמו אין חשש שיבוא לשחוק דכיון  
שהצריכוהו לשרות מע"ש יש לו היכר ולא  
יבוא לשחוק. (ובכח"ג לא גזרו).

**ועל** פי הלכה זו כתבו הפוסקים (שש"כ  
פרק לד, ה"ה, חו"ש ח"ד פרק פט,  
לא) דאף דלמי שיש לו מחוש [ומתחזק  
והולך כבריא] אסור לו לקחת תרופה, מ"מ  
מותר לערבב מערב שבת טיפות תרופה  
במים או במשקה וכן להמיס מבעוד יום  
גלולות במים או במשקה או לערב תרופה  
בתוך מאכל מערב שבת, באופן שהתרופות  
לא יהיו ניכרות בתוך המאכל, [ובאורחות  
שבת (פרק כ' הערה קצב), כתב דה"ה אם  
הטיפות נותנות צבע במשקה, אך המשקה  
נראה כמשקה שבני אדם בריאים רגילים  
לשתות]. ובשבת ישתה את המשקה או יאכל  
את המאכל. שבאופן זה אין חשש מצד  
הרואים כיון שאינו ניכר שהוא תרופה ואין

אחרינא תנוך שכנגד הלב שקורין ניבלא. ופעמים שנכפף לצד פנים ומעכב את הנשימה וזה עיקר עכ"ל.

**בשבת** סו: ואמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא, מותר לחנק בשבת. וברש"י: מי שנתפרקה חוליא של מפרקת צוארו ונופלת בגרונו (עי' בהגה' הב"ח גי' ספרים אחרים) תולין אותו בראשו שיהא צוארו נפשט ודומה לחניקה.

**ועוד** שם: ואמר אבין בר הונא אמר רב חמא בר גוריא לפופי ינוקא בשבתא שפיר דמי. וברש"י: לכורכו בבגדים וקושרו בחגורה רחבה ומתיישבין פרקי אבריו שהן רכין ונשמטין בחבלי הלידה אנמלטוי"ר בלע"ז.

**ובסוגיות** הגמ' הללו כן פסק הרמב"ם (כא, לא) וז"ל, ומותר לכפות כוס על הטבור בשבת כדי להעלותו, וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן, ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי, ולהעלות אנקלי, שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן. עכ"ל.

**וב"פ** הטושו"ע (שכח, מ, מג) וכתב הב"י וכי תימא אפ"ה ליתסר משום דאיכא טורח והוי כעובדין דחול, לכן כתב ויש לו צער מהם, כלומר ובמקום צערא לא גזור רבנן, כיון דליכא למיחש לשחיקת סמנין, עכ"ל.

**והנה** הקשה הב"ח על הנך דינים - "איכא לתמוה הלא כל רפואה אסרו גזירה משום שחיקת סמנים, דאע"פ דאין רפואה זו בסמנים כלל מ"מ גזירה משום רפואה אחרת דליתא אלא בסמנים וגזרו כל רפואה אטו הך".

מזיקה לאדם בריא כגון תרופה להורדת חום או ויטמינים לא ימנעו מלאוכלו מחמת התרופה המעורבת בו וחשיב מאכל זה שמעורב בו תרופה זו מאכל בריאים. ואין חשש שהרואים יחשבו שאוכל לרפואתו.

**אך** הוסיף החוט שני שאם התרופה לא ניכרת כלל במאכל מותר באופן שערב מע"ש אף שעירב אנטיביוטיקה וכדו'.

## ב. מיחוש שא"א לרפאותו ע"י שחיקת סמנים

**בשבת** סו: איתא: אמר רב חמא בר גוריא סחופי כסא אטיבורי בשבתא שפיר דמי. וברש"י: סחופי כסא - כוס שיש בו הבל כגון שעירו ממנו מים חמין וכופהו על הטיבור למי שחש במעיו ואוחז הכוס את הבשר ומושך אליו את המעיים ומושיבין במקומן. עכ"ל.

**ובע"ז** כח: איתא: אמר רבה בר זוטרא אמר רבי חנינא מעלין אזנים בשבת. (רש"י: מעלין אזנים - גידי אזנים פעמים שיורדין למטה ומתפרקין הלחיים וצריך להעלותן ויש סכנה בדבר, עכ"ל. אולם הרמב"ם (ב, י וכן כא, לא) כ' שאין סכנה בדבר). - תני רב שמואל בר יהודה (מכאן ע"פ גירסת הב"י בדעת הרמב"ם, יעו"ש בכס"מ ובב"י באורך) בין ביד בין בכלי, איכא דאמרי ביד אבל לא בכלי, מאי טעמא מיוזף זריף.

**וברמב"ם** (כא, לא) פסק דמותר להעלות אזנים בין ביד ובין בכלי. כהל"ק.

**בע"ז** כט. איתא: א"ר יהושע בן לוי מעלין אונקלי בשבת, מאי אונקלי אמר רבי אבא איסתומכא דליכא. ופירש רש"י דופני בשר שתחת הלב והיא טרפשא, לישנא

וקושייתו מתורצת ע"פ דברי הט"ז, (ס"ק כח) דהקשה הט"ז ע"ד הטושו"ע (בסעיף מב) אין מתעמלין דהיינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע, דכיון שאין עושה זה ע"י שחיקת סממנים מאי שנא מהני רפואות הנ"ל דסעיף מג שמותרים מטעם זה. ותירץ דכיון דלפעמים מביאים הזיעה על החולה ג"כ ע"י סמנים אף התעמלות אסורה כדי להזיע שמא יעשה רפואה זו להבא ע"י

שחיקת סממנים, משא"כ הרפואות דסעיף מג דכופין כוס חם על הטבור וכו' שאין שייכות רפואה לאותן הדברים ע"י שחיקת סממנים כלל לא גזרינן. (והובא במ"ב ס"ק קל).

**ובזה** מתורצת קושיית הב"ח דהא דאסרינן אף רפואה שאינה ע"י שחיקת סממנים היינו דוקא כשאפשר לרפאות מיחוש זה גם ע"י סממנים דאז חיישינן שמא יתרפא להבא ע"י שחיקת סממנים.





הרב גרשון גולד

## ירושלם ברבנות

### ראיית החת"ס דאין ירושלם ברבנות

רק רצייתי לגעת בנקודה אחת שבסוגיא רחבה זאת, וזה בענין ראיית החת"ס דאין ירושלם ברבנות. דהנה החת"ס בתשובה (או"ח סי' י"ב וי"ג) האריך לקיים את דעת הסוברים שאין ירושלם בכתר תורה, אלא כתר תורה מונח בקרן זוית וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. ורצייתי לדון במקצת דבריו.

הנה כתב החת"ס (שם בסו"ס י"ב), להביא ראיה שבמיני קודש ל"ש ירושלם וז"ל, וכעת אני רואה ראיה אחרונה גדולה מכולן, והיא, דאיתא במדרש פ' פנחס ע"פ יפקוד אלקי הרוחות וכו' שהיה משה סבור וכו' הרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד וכו' נוצר תאנה יאכל פריה. עכ"ל המדרש יע"ש. והנה משרע"ה בעצמו אמר אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו ואשר יוכל לעמוד נגד רוח כאו"א כמבואר במדרש, ואלו לא היה יודע בבניו כל אלו המדות לא היה מבקש להם גדולה, שהיה סותר א"ע בתפילתו, אע"כ היו הבנים ראויים לכך. והקב"ה לא אמר שיהושע יותר הגון לכך, אלא שסידר הספסלים ואת המחצלות, וקשה הא כתיב תחתיו מבניו, אע"כ בכתר תורה לא נוהג זה, אבל אלעזר יורש גדולתו של אהרן דבכה"ג המצוה תחתיו מבניו ולא ברבנות וזה ראיה ברורה. עכ"ל.

### קושיא על החת"ס מהמדרש רבה

והנה, החת"ס הביא ראיה מהמדרש שגם הקב"ה לא אמר שיהושע יותר הגון לכך, אלא שסידר את הספסלים והמחצלות,

הנה הלכה פסוקה היא, שכשם שיש ירושלם בממון שיוורשו של אדם יורשים את ממון, כך יש ירושלם בשררה. והיינו שאדם שעלה לגדולה ונתמנה לשררה כל שהיא, יורשו יורשים אותו בשררה זו.

וז"ל הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז), מאחר שמושחין המלך הרי"ז זוכה לו ולבניו לעולם שהמלכות ירושלם להם שנא' למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל וכו' ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המנויין שבישראל ירושלם לבנו ולבן בנו עד עולם וכו'. ע"כ.

ועי' גם בדברי הרמב"ם בפ"א מכלי המקדש ה"כ, וז"ל, כשימות המלך או כה"ג או אחד משאר הממונים מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו וכל הקודם בנחלה קודם לשררות המת וכו' שנ' במלך הוא ובניו בקרב ישראל מלמד שהמלכות ירושלם וה"ה לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו. עכ"ל.

והנה ידוע פלוגתת האחרונים האם יש ירושלם ברבנות, דיעוין במג"א סו"ס נ"ג שהביא מהמהרשד"ם והרמ"ע מפאנו דבחסם הממונה להרביץ תורה או לדין ליכא ירושלם, אבל מאידך גיסא רבו הדעות שגם בכתר תורה יש ירושלם. וכ"כ מפורש בשו"ת הריב"ש (סי' רע"א) והרמ"א ביו"ד סו"ס רמ"ה. וע"ע בשו"ת הרמ"א בתש' הנדפסת בסוה"ס מהר"ר שאול, ובמבי"ט סי' ר' ובדברי חיים סי' נ"ג. ועוד יש בזה אריכות רבה בפוסקים ואכמ"ל.

ובאמת בילקוט שמעוני הביא ממדרש ילמדינו בזה"ל, אמר לו הקב"ה, משה, לא כמו שאתה סבור, אין בניך יורשין את מקומך אתה יודע שהרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד, והוא היה משכים ומעריב בבית הועד שלך לסדר את הספסלים ואת המחצלאות, הוא יטול שרורותך. לקיים מה שנאמר "נצר תאנה יאכל פריה". עכ"ל. הרי דבתשובת הקב"ה לא נזכר שיהושע היה יותר ראוי מבניו.

**אמנם** יעויין בבמד"ר (פכ"א, י"ד), דאיתא שם בזה"ל, כיון שירשו בנות צלפחד אביהן אמר משה הרי השעה שאתבע בה צרכי, אם הבנות יורשות בדין הוא שירשו בני את כבודי, א"ל הקב"ה "נצר תאנה יאכל פריה" בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה, יהושע הרבה שרתך והרבה חלק לך כבוד, הוא היה משכים ומעריב בבית הועד שלך, הוא היה מסדר את הספסלים והוא פורס את המחצלאות הואיל והוא שרתך בכל כוחו, כדאי הוא שישמש את ישראל שאינו מאבד שכרו, קח לך את יהושע בן נון לקיים מה שנא' "נצר תאנה יאכל פריה". עכ"ל.

הרי מבואר דמלבד מ"ש לו הקב"ה דיהושע סידר את הספסלים והמחצלאות, גם אמר לו שיהושע היה ראוי יותר מבניו [וזה ב' הענינים שבפסוק "נצר תאנה יאכל פריה ושומר אדוניו יכובד", דענין מה שיהושע יותר ראוי בתורה זה נצר תאנה יאכל פריה, וענין מה שסידר את הספסלים זה שומר אדוניו יכובד וכמבואר בחז"ל במקו"א ואכמ"ל]. והחת"ס כנראה ראה את המדרש שבילקוט"ש.

**יש מהאחרונים דמה"ט דחו את  
ראיית החת"ס**

ויש מהאחרונים דמכח קושיא זו דחו את

דברי החת"ס. וז"ל שו"ת אבני צדק (יו"ד סי' ק), ואתפלא הא בהדיא איתא שם במדרש שא"ל הקב"ה למשה בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה יהושע הוא היה משכים ומעריב בבית הועד שלך עיי"ש. הרי לך טעמו של דבר ואין ללמוד מהתם למי שיושב ועוסק בתורה אף שיש גדול ממנו. עכ"ל.

**ועי' גם בס' תורת חיים** (סופר) סי' נ"ג סקכ"ו שכתב וז"ל, ובמכ"ה לא עיין אז במדרש דמפורש בהיפוך שבאמת דין ירושה בכתר תורה כמו שאר נחלות לכן ביקש משה רבינו דבר זה אחר סדר נחלות אבל השי"ת השיב לו בניך שישבו להם ולא עסקו בתורה א"כ אינם ראויים, משה רבינו האמין אפי' אינו חכם כלל ראויים למלאות מקומו וילמוד אח"כ, אבל באמת הדין כמש"כ הרמ"א מהרמב"ם שצריך להיות חכם קצת וזה פשוט וברור ב"ה. עכ"ל.

**וכ"כ** לדחות את ראיית החת"ס בשו"ת אורי וישעי, הביאו השד"ח במערכת חזקה במצוות סי' ז' אות כ"ח. וע"ע במה שהביא בליקוטי הערות.

**נראה שראיית החת"ס לא זזה ממקומה**

**אמנם** נראה, דאף דמש"כ החת"ס דהקב"ה לא אמר דיהושע יותר הגון מבניו של משה, נסתר מהמד"ר הנ"ל וכנ"ל, מ"מ ראיית החת"ס לא זזה ממקומה. דהנה, באמת קשה טובא על מה שנתבאר שהקב"ה השיב למשה שאין בניו ראויים כיון שלא עסקו בתורה, דאם אין בניו ראויים איך עלה ע"ד משה לבקש שירשו בניו את מקומו וכקו' החת"ס, וע"כ לומר דוודאי היו בניו ראויים אלא שלא היו ראויים כמו יהושע, ואם יש דין ירושה וודאי שיש למנות את בניו אף אם יש גדול מהם, ומדהקב"ה העדיף את יהושע משום שהוא ראוי יותר מוכח דאין בזה דין ירושה.

היו ראויים אלא שיהושע היה ראוי יותר מהם, אך כאן נראה של"ש לתרץ כן, דהא משמע מהאבדר"נ שבניו של משה לא היו ראויים לעמוד בנשיאות אחריו (אמנם אולי יש לדחוק, דהכוונה שראה שיש הרבה ראויים יותר מהם, ולכן ראוי למנות אחרים ולא את בניו אחר שאין בניו יורשים מדינא היות ואין ירושה בתורה).

### יישוב דברי החת"ס

**אך** נראה דלק"מ, דהחת"ס שפיר הוכיח מהמדרש בפ' פנחס, דמדביקש משה שבניו יירשו גדולתו מוכח שהיו ראויים, ומש"כ באבדר"נ שלא היו ראויים, הרי ע"כ צ"ל שיש מח' בין המדרשים, דלמד"ר ביקש משה שבניו יירשו גדולתו, ולאבדר"נ משה ידע שבניו לא היו ראויים ולכן לא ביקש עליהם. ומהמד"ר עכ"פ יש הוכחה וכנ"ל. וכבר כתב כן בליקוטי הערות עיי"ש.

### פקפוק התורת חיים בראיית החת"ס

**והנה** כבר הובא מש"כ התו"ח לדחות את ראיית החת"ס, דכוונת משה היתה, שאף שעדיין לא היו בניו ראויים, מ"מ ילמדו אח"כ.

**ולא** הבנתי דבריו, דהא אם היה שייך ללמדם אח"כ באופן שיהיו ראויים, לכאורה צדק משה בטענתו ולמה הקב"ה לא קיבל את דבריו, דהרי כתב הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז) לגבי בן קטן דמשמרין לו את המלוכה עד שיעגיל. וראיתי בתו"ח שהרגיש בזה, וכתב לחלק דווקא בקטן משמרין לו את המלוכה אבל בגדול לא דהו"ל ללמוד וכיון שלא למד הפסיד. עיי"ש. ולא הבנתי דעתו, וכי קנס הוא דקנסינן ליה, ואיזה טעם יש בזה.

**ועוד**, דיעויין ברמב"ם שכתב (לגבי בן מלך)

**ואע"פ** שדברי המדרש הם, שמשה ביקש זאת אחר שראה שבנות צלופחד יורשות אע"פ שאינם ראויות, וע"ז אמר אם הבנות יורשות בדין הוא שירשו את כבודי, משמע דבאמת בניו לא היו ראויים. וכן משמע לכאור' מפ' העץ יוסף, שכתב וז"ל, אם הבנות יורשות אף שאין ממלאים מקום אבותם לכיבוש א"י וכו' מ"מ יורשין אביהן אף בני ירשו כבודי אף שאין ממלאים את מקומי. עכ"ל. מ"מ נראה, דוודאי אין לומר דבאמת בניו לא היו ראויים כלל וכנ"ל, אלא הכוונה שאינם ראויים כ"כ וכלשון פי' מהרז"ו עיי"ש. וא"ש הוכחת החת"ס.

### קושיא על החת"ס מאבות דר"נ

**והנה** איתא באבות דר"נ (פי"ז מ"ג) בשעה שראה משה רבינו את בניו שאין בהם תורה שיעמדו בנשיאות אחריו, נתעטף ועמד בתפילה אמר לפניו רבש"ע הודיעני מי יכנס וכו' א"ל הקב"ה קח את יהושע וכו'. ע"כ.

**ויעיין** באבנ"ז (סי' שי"ב אות מ"א) שהקשה על החת"ס מאבות דר"נ, וז"ל, במחכ"ת הרמה איני רואה בזה ראייה כלל וכו' שבאבות דר"נ מפורש שהקב"ה השיב למשה רבינו בניך לא עסקו בתורה אבל אם היו עוסקים בתורה והיו ממלאים מקומו היו יורשים גדולתו. עכ"ל. והנה באבות דר"נ לא מופיע שהקב"ה השיב למשה דבניו לא עסקו בתורה, אלא זה נמצא במדרש רבה הנ"ל, ורבה בר' נתן נתחלף לו, ומ"מ נראה שנתכוין להקשות מהאבות דר"נ הנ"ל שמבואר שם שאם היו בניו ראויים היו יורשים גדולתו, ורק משום שלא היו ראויים ירש יהושע ולא הם. וכן הקשה בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רכ"ח) עיי"ש.

**והנה**, לעיל נכתב לתרץ את הקו' על החת"ס מהמד"ר הנ"ל, שבניו של משה שפיר

עוד, "היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו". ע"כ. הרי שלגבי בן מלך כתב הרמב"ם שאע"פ שהוא גדול מלמדין אותו, ולא אמרינן דמדהו"ל ללמוד ולא למד הפסיד. וכשם שלגבי בן מלך הדין כן, כך י"ל גבי תורה דמ"ש.

ומ"ש בתו"ח שהרמ"א כתב בשם הרמב"ם שעכ"פ צריך להיות חכם קצת, ובני משה לא למדו כלל, הנה מלבד דדחוק לומר דבני משה לא למדו כלל, גם עיקר מה שכתב בשם הרמ"א והרמב"ם נראה דאי"ז כוונתם דהנה באמת יעויין ברמ"א ביו"ד סו"ס רמ"ה שכתב וז"ל, אפילו בנו ובן בנו לעולם קודמים לאחרים כל זמן שממלאים מקום אבותיהם ביראה והם חכמים קצת (רמב"ם פ"א מהל' מלכים). ע"כ.

אך הנה יעויין ברמב"ם שלא נזכר רמז לזה, אלא רק כתב שאם היה ממלא מקום אביו ביראה ולא בחכמה מלמדין אותו, ואין ברמב"ם משמעות שצריך שיהיה חכם קצת. ועוד דאדרבא, מדכתב הרמב"ם שאף בבן קטן משמרין לו את המלוכה, משמע דאף אם היורש אינו חכם כלל לא איבד ירושתו.

ולכן נ"ל ברור, שמש"כ הרמ"א שיהיה חכם קצת היינו שיש לו חכמה לענין ששייך ללמדו, וכמש"כ הרמב"ם שמלמדים אותו, וא"כ גם גם בבני משה שייך ירושה ושפיר צדק משה בטענתו, וע"כ דאין ירושה ברבנות של תורה.

[ודרך אגב, הנה לשון הרמב"ם הוא "והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו ומלמדין אותו". ע"כ. והקשה החקרי לב (או"ח ח"א סי' י"ח) דדברי הרמב"ם

סתרי אהדדי, דפתח שצריך שיהיה ממלא מקום אביו גם ביראה וגם בחכמה, וסיים דביראה לבד סגי אף שאינו חכם יורש ומלמדים אותו, עיי"ש בחקרי לב מה שחידש לפי"ז. אך נראה לכאור', דכוונת הרמב"ם היא, דכדי לירש צריך למלאות מקום אביו בחכמה, אך בכ"ז גם אם אינו חכם כרגע לא איבד את זכותו כל ששייך ללמדו, ויש לשמור לו זכותו עד שילמד וכמו קטן. ולאפוקי מי של"ש ללמדו שבכה"ג אינו יורש כלל].

ובר מן דין יש להוסיף, דעיקר דבריו של התו"ח תלויים במחלוקת אחרונים, דבעיקר מ"ש הרמב"ם דמשמרין את המלוכה לקטן, יש פלוגתא באחרונים אם ה"ה בשאר שררות. דדעת האבנ"ז (יו"ד סי' ש"ב אות ל"ד) דה"ה ברבנות ושאר שררות. אבל החק"ל (או"ח ח"א סי' י"ח) ושו"מ (מהדו"ק ח"ב סי' כ') דרק במלך משמרים ולא ברבנות ושאר שררות, דכל שלא ראוי בשעת נפילת הירושה שוב אין משמרין לו עיי"ש. ולפי"ז ודאי שאין לומר שבני משה ילמדו אח"כ.

אלא שלפי דרכו של התו"ח נוכל לומר, שבזה גופא היה המו"מ בין משה להקב"ה, שמשה סבר כאחרונים שגם בשאר משרות משמרין לו את השררה, וע"ז השיב לו הקב"ה דלא היא אלא רק במלך משמרין.

אכן עיקר דרך זו של התו"ח, לומר שהיתה למשה איזה טעות בדין, והקב"ה חידש לו הדין, אינה נראית לענ"ד, דמה"ת שמשה לא ידע ההלכה בזה, ולכן שפיר הוכיח החת"ס דאין כאן ירושה מעיקר הדין אלא שמשה ביקש שהקב"ה יבחר את בניו אחריו, ולק"מ ממש"כ התו"ח.

וע"ע בתו"ח שכו' עוד לדחות את ראיית החת"ס וז"ל, נלע"ד די"ל דלעולם

(בקונטרס מי מריבה סי' ט'), שהובאה שם תשובת הרב שמעון בן חאסון, וכתב שם וז"ל, דאדרבא יש להביא ראייה להפוסקים החולקים, שאל"כ לא היה לו להקב"ה לומר אלא אין בניך יורשים מקומך ולמה לו למימר אתה יודע שהרבה שרתך וכו' נוצר תאנה יאכל פריה. אלא ודאי דה"ק אף דמדינא כל שהבן ראוי להוראה הוא קודם לגדול ממנו אף שאין לו יחס, הכא שאני דאיכא יהושע ששרתך הרבה ונוצר תאנה וכו', אף דגבי ירושת ממון לא מהני זה אבל לגבי כתר תורה שאני דהרי מצינו שינוי בירושת ממון, דע"ה גמור יורש ממון אביו ואילו הכא בעינן חכם וראוי להוראה, כמו"כ נאמר דעביד ומהני הנוצר תאנה והיותו חכם גדול כי אין לו יחס עם הבן לדחות את הבן. ע"כ.

**וכתב** ע"ז השד"ח וז"ל, ושמחתי שמצאתי רב המסייע למה שכתבתי למעלה לדחות ראיית החת"ס מהמדרש. ע"כ.

**אכן** לענ"ד דברי האחרונים הנ"ל קשה לאומרם, דזה דוחק גדול לומר שנחשב שיהושע התחיל את הנשיאות לעקור דין ירושה גמור שיש לבני משה.

**ויש** להביא ראייה שגם אם התחיל להתנהג בתכסיס הרבנות כבר בחיי האב לא נחשב שהתחיל כבר את הרבנות לדחות את היורש. דיעויין בשו"ת הרמ"א בסוה"ס שהובאה תשובת מוהר"ר שאול בן הגאון מוהר"ר העשיל זצ"ל, בדבר חתן הרב שהחזיק במעוז הרבנות וכל דבר הקשה היה בא לפני חמיו בצירוף חתנו, וכתב שם הר"ר שאול הנ"ל, דהיות וחתן יורש דחשיב כבנו יש לתת לו הרבנות עיי"ש. ומשמע בהדיא דבל"ז לא היה זוכה ברבנות אף שהתחיל להחזיק קצת בחיי חמיו, ודלא כמ"ש השד"ח והאחרונים הנ"ל.

היה ראוי בעיני אביהם אבל כלום אב מעיד על בנו. ע"כ. אכן לכאור' נראה יותר שמשע שפיר יכל להכיר היטב אם בנו ראוי או לא, ובפרט שמשע היה אוהב ישראל עצום ורוצה בטובתם (עי' רמב"ן דברים ל"ד, א).

**וע"ע** בתו"ח שכתב וז"ל, ועוד הקב"ה השיב לו שיהושע שרת אותו בכל כוחו לכך ראוייה לו הנשיאות דנחשב זה כאילו כבר התחיל קצת בנשיאות בחיי משה רבינו לכן אין מורידים אותו אפילו לשיטתו דבניו ראויים לכך ומכ"ש בניך ישבו להם ולא עסקו בתורה. עכ"ל.

**וכן** בשד"ח (מערכת חזקה במצוות סי' ז' אות כ"ח), האריך לדחות את ראיית החת"ס כמ"ש התו"ח, וז"ל, אמר המחבר לפו"ר נראה דיש לדחות הראיה מן המדרש דשאני יהושע כדקאמר טעמא נוצר תאנה יאכל פריה ואין ללמוד מזה לרב שלא עמל ולא פעל שום דבר בחיי הראשון שיוכל לדחות ירושת הבן. וניחא לן למימר הכי ולא נישווייה למשה רבינו כטועה בדבר משנה במה שהיה סובר להנחיל מקומו לבניו ולא ידע ח"ו שאין הדין כן בכתר תורה ומידי דקדושה אבל אם נאמר דאין חילוק בין שאר מינויים למידי דקדושה א"ש דלא טעה ח"ו בעיקר הדין אלא שלא ירד לחלק בין איש אחר למי שהוא נוצר תאנה וכו'. ע"כ.

**וב"כ** עוד בהמשך דבריו, דגם אם אין ירושה ברבנות, אם התחיל לדרוש בחיי אביו אין להעבירו, "שכיון שכבר התחיל בחיי אביו להתנהג קצת בתכסיס שמתנהג הרב לדרוש בכל שבת והעם לא פצו פה ע"ז הוי כנוצר תאנה ולא גרע זה מפריסת מחצלאות וסדור הספסלים שעשה יהושע בפני רבינו משה והיא שעמדה לו לדחות את בניו". ע"כ.

**וכן** הביא אח"כ שדחה בספר מים החיים

**ומש"כ** הרב שמעון בן חאסון בתשובתו הנ"ל, דאין לדמות ירושת שררה לירושת ממון. אינו מובן, דסו"ס גם דין ירושת שררה הוא דין ירושה גמור מהתורה וא"א לעוקרו בחינם. ומה שע"ה לא יורש אי"ז שייך לנידוד, דבע"ה לא נאמר כלל דין ירושה, משא"כ בבני משה שהיו ראויים שפיר, יש להם לירש אף שיש ראוי יותר. [וגם עצם מש"כ הרב הנ"ל דעביד ומהני הנוצר תאנה יחד עם צירוף שיהושע אין לו יחס עם הבן. אינו מובן מה הצירוף הזה, דאם בנוצר תאנה לבד לא סגי למה יועיל מה שאין לו יחס].

**ומלבד** זאת, כבר נכתב לעיל, דאין נראה עיקרה של דרך זאת, לומר שהיתה למשה איזה טעות בדין עד שהוצרך הקב"ה לחדש לו את הדין.

**ומש"כ** השד"ח דאדרבא לדברי החת"ס נצטרך לומר שהיה משה טועה בדבר משנה במה שהיה סובר שיש ירושה בכתור תורה לא כפי הדין (כדמוכח מהא דאיצטריך קרא לכה"ג), משא"כ לפי דבריו משה לא טעה בדבר משנה אלא שלא ירד לחלק בין איש אחר לנוצר תאנה. נראה דלק"מ, דלפי החת"ס לא היתה למשה שום טעות בדין ולא היה סבור כלל שבניו ירשים מהדין, אלא שביקש מהקב"ה שאע"פ שאין בכתור תורה ירושה, מ"מ יבחר בבנו אחריו (וכענין ירושה) אחר שהם ג"כ ראויים (ואילו היה משה סבור שיש בזה ירושה לפי דין תורה לא היה צריך לבקש מהקב"ה דבניו יתמנו אחריו, דממילא יהיה כך ע"י דין ירושה). ואדרבא דברי השד"ח אינם נוחים, שעושה למשה טועה בדין וכנ"ל.

**וגם** מה שהקשה הרב שמעון בן חאסון בתשובתו הנ"ל, דא אי ירושה ברבנות

לא היה להקב"ה לומר אלא אין בניך יורשים מקומך ולמה לו למימר נוצר תאנה וכו'. ע"כ. ג"כ לק"מ, דהא משה ודאי ידע שאין דין ירושה לבניו, ורק ביקש מהקב"ה שבכ"ז יקיים ענין ירושה היות ובניו ג"כ ראויים, וע"ז הוצרך הקב"ה לבאר לו מה שאע"פ שבניו ג"כ ראויים אינו נענה לבקשתו לקיים בהם ענין ירושה אלא בוחר את יהושע. וז"פ וברור ודברי החת"ס חיים וקיימים.

### פקפוק השבט הלוי בראיית החת"ס

**ועי'** בשו" שבת הלוי (ח"ד סי' קכ"ח), שכתב לדחות את ראיית החת"ס וז"ל, אמנם מה שיראה פשוט לולי דברי החת"ס דשאני התמנות של יהושע שזה מנהיגות של כל ישראל ממש, ואע"פ שאנו לומדים מהתמנות המלך כמבואר בספרי וכו' שהוא ג"כ התמנות על כל ישראל מ"מ לפענ"ד עדיין שאני יהושע שהיה צריך להכניס את ישראל לא"י לכבוש א"י וחלוקה, והיה מנהיג ונביא גדול יחדיו, והיה ראשון של מעתיקי שמועה של כל התורה כמבואר בריש אבות וכו', וכ"ז לא היה שייך בבניו, ול"ש במקו"א, וצופה נסתרות ב"ה ידע שכ"ז ל"ש רק ביהושע. ע"כ.

**ובעי"ז** שמעתי מהגר"א וייס שליט"א, דאין להביא ראיה מיהושע, דדלמא הוראת שעה היתה.

**אכן** כנראה החת"ס ס"ל, דאם היה דין ירושה גמור, אין להניח שהקב"ה היה מקפח את זכות משה ובניו, ולכן אין לומר דהיתה זאת הוראת שעה. ומש"כ השבט הלוי שאצל יהושע היה ענין אחר שהיה צריך להכניס את יהושע לא"י וכו', וצופה נסתרות ב"ה ידע שכ"ז ל"ש רק ביהושע. אי"ז ברור כ"כ, דהא גם משה ידע את כל זה שצריך כאן מנהיג שיכניס את בניו לא"י וכו', ובכ"ז

שכאן נרמז לו לפרוש מן האשה דאזדווג בשכינתא. וזה פירוש הפסוק על תקרב הלום אין הלום אלא כהונה אין הלום אלא מלכות כדאיתא במדרש. והכל לענין שלא ירשו בניו כנ"ל ותיכף אמר הטעם של נעליך מעל רגליך דאזדווג בשכינתא ובדרגא דילך אינם קרויין בניך אלא בני' ואינם יורשים בגדולתך. ויותר היה נקרא יהושע תלמידו בנו. והוא פירוש אמת בעזהי"ת. עכ"ל.

[והנה דברי האבני נזר הם לכאורה דברי אגדה שא"א להביאם בדברי הלכה, אכן האבני נזר בגדלותו, דרכו כמה וכמה פעמים לדון בדברי הלכה ע"פ דברי אגדה (ובסגנון הגר"א וייס שליט"א, לפעמים האבני נזר משתמש בכח האדמו"ר"ת שלו...). ויש להביא ע"ז מה שסיפר הרב שמואל סרויה שליט"א מה ששמע מהגרש"ד פינקוס זצ"ל על שכע"ז (מופיע בעניינים נחוצים פרשת צו תשפ"ג ובעוד מקומות).

וז"ל, פעם שאלתיו הרי תמיד חניכו אותנו בשיבות שששמדברים בלומדות לא לערכב מונחים למדניים והלכתיים עם מונחים מוסריים, ומדוע מוצאים לפעמים אצל גדולי המפרשים כגון: החת"ס ועוד, שבהסבירם סוגיות בש"ס לפעמים מסבירים גדר הסוגיה עם תערובת של הסבר שנראה כהסבר מוסרי והלכתי כאחד? וענה לי במשל: כשמונחים חייל להיות לוחם בקרב אומרים לו כל מיני כללים. אבל אם בשעת מעשה החייל רואה שאין לו דרך אחרת והוא חייב לקחת אבן ולזרוק על המחבל ולהורגו עם האבן האם הוא יאמר לא למדו אותו כלל כזה? הרי עכשיו ברור שזה ההנהגה האמיתית, כך הסביר במתק שפתיו, שהקדמונים גדולי המפרשים, קנו את התורה עם כל הקניינים עד שנהפכה להיות תורה שלהם וכשהם הרגישו שזה ההסבר האמיתי

סבר שבניו ראויים לזה. וא"כ מה"ת שמשא לא צדק בזה.

ובר מן דין, נ"ל להוסיף יותר על דברי החת"ס, שאם יש בזה דין ירושה, אמאי הוצרך משה לבקש על בניו אחריו, הרי ממ"נ אם הם ראויים הרי יירשו ממילא ע"י הדין ירושה ואם אינם ראויים א"כ גם משה אין לו לבקש ע"ז. וע"כ שמשא ביקש על בניו משום שמדינא אין בזה ירושה אף אם הם ראויים, אלא שמשא ביקש מהקב"ה שכיון שהם ראויים יבחר את בניו אחריו ויקיים בהם ענין ירושה הגם שאינו מדינא.

### דחיית המהר"ם שיק לראיית החת"ס

והנה יעוין בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רכ"ח) שכתב ע"ד החת"ס וז"ל, ומה שהביא מרן זצ"ל שם בתשובה סי' י"ב ממה רבינו וכו' איכא למימר תלמידו שאני שהוא כבנו ומשמע שזכה בזה ע"י שימוש וכבוד תלמידו חביב עליו כשלו. עכ"ל. הרי דדעת המהר"ם שיק דלגבי ירושה של תורה תלמיד יורש כבן, ודחה ע"ז את ראיית החת"ס.

וב"ב לדחות את ראיית החת"ס בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' ש"ב אות מ"א), אכן מדבריו שם משמע שרק אצל משה שייך ענין זה שתלמידו יהיה יורש כבנו ולא אצל אחרים.

וז"ל שם, אפשר על דרך שאמרו בזה"ק פרשת יתרו בפסוק ואת שני בניה ר' אלעזר אמר הא משה הוה מזדווג באתר אחרא קדישא עילאה ולא יקרי למקרי להון בניו. עוד שם בסמוך ודאי בגין יקרא דשכינתא איזדווגותא עלאה דאזדווג ביה במשה כתיב בניה. וידוע ג"כ מאמר הזוה"ק ריש פ' חקת על פסוק של נעליך מעל רגליך

וכן שני וכן שלישי וראה בנו בכבודו אמר לו משה אהרן אחי עלה למיטה ועלה פשוט ידיך ופשט פשוט רגליך ופשט עצום עיניך ועצם קמוץ פיך וקמוץ והלך לו אמר משה אשרי מי שמת במיתה זו. עכ"ל.

**והנה**, כשרש"י תיאר את מיתת אהרן שחמד משה וניתנה לו, כתב רש"י גם "וראה בנו בכבודו". ולכאורה צ"ב דהא זה לא ניתן למשה רבינו, דהא יהושע ירש אותו ולא בנו. וכן תמה הנחלת יעקב וז"ל, ותמיה לי דלמה הזכיר זה דהא משה לא זכה לזה שירשו בניו את גדולתו כמו שפירש הרב בפרשת חקת בפרשת מיתת אהרן ובפ' פנחס בפסוק יפקוד ה', וממילא ל"ש לומר כאשר מת אהרן אחיך וצ"ע. עכ"ל.

### לפי"ד המהר"ם שיק הנ"ל א"ש

**אמנם** לדברי המהר"ם שיק הנ"ל נראה דא"ש, דהא המהר"ם שיק לימד אותנו דמה שיהושע קיבל ת ההנהגה היה זה ע"י שהוא תלמידו כבנו, וא"כ שפיר יש כאן "ראה בנו בכבודו" גם ביהושע. וכן מצאתי שביאר בבאר בשדה (ממפרשי רש"י), וז"ל, גם משה ראה תלמידו החביב לו יהושע בן נון נער שדרש בחייו והעמיד לו תורגמן כמ"ש רש"י לעיל. עכ"ל.

**ושמעתי** עוד ביאור בדברי רש"י הללו, דענין כהונה הוא ענין של ייחוס, דבר שעובר מאב לבן, ולכן ההמשכיות של כהונת אהרן צריכה להיות בבנו דווקא, ועל כן אצלו המעלה היא "וראה בנו בכבודו" בנו דווקא. משא"כ בתורה, אי"ז ענין של ייחוס, ואי"ז שייך לבן דווקא, אלא עניין התורה היא למסור את התורה לדורות הבאים גם אם אינם בניו, ועל כן אצל משה עצם מה שהנחיל את התורה לעמ"י, בזה כבר יש לו את המעלה שכנגד מעלת אהרן דראה בנו

ברוחב ליבם, היה מותר לומר מה שהם אמרו אבל אנחנו, הקטנים, חייבים לתחום אותנו בקיום אדומים לבל נעברם... עכ"ל.].

### יישוב דברי החת"ס

**ויעוין** בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קכ"ח), שהביא את דברי המהר"ם שיק, וכתב עליו וז"ל, ובענייני קשה לדחות בזה סברת הח"ס דפשיטא דלענין ירושה, גם לענין ירושת גדולה ושררה כה"ג תלמיד ה"ה כזר גמור וכנכרי חשוב אם נימא דהדין כ"ה דהבן יורש, וכמבואר ברמב"ם שנתנו לו דין נחלה, ודין קדימת נחלה, וזה ל"ש כלל בתלמיד. עכ"ל. (נ"ל כוונת השבט הלוי, דהנה לכאורה סברת המהר"ם שיק שתלמידו כבנו היא, משום דס"ל, דדין ירושת שררה אינו כדין ירושת נחלה שהבן יורש ממון האב, אלא מצד שהבן קם תחת אביו (עי' בעמק ברכה עמ' ט"ו דלכן יש ירושת שררה בחיי האב כמבואר בשו"ת הרשב"א). דלכן י"ל דבתלמיד אמרינן דהתלמיד הוא זה שנחשב ההמשך של האב. וע"ז השיג השבט הלוי דוודאי יש בזה דין גמור דירושת נחלה שהאב היה לו בעלות על השררה וזכה בה הבן כמו שאר ממונו. ובקבצים הבאים אי"ה יכתב ע"ז באורך יותר דיש ב' דינים בירושת שררה.).

**נמצאנו** למדים, דבאם יש ירושה ברבנות, נחלקו החת"ס והמהר"ם שיק אם אמרינן בזה תלמידו כבנו.

### קושיא בדברי רש"י

**והנה** בדברים ל"ב,ג' אמר הקב"ה למשה רבינו "והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך". ופירש"י, כאשר מת אהרן אחיך באותה מיתה שראית וחמדת אותה שהפשיט משה את אהרן בגד ראשון והלבישו לאלעזר



בכבודו. ע"כ. (וכשתמצי לומר, דא ודא אחת  
היא, דגם הביאור שהובא לעיל שמשה ראה  
את תלמידו החביב עליו כבנו, הוא מאותו  
שורש הנ"ל, דהיות ותורה אינה עניין של  
ייחוס, לכן בתורה תלמידו כבנו, דהא לא  
מצינו מושג של תלמידו כבנו חוץ מתורה).



## הרב ישראל גולדברג

## בחיוב המוטל על כל יהודי לכוון לבו כנגד מקום המקדש

א. שאלה.

ב. ביאור מקור הדין והטעם דבעינן ב' כוונות בלב ובגוף.

ג. חקירה אם צריך לחשוב שתפילתו תעבור דרך ירושלים או לחשוב כאילו עומד שם.

ד. דברי הרמב"ם דלהתפלל 'נכח המקדש' הוא מיסודי התפילה.

ה. מסקנת הדברים.

ו. הטעם שצריך לעשות חלונות בבית הכנסת.

עצמו כאילו לפני הכפורת, נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום, נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא מאי קראה "כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות" תל שכל פיות פונים בו" עכ"ל.

והנה בתחילה פתח במי שאינו יודע הכיוון הראוי או בסומא שאינו יכול לכוון לכיוון הראוי ועל זה אמר שצריך עכ"פ לכוון לבו למקום המקדש, ואח"כ מיירי בסתם אדם הנמצא בחו"ל שצריך לכוון גופו כנגד א"י. ובהקדם יש לבאר את הענין בכללות, דמבואר כאן חידוש גדול דכל ישראל צריכין להתפלל לכיוון אחד והוא בית המקדש, אשר מבואר מזה כי הוא המקום הראוי לעבור בו תפילתנו.

ונראה דדבר זה מפורש בפסוק (ויצא כח-יז) "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים". ופירש"י וז"ל "וזה שער השמים - מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה. ומדרשו שבית המקדש של מעלה

א). שאלה: שמעתי שצריך כל אדם לכוון תפילתו לכיוון המקדש, ורציתי לדעת מה המקור והטעם של הלכה זו, והאם צריך לכוון גם בלב לכיוון ירושלים או רק בגופו, ואם אכן צריך לכוון בלב מהו אופן הכוונה הנכון?

(בתשובה זו נעסוק בעיקר בכוונת הלב ולא בכוונת הגוף).

ב). תשובה: הנה מקור דין זה שצריך לכוון למקום המקדש נלמד מדברי הגמ' בברכות (ל). "ת"ר סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר "והתפללו אל ה'", היה עומד בחוץ לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר "והתפללו אליך דרך ארצם", היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת", היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר "והתפללו אל הבית הזה", היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר "והתפללו אל המקום הזה", היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת, היה עומד אחורי בית הכפורת יראה

שבתחילה אמר כנגד א"י ואח"כ אמר כנגד ירושלים ואח"כ אמר כנגד מקום המקדש ואח"כ כנגד קודש הקדשים, ביאר בפרישה (שם) משום מרחק המתפלל שכלל שעומד רחוק יותר מציירין לו עיגול גדול יותר כי קשה לכוון בדיוק.

**והנה** מלשון הברייתא והטור (שהעתיק דברי הברייתא) משמע כדברי הפרישה אמנם עיין בשו"ע שכתב בנוסח אחר, וז"ל "בקומו להתפלל, אם היה עומד בח"ל, יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים" וכו' עכ"ל. ומבואר מזה דגם העומד בחו"ל צריך לכוון לא רק לארץ ישראל אלא אף לירושלים ולא רק לירושלים אלא אף למקום המקדש ובית קה"ק, ומשמע דצריך לכוון שהתפילה תעבור דרך שם. ומקור דבריו מדברי רבנו יונה כמבואר שם בב"י.

**והנה** דקדקנו לעיל, דבתחילה פתחה הברייתא בכיוון המציאות (גבי סומא ומי שאינו יודע הכיוון) ואח"כ סיימה בלשון "לבו" ("היה עומד בא"י יכוין את לבו"). ובאמת התוס' שם (ד"ה היה עומד) משו"ה לא גרסו "לבו", אבל הטור למד דקאי אכיוון גופו, ואעפ"כ גרס "לבו", וכן הביא בב"י מתלמידי רבנו יונה שגרסו "לבו". וכן דקדק לבאר בשו"ע (שם) שהרי כתב "יחזיר פניו כנגד א"י" ומיד אח"כ הוסיף "ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים", אלמא בעינן ב' כוונות, א' כוונת הגוף, ב' כוונת הלב<sup>3</sup>. וכן מדוקדק מתוך

מכוון כנגד בית המקדש של מטה" עכ"ל<sup>4</sup>. וכתב ע"ז בשפתי חכמים וז"ל נ"ל דהמדרש אינו חולק אלא שמפרש הטעם למה דוקא זה המקום הוא שער לעליית התפילה לפי שהוא מכוון נגד בית המקדש של מעלה, ומ"מ שער השמים הוא דרך משל, כי אין לשמים שער או חלון" עכ"ל.

**ואף** שעתה בעונותינו המקדש בחורבנו מ"מ הלא גם דיבור זה נאמר קודם שנבנה המקדש, אלמא עצם המקום ראוי לתפילה, וכ"ש לפמש"כ במדרש רבה (שמות ב-ב) "א"ר אחא לעולם אין השכינה זוהי מכותל מערבי" וכו' עכ"ל בקיצור (וכ"ה בבכ"ה סי' צד בשם המדרש הנ"ל ובשם הזוהר, ולכן ביאר דגם בזמן החורבן יש לכוון לשם)<sup>5</sup>.

**שו"ר בבכ"ה** (סי' צד) בשם הספרי דברי רב, דעל הפסוק (דברים ג-כז) "עלה ראש הפסגה" הביא דרשת הספרי (פסקה כט ס"ק כז) "מיכן אמרו העומדים בחוצה לארץ הופכים פניהם כנגד ארץ ישראל ומתפללים" וכו' עכ"ל (ההמשך כדברי הברייתא בברכות ל.). אלמא למדנו ממשוה רבנו מעלה הראיה על מקום א"י שדרך שם יורד השפע לכל העולם, ולכן הסתכל לשם, לפיכך גם אנחנו צריכים להסתכל דרך מקום המקדש ומשם ירד השפע לכל העולם (וכן סומא שאינו רואה יתן לבו לשם וגם בזה סגי דעיקר הכונה שמכוונים לשם).

**וראה בב"י** (סי' צד) בשם רבנו יונה דאף בחו"ל יש לכוון כנגד ירושלים ומקום המקדש, ומה שמצינו חילוקים בהך ברייתא

א. שו"ר שכ"כ הרמב"ן (שם) וז"ל בקיצור "שער השמים" - הוא בית המקדש שהוא שער לעלות משם התפלות והקרבות לשמים" עכ"ל.

ב. שו"ר בפמ"ג (א"א צ-ד) שגם כן רמז מקרא ד"שער השמים".

ג. וכ"כ בא"ר (שם ס"ק א) וז"ל "ובלבוש וכלבו (סי' יא ח ע"א) משמע דס"ל שני גרסאות בש"ס (ברכות ל.).

למקום אחד", ולכן נקרא "תלפיות" שהוא 'תל' שכל 'פיות' פונין לשם'.

ג. והנה יש לחקור מהי כוונת הלב שהצריכו חז"ל, דיש לבאר בתרי אנפי: א' לכוון שתפילתו תעבור דרך מקום המקדש כדכתיב "והתפללו דרך" וגו' שהתפילה תעבור 'דרך' מקום המקדש, ב' או דילמא צריך לחשוב כאילו עתה הוא מתפלל בבית קדה"ק (כמו שמצינו בכהן גדול שהיה נכנס לשם ביום הכיפורים).

והנה בגמ' (יבמות קה:) הקשו סתירה, דכתוב אחד אומר "נשא לבבנו אל כפים אל א-ל בשמים", דמשמע עיניו כלפי מעלה, וכתוב אחד אומר "והיו עיני ולבי שם כל הימים", דמשמע עיניו למטה, הא כיצד, המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו, ע"כ.

דברי הברייתא, שהרי סיימה הברייתא "נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח" וכו', ומיירי בכיוון הגוף ומיד אח"כ סיימה הברייתא "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד", ומיירי בכוונת הלב.

אשר נראה מזה דבאמת אף שכוונת הלב וכיון הגוף הם שני דברים מ"מ הכל הוא מענין אחד, שכן ראוי בכל קהילות ישראל די בכל אתר ואתר שתעבור תפילתם דרך המקום המקודש ביותר והוא בית קדה"ק והוא הראוי לקבל תפילתנו ברחמים וברצון כי הוא מכוון כנגד 'שער השמים', לפיכך צריך לכוון לשם. ודבר זה מבואר היטב שהרי ירושלים של מעלה מכוונת כנגד ירושלים של מטה. (וכיוון הגוף מהני לכוונת הלב שיכוון למקום המקדש ומהני נמי לסגולת שער השמים) וזהו שסיימה הגמ' "נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם

שיכווין לבו ויעמוד פניו נגדם" עכ"ל.

ד. שכן מבואר בגמ' (תענית ה.) "וא"ל ר"נ לר"י מאי דכתיב "בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר", משום ד"בקרבך קדוש" לא אבוא בעיר אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה, ומי איכא ירושלים למעלה, אין דכתיב "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחד" עכ"ל. וכן הוא בזהר (נשא קמז:).

ה. דיש ענין כאשר מתפלל לצד מסוים, שהרי א"א לומר דמהני רק מצד כוונת הלב ואין שום נפ"מ מצד המציאות לאיזה צד מתפלל, שהרי אחז"ל "הרוצה שיחכים ידרים" (ב"ב כה: ויתבאר לקמן) אינו מוסיף בכוונה ואעפ"כ יש בו סגולה דמהני להחכים, אלמא יש מעלה בעצם הצד שאליו מתפלל.

ו. וראה בספר 'גימטריאות' (חברו בעל ספר חסדים. ויצא אות ה) שכתב וז"ל "וזה שער השמים" - י"ח ברכות התפילה עולים לשמים, "שער השמים" בגימטריא 'שמנה עשר' עכ"ל.

ז. דאף דעיקר קרא קאי אקב"ה שהוא אומר ונתתי "עיני ולבי" וכו' מ"מ רואים שמשרה שכינתו במקום המקדש הלכך גם עלינו לכוון דרך שם היכא דמשרה שכינתו, ו"למטה" הכוונה כאן בעולם הזה לכיון המקדש.

ח. הכוונה לכיוון ירושלים שהרי עיניו ולבו של הקב"ה עדיין שם. ומשמע מדברי הגמ' דגם בזמנינו שאין המקדש שקיים. והנה פסוק זה (מלכים א ט-ג) מיירי בדברי הקב"ה לשלמה המלך בענין תפילתו על בית המקדש ומבשרו שאכן נענה לתפילתו "לשום שמי שם עד עולם והיו עיני ולבי שם כל הימים". ופירש המלבי"ם, דיש כאן שני עניינים, "שמי עד עולם" ר"ל גם בזמן חורבנו כי כך משמעות "לעולם", ו"עיני ולבי שם כל הימים", זהו דוקא בזמן שהוא בבניינו, שאז יש השגחה מיוחדת והנהגה ניסית, ש"כל הימים" מציין הימים המיוחדים להמשך איזה דבר. וראה ברש"י שהביא דבתרגום יונתן פירש דהשגחתי ("עיני") ורצוני ("לבי") יהיו שם כל זמן שיעשו ישראל רצוני. וזה לא מתאים עם פ' הגמ' דידן דבפשטות מיירי גם בזמן הזה כפי שנראה בפוסקים שהעתיקו לשון הפסוק הזה.

חמודות ברכות ה-ג ד"ה אות ח) שהעתיקו דברי הטור וגרסו "ונחשב".

**על כל פנים השו"ע** (צה-ב) כתב בסגנון של הטור אך נקט בלשון "ויחשוב" כשיטת רבנו יונה, וז"ל "צריך שיכוף ראשו מעט, שיהיו עיניו למטה לארץ, ויחשוב כאילו עומד בבית המקדש, ובלבו יכוין למעלה לשמים" עכ"ל (וכן מצינו בדפוסים הישנים הגירסא "ויחשוב" על כן אין לגרוס בדברי השו"ע "ויחשב")<sup>ט</sup>.

**וב"ב במ"ב** בסימן הקודם (צד-ג) וז"ל "ור"ל שיחשוב בלבו ורעיונו כאלו הוא עומד במקדש אשר בירושלים במקום קודש הקדשים" עכ"ל. ובפשטות מבואר מכאן דצריך שיחשוב כאילו הוא עומד שם בגופו ומתפלל (והמ"ב לא ציין מקור לדבריו, ומה שציין לפרישה קאי אתחילת דבריו, דהפרישה לא כתב מפורש כוונה זו שיחשוב כאילו הוא מתפלל שם).

**ואפשר** דבעינן שתי הכוונות יחד, שהרי הבאנו לעיל דברי השו"ע בסי' צ"ה שכתב "ויחשוב", אמנם בסי' צד כתב דהעומד בחו"ל יכוון לא"י והוסיף "ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים", ומזה שלא הסתפק במקום המקדש לבד' אלא כתב שלבי הדרך לשם, משמע דרצה לומר דכן ראוי לכוון תחילה את הדרך לשם, ולמד כן מתוך דברי רבנו יונה כפי שנתבאר בב"י<sup>א</sup>.

**ואיתא** בפ"י תלמידי רבנו יונה (ברכות לא. ד"ה צריך) וז"ל "צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, כלומר שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים, ויסיר מלבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף, כענין שאמרו הקדמונים כשתרצה לכוין פשוט גופך מעל נשמתך. ולאחר שיגיע לזו המחשבה יחשוב ג"כ כאילו הוא עומד בבהמ"ק שהוא למטה מפני שעיי"ז תהיה תפלתו רצויה יותר לפני המקום" עכ"ל, ובדרכי משה (סי' צה) ובשו"ע הרב (צה-ג) העתיקו דבריו להלכה (שצריך לחשוב כאילו הוא עומד ומתפלל שם).

**וראה** עוד בטור (סי' צה) שהעתיק דברי הגמ' הנ"ל להלכה והוסיף אח"כ בזה"ל "ואנו מתפללין כנגד בית המקדש ולכן צריך שיתן עיניו למטה כנגדו ונחשב כאילו אנו עומדים בו ומתפללין, ובלבו יכוין למעלה שנאמר "נשא לבבינו אל כפים א-ל אל בשמים" עכ"ל. ומלשונו משמע דרק 'נחשב' כאילו התפללנו בו אם ניתן עינינו כנגדו, אבל לא שצריך באמת לחשוב כך כאילו אנו מתפללין בו אלא רק לכוון שאנו מתפללים כנגדו.

**ובטור** שע"י מכוון 'שירת דבורה' הגירסא "ונחשוב", ולפ"ז דעת הטור היא כדעת רבנו יונה. אמנם הגירסא הנכונה בטור "ונחשב" שהרי הכי גרסין בכל הדפוסים הישנים (חיפשתי באוצר החכמה), וכן מוכח מהפוסקים (ב"ח סי' צה, לבוש צה-ב דברי

ט. ואולי מחמת כן יצא למכון 'שירת דבורה' דצריך לגרוס בטור "ונחשוב" כי כך למד השו"ע. אעפ"כ נראה לי שגם אם הטור מסכים לעצם הסברה שראוי יותר לחשוב כאילו מתפלל בבית המקדש מ"מ אין לשנות הגירסא המקורית, וכפי שמופיע בפוסקים שהבאנו לעיל, על כן יש לגרוס "ונחשב".

י. דאם הכוונה הראויה היא לחשוב שהוא מתפלל שם א"כ סגי בלחשוב מתחילה על בית קדש"ק ולמה לו להכניס את א"י ירושלים ובית המקדש.

יא. שכן העתיק לשונו שם "היה עומד בחוצה לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל לא תימא כנגד א"י בלבד אלא כנגד ארץ ישראל וכנגד ירושלים וכנגד המקדש וכנגד בית קדשי הקדשים" עכ"ל.

**עוד** יש להעיר דמשמע מת"ר יונה דיש לכוון בשני שלבים: א' שהוא עומד בשמים, ב' ואחר שהשיג זאת יחשוב ג"כ כאילו הוא עומד בבהמ"ק שהוא למטה, ועל זה כתב דהתועלת שהיא "שעי"ז תהיה תפלתו רצויה יותר לפני המקום". והנה לא מצאנו בפוסקים עוד מי שאומר לכוון כאילו הוא עומד בשמים, ונראה דאין כוונתו שיש לכוון כוונת השמים כמו כוונת המקדש, שהרי בעצמו כתב דעיקר מחשבה זו היא כדי שיגיע למצב של ניתוק מעייני הגוף ועי"ז יתחבר יותר לתפילה<sup>יב</sup>.

שיהיה<sup>יג</sup>, וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא" עכ"ל. ובפ' ה' כתב כי יש ח' עניינים בתפילה שצריך להזהר בהן ולעשותן<sup>יד</sup> (אך בדיעבד אינם מעכבים), ואחד מהן הוא 'נכח המקדש', ובהלכה ג' העתיק דברי הבריייתא בברכות ל. שהבאנו לעיל, שצריך להתפלל לכיון ירושלים וביאר דזהו 'נכח המקדש'. ומבואר מזה דכוונת גופו וכוונת לבו למקום המקדש הוא לא סתם עוד מעלה שיש בתפילה אלא הוא דין בעצם הלכות התפילה. וראה בסמוך בדברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א (במסקנת הדברים).

ד). והנה הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ה) הביא מהספרי שדרשו "ולעבדו" על תפלה ועל התלמוד, ומיד אח"כ כתב וז"ל "ובמשנתו של ר"א בנו של ר"י הגלילי (פרשה יב עמוד רכח) אמרו מניין לעיקר תפילה בתוך המצות מהכא "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד", ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) 'עבדהו' בתורתו, 'עבדהו' במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח, דה"ב ו) "עכ"ל. ומשמע מדבריו דהוי חלק מדיני עבודת התפילה.

**ובס"ד** שמחתי למצוא שכבר בזוהר (רעיא מהימנא כרך ג' בהר קט). דיבר בזה ורמז לזה ממגילת אסתר (ה-א), וז"ל "ותעמוד בחצר בית המלך הפנימית נכח בית המלך" ובכל אתר "המלך" סתם דא קודשא בריך הוא, "ותעמוד" אין עמידה אלא צלותא, "נכח בית המלך" נכח בית המקדש דכל ישראל צריכין לצלוא צלותא דלהון לתמן למהוי 'נכח המקדש' "עכ"ל.

**וכן** מבואר בהל' תפלה (א-ג) וז"ל "והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום

ה). **מסקנת הדברים**: למדנו דבעינן ב' כוונות: א' כוונה פנימית (כוונת הלב), ב' כוונה חיצונית (כיוון הגוף במציאות) והכל ענין אחד הוא, שהצורה הנכונה של 'תפילה' שיתפללו כל ישראל בליבם ובגופם

<sup>יב</sup>. עוד יש לעיין ולדקדק דת"ר יונה וגם השו"ע בסי' צ"ה נקטו בלשון "מקום המקדש", ואילו במ"ב הוסיף "בבית קדה"ק, וכנראה המ"ב לקח דבריו מתוך לשון השו"ע בסימן צ"ד שהוא גם כן מתוך לשון רבנו יונה כמבואר בהערה הקודמת ששם איתא בית קדה"ק.

<sup>יג</sup>. וז"ל הכ"מ (שם) "ומ"מ במ"ש "בכל מקום שיהיה" אפשר לפרש בו שני פירושים, או שחזור למתפללים בין שיהיו בארץ בין שיהיו בחו"ל יתפללו נכח המקדש, או שחזור למקדש בכל מקום שיהא המקדש, בין כשיהיה במדבר, בין כשיהיה בגלגל או בשילה ובנוב ובגבעון, בין כשנבנה בית עולמים, לעולם מתפלל נכח המקדש אשר עובדים בו להשי"ת בכל מקום שיהיה המקדש ההוא נכחו מתפללים" עכ"ל ולכאורה יש לפשוט את הספק ממש"כ בלשון "שיהיה" דקאי אמקדש, דאי קאי אמתפללים הול"ל בכל מקום ש"יהיו" (שהרי פתח בלשון רבים "והכל יהיו מתפללין"), ופלא שהכ"מ לא הוכיח מזה.

<sup>יד</sup>. א. עמידה, ב. נוכח המקדש, ג. תקון הגוף, ד. תקון המלבושים, ה. תקון המקום, ו. השויית הקול, ז. הכריעה, ח. השתחויה.

תפלה אף שלא בשמו"ע אם יהא בעומק הלב ויכוין שתעלה דרך א"י וירושלים ומקום המקדש "בוודאי לא תשוב תפלתו ריקם", ע"ש. וע"ע בדברינו בח"א סי' ע"ד עכ"ל.

**והנה** התעניינתי אצל כמה בני תורה אברכים ובחורים ואמרו לי שאינם מכוונים כלל מענין זה רק כוונה של עומד לפני המלך, והדבר מצער מאוד כי הלכה פשוטה היא לעין כל כי כן יש לכוון לכתחי' כנגד מקום המקדש בתפילתנו, ודבר גדול הוא לעורר על זה, ויש בזה זכות שנתפלל כפי רצונו יתברך ועי"ז גם יתקבלו תפלותנו.

**ומצא** חן בעיני מנהגם של עדות המזרח שהכניסו בהרבה סידורים תזכורת קודם שמונה עשרה לכוון כנגד בית קדשי הקדשים, אשרם ואשרי חלקם. שו"ר שכבר הזהיר על כך **בבן איש חי** (שנה א, יתרו אות א), ואולי בעקבות דבריו נכנס המנהג הזה, וז"ל "ומצאתי כתוב עצה טובה להיות לאדם למזכרת שירשום על דף הסידור שלו קודם תפלת העמידה מילות אלו, ירושלים ובהמ"ק ובק"ק, באותיות גדולות ע"כ. והוא מנהג טוב, כי לרוב הטורדות צריך האדם לעצמו מזכרת, וכמש"ה "הציבי לך ציונים". ואפילו למי שדרכו להתפלל תפלת העמידה בע"פ תועיל לו, כי אזהרה שמענו טוב לאדם להתפלל הזמירות והיוצר מתוך הסידור בשביל הכונה, רמז לדבר אמר (אסתר ט-כה) "עם הספר ישוב מחשבתו" וכן מאחר שתופס הסידור בידו כשקם להתפלל רואה תיבות אלו ויזכור עכ"ל.

ו). ומענין לענין באותו ענין, הנה כתב הטור

למקום אחד (וכיוון הגוף מהני לכוונת הלב שיכוון למקום המקדש ומהני נמי לסגולת שער השמים) וזהו שסיימה הגמ' 'נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד', ולכן נקרא 'תלפיות' שהוא 'תל' שכל 'פיות' פונין לשם.

**ולכן** מיסודי התפילה שצריך המתפלל לכוון בלבבו שתעלה תפילתו דרך מקום המקדש (כמבואר ברמב"ם בהל' תפילה א-ג, ובפ"ה א, ג) והוא שער השמים להעלות תפילתנו ברחמים וברצון (עיין לעיל בפ"י רש"י ויצא כח-יז ובשפ"ח שם, וברמב"ן שם).

**והבאנו** דברי הפוסקים (ת"ר יונה ברכות לא. ד"ה צריך, וכן העתיקו בדרכי משה סי' זה ובשו"ע הרב צה-ג. וכ"כ בשו"ע צה-ב ובמ"ב צד-ג) שצריך לכוון כאילו הוא עומד במקום המקדש ומתפלל (ומלשון הפוסקים לא משמע דסגי בכוונה שתעלה תפילתו דרך כיון ירושלים אלא צריך אף לכוון שכאילו הוא עצמו עומד שם ומתפלל<sup>טו</sup>).

**וראה** בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' עא) שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל וסיים וז"ל "ונראה שעיקר הכוונה שצריך מדינא היינו ששכינה כנגדו, ומי שעומד סמוך לקה"ק בודאי יש בו האי כוונה, אבל ראוי בכל מקום שמתפלל להרגיש כאלו מתפלל בקה"ק שהשכינה שמה, וד"ז הלכתא רבתא שיתקבל תפלתו שיכוון כאלו הוא במקדש שזהו מעיקר המ"ע ותפלה וכמבואר ברמב"ם בהלכותיו ובסה"מ, וד"ז חידוש ולא ביארו בזה הפוסקים כדי צורך. וע"ע במש"כ בעל המ"ב בספרו מחנה ישראל סופ"י דכתב דבכל

טו. כפי שנתבאר היטב לעיל. אמנם ע"ש במה שדייקנו מלשון השו"ע (והוא למד כן מלשון תלמידי רבנו יונה) דיש גם לכוון את הדרך, כלומר אם עומד בחו"ל צריך לכוון כנגד א"י, ירושלים, בית המקדש, ובית קדש"ק (וכן משמע מדברי הב"א שנוביא כאן בהמשך), ומ"מ מסתימת הפוסקים לא משמע הכי.

יכוין בתפלתו כנגד המקום יותר ותהיה תפלתו רצויה ומקובלת" עכ"ל.

**אמנם** בפירוש הראשון כתבו וז"ל "אפשר לומר שהטעם הוא מפני שע"י ראיית האור<sup>טז</sup> תתישב דעתו יותר ויוכל לכוין כראוי" עכ"ל. וכתב המהר"י אבוהב (סי' צ ד"ה וצריך) דקשיא להו מההיא ד"המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה". ודחה דבריהם, ויישב הקושיא וז"ל "וי"ל שמ"ש "שיסתכל כלפי שמים" אינו ר"ל שיהיו עיניו תלויות למעלה וכל זמן התפלה, אלא שעל דרך העברה הנה הוא מסתכל כלפי שמים ומיד יהיה לבו נכנע" עכ"ל. והביא כל זה שם בב"י.

(סי' צ) וז"ל "וצריך שיהיו חלונות פתוחין לו "דאמר רחב"א אמר ר"י לא יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות שנאמר (ו-יא) "וכוין פתיחן ליה בעיליתיה" (ברכות לא., לד:). ופירש"י (לד: ד"ה חלונות) שהחלונות גורמין שיכוין לבו שיסתכל כלפי שמים ולבו נכנע. ולפ"ז צריך שיהיו פתוחים לאותו רוח שיתפלל" עכ"ל. ובב"י הביא שכ"כ הרמב"ם (תפילה ה-ו) וז"ל "וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן שנאמר וכוין פתיחן ליה בעיליתיה" וגו' עכ"ל. וכן הוא בפ"י ת"ר יונה (בפ"י השני) וז"ל "א"נ ר"ל שיהיו פתוחים החלונות כנגד המזרח כדאיתא בקרא נגד ירושלם מפני שע"י ההבטה הזאת



מז. בב"י שלפנינו בסי' צ' גרסין "אור" אבל בסימן צ"ה גרסי' "אור", ואפשר דהוא טעות סופר.  
יז. וראה עוד בפמ"ג שכתב וז"ל "ועיין בסף משנה (שם) בשם תשובת הרמב"ם ז"ל (מהדורת בלאו סי' רטז) שכל זה ביחיד בביתו, אבל בבית הכנסת של ציבור אין צריך לפתוח חלונות, יע"ש, והיינו דתפלת הרבים אין צריך לזכויות כל כך ומקובלת, ובשו"ע לא משמע כן, וכן כתב לבוש (ס"ד) וצריך לפתוח בבית הכנסת חלונות, וכן עמא דבר. ושנים עשר חלונות לאיזה צד שירצה, ובתנאי שיהיה גם בצד שמתפלל לקבל ירושלים" עכ"ל.



הרב ישראל צבי גרינברג

## בענין טומאת מים הראשונים בנטילת ידיים

שבתרומה יש שלישי לטומאה לכן גזרו גם בחולין משום סרך תרומה.

**הטעם לטומאת סתם ידיים:** משום שהידיים עסקניות הן ונוגעות בדברים המאוסים, וכדי שלא יגע בתרומה בידיים מסואבות גזרו חז"ל שסתם ידיים שניות. ויש מפרשים שחז"ל בגזירתם גזרו שיש על הידיים טומאה ממש ולא רק שגזרו חיוב נטילה.

**הדרך לטהר הידיים:** לקודש-צריך שיטבול ידיו במקוה. (ותיקנו זאת דומיא דטבילת כל הגוף במקוה דאורייתא). ולתרומה וחולין-יכול לטבול ידיו במקוה אך יכול ג"כ ליטול ידיו מכלי במים שאובין (ותיקנו זאת דומיא דנטילת ידיים מן הכיור במקדש בדאורייתא). (כל הנ"ל ע"פ משנה פ"ג דידים והמפרשים שם. רמב"ם פ"ח ופ"י מאבחה"ט. גמ' שבת דף י"ד וט"ו. ורש"י שם. חגיגה י"ח. חולין ק"ו. הרא"ה בבבא"ב ב"ו ש"ב)

**והנה צורת נטילת הידיים היא,** ע"י ששופך פעם אחת מים על ידיו ועי"ז הטומאה עוברת מהידיים למים הראשונים שעל ידיו, ואח"כ צריך ליטול מים שניים להעביר המים הראשונים הטמאים שעל ידיו (לרוב הראשונים הנטילה השניה זה חיוב, ואף בנטילה לחולין). וכ"כ מפורש במשנה בידיים (פ"ב)-לגירסת הראב"ד שהובא ברשב"א בתוה"ב שם, וזה לשון המשנה שם, מים ראשונים מטהרים את הידיים, שניים מטהרים את המים שעל גבי היד ע"כ.

**הנידונים:** א) האם צריך לייבש את הידיים לפני נטילת ידיים. ב) האם צריך להקפיד שידית הכלי תהיה יבשה בעת הנטילה. ג) האם כשנפלה טיפת מים מהברז על ידו בשעת הנטילה נפסלה הנטילה. לאחר הנטילה: ד) האם אפשר לנגב הידיים במגבת הספוגה במים. ה) האם אפשר לנגב הידיים במתקן לייבוש ידיים. ו) האם אפשר להמתין עד שהמים יתנגבו מאליהם.

**נתחיל בהצעת ענין טומאת הידיים וטומאת מים הראשונים משורשו ויסודו בהרחבה (נעזרתי לתחילת הדברים דלקמן בספר יד לטהרה עמ"ס ידיים-שנתחבר בכולל טהרות שבאופקים):** מדאורייתא אדם יכול להיטמאות רק מאב הטומאה ולהיות ראשון לטומאה. וכשנטמא, כל גופו נטמא, ואין מושג כזה מדאורייתא שהגוף כולו טהור ורק הידיים טמאות. תקנת חז"ל קדמונית שהידיים לבדם נטמאות אף מראשון לטומאה ונעשות שניות לטומאה. לאחר זמן שלמה המלך ובית דינו גזרו על סתם ידיים שהם שניות לטומאה לגבי קודש. לאחר זמן נוסף, גזרו חז"ל בגזירת י"ח דבר שבאופנים מסויימים יכול האדם להיטמאות בכל גופו בדרגת שני לטומאה (כגון האוכל מאכל שהוא ראשון לטומאה וכן הבא ראשו ורובו במים שאובין וכו'). ועוד גזרו, שסתם ידיים שניות הן אף לתרומה. לאחר מכן הוסיפו חז"ל לגזור שסתם ידיים שניות הן אף לחולין, ואף שבחולין ליכא שלישי לטומאה וא"כ ידיים שניות אין מטמאות חולין, בכל זאת מכיון

**וטעם** הדבר, משום שחז"ל תיקנו שמים הראשונים סופגים את הטומאה והמים שניים מסלקין אותן, והנה חז"ל תיקנו כן על המים שבמקום הנטילה, והכא כיון שהמים יצאו חוץ למקום הנטילה, ושם לא גזרו חז"ל שהמים שניים מטהרים למים הראשונים לכן אם חזרו המים הראשונים שיצאו חוץ לפרק לתוך הפרק נטמאו הידים.

**בזה מתבארים גם כמה הלכות מהלכות נטילה:**

**הגבהה** – סוטה (ד:): א"ר חייא בר אשי אמר רב מים הראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה וכו'. תניא נמי הכי, הנוטל ידיו צריך שיגביה ידיו למעלה שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים. וביאר רש"י שאם יטול את המים הראשונים באופן שיתפשטו גם למחוץ לפרק ואילו את המים השניים יטול רק עד הפרק כמשפטם, הרי שאם לא יגביה ידיו עלולים המים הראשונים הטמאים לחזור לתוך הפרק ולטמאות הידים, וכפי שנתבאר לעיל. (ויעוין ברש"י שם שמבואר שגם אם יטול מים ראשונים ומים שניים תרווייהו חוץ לפרק ויחזרו לפרק ידיו יהיו טהורות. ובר"ש בידים (שם) העיר ע"ז דאגב חורפיה לא עיין בה, שגם באופן זה ידיו טמאות, ורק באופן שנטל מים ראשונים עד לפרק ומים שניים חוץ לפרק ידיו טהורות).

**שפשף** – תוספתא ידים (פ"א ה"ב) הנוטל את ידיו צריך לשפשף את ידיו. וכ"פ הרמ"א (סי' קס"ב ס"ב), וז"ל הנוטל ידיו צריך לשפשפם זו בזו עכ"ל. וכתב המשנ"ב (סקכ"ד), נראה שהוא כדי להעביר הלכלוך היטב היטב. אך יעוין בדרישה שהקשה על פירוש זה, שאם לאחר הנטילה (קודם הניגוב) עדיין יש לכלוך על ידיו היאך הועילה הנטילה (יעו"ש עור). ולכן כתב הדרישה לבאר ז"ל, לכן נראה, דאף שהוא

**אמנם** במשניות שלפנינו גירסא זו ליתא, אבל כן מבואר בכמה משניות במסכת ידים וכן מבואר זאת מכמה דינים שנשנו בהלכות נטילת ידים, וכדלהלן:

**(א)** במשנה בידים (פ"א מ"א) איתא, מוסיפין על השניים ואין מוסיפין על הראשונים, וביארו המפרשים שם, שאם נטל נטילה ראשונה רק על חצי מהיד אינו יכול להוסיף וליטול את החצי השני, עד שינגב ידו, משום שכל מים שיוסיף הרי הוא מוסיף טומאה על טומאתו (עד שיטול כל היד כאחד). אבל מים שניים מכיון שכל מטרםם היא לסלק המים הראשונים הטמאים שעל ידו, לכן מועיל גם באופן שנטל חצי מהיד ואח"כ נטל את החצי השני.

**(ב)** במשנה (פ"ב מ"ב) כתוב שאם נגע מאכל של תרומה במים הראשונים, הדין הוא שהתרומה נטמאת (ויעו"ש בר"ש שכתב דה"ה אם נגע בידו לאחר שנטל פעם אחת על ידו לפני נטילת מים שניים). אבל אם נגע במים השניים התרומה טהורה. והטעם לזה הוא כנ"ל, שמים הראשונים הם מים טמאים, והמים השניים הם טהורים מכיון שכל מטרםם היא סילוק מים ראשונים.

**(ג)** במשנה (שם מ"ג) מבואר שאם נטל מים ראשונים עד סוף המקום שנצרך לנטילה, ולאחמ"כ נטל מים שניים באופן שהתפשטו המים מחוץ למקום הנטילה, ולאחר מכן חזרו המים שניים שהתפשטו החוצה לתוך מקום הנצרך לנטילה-דין היד שהיא טהורה. ולעומת זאת אם נטל את ב' הנטילות באופן זה שהתפשטו חוץ לפרק וחזרו לפרק (וכל שכן אם נטל נטילה ראשונה חוץ לפרק ונטילה שניה נטל עד הפרק וחזרו המים הראשונים לתוך הפרק)-דין היד שהיא טמאה.

**היוצא מהדברים-שבכמה משניות במסכת ידים מבואר, וכן מבואר מכמה מדיני הנטילה (הגבהה שפשוף וניגוב) לחלק מהמפרשים, שנטילים ידים ב' פעמים, ובפעם הראשונה היד נטהרת והטומאה עוברת למים ובפעם השניה מסלקין המים השניים את המים הראשונים הטמאים.**

**כתב השו"ע (סי' קס"ב ס"ד) דאם שפך מים על ידו אחת ושפשפה בחבירתה, נטמאו המים שעל ידו מחמת היד השניה והדר מטמאין את ידו הנטולה, וכשבא ליטול ידיו שוב עליו לנגב ידיו תחילה. עוד כתב השו"ע (שם) שאם לאחר שנטל ידיו ועודן לחות נגע בידיו אדם אחר, צריך לנגבם ולחזור וליטול כדן, כיון שהמים הטהורים שעל ידו נטמאו מנגיעתו של חברו (והוסף המשנ"ב, דהדר מטמאין ידיו הטהורות).**

**ויעוין בתרוה"ד (סי' רנ"ט) שכתב דמב' דינים אלו יש ללמוד דכל שכן שאם נגע במים שבכלי פסלם מנטילה, שהרי אפילו מים שניים הטהורים נפסלים מחמת שנגעה בהם יד לא נטולה וכל שכן שנפסלים מים סתם. אלא דכתב התרוה"ד שבתוס' בסוטה מבואר לא כן. וכתב התרוה"ד שמהדין של נחתום (סי' ק"ס ס"ב) שטובל ידיו או מדיחן במים שבכלי והמים נשארים כשרים לנטילה, מוכח שאין מים שבכלי נפסלים בנגיעת ידים לא נטולות (אלא"כ נדחוק דאיירי שידיה של הנחתום נטולות, וכתב התרוה"ד דאין נראה לומר כן).**

**וכתב התרוה"ד דיש לחלק בין ההלכות הנ"ל (דהיינו נגיעת ידו השניה או נגיעת יד חברו בידו הנטולה, שנפסלת הנטילה) לבין דינא דנחתום (שאינן נפסלים המים). דבהלכות הנ"ל, הרי הוא אוחז כעת בשעת נטילה, ובשעת נטילה בקל נפסלים המים יותר מבסתם מים שבכלי שלא בשעת**

אינו ניגוב ממש כמש"כ רבינו שמשון, מכל מקום לצורך ניגוב הוא בא, שאף שכבר נטל ידיו במים שניים ושלישים לטהר את הראשונים ושם טהרה עליהן, מכל מקום הם בולעים ממים טמאים הנשארים על ידיו. וזהו שאמר שישפשף ידיו זו בזו או בראשו או בכותל להעביר המים שהם על ידיו וכו' והיינו מטעם שכתבתי דכל זמן שלא העבירו אותן מים לגמרי יש קצת שם [טומאה] עליהן וכו' עכ"ל. מבואר שמטרת השפשוף היא משום שהמים השניים אינם מסלקים לגמרי את המים הראשונים, ויש עדיין קצת ממים הראשונים על ידיו להכי משפשפן להעביר אותן המים.

**ניגוב- סוטה (ד':) א"ר אבהו, כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר ויאמר ד' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו'. ויעוין ברש"י שכתב דלאכול בלא ניגוב דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה, וכמבואר בפסוק הנ"ל דקרי לדבר מיאוס בשם טומאה. אבל הבית יוסף הבין אחרת, שטעם הניגוב הוא להסיר המים הראשונים הטמאים, והוכיח לזה דהנה המרדכי וסמ"ג הביאו תוספתא שאומרת שהמטביל ידיו אי"צ לנגב ידיו, וכתב הב"י שנראה לו הטעם משום שבאופן שמטביל ידיו אין כאן מים טמאים כלל.**

**(ועפ"ז חידש שגם הנוטל רביעית בבת אחת, כיון שהמים אינם נטמאים, אין צריך ניגוב. וכתב המשנ"ב דהמהרש"ל חולק על הב"י, שגם בנוטל רביעית צריך ניגוב, משום דטעם הניגוב הוא כמש"כ רש"י משום מיאוס, וא"כ אין חילוק בין נוטל פחות מרביעית לנוטל רביעית, ויעו"ש עוד שדחה הראיה מהתוספתא, דשאני טבילת הידים שהיא כעין טהרה דאורייתא של טבילת הגוף, ובטבילת הגוף אין דין ניגוב).**

נטילה, ולכן נחתום אינו פוסל המים שבכלי. ויעוין ברמ"א (סי' ק"ס סי"א) שפסק דברי התרוה"ד (אלא דקשיא לי, שבדברי התרוה"ד נראה דהסיק דהמיקל לא הפסיד, ואילו הרמ"א כתב בסתם שמים שבכלי אינם נפסלים).

**והנה** לגבי הדין שנכתב לעיל שאין מוסיפין על מים הראשונים (שאם נטל חצי מהיד וחזר ונטל חצי מהיד ידו טמאה), הביא הבית יוסף מהרא"ש והר"ש שהסתפקו אם צריך לנגב לפני שנוטל שוב כדין או שיכול כעת ליטול כדין על המים הטמאים בלי ניגוב. וכתב הב"י דברמב"ם מבואר דא"צ ניגוב בינתיים. והמשנ"ב (סי' קס"ב סקכ"ז) פסק זאת להלכה (ויעו"ש בשעה"צ).

דין נוסף בענין זה מצינו, השו"ע (שם ס"ב) כתב דסדר הנטילה הוא שנוטל מקצת מהרביעית להעביר הלכלוך ואח"כ שופך מים ראשונים ושניים, וכתב הביאור"ל דעצם ענין העברת חציצה מבואר כבר במשנה במסכת ידים, אבל בב"י ובשו"ע משמע שמשתמש בחלק מהרביעית להעברת החציצה משום שהעברת החציצה היא מכלל הנטילה. וכתב הביאור"ל דלכאורה נראה בפשיטות שהעברת החציצה אינה אלא רק הכנה לנטילה וא"א להשתמש לזה ברביעית מים עצמה (ויעו"ש דהסיק דנכון לכתחילה להחמיר בזה, וליטול מרביעית לאחר הסרת החציצה).

**וכתב** הביאור"ל הערה נוספת, דמסתימת הפוסקים משמע ששופך מים להעביר חציצה ואח"כ נוטל ידיו, וא"צ ניגוב בינתיים, ולפי השו"ע שזה מכלל הנטילה שפיר, אבל לפמש"כ הביאור"ל הנ"ל שהוא רק הכנה לנטילה קשה אמאי א"צ ניגוב. וביאר הביאור"ל משום דדמי לדינא דהתרוה"ד דהנוגע במים סתם לא נפסלו

לנטילה. וביאור הענין דיש כאן ממה נפשך (שלא יצטרך ניגוב), דאם זה חלק מהנטילה למה יצטרך ניגוב, ואם זה לא חלק מהנטילה הוי כסתם מים דעלמא שאין נטמאים בנגיעה בהם. ועכ"פ חידש הביאור"ל שלא רק מים שבכלי אין נפסלים אלא אפילו מים שעל ידיו שנועדו להעביר חציצה חשיב שלא בשעת נטילה ואינם נפסלים.

**כעת** יל"ד באופן נוסף, והוא כשבא ליטול ידיו ואזון הכלי רטובה במים, והוא בא ולוקח הנטלא ונוגע באזון הכלי, האם נטמאים המים שבאזון הכלי מחמת ידיו, ונמצא שלאחר שנטל ידו אחת ובא ליטול ידו השניה ונוגע ביד הנטולה במים שבאזון הכלי (באופן שיש רק און אחת לנטלא) נטמאת היד הנטולה מהמים שבאזון הכלי או שאי"ז מטמא את היד. וכתב השעה"צ (שם סקמ"א) דבפתחי תשובה ובשולחן שלמה כתוב דידו נטמאת. וכתב השעה"צ ז"ל ומשמע מלשונם, שבפעם ראשונה כשנוטל הכלי בידו יוהר שיהיה און הכלי נגוב, דאל"ה תטמא תיכף על ידי היד עכ"ל. אך כתב השעה"צ דבמהח"ש והגר"ז משמע לא כן, אלא יכול ליטול בכלי שאזונו רטובה במים, משום דכיון דעדיין לא נטל על אותה היד הוי שלא בשעת נטילה ואין נפסלים המים, וכדינא דהתרוה"ד.

**אלא** דכתב המשנ"ב (שם סקמ"ט) דיש אופן שצריך להיזהר שאזון הכלי תהיה נגובה, והוא באופן ששפך רק מים הראשונים (פחות מרביעית) על ידו אחת, וכעת כשאזונו בידו הנטולה (פעם אחת, במים ראשונים הטמאים) נמצא מטמא און הכלי, ונמצא שלאחר שישפוך על ידו השניה ויחזור ויאחו בידו השניה באזון הכלי, תיטמא היד (השניה הנטולה) מחמת מים הראשונים שעל און הכלי, דהוי מים טמאים בשעת נטילה וצריך לנגב ידו וליטול שוב. וכתב המשנ"ב ז"ל

הנטילה מדינא דהתרוה"ד, דהנה בעיקר ענין נט"י יש להבין הרי אנחנו בין כך טמאי מתים ובין כך גם המים השניים נטמאים ומה שיין בכלל טהרת ידיים. ויש להוסיף על דברי החזו"א דקשה גם אם היינו טהורים מטומאת מת, מ"מ כיון שגזרו על הידים שהם שניות הרי הם מטמאות את מים הראשונים שיהיו ראשון לטומאה-שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה-והדר מטמאין את הידים שיהיו שניות, והידיים חוזרות לטמא את המים השניים וכו"ל וחוזר חלילה. והתשובה לכל זה, דבאמת הרי מדאורייתא אין טומאת ידיים ואינו אלא תקנה שגזרו עליהם מדרבנן טומאה כדי שלא יבואו לגעת בתרומה בידים מסואבות (ובחולין משום סרך תרומה), וכל שנוטל ידיו כדין טהרו ידיו למרות שאין לזה מצד עצמו הבנה בגלל הקושיות הנ"ל.

**ועכ"פ** נהי דמים שבבלי אינם נטמאים שהרי כל המימות שלנו טמאים הם, אבל בשעת נטילה ובמעשה הנטילה אם ידו רטובה המים הוו טמאים, ואף במים שקודם הנטילה, דאין ביאת המים פוסלת (כלומר הגעתם אחרי הנטילה) אלא עצם מציאותן על היד גורמת דהוי מוסיף טומאה על טומאתו כיון שעל המים הללו לא נתקן התקנה שמים שניים מטהרים אותם, ומה שמצינו ראשונים שהסתפקו ויש להם צד שבנטל מקצת היד וחזר ונטל מקצת היד דאי"צ ניגוב, הוא משום שנטל לשם נטילה וכך הוא בכל נטילה שיש מים ראשונים טמאים ואח"כ באים מים שניים ומטהרים אותם, אבל מים שלא בדרך נטילה הרי הם פוסלים הנטילה וצריך ניגוב.

**החזו"א** העמיד עיקר טענותיו ושיטתו נגד הכרעת המשנ"ב שאם נטל ידיו להעביר החציצה (לשיטת הביאור) לנטילה

והעצה לזה, שיטיל רביעית בבת אחת על כל יד ויד או שישפוך מים ראשונים ושניים על כל יד ויד בפני עצמה, עכ"ל.

**מסקנת הדברים בדעת המשנ"ב** כל זמן שלא שפך מים על ידו בדרך נטילה (ולא להעברת חציצה) לא שיין שתיטמא היד, ולמרות שהיד השניה כבר נטולה מ"מ חשיב שלא בשעת נטילה כלפי היד הראשונה, ואם כן לכא' גם אם נטל ידו אחת ונגע חבירו במים טמאים ביד השניה שלא נטל עליה עדיין וכל כיו"ב לא נפסלה הנטילה.

### שיטת החזו"א

**ראשית** יש להקדים, דהנה נתבאר לעיל שהמים השניים אינם מטהרים מים שמחוץ לפרק, דחזו"ל תקנו שנטילת מים שניים תטהר רק במקום הנטילה. כיו"ב כתב השו"ע (סי' קס"ב ס"ט) שאם יש צרור או קיסם על ידו, אין המים השניים מטהרים אותם, והטעם כנ"ל, שחזו"ל גזרו טהרת מים שניים רק במקום הנטילה ולא במים שעל קיסם או צרור. ועכ"פ מבואר שמים טמאים מקלקלים הנטילה ומטמאים את היד.

**וכתב החזו"א** (או"ח סי' כ"ד סק"ב)-בתוספת נופך וביאור-שאין נכון לומר שרק מים טמאים שבאו לאחר הנטילה מטמאים, אלא אפילו מים טמאים שלפני הנטילה מקלקלים הטהרה, שחזו"ל גזרו טהרה רק באופן שנוטל פעמיים דרך נטילה אבל מים שבאו שלא בדרך נטילה לא שנא באו אחרי נטילה לא שנא באו קודם הנטילה הרי הם פוסלים הנטילה. ואם יש לו מים טמאים מלפני הנטילה נמצא שכשהוא שופך מים לצורך הנטילה אינו אלא מוסיף טומאה על טומאתו לכן צריך לנגב ידו קודם.

**והוסיף החזו"א** דאין ללמוד דין מים שקודם

להעברת החציצה אינה מעצם הנטילה אלא רק הכנה לנטילה-ולגבי זה נראה שהחזו"א נוטה להסכים לביאורו (ל) אז ל"צ ניגוב כיון דזה קודם נטילה הוי כמים שבכלי שאינם נפסלים. וע"ז הסיק החזו"א דלא כהמשנ"ב וז"ל וכן נראה עיקר לדינא, דלעולם צריך ניגוב, ולכן בנוטל להסיר לכלוך אם הפסיק צריך ניגוב. ואם לא הפסיק, נראה דיש להקל כדעת השו"ע דעולין בשיעור רביעית. ומ"מ לכתחילה ראוי להחמיר להפסיק ולנגב ואז ודאי צריך רביעית בתחלה עכ"ל וכ"כ ג"כ בדינים העולים שבסוף הפרק, יעו"ש.

**ויעו"ע בחזו"א** שחולק גם על המג"א שכתב שאם נגע חבירו לאחר שנטל מים שניים נוטל שוב מים שניים לטהר המים טמאים שעל ידיו, וכן אם הברז לח לא אכפת לן, יעו"ש. וכתב החזו"א דזה אינו, דכיון שנפסלה נטילתו צריך ניגוב. ולפ"ז ה"ה אם נרטבו ידיו מאוזן הכלי או שנטף עליו מים מהברז (ויעוין עוד שונה הלכות סי' קס"ב דין ח' וי"א). ולא הבנתי מש"כ בספר אברכה שמך שהגר"נ קופשיץ שליט"א כתב בקונטרס הלכות נטילת ידים ששמע מבאי ביתו של החזו"א שאי"צ לנגב ידית הספל וראש הברז משום שזה מים הנמצאים על היד שלא בדרך נטילה. אמנם ראיתי בפסקי תשובות שהביא מהנחת אליהו בשם החזו"א שיד שנטולה כבר יכול לגעת בה באוזן הכלי הרטובה, ורק קודם הנטילה צריך שתהא ידו יבשה.

**ונראה** לי דגם אינו נכון מש"כ שם בספר אברכה שמך שדעת החזו"א שאם האדם שנטל לפניו נטל שלא כדין והעביר את המים הטמאים שעל ידו לידית הספל אי"ז מים טמאים ואי"צ לנגבם, דזה ליתא, דהחזו"א שם כתב דאם נגע באמצע סעודתו-שאו זה לא שעת נטילה-במי נגיבת

חבירו יש לדונם כמים שבכלי ואין ידיו נטמאות, אבל בשעת נטילה אפילו מים דעלמא פוסלים נטילתו. הערה נוספת בענין הנ"ל, שבדרשו העירו כהוגן, שאם נטף על ידו מים מהברז באמצע הנטילה יש לומר שגם להמשנ"ב יפסול, דכעת גם להמשנ"ב הוא שעת נטילה יעו"ש. אלא דבעיקר שיטת החזו"א לא הבנתי מנא ליה להחזו"א שיש כזה דבר "שעת נטילה", ודבר תימה הוא שברגע שמחליט לפתע ליטול ידיו חידשו חז"ל שכל המים שעל ידיו נטמאים ועד כדי כך שגם אם יטול עליהם מים שניים לא יועיל ואינו אלא מוסיף טומאה על טומאתו (ויעו"ע בקצוה"ש שהקשה בזה ג"כ כמה קושיות על השו"ע הרב שסובר בזה כהחזו"א, יעו"ש). אמנם בתורה"ד לכאור' משמע כהחזו"א, שכתב דמים שבכלי אינם נפסלים, וטפי הו"ל למימר שאפילו מים שעל ידיו אינם נפסלים, אלא ש"מ דבזה הם נפסלים כהחזו"א. אבל לאידך ממה שכתבו הפוסקים דוגמאות של מים טמאים לאחר נטילה כגון חוץ לפרק וקיסם משמע דמים הראשונים שלפני הנטילה אינם פוסלים. ועוד שהוא דבר דהוה להו להפוסקים לאשמועיןן שהוא דבר מצוי יותר מאשר חוץ לפרק וקיסם.

**וליישב** טענת החזו"א יש לומר בפשיטות דבאמת מים שניים מטהרים מים ראשונים שיצאו חוץ לפרק וחזרו וכן מים שעל צרור, ובאמת כן כתב השעה"צ (סי' קס"ב סק"י) לגבי חוץ לפרק. אמנם לגבי צרור יעוין במשנ"ב (שם סקס"ב) ובשעה"צ (סק"ג) דאמנם בשו"ע משמע דמהני לזה מים שניים, אבל הפמ"ג ומהר"ם בנעט הסתפקו בזה. וא"כ אמנם לא ביאת המים פוסלת אלא מציאות המים, אבל מ"מ בכל מים טמאים שלפני הנטילה המים שניים מטהרים אותם

שהמטפחות טופחים ע"מ להטפוח, ובודאי יש מהרבים שלא נזהרו בנט"י כהלכה עכ"ל, ויעו' בחזו"א (סי' כ"ה סק"י) דפליג על המחזה"ש, וכתב דלאחר הנטילה אין ידו נפסלת רק מנגיעת חבירו ולא מנגיעה דמים טמאים של חבירו.

**ניגוב הידים במכונה ליבוש ידים:** הטעמים לניגוב הידים נתבארו לעיל שהם או משום טומאה או משום מיאוס. ויעו' בב"י (והביאו המשנ"ב סוס"י קנ"ח) דבנוטל רביעית כיון שאין מים טמאים אי"צ ניגוב, אך במשנ"ב (שם) הביא כמה אחרונים שכתבו שטעם הניגוב הוא משום מיאוס וא"כ גם ברביעית צריך ניגוב. ויעוין חזו"א (סי' כ"ה סק"י) שכתב דאם נתנגבו מאליהם שפיר דמי דאין כאן לא טומאה ולא מיאוס, וא"כ ה"ה שאפשר לנגב במכונה ליבוש ידים (וכ"כ שו"ת אז נדברו ח"ח סי' נ"ב, שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קמ"א בנוטל מרביעית, ובשערי הברכה הביא כן גם מהגר"ש"א והגרשה"ו זצ"ל). אך צריך להקפיד שיתייבשו ידיו לגמרי (ויעוין בשערי הברכה שכתב דלטעמא דמיאוס יתכן שמספיק לנגב רק את ריבוי המים שעל ידו ונשאר בצ"ע, ונראה דיתכן להקל בזה בשעת הדחק כשיש ריבוי אנשים).

**יש שטענו ע"ז שחדש אסור מן התורה** (הרב השואל בשו"ת אז נדברו שם), אבל עכ"פ נראה שבמוסדות ציבור ואולמות וכיו"ב דשכיח שהמגבת ספוגה במים ודאי שיש להעדיף לנגב ידיו במכונה הנ"ל. ונלענ"ד שיש להתקין המכונה הנ"ל במקום שצריך להגביה ידיו ולא במקום שצריך להשפיל ידיו, שהרי הנוטל ידיו צריך להגביהן (אם נוטל פעמיים בפחות מרביעית. ואפילו ברביעית, כתבו כמה אחרונים שע"פ קבלה יש להגביה ידיו בכל אופן). והנה

ומה אכפת לן אם המים שלפני זה הם חלק ממעשה הנטילה או לא. אמנם שו"ר במשנ"ב (ס"ק מ"ה) שאם נגע בו אחר לפני הניגוב אינו יכול ליטול ידיו שנית אלא צריך לנגבם, ויעו"ש בשעה"צ. אך בשערי הברכה הביא מהערוה"ש שבדיעבד אי"צ לנגב ידיו לפני שנוטל שנית.

**ניגוב הידים במגבת ספוגה במים:** כתב השו"ע (סי' קס"ב ס"ח) נטל ידו אחת ושפשפה בראשו (פירוש כדי לנגבה וכו') או בכותל, ואח"כ נגע באותם מים שבאו מידו על הראש ועל הכותל, טמאה, שאותם מים טמאים חזרו וטימאו את היד שנגעה בהם. ע"כ. הלבוש התקשה למה נקט ראשו או כותל ולא נקט שניגב ידיו במפה, ויעו"ש מה שתירץ. ובט"ז (שם סק"ז) תירץ, דבמפה נבלעו המים במפה ואין שייך שם נגיעה אחר ניגוב משא"כ בראש או בכותל שהם קשים. מבואר בדבריו שאדם שנוגע במים טמאים שבמפה אין נטמאים ידיו, אבל במג"א (שם סקט"ז) הביא מהלחם חמודות שכתב כהט"ז, וכתב ע"ז המג"א "וצריך עיון מנא ליה הא, לכן אין לסמוך ע"ז" עכ"ל.

**וכתב המחצית השקל שלפי המג"א יש להיזהר מלנגב ידו במגבת שניגב בה חבירו את ידיו כשהיא רטובה בשיעור טופח ע"מ להטפוח, ואף שהרוב נוטלים מרביעית שבאופן זה אין מים טמאים מ"מ כיון שלא רבים יחכמו ליטול כדן וא"כ גם הרביעית טמא וכעת המגבת מטמאת את הנוגע. ויעו' בשבט הלוי (ח"ז סי' כ') שכתב ע"ד המהח"ש ז"ל ובענייני למעשה, כיון דכולם כהיום נוטלים מרביעית וא"כ אם נטל וקינח רק אחד או שניים לפניו אין חשש, בפרט אם הם ג"כ בחזקת כשרים ויודעים, אבל החשש של המחזה"ש שכיח במוסדות ציבור ובכ"מ שרבים שכיחים, ושכיח מאוד**

בשבתות וימים טובים א"א להשתמש במכונה הנ"ל, ולפעמים המגבת ספוגה במים (ויש בזה גם חשש סחיטה ואיסור טלטול (עיין רמ"א ומשנ"ב סי' ש"א סמ"ו)), ובמקומות שדואגים למגבות נייר נשלפות ח"פ אשרי חלקם. ואם לא, לכאורה ראוי שיקח מפית ממקומו בשולחן או שידאג לעצמו למגבת פרטית, ועכ"פ לא ינגב ידו בחלוקו מפני שקשה לשכחה (משנ"ב סי' קנ"ח סקמ"ה עיי"ש).

**הנראה יוצא מהדברים:** א- צורת נטילת ידים היא ע"י ששופך פעמיים על ידיו ואם נוטל מרביעית או שמטביל ידיו אי"צ מעיקר הדין לשפוך פעמיים (וכן אי"צ להגביה ידיו, אבל צריך לשפשפן ולנגב ידיו). ב- להמשנ"ב אי"צ לנגב ידיו קודם

הנטילה ואי"צ לקנח אוזן הכלי הרטובה, ולהחזו"א צריך לנגב ידיו ולכאור' צריך גם לקנח אוזן הכלי (או לאוחזה במגבת וכדו'). ג- אם נוטל לסירוגין פעמיים בפחות מרביעית גם להמשנ"ב נטמאת ידו מאוזן הכלי (כשיש אוזן אחת לכלי). ד- טוב להיזהר מלקנח ידיו במגבת הספוגה במים במקום דשכיחי רבים. ה- אפשר לייבש ידיו במכונה לייבוש ידים, ויש להיזהר שיתייבשו ידיו כהוגן (ובפרט אם לא נטל מרביעית). עדיף להתקין המכונה במקום גבוה ולא במקום נמוך, מפני שהנוטל ידיו צריך להגביהן. ו- מעיקר הדין אם ידיו התייבשו מאליהן שפיר דמי, אך אין ראוי לעשות כן לכתחילה, ועכ"פ לא ינגב ידו בחלוקו שקשה לשכחה.





## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

מחבר קונטרס מאיר עיניים, ונציג משמרת סת"ם בדרום

יה"ר שיהיו הדברים לע"נ מו"ח

הר"ר שרגא פייבל ב"ר שלמה צבי פאלק זצ"ל

שנתבקש לישיבה של מעלה בשיבה טובה

במוצאי יוה"כ ה'תשפ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

## קוצו של יו"ד

רב, לא נצרכה אלא לקוצה של יו"ד. (כלו')  
שלא יחסר אפי' פרט קטן באות כמו הקו"ץ  
(של היו"ד) ז"א שחסרון הקוץ של היו"ד  
פוסלת את כל התפילין והמזוזה!<sup>1</sup>

מהו אותו קוץ שחסרוננו פוסל את התפילין  
והמזוזה? רש"י במקום מסביר: "רגל  
ימיני של יו"ד". כלו' אות י' שחסרה רגלה  
(הימנית) - פסולה ופוסלת את כל התפילין  
או המזוזה. תוס' במקום מביא את דברי  
רש"י ומקשה "דהא פשיטא, דאין זה אות"  
(כי האות י' מורכבת מ"ראש" ו"רגל" וברור  
שבלי הרגל אין זו אות)! "ומפרש ר"ת דהוא  
ראשו כפוף, כדאמרין בסמוך (כט:): מפני  
מה כפוף ראשו" (כלו') הצדיקים הולכים  
בענווה בראש כפוף שמתביישים שלא הגיעו  
למדרגת חבריהם. עפ"י רש"י). זאת אומרת  
שיש לאות י' עוד "רגל" (מלבד בצד ימין)

כולנו מכירים את הביטוי "להקפיד עד קוצו  
של יו"ד". אשתדל בס"ד להבהיר את  
מקור המושג הזה כפי שהוא מופיע בחז"ל,  
ולהרחיב מעט בס"ד אליבא דהילכתא.<sup>2</sup>

המשנה במנחות אומרת (פרק הקומץ רבה  
כח.): "שתי פרשיות שבמזוזה  
מעכבות זו את זו. אפילו כתב אחד מעכבן.  
ד' פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו".  
כלומר, אם משהו חסר בפרשיות (במזוזה  
פרשיות שמע והיה אם שמוע, שכתוב בהן  
מצות מזוזה, ובתפילין פרשיות קדש, והיה  
כי יביאך, שמע והיה אם שמוע, שכתוב בהן  
מצות תפילין) - פסול. ולהלן<sup>3</sup> הגמ' שואלת  
על זה: פשיטא! (הרי נאמר בפסוק  
"וכתבתם", כלו' צריכה להיות כתיבה תמה  
ומושלמת, שלא תהיה חסרה אף מלה או  
אפילו אות). עונה הגמ': אמר רב יהודה אמר

א. התנצלות: כמלמד דרדקי לגיל הרך, דרכי (לנסות) להסביר מושגים בשפה קלה ומובנת ע"מ שכל תלמידי  
יבינו היטב. ע"כ אבקש מהקוראים הנכבדים והת"ח שאולי מונחים בעומק הנושא, לקרוא את כל המאמר,  
אף אם חלק מהדברים פשוטים הנם (או נראים כחוזרים על עצמם), ואקווה שבס"ד יהיו הדברים לתועלת  
להבנת הנושא (עכ"פ ברובד הפשוט והלא-עמקני) והיה זה שכרי.

ב. כט. שמשם ואילך עוסקת הגמ' בהלכות סת"ם.

ג. כמה נורא למתבונן, איזו אחריות מוטלת על כל סופר שחייב לדקדק בכתיבתו "עד קוצו של יו"ד", כפשוטו!

והאם נפסק להלכה כדברי ר"ת שפסול בלי עוקץ תחתון, או שמא הלכה כרש"י שרק חסרון הרגל (הימני) פוסל. ואינני מתיימר להביע עמדה במקום שכבר דשו בזה גדולי עולם מאות שנים. רק זאת אומר. לפי האשכנזים נפסקה ההלכה כר"ת ומסקנת המ"ב שללא עוקץ דר"ת פסול. אולם מכיון שעיקר צורת האות עליה גם בלי עוקץ זה, מותר להוסיף את העוקץ אח"כ אם חסר ובכך להכשיר את הסתו"מ ואין בזה משום "שלא כסדרן" בתפילין ומזוזות.

**לעומת** זאת בכתב ספרדי, יש חילוקי מנהגים. בטור ובב"י הובאו דברי ר"ת להלכה בפשיטות (בלי לחלק בין כתב אשכנזי לספרדי<sup>1</sup>. אולם בספר מור וקציעה של היעב"ץ<sup>2</sup> לאחר שתמה על מרן המחבר (הב"י) מדוע הביא רק את הכתב האשכנזי (למרות היותו ספרדי) ולא הזכיר כלל את הכתב הספרדי, ציין הבדלים מסויימים שיש בכתב הספרדי, וביניהם האות יו"ד; א. שראשה משופע (ציור 1) ולא ישרה עם השרטוט (ציור 2), ב. שיש לה עוקץ עליון (ציור 3), ג. "ואין עוקץ יורד כנגדו" (ציור 4), כל' אין לה עוקץ דר"ת, כמו היודיים של הדפוס (ציורים 1-2). ומרן החיד"א בס' לדוד אמת הביא את דברי המו"ק, אבל הוסיף בראשית דבריו שם הערה חשובה: "והסופרים הספרדים יבחנו אם הם (דהיינו השינויים שהביא המו"ק בכתב הספרדי. ק.ג.ג.) כספרים הקדמונים הנמצאים כגון ספרי הרב משה זבארו מהגירוש, שבחנו

בצד שמאל, שראש היו"ד כפוף למטה לא כמו שאר האותיות שראשן בשוה (כל' ישר). וזהו החידוש שאומרת המשנה "אפי' כתב אחד מעכבן", שאפי' פרט קטן כמו הכיפוף מטה של ראש ה-י' מעכב (אפי' שהוא לכאורה פרט שולי, ולא משנה את צורת האות, שלא כרגל ימין - כשיטת רש"י - שאם אין רגל ימין, אין בכלל צורת אות י'). ושמעתי ממו"ר הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א<sup>3</sup> שהסביר שגם לדעת רש"י יש ל-י' "רגל" בצד שמאל (כל' אותו כיפוף שדיבר עליו ר"ת) שכן כתב ש"קוצו של יו"ד" הוא "רגל ימיני של יו"ד" ואם ליו"ד יש רק רגל אחת (כמו ד' ו' ר' וכדו') די היה לומר "רגל היו"ד". ובזה שהגדירו "רגל ימיני", מכלל דיש גם רגל שמאלי ופשוט. רק שלדעת רש"י, חסרון ה"רגל השמאלי", אותו כיפוף מטה (שמתאר את ענוותנותם של הצדיקים במדרש הנ"ל) אינו מעיקר צורת האות וחסרונו אינו פוסל, אבל אם חסרה רגל ימין, האות פסולה. וע"ז אומרים תוס' שזה פשיטא. והחידוש במשנה הוא שאפילו חסרונו של הקוץ השמאלי - פוסל את התפילין או המזוזה. ובזכות חידושו של ר"ת, קיבל קוץ זה שם חדש "עוקץ דר"ת".

**האמת** היא שעל נושא זה לבד - המכונה "עוקץ דר"ת" - נשפך דיו כמים בספרי ההלכה כבר מאות שנה (ובמאמרים תורניים רבים) לבאר מהו אותו קוץ (הקוץ העליון של היו"ד, או התחתון שהוא מתאים יותר לפשט הגמ' שהגדירו "ראשו כפוף")

ד. מגדולי המורים בדורנו, מגדולי תלמידי מרן הרב ואזנר זצ"ל ומח"ס משנת הסופר, שהוא - ללא ספק - אחד הספרים החשובים והיסודיים ביותר בהל' סת"ם המושתת על ספר קסת הסופר מבעל הקצוש"ע.

ה. כמו כל הי"ודים הנהוגים בדפוס כדוגמת הפונטים "וילנא", "פרנקריל" ודומיהם. (ציורים 1-2)

ו. וכבר אמר מרן הסטייפלר שהכתב האשכנזי המכונה "כתב ב"י" כשר לכר"ע, כי אם הב"י הביאו, ודאי התכוון שהוא לכר"ע.

ז. רבי יעקב בן חכם צבי עמדין.

לבדוק מקודם אם הדברים תואמים את כתבי היד של אותם סופרים ספרדים מומחים אותם הזכיר, ואז נוכל לעמוד על אמיתות אותם שינויים שציין המו"ק. ואמנם הביאם בספר קול יעקב<sup>1</sup> וכן אחריו הובאו הדברים בספרים נוספים העוסקים בכתב הספרדי. אבל כל אלו שהביאו את הכתב הספרדי הנ"ל לא היה בידיהם ספרים מוסמכים ע"מ להשוות לצורות שתיאר במו"ק כהוראתו של מרן החיד"א לבדקם מול הספרים המוסמכים הקדמונים.

**אולם,** "ברוך שמסר עולמו לשומרים", שומרי משמרת הסת"ם, מייסדי "ועד משמרת סת"ם"ט, ה"ה הרבנים החשובים ר' דוד לייב גרינפעלד ור' שמואל גרנטשטיין שליט"א אשר הטריחו את עצמם לתור ולחפש אחר אותם ס"ת ספרדים מוסמכים עליהם דיבר החיד"א, ובס"ד חפץ ה' הצליח בידם וזכו לאתר את אותם ספרים עתיקים המיוחסים לגדולי סופרי ספרד: מהר"מ זבארו, מהר"י אבובה, רבי עזריה פיג'ו זצ"ל ועוד.<sup>2</sup>

**ונחזור לקוצו של יו"ד.** אמנם ראינו שלפי

שלא נמצא שום טעות כלל בספריו, וספרי מהר"ח (נ"א מהר"א) מונסון וספרי הרב עזריה פי"ג (נ"א פיג'ו) שהם מומחים, וכיוצא"ם. רואים שלמרות שמרן החיד"א הביא בספרו את תמונות האותיות הספרדיות מספר מו"ק, הורה לסופרים הספרדים לבדוק אם אכן הם מתאימות לאותיות של גדולי סופרי ספרד (שאת שמותיהם ציין כאמור) כי גם בעל המו"ק לא קבען כמסמרות אלא הדגיש בראשית דבריו שמכיון שלא מצא עדיין מי שתיעד את הכתב הספרדי עלי ספר, כותב הוא את "השינוי שישנו בזכרוננו מאותה כתיבה המאושרת, ודאי בלי קבלה רק ממשפט החוש בלבד, וה' יתברך יעזור לי שלא אכשל. ואם יגזור עלי ויגמור בעדי, אחפש אחר הספרים המדברים בצורות הספרדיות ובטעמיהן" עכ"ל. כלומר, היעב"ץ במו"ק ציין את ההבדלים שהוא זוכר, "בלי קבלה" (איש מפי איש, או ממקור מוסמך אחר. ק.ג.ג.), "ממשפט החוש בלבד", בתקוה ובתפילה שיזכה ה' למצוא מקורות לדבר בעתיד. על כן, כאשר הביאם מרן החיד"א בספרו, כתבם בהסתייגות מסוימת ולא כ"תורה מסיני" בהדגשה שיש

ח. שהוא ספר מיוחד על הלכות סת"ם מבעמ"ח ספר כף החיים. וסיפר ר"י כף החיים הגר"ח סופר שליט"א שמרן שה"ח הגר"ח זצוק"ל אמר לו: הספר של הסבא שלך הוא ספר יסוד בהל' סת"ם.  
ט. הגוף העולמי הראשון מסוגו, אשר חרט על דגלו לתקן את פירצות שטח הסת"ם, והחדיר (מחדש) את ענין ההסמכה לסופרי ובודקי סת"ם, בהכוונתם של גדולי ובראשם מרן הרב וואזנר זצוק"ל אשר ליוו אותם מיום היוסדם ועד סוף ימיו. הם גם אלו שהמציאו את תוכנת המחשב הבודקת סת"ם שזה היה אחד הפרוייקטים הייחודיים שלהם ששינתה את פני הדור בכל הקשור לכשרות הסת"ם בכל העולם היהודי ואשרי חלקם.  
י. אמנם, עם כל הכבוד הראוי לאותם צדיקים הנ"ל על טרחתם לנדוד בין הארצות ע"מ למצוא את הספרים המיוחסים הללו, עלינו לזכור שסוף כל סוף אין עדות ברורה ואמינה שאכן כתבי היד הללו שנתגלו הם הם שנכתבו ע"י אותם סופרים מומחים שהזכרנו לעיל. ועל כן עם כל השמחה שיש לנו בגלויים, אין לזה תוקף של "עדות" המתקבלת בבי"ד. אני כותב זאת כי ראיתי סופרים ומחברים ספרדים רבים שעטו על ה"שלל" הזה ומסיקים מסקנות להלכה ורוצים לשנות את הכתב הספרדי המקובל כיום ו"להחזיר עטרה ליושנה". ואין לנו אלא את גדולי ישראל שבבבל דור ודור שרק להם ניתנה הרשות לתקן או לשנות בענייני הלכה למעשה כפי ראות עיניהם הקדושות. ולכן איננו יכולים להסיק מסקנות הלכתיות עפ"י כתבי יד עתיקים כי לעולם לא נוכל לדעת מי כתבם (או העתיקם) ומקסימום זה יכול לסייע בידנו להכיר מנהגים שנהגו פעם.

המו"ק (שהביאו ה"ד"א) אין ליו"ד הספרדית עוקץ שיוורד כנגדו (כלומר עוקץ תחתון דר"ת) ובודאי שהיו סופרים רבים בדורם שכתבו כן לפי שיטת רש"י ולכן "זכר" המו"ק דבר זה עד כי ראה לנכון לציין כשינוי שיש בכתב הספרדי. אולם כיום, שזכינו להתגלותם של כתבי היד המיוחסים לאותם סופרים ספרדים מומחים אשר צוינו ע"י מרן החיד"א בלד"א, שומה עלינו לקיים את הוראתו ולהשוותם למה שהביא המו"ק (כאמור מזכרוננו, בלי קבלה מוסמכת). ובכן תמונת האות י' ב"כתב ב"י" הינה ישרה (עם השרטוט) ועם שלושה "קוצים": קוץ עליון (בצד שמאל), קוץ תחתון כנגדו ("עוקץ דר"ת") וכמובן רגל היו"ד ("רגל ימיני" כהגדרת רש"י) (צויר 5) <sup>א</sup>. וע"ז מציין המו"ק שבכתב הספרדי "אין עוקץ יורד כנגדו" דהיינו - כאמור - אין לה עוקץ (תחתון) דר"ת. והנה, ברובם המכריע של כתבי היד הספרדיים שנתגלו המיוחסים לאותם סופרים מומחים, רואים בבירור שעשו עוקץ דר"ת כסדר! דבר זה גם מסתדר לפי דעת ר"ת שמסביר ש"קוצו של יו"ד זהו "ראשו כפוף" וכפסק כמעט כל הראשונים והאחרונים עד פוסקי זמננו צוק"ל ויבדל"ח!

וכפי שצינתי לעיל, אין לנו "עדות" ברורה שאכן אותם סופרים מומחים כתבו את אותם כת"י שנתגלו ולכן א"א להביא מהם ראיה ניצחת לגבי דעתם בנדון עוקץ דר"ת לספרדים. אבל בס"ד מצאתי אוצר הסוגר את הנושא, לפחות עפ"י מהר"ם זבארו, שכתב להדיא בספרו מלאכת סופר<sup>2</sup>: "הטוב והנכון לעשות כדברי כולל" (כלו' את שלושת הקוצים וכפי שאנו נוהגים לכתוב כיום. ק.ג.ג.). וברור שאם כך כתב בספרו, כך גם נהג למעשה (וכפי תצלום כתב היד המיוחס אליו).

### תג על היו"ד

ואם באות יו"ד עסקינן, יש להעיר על ה"פסק" החדש המופץ בשנים האחרונות שיו"ד שאין לה גם תג (מלבד הקוץ השמאלי העליון, צויר 9) - "אינה מהודרת", ושסתו"ם שאין להם תגים על היודיים "אינם מהודרים" (ח"ו!). אמנם יש ענין לתייג אותיות בד"ק ח"י"ה (עפ"י הסוד) בתג אחד לכתחילה, אך לא כל העדות נהגו כן. בכתב ב"י (כתב אשכנזי), סופרים רבים עושים באותיות אלו רק עוקץ בקצה הגג

יא. ואיני יכול שלא לספר כאן קוריוז משעשע שגרם למרן הגר"נ קרליץ לצחוק: סיפרתי לו שהגיע לידי מזוזה שעל אחד היודיים ניתזה טיפת מים או רוק שגרם לדיו להתפשט (תופעה המוגדרת במ"ב "גיפלאסין" כלו' התפשטות הדיו ביידיש) ולהוציא מעין "קוצים" מכל הצדדים (צויר 7). נסתפקתי אם צורתה עדין עליה או לא ורציתי לשאול תינוק ד"ל לא חכים ולא טיפש". אולם בד"כ כששואלים תינוק, מדובר באות שדומה לאות אחרת והתינוק צריך להכריע בין שתי אותיות דומות כגון: ב'-כ', ד'-ר', י'-ו', ס'-ס', וכדו'. אז מראים לתינוק את השאלה ושואלים "איזו אות זאת". אבל כאן זו שאלה מסוג אחר. כי יתכן ואין לה כבר צורת אות. ואם אשאל "איזו אות זאת", זו "שאלה מנחה", כי התינוק מבין שעליו לענות שם של אות אפי' שיתכן שאין כאן אות, ואז הוא עלול לומר י' רק בגלל שיחסית לגודלה, זו האות הכי סבירה. ולכן לקחתי נייר וחתכתי בו מעין חלון קטן שדרכו ניתן לראות רק את השאלה וכל יתר הטקסט מוסתר (כך שאיננו אמור להבין שזו אות) ושאלתי "מה זה?" הילד הביט ואמר "ג'וק!" (בקטע זה פרץ הגר"נ בצחוק, כמו חלק מכך ברגע זה...) אז אמרתי לו: נסים: אם זה ג'וק, אז זה לא י'. ותוך כדי צחוק הסכים ואמר "נכון נכון".

יב. לאחר שסיכם את הנושא שלפי ר"ת מדובר בקוץ התחתון, לפי רש"י מדובר ברגל ימין ולפי המקובלים מדובר בעוקץ העליון.

בצד שמאל (ציור 6)<sup>2</sup> ובתימן לא נהגו לתייג אותיות אלו כלל<sup>3</sup>. על כן, איך יעלה על הדעת לומר שתפילין ומזוזות שנכתבו עפ"י כל כללי ההלכה (ואפי' יפות) רק שהסופר לא עושה תג על היו"דים, שאינן מהודרות? וכדי לחזק את דברי, אצטט קטע מהספר תורת הסופר<sup>4</sup> לאחר שמביא את דברי המו"ק שתג העליון יוצא מקצה הגג מצד שמאל, מביא שבכת"י ישנים<sup>5</sup>, עשו גם תג נוסף על גג היו"ד מלבד הקוץ השמאלי, ובכתבים ישנים אחרים<sup>6</sup> אין תג נוסף בראשי היו"דים מלבד העוקץ השמאלי העליון: "ומזה נראה, לעשות עוקץ קטן בקצה הגג מצד שמאל, כיון שכן הוא כמעט בכל כתבי היד שתחת ידינו. ומאן דעבד בנוסף לזה תג יש לו על מי לסמוך. ומיהו העושהו צריך ליזהר שיהיה דק מאוד שלא תשתנה על ידו צורת האות (ציור 9). והנה מהר"ם זבארו ז"ל בספרו מלאכת סופר כתב במפורש על זה וז"ל ושמעתי אומרים שצריך ליו"ד שני תגין למעלה, האחד מטעם קוצו של יו"ד לסברת אותם שאומרים שהוא למעלה, והאחר מטעם תג, ועלה בדעתם שיש הפרש בין קוץ לתג ושהם שני דברים חלוקים. וראיתי למקצת סופרים נוהגים (כן). ושגגה גדולה היא, שלא מצינו שהצריכו ליו"ד כי אם תג אחד לצד שמאל לבד וכו'. עכ"ל בספר הנ"ל. ואזכיר מה שנכתב לעיל מה שכתב מרן החיד"א על

מהר"ם זבארו "שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל בספריו". ז"א שמהר"ם זבארו הוא סמכות מובהקת לגבי הכתב הספרדי. וגם אם נאמר שתמונת הס"ת המיוחס אליו - שאין לו תג על היו"ד - לא הוא כתבו, אולם מה נענה אחרי דברים ברורים כאלו: "ושגגה גדולה היא, שלא מצינו שהצריכו ליו"ד כי אם תג אחד לצד שמאל לבד וכו'". וברוך שכיוונתי. על כן, הבודק תפילין ומזוזות ורואה שאין היו"דים מתוייגים, אם הכתב טוב ונכון לכתחילה (וכ"ש אם הוא גם יפה), חלילה לומר שאינו מהודר ולצער הבריות לחינם. ניתן לומר שיש הידור לתייג היו"דים (אם ניתן מבלי לסכן את הסתו"מ), ואם ירצה בעל הסתו"מ, יבקש מסופר לתייגן (וכדאי לסופר להתנות מראש שמתקן בלי אחריות שאם חלילה יפסול תוך כדי תיוג, לא יתחייב בתשלום הנזק), אבל אם אין מי שיכול לתייגן, או שחושש שלא יפסלו, ישאיר כך והוא מהודר.

**לסיכום:** המשנה במנחות אומרת שאם חסר אפי' "כתב אחד" בתפילין ובמזוזה, פסול. הגמ' מפרשת שהחידוש הוא שאפי' אם חסר "קוצו של יו"ד" פסול. ישנם שלוש דעות מהו אותו קוץ (לרש"י - רגל היו"ד, לר"ת - קוץ שמאלי תחתון ולמקובלים עפ"י הפסיקתא - עוקץ עליון) ושלושתן נפסקו להלכה שיש לעשותן. לכו"ע

יג. ושאר אותיות "מלאכת סופר" בלי תג או עוקץ. אמנם באות ל' יש שתי קוצים בראשה, הימני שכנגד "חסד" גבוה מהשמאלי שכנגד "דין" (ציור 8).

יד. עפ"י עדותו של הרה"ג רבי נתנאל אלשיך שליט"א מו"ץ דבאר שבע (וגם סופר ותיק) בנו של הגאון מארי יחיא אלשיך זצ"ל שהיה בקי עצום בהל' סת"ם ומנהגי תימן.

טו. של רבי אלעזר נידאם, ב"ב תשנ"ה המעוטר בהסכמותיהם החמות של מרנן: הגרע"י והגר"צ, הרב ואזנר והגר"נ קרליץ, הגר"ש כהן והגר"ש בעדני זכר צדיקים לברכה ועוד גדו"י יבדלחט"א.

טז. המיוחסים לרבנו סולימאן אוחנה, רבנו חיים אבולעפיא, הרה"ג יעקב סופר והרה"ג יהודה פתייה והרה"ג עזרא שעיר.

יז. המיוחסים לרבנו הר"ן, רבנו עזריה פיג'ו ומהר"ם זבארו.

חסרון "רגל ימין" פוסל (כי הרגל של הי"ד הוא "חלק בלתי נפרד" של צורת האות). לדעת רוב הראשונים / אחרונים / פוסקים, גם חסרון "עוקץ דר"ת" (קוץ שמאלי תחתון) מעכבת עכ"פ לפי האשכנזים ומותר לתקן בתו"מ. ובחזו"א (הל' תפילין סי' ט') כתב: והנה קוצו של יו"ד למטה הלכה פסוקה היא לפי כל הראשונים ז"ל. ובהמשך דבריו כתב וז"ל: אבל בס"ת תפילין ומזוזות לא הכשיר אדם מעולם והמיקל בזה בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין לדעת כל הראשונים. עכ"ל. ולפי הספרדים - אף שמורים כולם לעשותו לכתחילה - כשר בדיעבד אם הסופר לא עשאו, אבל לכתחילה יש לתקן ולהוסיפו. (עי' יבי"א ח"ז סי' ו' ואול"צ ח"א חאו"ח סי' ה' וח"ב פמ"ד אות מ"ב) ויש ספרים רבים המאריכים בנושא עם ראיות בלי סוף עד כמה יש להקפיד על "קוצו של יו"ד" (עד שזה נהפך לניב עברי בפי כל כשרוצים להדגיש עד כמה צריכים להקפיד על משהו) ורק באתי בזאת כדי להבהיר את ההלכה הפשוטה הזאת, שתהא מובנת לכל, כי ראיתי מי שטוען שלפי הספרדים, אי"צ

עוקץ תחתון כלל אפי' לכתחילה. ואף שבעבר היו שנהגו כן (כי פסקו כנראה כדעת רש"י), ברוך ה' אכשור דרא ובדורנו שמקפידים על כל כך הרבה הידורים, אין שום הצדקה לנהוג כן לכתחילה נגד כ"כ הרבה ראשונים ואחרונים.<sup>יח</sup>

ולסיום נושא זה של עוקץ דר"ת לספרדים, אספר מעשה שהייתי נוכח בו. בתמוז תשמ"ח הלכתי למרן הגר"ע יוסף זצ"ל להיבחן בהל' סת"ם<sup>יט</sup>, הגיע לשם יהודי ת"ח וראש כולל מירושלים לבקש הסכמה ממרן על ספרו "קולן של סופרים" שחיבר בענייני סת"ם. לפני שהגיע תורו שוחחנו על ספרו והוא סיפר שחידושו העיקרי בספר הוא שלא צריך עוקץ דר"ת בכתב ספרדי לכתחילה. כשהגיע תורו, ביקשתי מהמזכיר (כמדומני הרב נקי) לתת לי להיכנס יחד אתו כי גם אני באתי בענייני סת"ם וזה נוגע גם לי. המזכיר לא הסכים ואמר שכל אחד נכנס לבד. הצמדתי את אזני לדלת ושמעתי איך מרן נוזף בו על עצם העלאת הרעיון שלא לעשות עוקץ דר"ת ושבוודאי שיש לעשותו, וכמובן שאותו חכם יצא בפחי נפש וללא הסכמה.<sup>כ</sup>

יח. גם ראיתי הרבה סופרים שאף שעושים עוקץ דר"ת, עושים אותו קטן או דק מאד (באופן שלא יחזיק מעמד לאורך ימים), וכאשר הערתי להם שזה ממש "אבר" נחוץ באות ולא רק איזה משהו קטן "לצאת ידי חובה", ענו שהם עושים כך בכוונה מפני שחוששים שאם יעשו קוץ ארוך תיהפך האות ל-ח' (ציור 10). ובאמת זה לא תירוץ. לומדים איך לכתוב מסופר מומחה ולא צריכים לחשוש. (ובשפה מקצועית ניתן לומר בפשטות שאורך הקוץ העליון "חצי קולמוס" ואורך העוקץ דר"ת חצי מזה דהיינו "רבע קולמוס").

יט. בבית ההוראה שהיה אז בקטמון. הייתי המגיה המוסמך היחיד באיזור ורציתי גם את אישורו כדי שגם הספרדים יוכלו לסמוך עלי. ובאמת בהמלצה כתוב "ובקי בהלכות וכל ההבדלים בין אשכנזים לספרדים" וכו'.

כ. ספרו שי"ל בתש"נ קיבל הסכמה כללית מראשי ישיבת פורת יוסף מרנן הרב צדקה וחכם ב"צ זכר צדיקים לברכה (כפי הנראה בלי שעברו על תכנו) וכך כתב הרב צדקה בכתב ידו "מה מאד שמחנו לשמוע כי כת"ר עומד להוציא ספר חשוב בענייני סת"ם שיעזור הרבה לכותבי סת"ם ולחזנים שקוראים בתורה" וכו', ולמטה חתום גם חכם ב"צ בכתב ידו אחרי שחלה, כך שא"א לומר שהסכימו עמו על עיקר חידושו. וב"הסכמותיהם" של הגר"מ הלברשטאם והגר"מ בראנדסדורפר זכר צדיקים לברכה כתבו מפורש שלא מסכימים להכרעותיו להלכה, ביחוד בענין הי"ד (!). ולאחרונה נדהמתי לראות שהנ"ל הוציא ספר המתיר לעלות להר הבית (!)

"שלא כסדרן" בתפילין ומזוזות כי עיקר צורת האות עליה). (מ"ב, חזו"א).

ז. לפי הספרדים יש על מה לסמוך להכשיר בדיעבד יו"ד בלי עוקץ דר"ת (שהרי יש עדות למנהג זה) אך אין זה נכון לעשות כן לכתחילה וראוי לתקן. (עפ"י מרן הב"י, מרנן הגרע"י והגרבי"צ ועוד).

ח. כהיום שאין מנהג לכתוב יו"דים בלי "עוקץ דר"ת", א"א לקרוא לזה "מהודר" אם אין עוקץ זה (ויתכן גם לא "לכתחילה").

ט. פרשיות ספרדיות שנקנו ע"ד "מהודרות" ואין בהם עוקץ דר"ת (כי הסופר סובר שאי"צ בכתב ספרדי עוקץ זה) יש לקונה טענת "מקח טעות" ויכול להחזירם. (כנלענ"ד פשוט)

י. יש הידור בכתב ספרדי לתייג את היו"דים, אבל סתו"מ נאים הכתובות כהלכה רק שלא עשה הסופר תג ביו"דים (מלבד הקוץ השמאלי העליון) - מהודרים.

יא. סופר/מגיה שמוסיף תגים על היו"דים (לבקשת הלכות), כדאי שיסביר מראש

שיש בזה סיכון של פסילה ושזה בלי אחריות, כדי שלא יצטרך לשלם אם חלילה יפסול תוך כדי תיוג ויסביר ללקוח שזה גם מהודר ללא התג.

וה' הטוב יאיר עינינו בתורתו, לכוון אל האמת ולזכות את הרבים ויהיו כל מעשינו לש"ש אמנ. כב

כאמור לעיל, יש עוד הרבה לדון בנושא, אבל כבר אמרתי שאינני בא להוסיף דברים מדילי אלא להביא את עיקרי הדברים - כפי שנפסקו הלכה למעשה - לפני הקוראים, ואידך זיל גמור. כא

### למסקנה:

א. תפילין ומזוזות שחסר בהן אפילו "קוצו של יו"ד" פסולות. (גמרא במנחות).

ב. שיטת רש"י ש"קוצו של יו"ד" הוא רגל הימיני (ציור 11) וע"כ אם חסר ליו"ד רגלה (הימיני) פסול שאין זו צורת אות.

ג. שיטת ר"ת (כהבנת רוב רבותינו הראשונים ואחרונים) ש"קוצו של יו"ד" הוא קוץ היוצא מראש היו"ד בצד שמאל כלפי מטה (ציור 12).

ד. כל (וי"א רוב) רבותינו - הראשונים והאחרונים - פסקו כר"ת ומצריכים לעשות עוקץ שמאלי תחתון המכונה "עוקץ דר"ת".

ה. יש לזהר בכתיבת העוקץ דר"ת שלא לעשותו ארוך מדי שלא תדמה לחי"ת קטנה (ציור 10) (ולכתחילה יעשה הקוץ העליון באורך "חצי קולמוס" והעוקץ דר"ת "רבע קולמוס").

ו. לפי האשכנזים חסרון עוקץ דר"ת פוסל וחייבים לתקן (ואין בתיקון זה משום

וחתם על מכתב בנדון יחד עם רוב רע-בני הד"ל (!!) ואז הבנתי כמה צריך להיזהר ממחדשים מתחכמים. כא. חשוב להדגיש שהדברים נכתבו מתוך נסיון ושימוש חכמים של 40 שנה תלי"ת ועל כן אל ימהר אדם לבטל את הדברים ולחלוק "ושומע לנו ישכון בטח".

כב. הספרים בהם נעזרתי בכתיבת מאמרי: "תורת הסופר" - בירור הכתיבה הספרדית, רבי אלעזר נידאם. "ספקות הסופר" - על שינויי צורת האותיות, רבי שבתי לוי. "ילקוט כתרי אותיות" ח"ב, רבי ברוך כחלון. "קולן של סופרים", הרב צבי עידאן.





## "ואראך מתבוססת בדמיך" - הערה חשובה לאבי הבן בענין "הגדולה שבמצוות עשה"

רקבות) ומנהגים שיש ללמוד אותם היטב כדי לקיים את המצוה כהלכתה. ומצד שני, יש כאן "אקט רפואי" ממדרגה ראשונה, ממש ניתוח! מעשה המצריך ידע רפואי (מלבד ההלכתי), "שימוש" ("פרקטיקה"), ידיים טובות, זריזות ותושיה. ויש עוד דבר שמאד "רצוי" כאשר באים לבחור מוהל: מומחיות. מוהל מומחה יודע להבחין מיד מהו מצב התינוק ואיזה סוג ברית זו (לדוגמא: האם צריכים כלי זה או אחר, האם הילד "צהוב" מדי וצריך לבדוק צהבת, האם פריחה מקומית מעידה על מחלה ומסוכן לעשות את הברית או לא, ועוד ועוד).

**במה** דברים אמורים? התוה"ק צייתה על האב למול את בנו, לפדותו, ללמדו תורה, להשיאו אשה, ללמדו אומנות וי"א גם ללמדו שחיה. (קידושין כט.) מה שהאב יכול לעשות בעצמו, "מצוה בו יותר מבשלוcho". אבל מה שהאב לא יודע לעשות - ממנה שליח ו"שלוcho של אדם כמותו". יש נדון בפוסקים אם האב יודע למול אבל לא מומחה, האם יש עדיפות שהוא ימול או בכ"ז עדיף לקחת מוהל אמיתי ומומחה. שמעתי ממורנו הרב טשזנר שליט"א שמרן הגרי"ש אלישיב היה מורה לקחת מוהל מומחה (וכך ראיתי בספרים שונים שזו הנטיה). אבל מה עושים אם יש מישהו במשפחה שלמד מילה ורוצה להיכנס למקצוע? הרי כל מוהל ותיק היה פעם מתחיל, וא"כ נעלת דלת בפני מוהלים חדשים...

**כמי** שצפה מקרוב במאות בריתות בארבעת העשורים האחרונים, אוכל לומר

**הקדמה:** לפני קרוב לארבעים שנה נולד אחד מבני הגדולים נ"י. הייתי אב צעיר ועדיין חסר נסיון. חברים ברכו אותי בברכת מזל"ט ו"תזכה להכניסו..." כמקובל. שמע זאת ת"ח נכבד ומו"צ ששאל: "נולד לך בן? אז אתה צריך מוהל, אני מוהל". ולתומי עניתי "בשמחה" מבלי לברר אודות נסיונו ומומחיותו. לברית הוא הגיע בלויית עוד מישו (שחשבתי שהוא עוזרו או תלמידו) ועשה את הברית כאשר "עוזרו" צופה בו. רק הלך המוהל (שגר בעיר אחרת) והתחבשת נפתחה והילד התחיל לדמם. ברוך ד' יש לי קצת הבנה בעזרה ראשונה וחבשתי מחדש את המקום ונסענו מיד לבית המוהל. כאשר ראה את החבישה, אמר שחבשתי טוב ולא הייתי צריך להגיע. כמובן זה לא נתן לי הרגשה טובה וכבר לא הזמנתי אותו יותר למול. (לאחר שנים התברר שה"עוזר" הוא מוהל מומחה ידוע שלימד את המוהל שלנו, שהגיע כנראה לבדוק איך תלמידו עובד). מאז למדתי שכאשר מחפשים מוהל, לא מחפשים שיהיה ת"ח אלא קודם כל שיהיה מוהל.

**מצות עשה לאב למול את בנו וגדולה מצוה זו משאר מצות עשה.** (שו"ע יו"ד סי' ר"ס סעיף א').

**ברית** מילה הוא לא איזה "טקס דתי" שלא כ"כ חשוב מי עורך אותו. בברית מילה ישנם שני צדדים - ושתייהם חשובים: מצד אחד יש כאן קיום מצוה דאורייתא של "המול לכם כל זכר" "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" וכו'. וכמו כל מצוה - דאורייתא או דרבנן - ישנם הלכות (לעתים

בוודאות שזה לא דבר שמחליטים עליו בין הבעל לאשה מתוך שיקולים של "לא נעים" ואילו צים משפחתיים וכדו'. כמו שמתייעצים עם רבנים ומביני-דבר לפני שמזמינים תפילין ומזוזות (או בוחרים סופר לכתוב ס"ת), לפני שאוכלים באיזה אולם או מסעדה, או - להבדיל בין שמים וארץ - לפני שמזמינים נגר להכין ארונות מטבח או רוכשים מכונת משומשת, כך, לא פחות חשוב (ועוד הרבה יותר) צריכים לחשוב טוב טוב לפני שמחליטים מי ימול את הבן, הרי נאמר בזה "הגדולה במצוות עשה" ורצוננו שהיא תיעשה באופן המהודר ביותר הניתן, כמו כל המצוות שאנו - כבני תורה - מקיימים. ודאי שצריכים "לפרגן" למוהל צעיר או מתחיל כאשר מדובר בקרבה ראשונה וכיוצ"ב (שכבר רכש את רזי המקצוע ממומחה והוציא הסמכה כמובן), אך לא בכל מחיר. ובודאי שאין ל"מוהל" מתלמד או לא מומחה ללחוץ על הורי התינוק לקחתו בעל כרחם ע"י אילוצים של "אי נעימות": "נכון אתם נותנים לי למול?" או כהאי סבא מבוגר שמודיע "אז אני אמול" וזהו. לא תסכימו, פגעתם בו וזה לא יעבור בשתיקה...

**פעם** נוכחתי בברית עצובה. ומדוע עצובה? כי הסבא המבוגר הזמין את עצמו למול למורת רוחם של הורי התינוק שהעדיפו מוהל אמיתי ומומחה ולא רק מישהו שיועד למול (ומל כמה פעמים בעבר), הבעיה היתה שאם יסרבו לתת לו למול, הוא יפגע קשות ולא יגיע לברית (כפי שכבר קרה בעבר עם ילד אחר שלו). יעצתי לזוג שילכו למוהל מומחה ידוע שמל בעבר במשפחה (במקרים שדרשו מוהל מומחה) לבדוק את התינוק בתקוה שיאמר שגם כאן צריכים מוהל מומחה ואז הסבא היה מבין. לצערם, המוהל בדק את הילד ואמר שזוהי ברית רגילה

לחלוטין. (ואמנם למוהל אמיתי ומומחה היה מדובר בברית רגילה). הסבא הגיע עם מזוודה מלאה ציוד מקצועי ומרשים וחלוק של מוהלים (ודפי תפילה לזמן שהתינוק בוכה...) וביקש "להכין את הילד לברית" לפני היציאה לביהכ"נ. נסיון ארוך ומענה של "הפרדה" שלא הצליחה. ואח"כ בביהכ"נ עוד פעם דקר הלך ושוב עם "מחט ההפרדה" ואז לא הצליח לעשות תפיסה... איכשהו הצליח לתפוס לבסוף ולהלביש מגן (כל זה ארך דקות ארוכות כאשר הילד צורח ללא הרף ומזכר את הנשים הצדקניות לגמור את כל הדף במתינות ובנחת ובמתח...), אמירת הברכות במתינות ולבסוף חיתוך איטי (בהשגחה ציצים שאינם מעכבים) וחבישה גרועה שגרמה לאיבוד דם... וכל זה כי אבי הבן טען "כיבוד אב" (שהיה באמת מורא מְהֵאב...) וכל שאר אחיו המסכנים נמצאים באותה דילמה כל פעם שנולד להם בן. שלחתי מכתב למו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א (לברר אם צדקתי בהתנגדותי מראש). אלו השאלות והתשובות:

**א.** האם יש בזה מצוה שסבא מל את נכדו, יותר מאשר מוהל אחר? והרב ענה: לא

**ב.** האם יש בזה כיבוד אב לתת לסבא שרוצה למול למרות שאינו מוהל אמיתי (ונגרם צער לתינוק ולהוריו) ואינו עושה במהירות וגם שבסוף הברית לא מהודרת? אין בזה כיבוד אב

**ג.** אם הסבא מאיים שלא יגיע וזה יעיב על השמחה, האם יש להתחשב בזה? לא

**ד.** האם צערא דינוקא זה אסור (לפחות כמו צעב"ח...)? אסור

**וכדברים** הפשוטים האלה השיב גם מורנו הגר"י טשזנר שליט"א

ש"חטף" להם את התינוק באמצע הברית ורצו אחריו וגם אני רצתי איתם החוצה באמרי "הוא בידים טובות". (בינתיים המוהל הזקן נשאר שם ושאל "מה גורו, מה גורו" = מה קרה בתימנית). המוהל רץ עם התינוק ישר לרופא ילדים ההמום שלא ידע מה לעשות והזמין אמבולנס שהגיע מהר ולקח את כולם לביה"ח. משמים היה במיון מנתח כירורג שהכניס מיד את התינוק לחדר ניתוח ובס"ד הצליח לאחות את הבשר שנחתך (כל זה בזמן שבני המושב והזקן מתענגים על האוכל באולם ומנסים להבין "מה גורו"...) כמדומני שזה היה הברית האחרון של המוהל הזקן.<sup>כג</sup>

**נושא** אחר הקשור למעשה הברית נקרא "מילה ופריעה באים כאחד". לא אאריך בהסבר אודות שיטה זו (המכונה גם "מנהג שאלוניקי") אבל יש עליה פולמוס גדול בין הפוסקים ועדיף לברר לפני שמזמינים מוהל אם הוא עושה פריעה מהודרת בציפורניים כקדמא דנא, מאשר לגלות מאוחר מדי שהמוהל ("הידוע" שכבר מל אינספור בריתות) אינו מקפיד לפרוע כראוי לכתחילה.<sup>כד</sup> העובדה שמוהל פלוני כבר מל שנים רבות אינה ראייה על הקפדתו בפרטי ודקדוקי המצוה.

**ולאחר** כתבי כל הנ"ל סיפרתי לת"ח חשוב מקהילתנו על תוכן המאמר, והוא סיפר לי על גיסו שכיבד את גיסו האחר - המתלמד - למול בפעם הראשונה את בנו

והוסיף: פעם פעמיים הוא לא יגיע לבריתות והוא ירגע.

**במו"ב** יש ליזהר מלקחת מוהל זקן מדי אף שהוא (היה פעם) ותיק ומומחה רק בגלל סנטימנטים (כגון: הוא מל את התימנים בכל המושבים באיזור וכדו'). ומעשה שהיה לפני כשלושים שנה באולם "דקל" באופקים (כיום קופ"ח לאומית) שנערכו שם שתי בריתות בשתי צדי האולם. מוהל מהקהילה מל תינוק מהקהילה, ומיד אח"כ היתה ברית של תימנים מאחד המושבים כאשר המוהל הוא המוהל והשוחט הותיק שכבר מל עשרות שנים אלפי ילדים כמו גם את אבי הבן הנוכחי. אך דא עקא, שידיו כבר רועדות ולא הצליח להלביש את המגן (המוהל מהקהילה ואני הלכנו לראות את הברית השניה. אני עמדתי סמוך למוהל, והמוהל מהקהילה עמד על כסא מאחורי הסנדק כדי לצפות בברית). הוא ניסה לשים את המגן וזה נפל ארצה. ניסה שוב, ושוב נפל. בפעם השלישית הוא (חשב ש-) הצליח, ברך מהר והחל לחתוך ואז נפל המגן תוך כדי... והמוהל ממשיך "לפרוס", משל היה זה חלה של שבת... ראיתי פתאום פרץ דם ופני אמרו הכל... המוהל מהקהילה שראה את פני, זינק מהכסא, דחף את המוהל הזקן, לקח תחבושת והרים "משהו" מהרצפה לתוך התחבושת, חבש מהר את התינוק, עטף אותו וברח איתו אל מחוץ לאולם לעבר הקופ"ח הסמוך כאשר ההורים ההמומים אינם מבינים מי זה

כג. למחרת היה כתבה בעיתון "המוהל שחתך יותר מדי" ואח"כ פרסמו משפחת המוהל מחאה נגד המוהל מהקהילה שפגע באביהם (ביקשתי את הוידאו של הברית מהאבא שפגשתי לפני חמש עשרה שנה, אבל הוא לא הסכים לתת לי. צודק).

כד. ומעשה באחד הבריתות שהתקיימה בקהילתנו שהסנדק היה הגר"ב גריינימן שליט"א והמוהל לא פרע כמו שצריך, ובסוף הברית הרב גריינימן צעק למור"ר הרב פינקוס זצ"ל: איך אתם נותנים לו למול?! הוא לא עשה פריעה!

ולסיום, הארכתי אף שהדברים לכאורה פשוטים מאין כמותם (וגם ראיתי לנכון לפרט את פרטי המעשים המזעזעים הנ"ל ע"מ לחזק את הדברים הדק היטב), כי מעשים כאלה קורים מדי פעם וגורמים לבעלי הברית (ולתינוקות הרכים שלא יכולים עדיין להביע את התנגדותם וכאבם) צער ומתח מיותרים במקום שמחה וטוב לבב שזוכים להכניס בן לבריתו של אאע"ה.

ויה"ר שיהיו הדברים לתועלת, ונזכה לקיים כל מצוותינו בכשרות ובהידור אמן!

שנולד לו (לא כ"כ) במזל"ט (שנחרץ גורלו להימול אצל מתלמד טירון) והיה שם צערא דינוקא וסיבוכים במנה גדושה רח"ל, וזה רק חיזק אצלי את האמור לעיל. מצוות עושים בהידור, ולא מצערים יהודי לחינם (ק"ו מבעה"ח...).<sup>כ</sup> וכמובן - ואני ומדגיש - כל ענין לגופו. אם המתלמד כבר התנסה בכמה בריתות בהצלחה וקיבל המלצה/הסמכה ממוהל מומחה (וכ"ש אם מביא אתו מוהל מומחה לעמוד לידו) ויש לו את המעלות שצוינו לעיל, זה משהו אחר.<sup>כ</sup>




---

כה. ושמעתי בשם גדול אחד שנשאל ע"י אבי הבן אם לקחת קרוב משפחה שלומד מילה. והשיב אותו גדול שנכון שצריכים לתת לו למול, אבל מה זה קשור לבן שלך...

כו. ועדיין כדאי להראות את התינוק למוהל מומחה לבדוק אם זו ברית "פשוטה" או לא לפני שנותנים תשובה חיובית למוהל המתלמד.

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## באיסור קרבה לעריות - אבן העזר סי' כ'

עיונים בשו"ע אבה"ע

וראב"ד) "אני ה'" אני נאמן לשלם שכר (אני נאמן לשלם שכר גם על הזהירות מהקרבה. ביאור לח"ח).<sup>1</sup>

וכ' בספר המצוות לרמב"ם (ל"ת שנ"ג) 'שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות [ברמב"ן גרס "שנמנענו מהתעדרן באחת מכל אילו העריות"] ואפילו בלא ביאה כגון חיבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות וכו' כאילו יאמר לא תקרבין מהן קרוב יביא לגילוי ערוה וכו' וכבר נכפלה אזהרה באיסור אילו הדמיונות ואומר לבתי עשות מחוקות התועבות', ובמנין הקצר (ל"ת שנג) כ' הרמב"ם "שלא ליקרב בדברים המביאים לידי גילוי ערוה כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה וכו'".

וברמ' (איסור"ב כא, א) כ' 'כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק

כ' "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'" וכו' "ואל אישה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה".<sup>2</sup>

ובגמ' (שבת יג.:-) אמתני' דלא יאכל הזב אם הזבה מפני הרגל עבירה פשטינן מדהוקשה נדה לאשת איש (ביחזקאל יח) שאסור לישון עם אשתו נדה במטה אחת היא בבגדה והוא בבגדו ודלא כר' פדת דאמר לא אסרה תורה אלא קורבה של ג"ע בלבד.<sup>3</sup>

ובתורת כהנים (אחרי מות פרשתא ט, פי"ג) "ואל אישה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה" אין לי אלא שלא תגלה מנין שלא תקרב (היינו קרוב בשר בעלמא. ביאור לח"ח) ת"ל לא תקרב אין לי אלא נדה וכו' מנין לכל העריות וכו' ת"ל לא תקרבו לגלות (וודרשינן לא תקרבו ולא לגלות. ר"ש

א. ויקרא יח,ו.

ב. ויקרא יח,ט.

ג. שנא' לא תקרבו לגלות ערוה והתו"כ דלהלן שפי' לא תקרבו בפנ"ע לקרבת הגוף כסתמא דגמ' דפליגא דר' פדת כתו"כ ועי' להלן מהרמב"ן.

ד. ובאבות דרבי נתן (ב,א-ב) איזהו סייג שעשתה תורה לדבריה הרי הוא אומר "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים ת"ל לא תקרב יכול ישן עמה בבגדיה על המיטה ת"ל לא תקרב יכול תכחול עיניה וכו' ת"ל וכו', מעשה באדם וכו' פעם אחת נודמן לה אליהו ז"ל וכו' אמרה לו רבי בעלי שקרא הרבה וכו' ומת בחצי ימיו וכו' וישנתי עמו בבגדי על המיטה ובשרו נגע בבשרי אבל לא נתכוין לדבר אחר אמר לה ברוך המקום שהרגו שכך כתוב בתורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב וכו' (ומעשה זה הוא מתנא דבי אליהו (א"ר) ומיתנין לה בשבת יג: עי"ש) ע"כ. ועי' בנו"כ הרמ' שבריתא זו אינה לפרש קרא אלא להביא שאסרה תורה קרבה לעריות ומפרשת כל הקירבות שאסורות ואף לדבר עמה דברים בטלים ולכחול עיניה שאסורים מדרבנן וכבר תמה הרמב"ן על משכ' הרמ' במנין המצוות 'כגון וכו' רמיזה וקפיצה' וכ"ה בפה"מ שלכו"ע ודאי אינם אסורים מהתורה וכמו שבאמת השמיטם הרמ' בספר המצוות ובהלכות איסור"ב.

לרמב"ן קכ"ז) כ' דאפשר דכל קרבה אסורה מדאוריתא ועוד דאפילו לכשתמצא לומר דהלכה כר' פדת וכדעולא דאמר התם אפי' שאר קרבה אסור משום לך לך אמרינן לנזירא וכו' מדרבנן מיהא אסור.

**ובב"ש** (אה"ע סי' כ' סק"א) כ' שהרמב"ן כ' שלרמב"ם אף שלא בדרך חיבה אסור מהתורה ולרמב"ן אסור מדרבנן, ומקור"ד בתשו' הרשב"א הנ"ל לפי הבנת הב"י (יו"ד קצה, יז) ולפי מה שיחוסה תשובה זו לרמב"ן אבל כבר חזר בו הב"י בהקדמתו וכו' שתשובות המיוסות לרמב"ן הם מהרשב"א ועי"ש שביארו האחרונים שאין כונת הרשב"א אלא בדרך חיבה.

**וב"ב** בחכמת אדם (סי' קכ"ה) המחבק ומנשק לאשה האסורה לו או שנהנה ממנה בקרוב בשר ה"ז לוקה וחשוד על העריות דכ' לא תקרבו וגו' ודוקא כשמחבק ומנשק לשם תאוה אסור מהתורה ולרמב"ן מדרבנן וציין מקור"ד מהש"ך ושהב"ש צ"ע.<sup>1</sup>

**ומ"מ** מדרבנן אסור אף שלא בדרך חיבה כשאינו לצורך<sup>2</sup> ואף בקרובות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן כמבואר בשבת (יג).<sup>3</sup>

**העולה למעשה** נחלקו הראשונים אם איסור קרבת הגוף לעריות דרך חיבה הוא מדאוריתא או מדרבנן ולהלכה קי"ל כרמב"ם

ונישק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר ה"ז לוקה מן התורה שנא' "לבלתי עשות מחוקות התועבות" ונא' "לא תקרבו לגלות ערוה" לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי עריות.<sup>4</sup>

**וכתב** הבית יוסף (יו"ד קצה י"ז) שלרמב"ם נגיעת ערוה אסורה מן התורה ועי"ש בש"ך שהיינו דוקא דרך תאוה והנאה.

**עוד** כ' הרמ' (איסו"ב כא, א) 'ואסור לאדם לקרוץ וכו' וכן לשחוק עמה או להקל ראש ואפי' להריח בבשמים שעליה או להביט ביפיה אסור ומכין המתכוין לדבר זה מכת מדרות וכו'. והרי שאסור חכמים אף כל דבר המביא לקרוב הדעת עם העריות.

**וברמב"ן** השיג על הרמ' שאף שאפשר שאסור לקרב לעריות קרבת הגוף מהתורה היינו משום שנהנה מהערוה וכחצי שיעור שאסרה תורה, מ"מ מוכח שאינו עובר ב'לא תקרבו' שאין המכוון לקרבת הגוף לערוה ודרשת הספרי אסמכתא היא עי"ש, ולהלכה פסק השו"ע כרמב"ם<sup>5</sup> והיינו שדרשת הספרי דרשה גמורה היא ועי' בנו"כ שבסה"מ מה שתירצו על קושיות הרמב"ן.

**והרשב"א** (תשובות המיוחסות בטעות

ה. וז"ל השו"ע (אה"ע סי' כ' סעי' א') הבא על אחת מכל העריות דרך אברים או שחבק ונשק ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה וחשוד על העריות.

ו. ובמהדורה החדשה של החכמ"א יש בזה ט"ס (שלא לשם תאוה אסור לרמ' מהתורה ולרמב"ן מדרבנן וא"כ היה צריך לציין מקור"ד לב"ש ולא לש"ך).

ז. וכשהוא לצורך כרופא הצריך למשש את הדופק וכיו"ב לא אסרו (ש"ך יו"ד קצה, ב) ומ"מ כשאפשר יש להמנע משום מהרהר ושלא יבוא לחיבה.

ח. וז"ל הרמ' (איסו"ב כ"א, ו) המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיו"ב אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא שאין קרבים לערוה כלל וכו', וכ"כ בטושו"ע כא, ז.

שאסור מדאוריתא, וקרוב הגוף לעריות שלא      ושאר דברים המביאים לקירבה כשחוק וריבוי  
בדרך חיבה אסור מדרבנן [ואפי' בקרובות      שיחה וקריצת העין וכיו"ב לכו"ע  
שאינן לבו של אדם נוקפו עליהן],      אסורים מדרבנן, ומאוד צריך להזהר בזה"ט.



---

ט. כמש"כ הטושו"ע (ריש סימן כ"א) "צריך האדם להתרחק מן הנשים מאוד מאוד" וכ' בספר החינוך (קפ"ח) ורבו פרטי הרחוקין שהזהירו עליהן בענין זה אבל כלל הדבר שלא יעשה האדם שום דבר בעולם המביאו לידי הרהור בנשים לא במעשה ולא בדיבור ולא שום רמז לקרב דעת האשה הקלה עם דעתו אלא באשתו בלבד... הזכירו ז"ל מהם קצת ובשאר יזהר כל אחד ואחד לשמור עצמו לפי מה שימצא בגופו כי השי"ת יראה ללבב, ומ"מ לפי הדומה מכל מה שהזהירו ז"ל אין אדם ראוי לזוז ממוסרם הטוב ואע"פ שהוא מוצא עצמו חשון התאוה קצת.. שהרבה אמרו כן ונכשלו כי היצר בתחילה חלש מאוד והולך ומתחזק על האדם הרבה... על כן צריך כל אדם להרבות בשמירה.. ואמרו ז"ל אם אין כח בידו וכי' יקרא ק"ש או יעסוק בתורה וכי' וכי' בערוה"ש (כאז), השם אורחותיו לא יכשל לעולם ואשר לא ישים אל לבו יפול ברשות היצה"ר.

## הרב אליהו הורליק

### הסרת ציפורני העופות לפני מליחה

(גענזעי), וגם את החרטום (שנעביל), צריך קודם להוריד. ואסור להבהב את זה באש בלי שימלחו.

**בספר 'בית הילל'** סימן ס"ח ס"ק ב', (הרב הלל בן נפתלי, הירץ. בריסק. ת"ן): "ונראה דדין זה, (לחתוך הטלפיים) מיירי דווקא בבהמה, וכן מוכח שכתב הלכות פרסות הרגל והוא שייך דווקא בבהמה, אבל באווז או בשאר עופות, לא שייך זה, וכן מוכח בספר איסור והיתר ע"ש, אבל עכשיו נוהגים העולם להחמיר אף באווזים אם לא נחתכו הציפורניים שקורים נעגיל, ונמלחו כך בציפורניים שאסרו את האבר, דהיינו מה שמחובר לציפורניים, אבל מדברי הפוסקים לא משמע כן, רק שקאי על בהמה ולא על עופות, וק"ל". משמע מדבריו, שהעולם החמיר לאסור החתיכה, והוא פוסק שאין הרגל נאסרת. ועוד משמע מדבריו, שהמנהג הוא על אווזים ולא על שאר העופות.

ואחריו הביא בספר 'סולת למנחה', (רישר, יעקב בן יוסף, פראג-צרפת. תנ"ו): "ונוהגים להסיר ג"כ ראשי הציפורניים באווזים ותרנגולים, ואם לא הסירן אין אוסרים בדיעבד". משמע, שהמנהג גם על התרנגולים.

**ובספר 'לחם הפנים'** (כץ, משה יקותיאל בן אביגדור, תע"ו): "ועכשיו נוהגים להחמיר אף באווז אם לא נחתכו הרגליים... שאסרו אותה אבר, דהיינו מה שמחובר לציפורניים, אבל מדברי הפוסקים, לא משמע כן, רק שקאי על הבהמה ולא על העופות".

**בו יבואר:** א. מהו המנהג כיום. ב. המקור למנהג. ג. מהו טלפיים. ד. איך מולחים טלפיים. ה. החשש מצד נמלח מצד אחד. ו. הסיבה למנהג.

**א. מנהג העולם כיום,** להסיר את הציפורניים מרגלי העופות לפני ההדחה ומליחה, וכן הוא מוסכם בכל הפוסקים. והיות וקשה להסיר רק את הציפורן, לכן מורידים את כל קצה האצבעות עם הציפורן.

**רגל העוף** - הרגל הצהובה, הנקראת בלשון הגמרא ברגלי הבהמות 'הארכובה הנמכרת עם הראש'. והוא למטה מצומת הגידים. בעברית הוא נקרא 'שרשפף', מלשון שרש + כף. עד לא מכבר היה אפשר להשיגו בחנויות, והיו מכניסים אותו לתבשילים, והסחוס המיוחד שבו, היה נותן טעם משובח, או שעושים ממנו רגל קרושה. אך כיום הוא נמכר לתעשייה ועושים ממנו חומרים כימיים, לכן אינו מצוי לראותו בחנויות.

**ב. והנה ראשון המביא מנהג זה,** הוא לפני 360 שנה.

**בעל התיו"ט** בספרו 'ברית מלח' אות ט', (יום טוב ליפמן הלר הלוי, פראג-קראקוב. נפטר תי"ד. הספר כולו נכתב באידיש. תלמידו של המהר"ל מפראג): "אויך דיא נעגיל פון דיא גענזעי פיס, אויך דיא שנעביל ערסט אפ'ן שניידן, אונ' טאר זיא נישט בריאן איער, אן זיא האט גיזאלצין". תרגום: גם את הציפורניים (נעגיל) של רגלי האווזים



ג. והיות וכל הפוסקים הביאו מנהג זה בדין של טלפיים - לכן נקדים ונבאר מהו טלפיים, ואיך מולחים טלפיים, והדין של המולח בכלי שאינו מנוקב.

**'הטלפיים'** הוא 'הפרסה' של הבהמות, הנקרא בתורה מפריס פרסה ושוסעת שסע, והוא גם נקרא בפי הפוסקים **'המנעל'**, או **'הקליפה'**, והוא עשוי מחומר קשה, וצורתו כנעל, ובפנים מסביב לעצם יש סחוס שומני, ובתוכו כלפי פנים יש בשר, ובתוך עיגול הבשר יש חלל. ויש שמניחים הפרסה בתבשילים, כי יש שם בשר, שומן, וסחוס, הנותנים טעם משובח.

והיות ואין לדם אפשרות לצאת החוצה, נחשב ככלי שאינו מנוקב לעניין מליחה. ולכן צריכים להסיר את ציפורני הפרסה, דהיינו האצבעות של הפרסה, מה שנקרא שוסעת שסע, וחותרים עד מקום שיש שם סחוס, וכך הדם זורם החוצה.

**איברא**, שצריך לדון בטלפיים, האין מולחים אותם, האם דינו כשאר עצמות שמועיל מליחה, או שעשוי מחומר קשה יותר מעצם.

**שאר עצמות** - קיי"ל ברמ"א יו"ד סי' ס"ט ס"ג: שמליחת העצם מועיל למוח שבקרבו, ואין צריך לנקוב העצם. ומקור הדברים שהמלח שואב הדם הנמצא במוח שבתוך העצם, הוא מהמרדכי שהובא בב"י ס"ח סעי' ח'. והוא דין מוסכם לכל הפוסקים ואין חולק בדבר. וכן העצם לא מונע מהדם להיפלט החוצה.

ד. ולעניין מליחת הטלפיים הובא בבית יוסף (שם) מחלוקת ראשונים בזה:

**המרדכי** - מביא שאלה שנשאל רבינו יהודה, מה דינו של טלפיים

**'יד יהודה'** כתב (לנדא, יהודה ליב בן יונה, מרוסיה ואוקראינה, ורב ופוסק בעיירת סדיגורא, תר"ס): "ונוהגים ליטול גם הציפורניים בעופות, ומיהו אם לא הסירן מותר".

ובספר **'ברית מלח'** כלל כ"ג אות ג', (רוזנברג שבתי, תרס"ז): "ונוהגים ג"כ ליטול הציפורניים מרגלי העופות קודם המליחה, מיהו אם לא הסירן ומלחן כך, ואפילו אם ביטלו כך מסיר אותן אחר מליחה או אחר הביטול ומותר בלא שום חשש איסור". והוסיף שם **'בתקריב מלח'** ס"ק ט"ז: "ואף דעכשיו נוהגים העולם להחמיר... מ"מ אין זה מדינא... דדין הסרת הטלפיים הוא רק בבהמה אבל באווז או בשאר עופות, לא שייך זה... ודין נכון הוא, דבאמת אין כאן שום חשש".

**היוצא מכל הפוסקים:** א. שלכולי עלמא הרגל לא נאסרת אם לא הסירן. ב. שכולם הביאו את המנהג בהלכות מליחת הטלפיים. ג. ונקטו בלשון 'להסיר' הציפורן, ולא לחתוך את קצה הרגל.

**וצ"ב**, ממה חששו העולם שנהגו מנהג זה בעופות? וכי רגל העוף דומה לפרסות של בהמות שצריך להסיר את הטלפיים לפני מליחה, וכי יתכן שכדי שלא יבואו לאחלופי בין רגל בהמות לרגל עופות, לכן התחדש מנהג זה? ואם תאמר שזה לא מחמת לאחלופי, אלא שיהיה מקום לזיבת הדם לאחר המליחה, והרי רגל העוף עשוי מעור והדם יוצא דרכו, ועוד, הרי הציפורן סופגת ומתרככת במים? ועוד, הרי נקטו כל הפוסקים 'להסיר' הציפורן, ואם הטעם הוא זיבת הדם החוצה, היו צריכים לנקוט לחתוך את קצה הרגל, שהרי הציפורן אינה בקצה הרגל ממש, אלא מעט למעלה מהקצה?

להקדים ולהביא את שנפסק להלכה בדין טלפיים עם הש"ך והפמ"ג:

**הבית יוסף** פוסק להלכה - "לכתחילה ראוי לחוש לדברי סמ"ק, אבל בדיעבד כדאי הם כל הנך רבוותא לסמוך עליהם". פירוש, לכתחילה לחוש שהטלפיים לא מקבלים ולא סופגים מבחוץ, שלא כמו בשאר העצמות, וכן לא יעזור מליחה שניה מדין נמלח בכלי שאינו נקוב, ובדיעבד מותר.

**וכן** פסק השו"ע ס"ח סעיף ח: "פרסות הרגל שנמלחו בקליפתן ולא חתך ראשן, לא נאסרו". והרמ"א פסק: " ויש אוסרים מה שבתוך הקליפה דהיינו הטלפיים, אבל השאר מותר, והכי נהוג". והוא כדעת הסמ"ק, שהטלפיים נאסרו עולמית. וכתב הש"ך בס"ק ג: שאם לא יחתוך (קצוות הפרסה) הוי כמולח בכלי שאינו מנוקב.

**והקשה הפמ"ג בשפתי דעת**, מדוע הש"ך לא מסביר שבשאר עצמות המלח חלחולי מחלחל ובטלפיים המלח לא חודר, למה להגיע לדין שאינו מנוקב?

**ותירץ הפמ"ג** חידוש נפלא, "דעל כרחק דהמלח נכנס מבפנים לטלפיים". ופירש זאת ידידי הרב משה טשינגל שליט"א שגדמה זאת לכוס מתכת שמלובשת על הפרסה, וע"כ באמת הטלפיים קשים מאוד, ולא סופגת את המלח מבחוץ, אלא מחדש הפמ"ג, שהמלח נדחק בין הטלפיים לרגל, דהיינו בין הכוס לבשר הרגל, ומשם הוא נכנס ומחלחל לתוך הטלפיים. וזהו מה שכתב, "נכנס מבפנים לטלפיים". ולכן כתב הש"ך שהוא נאסר מדין כלי שאינו מנוקב, ולא מחמת שלא נכנס מלח, שהרי המלח כן נדחק ונכנס לתוך הטלפיים.

**ולאחר** חידושו של הפמ"ג, אפשר לבאר את ג' השיטות:

שנמלחו בלי להסירן או לחותכן מהרגל, והשיב רבינו יהודה להתיר כמו שרבינו יצחק (ר"י) מתיר בשאר העצמות. וע"ז מביא הבית יוסף, "**והרשב"א** כתב כתשובת ר"י דמליחה ע"ג שער מהניא". משמע מדבריו, דאין חילוק בין שער, שאר עצמות, וטלפיים, ולרשב"א, ר"י, רבינו יהודה, ומרדכי, מועיל מליחה בכולהו, והמלח שואב הדם דרך השער, ודרך העצם, ודרך הטלפיים.

**ודעת** האוסרים מביא המרדכי - "ויש נוהגים איסור ברגליים", באופן שאחר שמלח כראוי, הסיר הטלפיים והניח בקדירה בלי מליחה שנית ובלי הדחה. משמע לדעה זו, שמועיל מליחה שניה, אך בלי שמלח שוב, הרגליים אסורים.

**והבית יוסף** מביא דעת הסמ"ק - "פרסות הרגל שנמלחו בקליפתן ולא הסיר ראשן, נראה דהוי כמולח בכלי שאינו מנוקב, וכל מה שבתוך הקליפה אסור". משמע דלא מהני מליחה שנית לפרסה, אך שאר הרגל מותר.

**[כתב הרמ"א** בדין מליחה בכלי שאינו מנוקב, סימן ס"ט סעי' י"ח: "בשר שנמלח בכלי שאינו מנוקב... יש אוסרין כל החתיכה... ואפילו לא נמלח רק מעט... ואפילו לא שהה שיעור מליחה רק מעט... וכן נוהגים ואין לשנות"].

#### יוצא ג' שיטות:

- א. רשב"א, ור"י: מועיל מליחה לטלפיים.
- ב. דעה ב' במרדכי: מועיל מליחה שנית לרגליים לאחר הסרת הטלפיים.
- ג. סמ"ק: לא מועיל מליחה לטלפיים, ולא יעזור מליחה שניה.

**וכדי** לבאר שיטות אלו, במה נחלקו, חייבים

י"ב שעות, האופן להתיר). יוצא שלכתחילה לכו"ע צריך מליחה מב' צדדים.]

**ועתה** נחזור לדון במנהג של הסרת הציפורניים של העופות.

**והנה**, לכאורה העור הצהוב של הרגל הצהובה, היא עור לכל דבר ועניין, ואין חולק בדבר, והיא סופגת ופולטת, ולא צריך לעשות מקום שיזוב הדם, וגם ולא שייך ענין של כלי שאינו מנוקב בשום אופן, ואינה דומה כלל לטלפיים וגם לא לשאר העצמות.

**א"כ** ממה חששו שהיו צריכים למנהג להסיר הציפורניים? וקשה לדחוק ולומר, שחששו שיבואו להתיר גם בטלפיים, שהרי הדבר ידוע ומוסכם לכל שאין דומה ציפורני העוף לפרסת הבהמה.

**ה.** והיה מקום לומר, שכל החשש בזה, הוא מהסוגיא של נמלח מצד אחד. שהרי מקום חיבור הציפורן לגוף, לא מקבל מלח. ואמנם יש חלחולי מחלחל מכל סביבות הציפורן, וגם הציפורן גופא מתרכך, ואין שום חשש מהדין, אך חששו לנראה בעין, ולכן נהגו להסיר הציפורן כדי שיהיה נראה שנמלח מכל הצדדים.

**ואפשר** לדייק זאת מלשון כל הפוסקים שהובאו בתחילת הדברים, שנקטו לשון "להסיר הציפורן", ולא נקטו להתיר קצוות האצבעות, משמע, שאין זה מהדין של פליטת הדם או כלי שאינו מנוקב כמו בטלפיים, אלא מדין נמלח מצד אחד.

**וכן** נראה מדויק מלשונו של ה'בן איש חי' (שנה ב', אחרי ו'): "האווזים והתרנגולים נוהגים להסיר ג"כ מהם ראשי הציפורניים". [אך מביא שם עוד מנהג מהעיר

**לדעת הרשב"א**, ור"י - הפרסה "מחלחל חלחולי", היא סופגת את חריפות המלח ומכניסה בפנים, ואח"כ הפרסה גם פולטת את הדם, כמו שאר עצמות.

**ולדעת הסמ"ק**, ורמ"א - הפרסה עצמה לא סופגת אלא היא קשה יותר משאר עצמות, אך המלח נדחק לבפנים דרך שאר הרגל כמו שמחדש הפמ"ג, ולכן הפרסה עצמה נאסרת ואין לה תקנה מדין כלי שאינו מנוקב.

**ולדעה ב' במרדכי** - הפרסה עצמה סופגת ומקבלת את המלח וגם פולטת הדם כמו שיטת הרשב"א, אך שאר הרגל נאסר אם לא נמלח שנית - מדין נמלח מצד אחד. ולכן כתבו שנאסר רק מצד מנהג, וכמו שיטת הרמ"א בדין נמלח מצד אחד שיובא בקטע הבא.

**והסמ"ק** לא חלוק עם הדעה הב' במרדכי, אלא הסמ"ק איירי על הטלפיים גופא, והדעה הב' במרדכי איירי רק על שאר הרגל, ואינו אוסר את שאר הרגל מחמת כלי שאינו מנוקב, כיון שחלק הרגל שנמצא בתוך הטלפיים הוא דבר מועט מאוד. וכ"כ הש"ך סי' ס"ח ס"ק י"ג: "מיהו הא בלאו הכי רוב הפוסקים מתירים אף מה שבתוך הטלפיים". וע"ז כתב הפמ"ג בשפתי דעת: "אף שעומדין על הטלפיים (פירוש: שהרגל נמלח כשהיא עומדת, כך שהדם נעצר בטלפיים) יש להתיר מה שחוץ לטלפיים, כיון דדבר מועט הוא".

**[ובדין נמלח מצד אחד: כתב השו"ע ס"ט סעי' ד, "ומולחו משני צדדים... ואם**

**לא מלחם אלא מבפנים או מבחוץ, וכן חתיכה שלא נמלחה אלא מצד אחד, מותר". רמ"א, "ויש אוסרים אפילו בדיעבד, והכי נהוג". (ועיי"ש בדין הפסד מרובה או תוך**

בגדד, "מנהגם בעופות ותרנגולים לחתוך כל הארכובה התחתונה עד צומת הגידים".]

ובן אפשר לדייק זאת, מספר 'דברי סופרים' (הרב ירוב, ס"ט ס"ק פ"ח), שהביא מנהג זה בתוך הסוגיא של נמלח מצד אחד ולא כמו כל הפוסקים הנ"ל שהביאו מנהג זה בדין טלפיים. משמע, שהוא הדין והוא הטעם, והוא המנהג, אך לא כתב שם בטעם המנהג, שהוא מטעם נמלח מצד אחד.

ועדיין הדבר צ"ב, שהרי כל הפוסקים כתבוהו בדין טלפיים ולא בסוגיא של נמלח מצד אחד?

ו. ולאחר חקירה ודרישה, נראה לבאר ממה חששו, ומדוע זה קשור לסוגיא של טלפיים:

והוא שכל המסיר את הציפורן של העוף, רואה שיש בתוך הציפורן בשר, דם, וגיד, ויש מקום לחפור בתוך הציפורן ולעשותו כמין קונסו של קרן. וזה פשוט וברור כשמש בצהריים שכל הרואה זאת, מיד עולה בראשו הדין של טלפיים, שהרי אם ימלח את רגלי העוף יחד עם הציפורניים, אז הדם כנוס בתוך הציפורן כמו בטלפיים. ואמנם הציפורן רכה וסופגת, אך לנראה בעין היא סגורה מכל צדדיה כמו בטלפיים, ואז יבואו להתיר גם בטלפיים שזה אסור מדין נמלח בכלי שאינו מנוקב. לכן חששו להסיר גם את ציפורני העופות.

וא"ת הרי אין לציפורן חלל, ואין הדם יכול להיקוות שם, והעטרת זהב הובא

בש"ך סי' ע"א ס"ק ג', כתב, שכל הדין של כלי שאינו מנוקב, הוא רק כשיש חלל. וי"ל, שהרי הש"ך חולק וסובר שלא צריך חלל בשביל כלי שאינו מנוקב, אלא אדרבה, יותר יש לאסור כשהבשר דוחק בלי חלל.

ובזה מיושב, מדוע הפוסקים הזכירו את המנהג בדין של טלפיים, כיון שזה ממש דומה לדומה.

ובזה מיושב, מדוע נקטו 'להסיר' הציפורן ולא לחתוך את קצה האצבעות.

ובזה מובן הלשון בבן איש חי, שנקט לשון 'להסיר ראשי הציפורניים', כיון שכשחותכים את השפיץ של הציפורן, אז מגיעים לבשר שנמצא בתוך הציפורן, וכמו שחותכים את קצוות האצבעות של הטלפיים.

והחידוש הגדול בזה, שבעל התיו"ט שהובאו דבריו בתחילת הדברים, מביא שצריכים לחתוך גם את החרטום (שנעפיל) והוא משמש בעופות לפה ולחוטם, וה'דברי סופרים', בקיצור הלכות מליחה (הוא ספר נפרד) כתב בסימן כ"ג אות כ', על דברי התיו"ט: "ולא ידעתי טעמו".

ולפי דברינו, דברי התיו"ט נפלאים ומבוארים מאוד, שהרי כל הפותח את החרטום, רואה שיש בתוכו בשר סחוס ודם, והוא מזכיר את הדין של טלפיים, כמו שחששו בציפורניים. ולכן נהגו לחתוך את קצה החרטום כדי שיגיע לשם המלח, וגם יזוב הדם משם.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## הערות בהלכות ברכת כהנים

בכתובות, וטרחו לתרץ בכמה דוחקים. והרי לפי חילוקו של המגן גבורים התירוץ פשוט, שמי שנושא כפיו כדי לא לעבור על דברי חבריו אינו עובר שום איסור. ומוכח שהפוסקים הבינו שהאיסור אינו קשור לכוונת המצוה, ונראה שהבנת כל הפוסקים [שלא נקטו כהמגן גבורים] היא שהאיסור של הזר לישא כפיו הוא כמו האיסור הכללי שיש לזרים לעשות אחת מהעבודות המסורות לכהנים, והרי זה ודאי שאם זר יעבוד עבודת כהונה כגון זריקת הדם או הקטרת אברים ויאמר שאינו מכוון לשם מצוה אלא משום שחביריו אמרו לו כן, בודאי עובר הוא איסור גמור, ולכן נקטו הפוסקים שמי שנושא כפיו כמו שהכהנים מצווים לעשות, זה מעשה ברכת כהנים שאסור לזר לעשותו, גם אם לא יכוון לשם מצוה.

**גם** עצם האוקימתא של המגן גבורים דאיירי כאן במי שמכוין למצוה, הוא דוחק, דאטו בשופטני עסקינן שבא ישראל וחושב שעוסק במצוה במה שמברך ברכת כהנים? גם יל"ע דלכאורה אם בהכי עסקינן זה כבר אסור משום איסור בל תוסיף?

**ויש** להוכיח שהמ"ב אינו סומך על המגן גבורים להלכה, שהרי כתב הבה"ל [ד"ה ואין] שטומטום לא ישא כפיו, ויש להקשות אי נימא דפסק המ"ב כהמגן גבורים שאם אינו מכוין למצוה אינו עובר איסור, א"כ גם טומטום יעלה ויכוון שאם הוא זכר מכוון לקיים מצוה ואם הוא נקיבה אז הוא כקורא בתורה, ובודאי עדיף לעשות כך ולא

**הענינים הנדונים:** באיזה אופן נאמר איסור על זר לברך ברכת כהנים -- האם יש מצוה על הישראלים להתברך -- האם כשהכהן חוץ לכהנ"ס ומבקשים ממנו לברך מתחייב בברכת כהנים -- האם כהן שלא עלה לדוכן כלול בכוונת המקרא שאומר 'כהנים' -- כשהכהן אינו עולה לדוכן האם צריך לצאת קודם רצה -- האם יש לכהן לחלוץ נעליו דוקא קודם שעולה לדוכן -- בגדר הנטילת ידיים קודם הברכה -- עמד על הדוכן ובטעות נגע במקומות המכוסים -- חידוש דין בחיוב עקירת רגליו ברצה -- בגדר דין קול רם -- נשיאת כפיים [או עקירת רגליים] ליחיד באמצע תפילת לחש -- איסור היסח הדעת מברכת כהנים (סעיף כ"ג) -- ש"ץ כהן שטעה בחתימת ברכת מודים והתחיל לברך -- מנהג הניגון בברכת כהנים ביו"ט [בה"ל בסעיף מ"ה] -- התפשטות הברכה לכל הצדדים [סעיף מ"ה].

### א] באיזה אופן נאמר איסור על זר לברך ברכת כהנים

**המ"ב** בסק"ג כתב בזה"ל - כתב ה'מגן גבורים' דהא דאמרה תורה אתם ולא זרים אינו רק במכוון לכוונת המצוה, אבל אי לא מכוון כלל לכוונת המצוה רק שלא לעבור על דברי חבריו פשיטא דאין כאן איסור עשה כלל - עכ"ל. והנה לכאורה זה נגד הרמ"א והרבה מגדולי הפוסקים שטרחו ויגעו הרבה ליישב את דברי תוס' שכתבו שלא ידע ר"י מהו האיסור של הזר לישא כפיו, והתקשו הפוסקים הרי האיסור עשה מפורש בגמ'

[בפרט לפי הבה"ל שכתב שבתוך התפילה הוא רק דין דרבנן.] וגם ל' השו"ע לא משמע כן, שא"כ היה לו לכתוב אם היה בבהכנ"ס כשקראו כהנים או כשאמרו לו לעלות או ליטול ידי, ומדכתב השו"ע - או אם אמרו לו לעלות - משמע שבזה אינו צריך להיות בבהכנ"ס.

ולולי דברי הבה"ל היה נראה לפרש שהר"ן מדבר שלא קראו לו מפורש אלא שקרא הש"ץ הקורא כהנים, ועל זה כתב הר"ן שבסתמא אין דעתו אלא רק על הכהנים שבתוך הבהכנ"ס ולא על הכהנים שבחוץ, אבל לא נתכוין הר"ן שגם כשקוראים לו באופן מפורש יש הלכה שיקראו לו דוקא כשהוא בתוך הבהכנ"ס.

והנה יש להסתפק לפי הדעות שהביא המ"ב בסקכ"ח שבעינן עקירת רגליים רק אחרי ששמע רצה מהש"ץ, מה הדין כהן שיצא החוצה ליטול ידי ואלא שמע ברכת רצה האם נחשב שקיים דין עקירת רגליו? ואולי מי ששמע חזרת הש"ץ מתחילתה אין עיכוב במה שלא שמע ברכת רצה, הואיל וכל יציאתו מהבהכנ"ס היתה לצורך ברכת כהנים. ובאמת צ"ע טעם דעה זו שצריך לשמוע רצה ואז לעקור רגליו, מ"ט? ונראה שכשאמרו חכמים שצריך לעקור רגליו בעבודה הגדר הוא שתפילת הש"ץ נחשבת לשומעים כעבודה ממש ואז כשעוקר רגליו נחשב שהברכה התחילה ביחד עם העבודה ממש. ולכאורה יש לבאר לפי"ז מה שכתב המ"ב [בסק"י] שרק אם קראו לו לעלות בבהכנ"ס עובר בעשה, ולכאורה מאי נפק"מ היכן קראו לו? ונראה שהמצוה דאורייתא היא דוקא בבהכנ"ס שהוא כעין בית המקדש 'מקדש מעט' ויש חשיבות עבודה לתפילה שנעשית בו. וכן משמע ברש"י בחולין דף קלג [ד"ה בין בחוץ] שכתב שברכת כהנים בגבולין בכל

לבטל חיוב ברכת כהנים כל ימיו, ומשמע שחשש המ"ב שאין זה מועיל, וצ"ע.

## ב] האם יש מצוה על הישראלים להתברך

נראה מפשטות לשונו של החרדים שאין ממש מ"ע חיובית על הישראלים להתברך, אלא רק שהם בכלל המצוה, והואיל ובלא שיהיו ישראלים המתברכים לא יוכלו הכהנים לקיים מצוותם, לכן הישראלים המסייעים לקיום המצוה הם ג"כ בכלל המצוה. אבל לא בא החרדים לחדש חיוב על הישראלים לילך ולשמוע ברכת כהנים, וכי אפשר להכחיש את לשון הפסוק [במדבר ו, כג] - **דבר אל אהרן ואל בניו** - ולומר שיש מ"ע גם על הישראלים? וזה גם דבר מסתבר מצד עצמו שלא מחייבים משהו ללכת להתברך [הגע עצמך אם הוא לא רוצה להתברך, ובא רק בגלל החיוב, וכי מגיע לו ברכה?] ולא הזהירו הפוסקים שמי שיוצא באמצע חזרת הש"ץ [אפילו ע"מ לחזור] ולא שומע ברכת כהנים מבטל מ"ע, אלא משמע שלמדו הפוסקים את דבריו שזה רק מסייע לדבר מצוה אבל לא שיש חיוב גמור לילך להתברך מן הכהנים. ולפי"ז אין היתר לילך באמצע תפילת י"ח לעמוד מול הכהנים כדי להתברך, דאין בזה קיום מצוה שתדחה דין הפסק בתפילת יחיד בלחש, ודו"ק.

## ג] האם כשהכהן חוץ לבהכנ"ס ומבקשים ממנו לברך מתחייב בברכת כהנים

מה שהביא הבה"ל [ד"ה אם היה בבית הכנסת] בשם הר"ן שרק אם הוא בתוך הבהכנ"ס עובר איסור, הוא חידוש גדול דמה הסברא לחלק בין אם עומד בתוך הבהכנ"ס או עומד בחוץ סו"ס מבקשים ממנו ברכה

עכ"ל השו"ע. ולכאורה משמע שאין כאן חיוב גמור מדרבנן לצאת קודם רצה, אלא רק עצה טובה של הראשונים לעשות כן כדי שלא יאמרו שהוא פסול וכן הוא ל' השו"ע 'כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא להכנס' וא"כ יש לדון באופנים שאם יצא קודם רצה ויעמוד בחוץ עד סוף חזרת הש"ץ זה ימשוך תשומת לב של הציבור יותר מאשר אם יצא רק בהקראת כהנים ומיד יכנס, אולי עדיף לעשות כך, שעיקר התכלית היא שלא ישימו הציבור לב.

### ו] האם יש לכהן לחלוץ נעליו דוקא קודם שעולה לדוכן

**סעיף ה'** - לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים- עכ"ל השו"ע. הנה יל"ע מה הדין כהן שעולה לדוכן ואח"כ חולץ מנעליו [כגון שיש מקום סמוך אליו להניחם שם] האם עובר על התקנה לעלות לדוכן יחף, ונראה שאין בזה חסרון דהתקנה היא שלא לישא כפיו אא"כ חלץ נעליו, אבל אין קפידא אם יחלצם אחרי שעולה לדוכן, וברכת כהנים נקראת בל' חז"ל עלייה לדוכן, אבל לא מסתבר שיהיה קפידא דוקא על העלייה, דזיל בתר טעם התקנה שהיא שמא יתעסק ברצועות סנדליו וימנע מברכת כהנים ולזה סגי בתקנה לברך ברכת כהנים בלא מנעלים.

### ז] בגדר הנטילת ידיים קודם הברכה

**המ"ב** בסק"א כתב שהכהן נוטל ידיו עד הפרק ככהן המקדש ידיו לעבודה, והנה הרמב"ם שהוא מקור הדמיון לקידוש ידיים ורגלים, הוא מיקל טובא בחיוב נט"י זו כמו שכתב המ"ב בסק"כ שלפי הרמב"ם יכול לסמוך על הנט"י שחרית, והרי בנטילה שחרית לא בעינן כל דיני נט"י, וא"כ משמע שהרמב"ם רק לגבי שיעור הנטילה דימה אותה לקידוש יו"ר. ובשאר הראשונים לא

עיר ועיר בבית הכנסת, ולמה הוצרך לכתוב בבהכנ"ס ולא כתב בכל עיר בציבור המתפללים, משמע שדעתו כהסוברים שנשיאת כפיים דוקא במקום שיש ס"ת. ואולי לאו דוקא בית הכנסת, אלא העיקר הוא שאם הכהן נמצא במקום ששומע את הש"ץ, שאז יש לכהן שייכות עם העבודה, אז חייב לעלות בעבודה כששומע רצה, ודו"ק. [אבל כל זה דלא כהבה"ל (ד"ה דור) נוקט שכל דין נשיאת כפיים בתפילה הוא רק דרבנן, וצ"ע.]

### ד] האם כהן שלא עלה לדוכן כלול בכוונת המקרא שאומר 'כהנים'

**צ"ב** מה שהסתפק המ"ב בסק"ט מה יעשה מי שלא עקר רגליו ואמרו לו לעלות, ולכאורה לפי מה שכתב המ"ב בסק"ב דאין דעת הקורא כהנים על אלו האסורים לעלות, א"כ מה נסתפק כאן שאם החזן קורא כהנים יתחייב הכהן שלא עקר רגליו לעלות, הרי אין דעת המקרא על אלו האסורים לעלות. ובפרט שהדבר מינכר ביותר שכל הכהנים עומדים על הדוכן, ואותו כהן נשאר עומד למטה ולא חלץ נעליו, ומדוע שיתכוין המקרא אל מי שכעת אינו ראוי כלל לברך. [ודוחק לומר שדוקא אלו הפסולים לגמרי מלעלות אין דעת המקרא עליהם, אבל מי שרק עכשיו אינו יכול לעלות דעת המקרא עליו, דאטו ברשיעי עסקינן שיתכוין בקריאתו למי שאסור לו לעלות כעת.]

### ה] כשהכהן אינו עולה לדוכן האם צריך לצאת קודם רצה

**סעיף ד'** - כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן אינם צריכים לשהות חוץ מבהכנ"ס אלא בשעה שקורא החזן כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבהכנ"ס עד שיגמרו ברכת כהנים-

הזכיר שנגיעה בגופו היא מדברים המטמאים. ולגבי אמירת ברכות כשנוגע במקום מכוסה עיין ברא"ש [בפ"ט דברכות אות כ"ג] שכתב שמברך ענט"י משום שהידיים עסקניות הן נוגעות במקום הטינופת, ותמוה למה הוצרך לכתוב כן ולא כתב בפשיטות שכמעט אי אפשר בעולם שאדם ישן על מטתו בלא בגדים ויקום בבוקר ויתלבש ולא יגע במקומות המכוסים, משמע שבשאר נגיעות ואפילו נעילת הנעליים אינה מחייבת נט"י {ובאמת המשמעות הפשוטה ברא"ש שם שאת שאר ברכות השחר הוא מברך אפילו בלא נט"י}.<sup>2</sup> ובאמת הטור לא הביא בסי ד' חיוב נט"י בנוגע בגופו או בנעלים. וא"כ אולי יש להקל לכהן הזה לנקות ידיו בבגדיו ולברך ברכת כהנים.

#### ט [חידוש דין בחיוב עקירת רגליו ברצה]

הנה המ"ב בסק"ז מפרש שגם אם הכהן הגיע לדוכן אחרי ברכת רצה קודם שסיים הש"ץ ברכת מודים חשיב כעקר רגליים כדין, וצ"ב דא"כ לצורך מה כתב השו"ע את התיבות - ואף אם לא יגיע שם עד שיסיים ש"ץ רצה שפיר דמי - היה השו"ע צריך לכתוב את הסעיף בלי תיבות אלו, ולכתוב רק שצריך לעקור ברצה [וביאר המ"ב שהכוונה בכל ברכת רצה] ואם לא עקר שוב לא יעלה, ומה היה חסר בכתיבת ההלכה באופן זה, ונמצא דהוסיף השו"ע תיבות מיותרות ולא מדויקות. ולכן נראה שבא השו"ע להשמיענו שעיקר הדין הוא

מצאנו לדמות לקידוש ידיים, וכנראה סברתם היא שהרי הכהנים לא רוחצים רגליהם,<sup>3</sup> ובוזה"ז כולנו טמאי מתים, ומה טעם יש לקדש ידיו ורגליו כשהוא רחוק טובא מלהיות כשר לעבודה, [ועיין בשו"ת ובחרת בחיים סי' ל"ה].

ויל"ע במה שכתב המ"ב בסק"כ (והשעה"צ סק"ה) דבעינן כלי שמחזיק רביעית, שהרי הרמב"ם [בפ"ה מביאת המקדש הלי"א] פסק דמקדשים אף בכלי שאין בו רביעית.

#### ח [עמוד על הדוכן ובטעות נגע במקומות המכוסים]

[נשאלתי לדינא בכהן שעלה לברכת כהנים וכבר עמד על הדוכן ובטעות נגע במקומות המכוסים, האם צריך לירד מהדוכן ואסור לישא כפיו או לא, האם יעלה מפני כבוד הבריות שלא נעים לו לרוץ החוצה אחרי שכבר חלץ נעליו? [ואולי יעשה עצמו כנושא את כפיו אבל לא יברך. ועל זה כתבתי את הנראה לענ"ד בזה-] יל"ע אם נגיעה במקומות המכוסים פוסלת את הנט"י לברכת כהנים, והנה לפי הרמב"ם שכתב שנוטל ידיו כמו כהן שמקדש ידיו לעבודה, והרי בהלכות קיור לעבודה לא הביא הרמב"ם שנגיעה במקומות המכוסים מחייבת קיור פעם שנייה, וגם בהלכות סתם ידיים שפוסלות לגבי תרומה לא הוזכר ברמב"ם שיש בזה טומאה לגבי תרומה, אלא רק כתב שלא יסיח ידיו מדברים המטמאים, ולא

א. ואפשר לפלפל שקידוש רגליו הוא רק כשעובד בבהמ"ק שיש דין שלא תהיה חציצה בין רגליו לרצפת העזרה, אבל בגבולין אין טעם לרחיצת רגליו רק לרחיצת ידיו שבהן נעשית העבודה כמו שכתבו תוס' בסנהדרין שהקפידה תורה על ידיכם דמים מלאו, ודו"ק.

ב. והיו צריכים הראשונים להתייחס לנידון שתקנת ריב"ז בחליצת מנעלים חייבה נט"י כשנוגע בהם. גם בהנחת תפילין לא מצינו שהעירו הפוסקים ליוזר מנגיעה במקומות המכוסים והרי זה דבר כ"כ מצוי והיו צריכים להעיר בזה.



אמור להם כאדם האומר לחברו, דהיינו שצורת המצוה היא שתהיה בצורה של ברכה בין אדם לחברו ולא בצורה של תפילה להשי"ת שיברך את עמו, וממילא אין שום דין לאמרה בקול גדול אלא רק שהמתברכים ישמעו, וכן כתב הטור שבקול רם היינו לא בקול גדול אלא בקול בינוני, והב"ח כתב שזה מל' קול נעים רוממות א-ל בגרונם, והיינו שאדרכה הברכה צריכה להאמר בצורה של אדם המברך את חברו כדבר איש אל רעהו ולא בדרך של קול גבוה שאינו דרך אמירה. ולפי זה יש ליישב קושיא שהתקשו הואיל ויש דין שכל הקהל ישמעו א"כ למה הגמ' נקטה בל' יחיד כאדם האומר לחברו ולא נקטה כל' הספרי שיהיו כל הקהל כולם שומעים, ונראה לבאר שזה משום שהגמ' באה ללמדנו מהי הצורה המהותית של ברכת כהנים וכמשנ"ת שבאו להשמיענו שלא תחשוב שזה תפילה להשי"ת שיברך את עמו אלא זה ברכה של הכהן כמו ברכה של אדם לחברו, אבל הספרי בא להשמיענו הלכה למעשה, אחרי שידענו שזו מהות הברכה,

להגיע לדוכן עד סוף ברכת רצה, אלא שמי שעקר בתחילת רצה ולא הספיק להגיע לעלות לדוכן עד סוף רצה יכול לעלות גם אח"כ, אבל מי שלא עקר רגליו בתחילת רצה אע"ג שיכול לעקור גם באמצע רצה כמו שכתב המ"ב אבל צריך הוא להספיק לעלות לדוכן עד גמר ברכת רצה, ועיין בהערה שהארכנו לבאר דין זה.<sup>ג</sup>

## י' בגדר דין קול רם

הנה יש כהנים שמושרש אצלם שיש דין קול רם, ולכן מצוי שמשתדלים לומר ברכת כהנים בקול גדול, ולפעמים יש בזה נותן טעם לפגם שהברכה נאמרת בקול גבוה וחזק, ובאמת יש כאן טעות יסודית, שהרי ל' הדרשא של הגמ' בסוטה הוא אמור להם כאדם האומר לחברו, דהיינו שהיה הו"א שהברכה היא כעין תפילה לה' שיברך את כלל ישראל, והיה צד לומר אין דין שהמתברכים ישמעו (וכל' הספרי יכול בינם לבין עצמן), וזה גם כוונת הגמ' יכול בלחש דהיינו באמירה שאינה נשמעת לאחרים ת"ל

ג. נראה שכוונת הטושו"ע שצריך לעקור רגליו בתחילת רצה ואז מותר לו לעלות גם אם מגיע לדוכן אחרי שנגמרה ברכת רצה, אבל אם לא עקר מתחילת הברכה ולא עלה לדוכן עד גמר ברכת רצה שוב לא יעלה! וכן משמע ברמב"ם שהדגיש שכשמתחיל ש"ץ רצה כל כהן יעקור רגליו לעלות, [ולא כתב בסתמא שכל כהן חייב לעקור בברכת עבודה]. שו"ר שהוכיחו מדברי הטור בסי' ק"כ שמבואר להדיא דבעינן לעקור דוקא בתחילת רצה, עיי"ש. ועיין בחינוך מצוה שע"ח שכתב "כשירצה [הש"ץ] להתחיל בברכת רצה כל כהנים העומדים בבהכ"נ עולים לדוכן" ובאבודרהם כתוב שאמירת 'כהנים' היא לפני רצה. הן אמת שדייק הפר"ח מל' רש"י שזמן עקירת הרגל לעלות לדוכן הוא עד סוף ברכת רצה, אבל הרי רש"י לא דיבר רק על עקירת הרגליים אלא כתב שיעלה לדוכן עד סוף ברכת רצה, וא"כ י"ל שרש"י יודה שאם רק עקר רגליו ועדיין לא עלה צריך שתהיה עקירת הרגלים מתחילת הברכה כלשונו הפשוטה של הרמב"ם וכן הטושו"ע. ובפרט שמצינו באבודרהם שכתב שאומרים כהנים קודם התחלת ברכת רצה, וכן הר"ן [במגילה] העלה צד כזה, וכן מבואר בחינוך במצוה שע"ח שעקירת רגלי הכהנים היא קודם שמתחיל הש"ץ ברכת רצה, וכן יש לפרש כוונת הגמרא בסוטה [דף לח:]: מעיקרא הוו עקרי כרעיהו- דהיינו מתחילת ברכת רצה. וגם יש לתת טעם לדין זה דבאמת חכמים תקנו שברכת כהנים תהיה ביחד עם עבודה אלא שהרי סו"ס הנשיאות כפיים היא אחרי מודים ועל כרחך צ"ל שהחשיבו חז"ל את העלייה לדוכן בתחילת הברכה כהנים ממש וזה טעם הדין שצריך לעלות לדוכן בעבודה, אלא שאם עקר רגליו והלך ע"מ לעלות אלא שלא הספיק לעלות [הואיל ומקומו היה מרוחק כמו שפרש"י שם] חשבינן ליה כאילו עלה [כמו נאנס מלעשות מצוה]. אבל אם לא התאמץ לעלות מתחילת רצה לא מחשבינן ליה כאילו עלה בעבודה.

במצוה פטור מן המצוה. אולי י"ל כמו שי"א שלגבי ת"ת אין פטור משום שא"כ ילמד כל היום ולא יקיים שום מצוה, א"כ גם תפילה היא דבר ששייך לומר כן שמצד המצוה הרי יכול להתפלל כל היום ולא יקיים מצוה א"נ י"ל כמו שת"ת היא ע"מ לעשות ולכן צריך לעצור לקיים מצוה ה"ה תפילה היא עבודה שבלב ועבד עושה מצוות אדוניו. והיה אפשר לומר שברכת כהנים שייכת לתפילה שהרי נתקנה באמצע התפילה [אך צ"ע להחשיבה אפילו באמצע ברכות אחרות]. ומצינו שהמ"ב כותב שצריך לעצור בתפילת לחש כדי להציל אחרים המתפללים ליד צואה, אלמא לאו דוקא לצורך ברכת כהנים עוצר באמצע שמונה עשרה, ואולי מצוה שנוגעת לאחרים כמו אפרושי מאיסורא צריך להפסיק אפילו כשעוסק במצוה אם יכול לשוב למצוותו בלא הפסד כמו כאן שיכול לשוב לתפילתו, וגם ברכת כהנים י"ל שהיא מצוה הנוגעת לאחרים דהציבור רוצים להתברך וגם הקב"ה מתאוה לברכם כדאמר ריב"ל בסוטה, לכן צריך להפסיק בתפילתו, וגם החולקים טענו רק שהעמידו חכמים דבריהם שאסור לעצור באמצע תפילת י"ח אבל לא טענו מדין העוסק במצוה פטור מהמצוה, ודו"ק.

**ונפק"מ** בכל זה לכהן שמתפלל בלחש ואוחז לקראת סוף התפילה ויודע שיספיק לסיים תפילתו ורוצה לעקור ברצה כשהוא באמצע תפילתו כדי שכשיסיים תפילתו יוכל לעלות לברכת כהנים, ולכאורה היה אפשר לומר שאסור לו להתעסק בעקירת רגליים כשהוא באמצע תפילת לחש ועדיין לא חל עליו המצוה, אבל חזינן במ"ב שכתב

ממילא כדי לברך את כל הקהל הנמצא בבהכנ"ס צריך לומר את הברכה שיהיה כל הציבור שומע, וזה דין על הכהן כדי שלא יהיה משהו בציבור שלא חלה עליו הברכה, אבל לא שלא עשה כלל מעשה מצוה אם חלק מהקהל לא שמע שהרי סו"ס בירך חלק מהציבור, אלא רק שביטל מצוותו בחלק מהציבור שלא שמעוהו ולא התברכו ממנו.<sup>ד</sup>

### י"א נשיאת כפיים [או עקירת רגליים] ליחיד באמצע תפילת לחש

**יחיד** באמצע תפילתו הרוצה לעלות לברכת כהנים קשה מאוד להתיר לו, משום שכדי שיהיה מותר לעלות באמצע שמו"ע צריך שיהיה מובטח לו שהוא חוזר לתפילתו, וכשעולה לדוכן יש לחשוש שמחמת אריכות הברכת כהנים ישכח שהוא באמצע תפילת לחש ויאמר את הרבש"ע שאומרים אחרי ברכת כהנים. ואע"ג שכתב המ"ב דהאידינא שיש סידורים הוי מובטח שיחזור לתפילתו, זה דוקא בש"ץ שאת כל הי"ז ברכות שעד ברכת כהנים התפלל בקול כש"ץ לכן אין לחשוש שיטעה וישכח לחזור לתפילתו, אבל לגבי יחיד הנושא כפיו באמצע תפילתו הרי החשש חמור טובא, ובאמת כשהביא המ"ב [בס"ק ק"ו] דין שיחיד נושא כפיו בתפילתו אם אמרו לו עלה, כתב שזה דוקא אם מובטח לו שיחזור לתפילתו, ולא הביא את הקולא של מתפלל מן הסידור, ונראה שזה משום הסברה שכתבנו דביחיד החשש גדול יותר.

**האחרונים** שנקטו שאפילו באמצע תפילת שמונה עשרה יעלה לברכת כהנים, ולכאור' למה אין כאן פטור של העוסק

ד. ולפי"ז יש לדון אולי כהן שבירך בקול גדול שאינו דרך דיבור של אדם לחברו אלא דרך צעקה אולי לא יצא ידי חובה, וצ"ע. [אולי בכלל מאתיים מנה די"ל שכאדם האומר לחברו זה לא דין במעשה ברכה אלא זה רק שיעור בהרמת הקול הנצרכת לברכה.]

**אלא** שצריך לזהר שלא יפסע לאחוריו ג"פ בנמר תפילתו קודם שעולה לדוכן, שאם יעשה כן הרי ביטל בזה את עקירתו רגליו שהרי אי אפשר להחשיב את עקירתו זו כתחילת עלייה לדוכן כשהוא פוסע לאחוריו אח"כ, כמו שכתב המ"ב שאחרי עקירת רגליו לא ילך [אחורה] ליטול ידיו.

### י"ב] סעיף כ"ג איסור היסח הדעת מברכת כהנים

**אם** נשמעת אזעקה באמצע ברכת כהנים והציבור נהיה לחוץ וכדו' לכאורה אין לך היסח הדעת גדול מזה וצריך לעצור קצת זמן את הברכת כהנים עד שהציבור ירגע ואז להמשיך אותה.

**אם** יש כהן שנוהג בהברה שונה מהציבור [כגון חסיד שעולה במניין שאין רגילים בהברה חסידית] נראה שאסור הוא בברכת כהנים משום שהציבור יסיח דעתו לראות דבר שאינו רגיל בו [בפרט אם יש לו טלית קצת שונה משאר הציבור]. וכן אם עולה בגרביים משונות [או שעולה יחף במקום שאין רגילים בזה].

**מה** הדין ישראל שבאמצע ברכת כהנים הלך אנה ואנה בבהכנ"ס [כדרך החושבים בלימוד שפוסעים הלון וחזור], לכאורה מוציא הוא עצמו בזה מכלל הברכה. ולכאורה אם נימא דישאל שמסיח דעת מהברכה עובר איסור של ביזוי השי"ת, א"כ מה נתחבטו המפרשים מה האיסור של זר

בפשיטות שאם יודע שיגיע לסוף מודים ביחד עם הש"ץ (ואז מותר לו לעלות גם לדעות המחמירות) אז יעקור רגליו ברצה, מוכח שמותר לו להתעסק באמצע התפילה במצות ברכת כהנים אע"ג שעדיין לא חלה עליו. אלא שיל"ע אולי דוקא כשאין כהן אחר התיר המ"ב לעשות כן כדי שלא תתבטל נשי"כ מן הציבור אבל כשיש כהנים אחרים ועדיין לא אמרו לו לעלות אולי אין היתר להתעסק במצוה אחרת כשהוא באמצע תפילת לחש, ועיינתי במור וקציעה ויש קצת משמעות בדבריו שהוא מתיר אפילו אם יש כהנים אחרים, אבל אין ראייה משיטתו לדידן משום שהמו"ק חולק על השו"ע וסובר שמותר לש"ץ לעלות לדוכן אפילו אם יש כהנים אחרים, אבל לפי השו"ע שסובר שכשיש כהנים אחרים אין היתר להפסיק לברכת כהנים באמצע תפילה, א"כ עדיין יש מקום לדון אם יתירו לו להתעסק בעקירת רגליו כשיש בלעדיו כהנים אחרים [ואע"ג דיש לומר שכל מה שהשו"ע מחמיר זה רק על ש"ץ שחשו חכמים מחמת אימתא דציבורא שיתבלבל ולכן אסרו עליו לעלות אפילו מובטח לו שיחזור לתפילתו, אבל הרי המג"א כתב שהטעם שהחמירו על הש"ץ כשיש כהנים אחרים הוא מחמת שעוקר רגליו לעלות לדוכן, ולכאורה ה"ה מה שעוקר רגליו מעט ברצה ואח"כ בשעת הברכה מיסב פניו אל הציבור זה גם כן חסרון של הפסק בתפילה, ולכן גם ביחיד מסתבר שלא התירו לו חז"ל.<sup>ה</sup>

ה. יש לדון האם מותר ליחיד להפסיק באמצע תפילתו כדי לישא כפיו, שיש סברא לדון שאולי רק בתפילת ציבור של ש"ץ היא הברכת כהנים השייכת לעבודת ציבור מענינא דתפילת ציבור, אבל לא באמצע תפילת יחיד? וצ"ע. ג. נכלל מה שצריך לעלות הוא כדי לא לבטל עשה שקראו כהנים, אבל סוף סוף מכניס את עצמו לאונס של הפסקה באמצע תפילתו, ואיך יאמר על זה ברכת המצוות אם אינו דבר ראוי לעשותו. [ואולי הוא עוסק במצוות תפילה ופטור מברכת כהנים, ומי התיר לו לעקור רגליו ברצה כדי להכניס עצמו לחיוב דאורייתא.]

העולה לדוכן הרי פורש מהציבור המתברכים מהשי"ת? ולכאורה מוכח שקפידת חז"ל היא רק שהעם לא יסיחו דעת אבל יחידי שמסיח דעת אין נחשב לו לאיסור.

### י"ג] ש"ץ כהן שטעה בחתימת ברכת מודים והתחיל לברך

**מעשה** שהיה שהיה ש"ץ כהן וטעה בחתימת הברכה של מודים והתחיל לברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרון... וטרם התחיל ברכת כהנים נתעשתו הקהל שצריך לחזור הש"ץ לרצה, ונשאלה השאלה האם יגמור ברכת כהנים או שיחזור לרצה, והורה הרב שיחזור לרצה ואח"כ יאמר ברכת כהנים בלא ברכת אקב"ו וטען הרב שעלתה לו ברכת המצוות שבירך כבר, ומה שמפסיק באמירת רצה אינו הפסק, דהוי צורך הברכה שתאמר ברכת כהנים כדינה במקומה. ולענ"ד יל"ע בזה הרי המ"ב בסי' קפ"ח סקמ"א פסק שלכתחילה לא יפסיק בין הברכה לאכילה ויעבור אפילו איסור דרבנן של אכילה קודם לבהמתו כדי לא להפסיק, א"כ אולי כאן עדיף שיברך מיד ברכת כהנים ויעבור על הדין דרבנן לומר דוקא אחרי ברכת מודים, שהרי לא מיבעיא לפי מה שצייד הבה"ל בריש סי' קכ"ח [ד"ה דזר] דהדין לישא כפיו בתפילה הוא דרבנן, אלא אפילו אי תימא דהוא דין דאורייתא מ"מ הרי הוא עכשיו בשעת תפילה, ואפילו תימא דהדין לישא כפיו אחרי ברכת עבודה הוא גם דאורייתא, מ"מ הרי כאן חתם ברכת עבודה כדין אלא שיש עליו דין דרבנן מחמת ברכת מודים שחתם שלא כדין ושינה ממטבע שטבעו חכמים, שלכן צריך לחזור לראש, אבל בדאורייתא ברכותיו

ברכות מעליא, וא"כ יכול לישא כפיו ולא להפסיק בין ברכתו לקיום המצוה, וצ"ע. [ואולי הואיל ועתה אינו מחוייב כלל במצוה לא מועיל מה שבירך ורוצה לסמוך המצוה לברכתו שמחמת זה יעשה את המצוה שלא במקומה ושלא כדינה, ואינו דומה לאיסור אכילה קודם בהמתו ששם אין ריעותא בברכתו במה שאוכל באיסור קודם בהמתו, ויל"ע.] הנה יש לומר סברא אחרת שהש"ץ כלל אינו יכול לישא את כפיו הואיל והמשנה בברכות אומרת שאם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי, והך ש"ץ הראה שאין הבטחתו שלא יטעה וממילא לא הרשוהו חז"ל כלל לישא כפיו, ודו"ק.

### י"ד] מנהג הניגון בברכת כהנים ביו"ט [בה"ל בסעיף מ"ה]

מה שנוהגים היום שהכהנים מנגנים לפני אמירת שלום ואז הציבור אומרים תפילתם, צע"ג מה המקור לזה, והרי כתב המג"א בסקע"ב שאמירת התפילה בשעה שהכהנים מנגנים אינה מועילה כ"כ, משום שצריך להתפלל דוקא בשעה שהם מברכים, וא"כ על מה נתייסד המנהג שלנו? וגם העיר הבה"ל [בסעיף מ"ה] שהניגון הוא הפסק בין הקראת המקרא 'שלום' לאמירתם של הכהנים, שהרי יכולים לשכוח מה הם צריכים לומר בסוף הניגון, ויש כאן ביטול הדין של 'אמור להם' [וכתב הבה"ל שלא יאריכו הציבור באמירתם 'רבון' והיום שאומרים יה"ר יש לחוש שזה גדר שמאריכים], אך יש לומר דדוקא באופן שהם מנגנים בסוף כל פסוק שכך נהגו אצלם אז יש חשש שיטעו הכהנים מה הם צריכים להגיד, אבל בזמנינו שמנגנים רק פעם אחת ניגון ידוע וקבוע, ויודעים כולם

ט"ן] התפשטות הברכה לכל הצדדים  
[סעיף מ"ה. מ"ב ס"ק קס"ח]

נראה פשוט שהדין שהכהנים מסיבים פניהם כדי שתתפשט הברכה הוא רק עניין בעלמא כעין היכר אבל לא באמת שהתפשטות הברכה תלויה בזה, והוצרכתי לכתוב דבר פשוט זה מפני שראיתי מי שטען שיש איזה עניין לעמוד מול הכהן ואם אינו מול ידיו הפרושות חסר בהתפשטות הברכה עליו, ולענ"ד הוא טעות ובודאי שאין זה לעיכובא בברכה, שאם היה חסר בדין פנים כנגד פנים אז לא היה מועיל מה שמסיבים פניהם בשש תיבות שהרי כל מילה בברכת כהנים היא לעיכובא, והדרכי משה והמג"א כתבו טעמים אחרים להסבת הפנים ולא העלו על דעתם שיש כאן חיזוק לחלות הברכה. גם ל' הלבוש שהוא מקור טעם זה משמע שזה רק להראות שהברכה מתפשטת על כולם. [גם המ"ב הביא שזה מנהג הכהנים אבל לא שיש בזה איזה דין.]

שאחרי הניגון הזה מגיעה תיבת 'שלום' אין בזה חשש טעות, וצ"ע.

ומ"מ יש לפקפק במנהג זה שחסר בזה בצורה של אדם האומר לחברו, שאין רגילות לברך את חברו ובמילה האחרונה של הברכה הוא שוהה הרבה זמן עד שמאבדת את המשמעות שלה, וביותר יש לדון שלכאורה עדיין קיימת כאן הטענה של הגמ' בסוטה כלום יש לך עבד שרבו מברכו ואינו מאזין, כמו כן כאן הרי הכהנים במהלך כל הברכה אינם מנגנים ואינם משתחים כלל, ופתאום כשמגיעים לתיבה האחרונה מתחילים לנגן ולהאריך בשהייה לצורך הקהל שיוכלו לומר תפילה, והרי זה כמו עבד שרבו מברכו ופתאום לקראת סוף הברכה העבד אומר לרבו להתעכב באמירת התיבה האחרונה כי הוא רוצה להתפלל עכשיו על איזה עניין שהוא עת רצון, הרי זה כעין הטענה של הגמ' שאינו דרך כבוד עבד לרבו לעשות כן, וצ"ע.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## משחק גולות בשבת

א

**שאלה.** האם מותר לשחק בגולות בתוך הבית בשבת.

**תשובה.** דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים, וכך הצעת הדברים. אמרי' בדף צ"ה ע"א, אממר שרא זילחא במחוזא, אמר מ"ט אמור רבנן דילמא אתי לאשוויי גומות, הכא ליכא גומות. הרי מבואר דמקום מרוצף אין בו גזירת אשוויי גומות. אבל בדף קנ"א ע"ב אמרי', אין מדיחין ואין סכין קרקע, ואפי' קרקע של בית המרחץ שהוא מרוצף, משום דקרקע בקרקע מיחלף. וכעין זה בדף כ"ט ע"ב, אמרי' דאליכא דר"י דס"ל דבר שאינו מתכוין אסור, ולדידיה אין גוררין מטה כסא וספסל במקום שהן עושין חריץ, אפילו בעיליתא דשישא אסור, גזירה עיליתא דשישא אטו עיליתא דעלמא. והרי הסוגיות סותרות זו לזו.

**ובישוב** סתירת הסוגיות יש בראשונים שתי שיטות עיקריות. רש"י צ"ה ע"א כתב וז"ל, ורצפת אבנים היתה בכל העיר. ע"כ. ומבואר שהוא סובר, דדווקא במחוזא שרא אממר שהיתה כל העיר מרוצפת, אבל אם אין כל בתי העיר מרוצפין, גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף. ולזה הסכימו התוס' כ"ט ע"ב, וכן דעת עוד ראשונים, עי' ב"י סי' של"ז (בשם הגה"מ דפוס קושטא).

**והרמב"ם** יש לו בזה דרך אחרת, שכתב (פכ"א ה"ג), אסור לכבד את הקרקע שמא ישווה גומות, אא"כ היה רצוף

באבנים, (וכו') אין סכין את הקרקע ואפילו היה רצוף באבנים ואין נופחין אותו ואין מדיחין אותו, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ויבוא להשוות גומות בזמן שהוא עושה כן במקום שאינו רצוף. עכ"ל.

**ומבואר** דעת הרמב"ם לחלק בין הגזירות דאשוויי גומות, דלענין כיבוד לא גזרינן מרוצף אטו שאינו מרוצף, ולענין סיכה והדחה גזרינן. וכתב המ"מ, שבדברים אלו גזרו לפי שאין בהם צורך כמו בכיבוד. עכ"ד. ואע"פ שלא נזכר בגמ' להתיר מרוצף לענין כיבוד אלא לענין זילחא, ואנן קיי"ל דזילחא שרי משום דדשא"מ הוא, מ"מ בזה ראה רבינו להשוות כיבוד לזילחא, דכיבוד ס"ל להרמב"ם דאסור גם לדידן (ודלא כהרי"ף), ובזה יש ללמוד כיבוד מזילחא, דחזינן שמפני הצורך התירו חכמים במרוצף. ודע שיש מן הראשונים שכתבו, דאיסור כיבוד הוא מפני שמזיז עפר ממקומו והוי מוקצה, עי' תוס' צ"ה ע"א ד"ה והאידינא, ולפי שיטה זו אין מקום לדברי הרמב"ם ללמוד כיבוד מזילחא. אבל רש"י קכ"ד ע"ב כתב דאיסור כיבוד משום אשוויי גומות.

**ונמצא** שיש לנו קולא וחומרא אליבא דהרמב"ם, וקולא וחומרא אליבא דרש"י ותוס'. קולא אליבא דרש"י ותוס', דהיכא שכל בתי העיר מרוצפין הותרו כל גזירות אשוויי גומות בתוך הבית, וחומרא, דהיכא שרק בית אחד מרוצף נאמרו בו כל גזירות אשוויי גומות. ולשיטתם כל גזירות אשוויי גומות שוות ואין לחלק בין זו לזו.

במרוצף, וכאן לענין סיכה והדחה אסור, משום דכיבוד הוא יותר נחוץ מהדחה. ואמר לי הגר"ד ספטימוס שליט"א בשם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל, דממה ששתק כאן המ"ב ולא ביאר להתיר היכא שכל בתי העיר מרוצפין, וכמו שהאריך לעיל בביאה"ל לענין כיבוד, מוכח דלענין הדחה אסור אפי' בכה"ג. ולא ביאר לו הגר"נ זצ"ל מאיזה טעם יש לחלק בזה. ובעניותי נראה פשוט שמפרש הגר"נ זצ"ל בדעת המ"ב, שאין סומכין ע"ד התוס' לקולא, ולא הותרה גזירה דאשווי גומות אלא בצירוף שתי הקולות, קולא דהרמב"ם לענין כיבוד, וקולא דרש"י ותוס' בשכל בתי העיר מרוצפין.

**ואמנם** מה שדייק הגר"נ זצ"ל מדברי המ"ב, בעניותי לא ראה היא, כי המעיין בדברי המ"ב שם יראה שדבריו אליבא דהמחבר, ומקשה שדברי המחבר כאן שאסור אפי' במרוצף סותרים לדבריו בסעיף ב' שהתיר במרוצף, ותירץ לחלק בין כיבוד להדחה, אבל אליבא דהרמ"א פשוט שאין כאן שום סתירה, שהרי בסעיף ב' אסור במרוצף, וגם כאן שתק להמחבר והסכים לאסור במרוצף, והרי אין כאן סתירה ואי"צ לתירוצים, ואין מדובר כאן כלל על דעת הרמ"א.

**וראיתי** מי שרצה להסתייע להתיר לשחק בגולות מדברי השעה"צ ס"ק י"ז, ובעניותי דברי טעות הם, וכך הצעת הדברים. שבשו"ע ס"ד כתב אסור לצדד חבית על הארץ דכיון שהיא כבדה יבואו להשוות גומות והוי פס"ר. וכתב המ"ב ס"ק כ' שהתו"ש מתיר בקרקע מרוצפת והפמ"ג אוסר. וע"ז כתב בשעה"צ ומסתברא שאם כל בתי העיר מרוצפין אין להחמיר בזה עכ"ל. הרי שסומך המ"ב על קולא דרש"י ותוס' גם בצידוד, אע"פ שאינו צורך רב.

וקולא להרמב"ם, להתיר כיבוד במרוצף אפי' כשרק בית זה מרוצף, וחומרא, לאסור שאר גזירות אשווי גומות, אפי' בשכל בתי העיר מרוצפין.

**ולענין** הכרעת הלכה, המחבר סי' של"ז ס"ב אסר לכבד את הבית והתיר במרוצף, (והביא בלשון י"א דעת המתירין כיבוד אפי' באינו מרוצף, והיא דעת הרי"ף ודעימיה, וכבר נדחת שיטה זו מן ההלכה, וגם המחבר לא הזכירה אלא לענין שבמקום שנהגו כהרי"ף אין מוחין בידם, וכמ"ש בכ"י), ובס"ג כתב, שאין סכין ומדיחין אפי' במרוצף. ומבואר שדעתו לפסוק כהרמב"ם, והרמ"א בסעיף ב' כתב על דברי המחבר, ויש מחמירין אפילו במרוצף וכן נוהגין ואין לשנות. עכ"ל. ובסעיף ג' שתק ולא העיר כלום.

**ובזה** תלוי נידון המשחק בגולות, שהרי גם זה איסורו משום אשווי גומות, וכמ"ש בס"י של"ח ס"ה, ועל כן להרמב"ם ודאי אסור, שהרי המשחק בגולות אינו צורך כ"כ. ולרש"י והתוס' ודעימיהו שרי, שהרי בימינו כל בתי העיר מרוצפין. ומעתה להנוהגים כדעת מרן ודאי אסור, אבל להנוהגים כהרמ"א יש בזה מקום עיון, כי הרמ"א פסק כדברי רש"י ותוס' לחומרא לאסור כיבוד אפי' במרוצף, (ולא הזכיר להקל כשכל בתי העיר מרוצפין, מפני שלא היתה מציאות זו מצויה בימיו), ויל"ע אם לדעתו סומכין על שיטת רש"י ותוס' גם לקולא, ונפ"מ גם אם להתיר את שטיפת הבית בימינו, דאי נימא שסומכין על שיטת רש"י ותוס' גם לקולא, א"כ ליכא נמי להגזירה דאין סכין ומדיחין.

וזו שאלה עמומה, ולא נתפרשה בפוסקים כל הצורך. ובמ"ב ס"ק י"ז כתב על דברי המחבר, והא דהתיר בס"ב לענין כיבוד

לבעה"מ האיסור משום דהוי פס"ר, ואסור גם לדידן, ולהרמב"ן לאו פס"ר הוא ולדידן שרי. ועכ"פ בין למר ובין למר, טעם הגזירה הוא דחיישינן שמא ע"י הכיבוד עצמו ישוה גומות. ולענין האיסור לקנח רגלו בקרקע בדף קמ"א ע"א, כתבו התוס' שם דחיישינן שמא ישכח ויתכוין להשוות גומות. ולענין האיסור לפנות את כל האוצר, נחלקו בעה"מ והרמב"ן הנ"ל אם הוא משום דחיישינן שישוה ע"י הכיבוד, או שישכח ויכבד במתכוין. וכן לענין האיסור לשחק באגוזים ותפוחים, כתבו התוס' הנ"ל ורמב"ן הנ"ל דחיישי' שמא ישוה גומות במתכוין. ומעתה תא חזי כמה דברי רבינו מדוקדקים, שלענין גזירת מפנה אוצר, וקינוח טיט שעל רגליו, ונשים המשחקות באגוזים, ולענין סיכת והדחת הקרקע, בכל אלה כתב שמא יבוא להשוות גומות. והכוונה שיבוא להשוות במקום אחר. ולענין האיסור להיפנות בשדה, ולירוק בקרקע ואח"ז לשוף ברגלו, ולענין כיבוד הבית, כתב שמא ישוה גומות, כי בכל אלה, החשש שבפעולה זו עצמה ישוה גומות. ומעתה החילוק מבואר מאוד, דהיכא שהחשש הוא שמא בפעולה זו עצמה ישוה גומות, אין לאסור במרוצף, והיכא שהחשש שמא ישכח וישוה, בזה חששו שיבוא להשוות במקום אחר שאינו מרוצף. וזה כוונת רבינו במה שהאריך בדין סיכת והדחת קרקע שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול וכו', וכוונתו לבאר מפני מה אסרנו בזה אף במרוצף, וע"ז ביאר שהחשש הוא שישכח ויעשה במקום אחר, ועל כן יש לאסור אפי' במרוצף, שמא ישכח ויעשה באינו מרוצף, משא"כ בזילחא וכיבוד, שהחשש הוא שמא ישוה בפעולה זו עצמה, וזו דרך חדשה בישוב סתירת הסוגיות. וגם לפי דרך זו אסור לשחק בגולות בשבת, שהרי זה דומיא

ואין זה ראיה של כלום, דהתו"ש מתיר צידוד במרוצף מפני שהוא סובר דבמרוצף ליכא כלל צידוד, דענין צידוד הוא שמכין לה מקום בקרקע, ואין זה שיין במרוצף, ולכן התיר המ"ב בשכל בתי העיר מרוצפין, שהרי יש לצרף דעת התו"ש, אבל לענין שטיפת הבית ומשחק בגולות עדיין לא שמענו להקל.

סוף דבר הכל נשמע שזו הלכה עמומה, וכיון שהוא מילתא דרבנן ותלוי במחלוקת הראשונים, ודאי אין למחות ביד המקילין, אבל לכתחילה ראוי להימנע. ולהנהיגם כשיטת מרן הב"י אסור מן הדין. (ובשבט הלוי ח"ט סי' מ"ח נראה שדעתו להתיר, ונראה שרק לאשכנזים התיר).

### ב. דרך חדשה בישוב הדברים

לבאורה נראה לבאר דברי הרמב"ם בדרך אחרת, דהנה הרמב"ם מחלק בלשונו בין הגזירות דאשוויי גומות, יש מהם שכתב שמא יבוא להשוות גומות, ויש מהן שכתב שמא ישוה גומות. ולענין הגזירה דסיכת והדחת הקרקע האריך בלשונו, וכתב שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ויבוא להשוות גומות. ואמנם כ"ז היה נראה כדקדוקי עניות בעלמא, אבל אחר העיון נראה שדבר גדול רמז לנו רבינו כאן, כי הנה מבואר בראשונים שיש שני מיני גזירות דאשוויי גומות, יש מקומות שחששו שע"י שעוסק בפעולה זו, יבוא לעשות במתכוין פעולה אחרת שיש בה אשוויי גומות, ויש מקומות שחששו פן באותו המעשה הזה שעושה, יהיה אשוויי גומות, וכמו זילחא שאסרו בגמ', וחזרו והתירו משום דקיי"ל כר"ש ואין זה פס"ר, ואם היתה הגזירה שמא ישוה במתכוין, לא היה מקום לזה. ולענין כיבוד נחלקו בעה"מ והרמב"ן דף קכ"ד,



לקולא בין לחומרא, ולכן התיר כיבוד במרוצף, והרמ"א חולק ואוסר כיבוד במרוצף (אם רק בית זה מרוצף).

(ד) ויש להסתפק אם כוונת הרמ"א לפסוק לגמרי כדעת רש"י ותוס', או שחושש לשיטתם רק לחומרא.

(ה) ולכן להלכה. בימינו שכל הבתים מרוצפים, כיבוד הבית במטאטא מותר לכו"ע, ושטיפת הבית וכן משחק בגולות וכיו"ב תלוי במחלוקת הנ"ל. ועל כן להנוהגים כדעת מרן ודאי אסור, ולהנוהגים כדעת הרמ"א אין הכרעה ברורה. ולכתחילה ראוי להימנע ואין מוחין בידי המקילין.

(ו) כתבנו דרך חדשה בדעת הרמב"ם, וכמובן אין לסמוך ע"ז לדינא.

דתפוחים ואגוזים, שהאיסור שמא יבוא להשוות גומות.

### ג. העולה להלכה

(א) דעת רש"י ותוס' ודעימייהו, דהיכא שכל בתי העיר מרוצפין ליכא להגזירות דאשוויי גומות, אבל אם רק בית אחד מרוצף, נוהגות בו כל הגזירות דאשוויי גומות.

(ב) דעת הרמב"ם (לפ"מ שפירשו בו המ"מ והפוסקים) לחלק בין כיבוד לשטיפה (בלשון הגמ' - הדחה), כיבוד הותר בבית מרוצף מפני שהוא צורך גדול, אבל שטיפה אסורה. ונמצא שיש קולא וחומרא בכל אחת מהשיטות.

(ג) ולהלכה. מרן השו"ע פסק כהרמב"ם בין



## הרב חיים חדר

## בדיני ספירת העומר

נאמר בתורה (ויקרא כ"ג, ט"ו) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה". ואכן כיום שבעה"ר אין לנו בית מקדש דעת רוב הראשונים (עי' ב"י סי' תפ"ט אות ו' וברכ"י סי' תפ"ט סק"א ובשועה"ר ס"ב ובחזו"ע יו"ט עמ' רי"ב - ועי' הערה בדעת השו"ע בזה\*) שחיוב ספיה"ע הוא מדרבנן כיון שתלתה התורה את הספירה בקרבן העומר - והספירה היא רק זכר

א. ובדעת השו"ע בדין ספירת העומר בזה"ז – הנה בפשטות מהשו"ע (סי' תפ"ט ס"ב) שכ' שמצד הדין אפשר לספור העומר בבין השמשות אלא שהמקדקים סופרים רק בצה"ל ושכך ראוי לעשות - מבואר שס"ל שבזה"ז הספירה מדרבנן ולכן אפשר למנות בביה"ש משום ספק דרבנן לקולא. עי' בב"י בזה וע"ש ג"כ במ"ב סק"ד שכך הסביר כוונת השו"ע. אולם ראיתי באול"צ (ח"ג עמ' קע"ז) ששם דן בנוסח של 'לשם יחוד' שקודם ספירת העומר שיש גורסים את המילים 'לקיים מצוות עשה' של ספירת העומר וכו' - וכ' שאע"פ שלכתחילה ראוי יותר שלא לומר זאת (דהעיקר להלכה שספיה"ע בזה"ז מדרבנן) מ"מ הרוצה להוסיף מילים אלו רשאי. ומעמו בזה, שמכיון שלדעת הרמב"ם מצוות ספירת העומר אף בזה"ז היא מהתורה, ואין ברור והכרח מה סובר בזה השו"ע אזי שאפשר לומר נוסח זה. ושם הביא הראיה מהא דאפשר לברך בביה"ש וכו"ל – ודן לדחות שאע"פ שבב"י הסביר בפשטות נידו"ז של ספיה"ע בביה"ש מצד ספק דרבנן (וא"כ י"ל שע"ז סמך בשו"ע) מ"מ אפשר שעיקר סמיכתו בשו"ע לברך מצד הדין אף בביה"ש הייתה משום שצירף את ש' ר"ת (תוס' בברכות דף ב' ע"א ד"ה מאימתי) שאפשר לקרוא ק"ש של לילה מפלג המנחה וה"ה לכל המצוות שמצוותם בלילה שיוכל לקיים מפלג המנחה ואין שיטתו דחוייה לגמרי וכפי שכ' כו"כ פוס' בהא שכ' השו"ע שם ס"ג (ע"ש בבה"ל ד"ה מבעו"י) בעניין המתפלל עם הציבור מבעו"י שמונה עמם בלא ברכה ואם יזכור בלילה יברך ויספור שאיירי מפלג המנחה ולמעלה ושאפשר לסמוך בזה על דעת ר"ת (וע"ע היטב בב"י סי' רס"ז לענין אכילה קודם ק"ש של ערבית שאם התפלל וקרא ק"ש מפלג המנחה כיון שלדעת ר"ת יוצא בזה יד"ח לא מיקרי אוכל קודם ק"ש. ועי' ג"כ בשו"ע תרצ"ב ס"ד ובבה"ל שם ד"ה מפלג המנחה). וא"כ י"ל שלכן סמך השו"ע על כך שמצד הדין אפשר לספור בברכה בביה"ש שהיו ספק ספיקא שמא עתה לילה (בביה"ש) ואף שתאמר שלא שמא הל' כר"ת שמפלג המנחה אפשר לקיים מצוות ספיה"ע.

והוסיף האול"צ שאע"פ שבכל מקום אנו אומרים ספק ברכות להקל אפי' במקום שיש 'ספק ספיקא' לברך מ"מ הא קא חזינו מהשו"ע (סי' תפ"ט ס"ח) שאע"פ שחיישינן להבה"ג שאם שכח לספור לילה אחד (ולא נזכר למחרת ביום למנות בלא ברכה) שוב מונה בלילות הבאים בלא ברכה מ"מ אם מסופק אם ספר או לא - מונה בשאר הלילות עם ברכה מטעם 'ספק ספיקא' שמא באמת ספר ואף אם לא שמא הלכה כאותם רבים מהראשונים שכל לילה מצוה בפנ"ע – ושהטעם שלא חיישינן לסב"ל משום שי"א שספירת העומר דאו'. וא"כ יש ללמוד מזה שכל שיש ספק ספיקא לברך בספירת העומר סופר בברכה ע"ש.

והנה מש"כ בסו"ד שהטעם שלא חיישינן לסב"ל משום שי"א שספיה"ע בזה"ז מהתורה. הנה אכן בתרומת הדשן (סי' ל"ז) שהוא המקור לדין זה שכשמוספק אם ספר, סופר בברכה בשאר הלילות אחר שכ' שבמקום ספק אם ספר אפשר לסמוך על הראשונים שכל לילה הוא מצוה בפנ"ע הוסיף בזה"ל "דמצאתי בס' א"ז הגדול דראבי"ה סבר, דספירה בזה"ז דאו', ופסק מתוך כך, דהבעיות דלא איפשרטא בתלמודא אולין בה לחומרא לגבי ספירה, וצריך לחזור ולספור כמו גבי ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר, חזר משום דאורייתא היא, כ"ז כ' ראבי"ה. וא"כ בנד"ז נמי, מצוה הוא לספור מתוך הספק, שלא ספר הלילה שעבר" – והיינו

שאף לדעת הבה"ג שספירת כל הימים מצווה אחת ארוכה י"ל שכשיש ספק אם מנה יכול לספור שוב בברכה כיון שי"ל שספיה"ע בזה"ז מהתורה וספק דאורייתא לחומרא – והיינו שאין לחשוש לספק ברכה לבטלה בכה"ג (ועי' היטב בשו"ת מכתם לדוד סי' ג'). ואשר על כן הוציא מזה האול"צ שכל שיש ס"ס בספיה"ע אפשר להקל אף לברך.

**אולם** לענ"ד יל"ד בדבריו דהנה בב"י בדין זה שאם מסופק אם ספר יכול למנות בלילה הבא בברכה הביא רק את תחילת ד' תה"ד שמכיון שמסופק שמא ספר אזי יכול לסמוך על הראשונים שכל לילה הוא מצוה בפנ"ע ולא הביא את המשך דבריו מראבי"ה וכו'. ואדרבה חזינן מהב"י שהבין בד' תה"ד שאלו ב' טעמים שונים להסביר מדוע יכול לברך ולא טעם אחד (כפי שהבין האול"צ) שאפשר לסמוך על הס"ס משום שי"א שבזה"ז ספיה"ע מהתורה שאם ס"ל שהיו טעם אחד בוודאי היה הב"י מביא את המשך דבריו של תה"ד שהרי כ"ז טעם אחד וכיצד הביא דבריו לחצאין. וב"מ מהמ"ב (סקל"ח) שכ' בטעם דין זה "דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל ואת"ל שדילג שמא הל' כאותן פוס' דכל יום הוא מצוה בפנ"ע" – וחזינן בפירוש שאין ההיתר משום שי"א שהיו בזה"ז מצווה מהתורה אלא משום הספק ספיקא. ועי' בשע"צ שציין לפר"ח שכ' כן ושם כ' הפר"ח שכ"כ תה"ד וחזינן ג"כ מדבריו שאי"ז טעם אחד ע"ש.

**שו"ר** להחיי אדם (בנשמ"א כלל ה' סק"ו) שהשיג על ד' הפר"ח שכ' שטעמיה דתה"ד משום ספק ספיקא שלא עיין בד' התה"ד והרי לא לזה הייתה כוונת תה"ד (דודאי מחמירין לומר סב"ל אף בס"ד) טעמו שמברכים על מצוה שהיא ספק דאורייתא ע"ש. וכ"כ בברכת ה' (להגר"מ לוי ח"א עמ' פ"ו וכו'). **אמנם כפי שנתבאר** פשוט ד' הב"י והמ"ב (שמן הסתם ראה את ד' הח"א [שכידוע התבסס הרבה על ספר זה] ואעפ"כ נמנע מלהביאו הכא אלא הביא ד' הפר"ח שטעמיה דתה"ד משום ס"ס) שכוונת התה"ד לומר ב' טעמים בזה (אם כי מלשון תה"ד שכ' 'דמצאתי' וכו') משמע שזה המשך לדבריו מקודם וצ"ע). **ובהטעם** שהשמיטו הב"י והמ"ב טעמיה דתה"ד שמברכים על ספק מצוה דאורייתא י"ל שזהו משום שאזיל המ"ב (והב"י בכסף משנה) לשיטתו בסי' ס"ז (סק"א) שהביא שנח' הפוס' היכא שודאי מחויב בעצם במצוה דאורייתא (ולא כבטומטום שהספק האם בכלל חייב במצוות ציצית שלכו"ע אינו מברך על המצוה אע"פ שחייב במצוות דאורייתא מספיקא) אלא שמסופק אם כבר עשה שדין הוא שחייב לעשותה עתה מספק האם יכול אף לברך עליה (עי' פמ"ג משב"ז סק"א בהסבר ד"ז). והביא מהפמ"ג שמכסף משנה בשם הרשב"א והמ"א בשם ריב"ש וכו' מוכח שס"ל שאין מברכים בכה"ג ומשמע שלכך נוטה דעת המ"ב ע"ש. וא"כ י"ל שלכן אף אם נאמר שספיה"ע הוא מדאורייתא ולכן כל שמסופק אם שכח הוא ספק אם קיים מצווה דאורייתא מ"מ י"ל שאינו מברך ע"ז (ובפרט שמסתבר שהסבר ד' תה"ד בזה שמכיון שמחמת הספק יש לו חיוב גמור לעשות את המצוה הוי כמצוה ודאית שחייב לברך עליה ובעניין הכלל הידוע שכ' הרדב"ז דלא אמרינן סב"ל כאשר הספק הוא במצוה ולא בברכה כיון שאחר שהכרענו שמחויב לקיים המצוה הברכה נגזרת אחר קיום המצוה ובפרט דאל"כ הוי כתרתי דסתרי [ואולי מח' זו תלויה במח' הראשונים בספק דאורייתא לחומרא אם הוא מדרבנן או מדאורייתא] שאם הוא מדרבנן י"ל שרבנן לא העמידו דבריהם כ"כ אפי' לברך אחר שהברכות אינם מעכבות עכ"פ להסוברים שאיסור ברכה לבטלה מהתורה ומ"מ יש לפלפל בזה] – והרי מוכח מהשו"ע בכו"כ מקומות שלא ס"ל כהכלל של הרדב"ז ומ"מ יל"ע עוד בכ"ז). ועי' ג"כ בס' משא המלך עמ' תרכ"ה שכ' כעניין שכתבנו [אולם עי' בב"י סי' תפ"ט אות ו'. ואפשר שכ' זאת לדבריהם וצ"ע]. **ובאמת בענייננו** בנידון ברכה על ספיה"ע בביה"ש אי"ז פשוט שיכול לברך אף שנאמר שהיו ספק במצוה דאורייתא כיון שי"ל שהספק אם מחויב בכלל עתה במצוה דאפשר שהוא יום וכמ"כ המ"ב בסי' ס"ז שם לעניין שהביאו לו לולב ביום א' בביה"ש שלכו"ע נוטל בלי ברכה כי בזה הספק אם חייב עתה כלל בהמצוה (וע"ע במ"ב סי' תרפ"ז סק"ה לעניין קריאת מגילה בפורים בביה"ש שכ' שיקרא בלא ברכות ובשע"צ ציין לכאן ע"ש). וא"כ לכאורה לא היה האול"צ ללמוד מהא דמסופק אם ספר שנחשב שחייב עתה בהמצוה לברכה בביה"ש כיון שבזה לכו"ע אינו חייב בהברכה משו"כ ובעל כרחך הטעם משום עניין אחר ולע"ע צ"ע בזה.

**ואכן לפי"ז יש להעיר** כיצד אפשר לסמוך לברך כשמסופק אם מנה אחר שאף בספק ספיקא אמרינן סב"ל. **אולם ראיתי להכה"ח** (ס"ק פ"ח) שאחר שכ' שהטעם שאפשר לברך משום שהיו ספק ספיקא הוסיף בזה"ל: "והגם די"א דאין לברך אע"ג דאיכא ספק ספיקא כמש"כ לעיל סי' ח"י אות י"ד יעו"ש [ועי' ג"כ במ"ב סי' רט"ז סק"כ] – מ"מ בזה נוהגים להורות לברך כד' השו"ע והאחרונים, וכבר כתבנו בכמה מקומות דבמקום

דברים נפלאים בזה. וע"ע בזה"ק ח"ג דף צ"ז ע"ב - בתרגום) שכ' בתו"ד "בא וראה, כל אדם שאינו מונה חשבון זה של אלו שבע שבתות תמימות לזכות לטהרה, לא נקרא טהור, ולא בכלל דטהור הוא, ואינו כדאי להיות לו חלק בתורה. ומי שבא טהור ליום ההוא (חג השבועות), והחשבון לא נאבד ממנו [לכא' חזינן מזה כהבה"ג אך אי"ז מוכרח וצ"ע] יש לו לעסוק בתורה כלילה הזה ולהתחבר בה, ולשמור את הטהרה העליונה שיורדת עליו כלילה הזה, ונטהר [וע"ש באוה"ח הק' בתחילת דבריו] ע"כ. ובספר יוסף אומץ (יוזפא סי' תתל"א) הביא, שיש שכר גדול למי שסופר את העומר כדין (שלא חיסר יום אחד) שינצל כל השנה ההיא

למקדש. אולם אעפ"כ ישנה מעלה עצומה בימים אלו ובספירת העומר. וכ' השל"ה הק' (פסחים פרק נר מצוה אות נ"ט) שעניין ספירת העומר, הוא ענין גדול וקדושה עליונה שממשיכים על עצמם ולכן צריך שיתעורר בליבו בתשובה, ויהיה קדוש וטהור. וע"ע באוה"ח הק' (שם) שכ' "ובדרך רמז רמז באומרו וספרתם על דרך אומרים ז"ל כי נשמות עם בני ישראל הם בבחינת הלוחות, ובאמצעות תחלואי הנפש וטומאת התיעוב יתלכלכו ויחשיך אורם, וארז"ל (ויק"ר פל"ב) כי הלוחות של סנפרינון היו. לזה אמר וספרתם לכם פירוש באמצעות מנין זה אתם מאירים כסנפרינון את עצמיכם" ע"כ. וע"ע באמרי פנחס (שער ד' אות ש"ט)

מנהג לא אמרינון סב"ל" – ומבואר שנהגו העולם לברך על סמך ספק ספיקא זה ולכן אפשר לברך (ועי' להלן במה שהבאנו מהגרש"א ואולי זה מסביר מדוע נהגו העולם כן). ומבואר ג"כ מכה"ח שלא כהאול"צ דא"כ לא היה צריך להסביר שהטעם שאפשר לברך משום שכך מנהג העולם אלא משום כלל מיוחד שנאמר בספיה"ע ודו"ק. עוד ראיתי להגרש"א אויערבך (הליכות שלמה פסח פ"א ארחות הלכה הע' 24) שהסביר שאין כוונת המ"ב לומר שהיו ספק ספיקא גמור שהרי העיקר להלכה שכל יום הוא מצווה בפנ"ע (וע"ע בשעה"צ ס"ק מ"ו) ולכן די בהצטרף לזה ספק נוסף (שמסופק אם מנה) בשביל להורות לו לברך ע"ש. ובאמת המעיין היטב בלשון תה"ד והב"י יראה שכ"נ מדבריהם (שכ' שמכיון שמסופק יכול לסמוך על הראשונים הסוברים שכל יום הוא מצווה בפנ"ע). ועי' ג"כ במ"ב שכ' שה"ה בכל מקום שספר ספירה שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק אם לא חזר וספר יכול לספור בשאר הלילות בברכה משום ספק ספיקא וכו' ומשמע שאי"ז רק מצד 'מנהגא בעלמא' בכה"ג אלא שבמקום ספק אפשר לסמוך על אותם ראשונים שכל יום הוא מצווה בפנ"ע (ולפמ"ש"כ להסביר כוונת כה"ח שד' הגרש"א משלימים דבריו והיינו שמשו"כ נהגו י"ל ג"כ כך שנהגו להקל בס"ס משום שהעיקר להלכה כהשי' שכל יום מצווה בפנ"ע ודו"ק). ולפ"ז י"ל שאין ללמוד מהדין שאם האדם מסופק אם ספר שיכול לספור בברכה בשאר הלילות להדין שאפשר לספור בביה"ש בברכה כיון שחזינן מהב"י וכו' ששם הוא דין מיוחד. ובפרט שבעצם ד' האול"צ שהסביר כוונת השו"ע שאפשר מצד הדין לברך בביה"ש משום ס"ס שצירף סברת ר"ת וכנ"ל זהו דוחק דלכא' בוודאי היה להב"י להזכיר זאת ובע"כ זהו משום שס"ל שהיות שספיה"ע מדרבנן וכו' אפשר להקל – ויש לפלפל עוד בזה.

ב. הנה כידוע נח' הראשונים האם ספיה"ע בזה"ז מהתורה או מדרבנן בלבד (עי' היטב בכה"ל ר"ס תפ"ט). ומעם הסוברים שספיה"ע מדרבנן משום שעניין הספירה שבתורה למנות מן קרבן העומר עד קרבן של שתי הלחם ועכשיו לא שייך זה. אולם טעם הסוברים שאף בזה"ז ספיה"ע מהתורה עיקר הספירה הוא למתן תורה כמו שמנו ישראל (וכמובא במדרש). אך הקב"ה ציווה להביא קורבנות בתחילת המניין מ'עומר שעורים' ובסופו מ'חטים' להורות שבלתי התורה אנחנו כהמות נדמים שמאכלם שעורים כמו שאמרו בסוטה (ט"ז ע"ב) שקרבן סוטה הוא מן השעורים היא עשתה מעשי בהמה לפיכך קורבנה מאכל בהמה ע"ש וכשקיבלו התורה הוי דמות אדם להם - ולכן קורבנם מן החיטים שהם מאכל אדם ולכן ציווה התורה למנות להקרבן אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה ולכן המצוה גם בזה"ז (ערוה"ש סי' תפ"ט).

בדאו' יש להחמיר) ולכן אפי' אם בירך בביה"ש נכון שיחזור ויספור בצאה"כ בלי ברכה - ומשמע שכך ס"ל להמ"ב, דעי' בבה"ל (ר"ס תפ"ט) שאחר שכ' שדעת הרבה ראשונים שספיה"ע בזה"ז מדאו' סיים דבריו בזה"ל: "ולפי"ז יש סעד גדול למנהגינו שאנו זחירים שלא לספור עד צאה"כ, אחרי דלדעת כמה מרבנותא הוא דאו', אח"כ מצאתי כע"ז בא"ר" ע"כ (ועיין ג"כ ברמ"א ס"ד שחשש [ע"ש במ"ב בשם ויש מהאחרונים וכו'] לשי' שאף בזה"ז ספיה"ע מדאו' ושלכן יפסיק לאכול ויספור כיון שעושה זאת ללא טורח). וכ"מ מהמ"ב (סקי"ט) שכ' 'נקט ביה"ש, משום דביעבד אם ברך ביה"ש יצא" ע"כ - וחזינן שרק בדיעבד יצא ולא כפשוט השו"ע שכ' שהמדקדקים מברכים בצאה"כ ושכך ראוי לעשות שאי"ז משמעות של דיעבד למי שאינו נוהג כן וצ"ע.

והנה לכאוי' צ"ע שאף אם נאמר שהעיקר להל' שספיה"ע בזה"ז מדרבנן מ"מ מדוע לא אמרינן בזה 'ספק ברכות להקל' שהרי ביה"ש הוא זמן מסופק. וכך הקשה השפת אמת (מנחות ס"ו ע"א בד"ה זכר למקדש) וז"ל "אין דבריהם מובנים דמ"מ הוי ספק ברכה לבטלה דילמא יום הוא ולא קיים אפי' מצוה דרבנן". ושם כ' לחדש משו"כ שאין כוונת התוס' שיברכו אלא שיספרו בלא ברכה, וזה לכאוי' דוחק גדול ואכמ"ל. ועיין בבה"ל סי' רס"א (ס"א ד"ה ערובי חצרות) שכ' שהטעם שיכול לברך על עירובי חצרות בביה"ש משום שבעירובי חצרות שהוא דבר קל עשאוהו ממש כיום - וחזינן שבלא טעם זה אין לברך ומדוע בענייננו יש להקל וצ"ע.

וראיתי בשבט הלוי (ח"ו סי' נ"ג אות ב') ובמנחת יצחק (ח"ח סי' מ"ח אות ב') שתי' ששונה ספיה"ע בביה"ש משאר

מכמה מאורעות רעים, ושלכן החרד לדבר ה' ואל נפשו ידקדק בזהירות גדולה לספור ספיה"ע בזמן הראוי.

### זמן ספירת העומר

הנה הראשונים נחלקו ממתי נכון לספור את העומר: דעת התוספות (מנחות ס"ו) והרא"ש שיכול לכתחילה לברך ספיה"ע ב'בין השמשות' (שהוא ספק יום ספק לילה) כיון שספיה"ע בזה"ז מדרבנן (שאין 'הבאה' ו'קרבן') וספק דרבנן לקולא - ושאדרבה עדיף שיברך בביה"ש מצד קיום דין 'תמימות' (שמש"כ בפס' 'תמימות' הולך על כל יום שסופר מהערב ובכך יש שלימות לספירה - 'לילה' ו'יום' ולכן ככל שמקדים יותר את הספירה יש בזה יותר 'תמימות') וכ"ד הטור (ר"ס תפ"ט) שיכול לכתחילה אך לא כ' (שעדיף). אבל הר"ן נח' ע"ז וסובר שאין להיכנס לכתחילה לספק דרבנן, וגם שאין להעדיף מצד תמימות שהיות שספירה בזה"ז היא זכר למקדש ובמקדש שזה היה מהתורה היו סופרים בצאה"כ (שהוי ספק דאו' דאזלינן בו לחומרא) תקון רבנן כעין דאו'. וכך דעת הרשב"א שהמדקדקים ממתנינים עד צאת הכוכבים ואז מברכים ושכן ראוי לעשות (הו"ד בב"י). וכ' הב"י שכך מנהג העולם (אולם ע"ש בב"ח שכ' שמנהג העולם בזמנו לברך בספק חשיכה. וכ"כ בשועה"ר סי"ב. ואולי זה תלוי בארצות אשכנז וספרד שבארצות ספרד אכן נהגו לספור בצאה"כ [ובחזו"ע צירף דבריו להקל שכך המנהג]. מאידך בבה"ל [עיי' להלן] כ' שמנהגם לברך בצאה"כ וצ"ע). והעתיק השו"ע (ס"ב) דברי הרשב"א להלכה.

ובמ"ב (סקט"ו) הביא דברי הא"ר שהיות שלהרבה פוסקים ספיה"ע בזה"ז מדאו' אין לסמוך על ספק לילה זה (שהרי

ודאית דאל"כ הא אמרינן סב"ל אע"פ שמצד כללי הפסיקה הרגילים היה צריך להורות לברך ואכמ"ל). שו"מ בשו"ת ארץ צבי (סי' נ"ד) וביחודה דעת (ח"ו סי' ל"א) שכתבו כן ע"ש. וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' מ"א) שהרחיב היטב בזה (ובגדר ספק דרבנן לקולא). אלא שמ"מ עדיין אין הדברים מספיקים דהרי מוכח מהשו"ע בכו"כ מקומות שנח' על הכלל הידוע של הרדב"ז שלא אמרינן סב"ל כשהספק הוא במצו וא"כ מ"ש לכאור' ענייננו ואכמ"ל (ואם היינו אומרים שהוא כלל מיוחד הנאמר דווקא בבין השמשות היה אפשר"ל כן ביותר [ע"י לעיל במה שהבאנו מהבה"ל בעניין עירובי חצרות בביה"ש] ועכ"פ משום שהוי ספק במציאות ולכל העולם. אולם ע"י להפוס' הנ"ל ואכמ"ל. וגם לכאור' י"ל כן דווקא מתי שמצינו לרבנן בפירוש שהורו להתיר לעשות איזה דבר בביה"ש וצ"ע).

**ולמעשה** – כ' השו"ע שאע"פ שמצד הדין אפשר לספור העומר בברכה בבין השמשות, מ"מ המדקדקים ממתינים לצאה"כ ושכן ראוי לעשות (ושכן מנהג העולם [ב"י] וכך העיד המ"ב, ועיין לעיל), והמ"ב צידד ביותר לברך בצאה"כ, והביא מהא"ר שאפי' אם בירך בביה"ש יחזור למנות בלי ברכה אחר צאה"כ (ובחזו"ע עמ' רל"ב כ' שאם סיימו הקהל תפילת ערבית ואם ילכו הקהל לביתם מבלי ספיה"ע קיים חשש שחלקם עכ"פ ישכחו מזה [שכידוע זה

ספיקות כיון שבענייננו ישנו טעם נוסף שיש לברך לכתחילה דווקא בביה"ש משום שבזמן זה מתקיים ביותר הדין של 'תמימות' וכמש"כ התוס' וכו' הנ"ל (ולפי"ז ביאר המנח"י מדוע השו"ע בס"ז פסק שמי ששכח לברך בלילה לא יברך ביום אע"פ שיש פוס' שאומרים שאפשר לברך אף ביום והיה לנו לומר ספק דרבנן לקולא, כיון ששם אף דעה לא ס"ל לעשות כן לכתחילה). אך לכאור' צ"ב שאע"פ ש"א שעדיף לעשות כן לכתחילה מצד תמימות הא מ"מ יש צד שקול שמברך לבטלה וכמשה"ק השפ"א. ואולי י"ל שהיות וישנו טעם לברך לכתחילה בביה"ש אז רבנן תיקנו שאפשר לכתחילה לברך על ספיה"ע בביה"ש בכדי שיוכל לקיים המצווה כתיקונה. אך מלשון התוס' שאפשר לברך משום ספק דרבנן לקולא לא משמע כן. וע"ש ג"כ בשפ"א שדן ליישב מתחילה שמכיון שהוא רק זכר למקדש אז תקנו רבנן שאפשר לברך לכתחילה בביה"ש. אולם דחה זאת שמל' התוס' משמע שיכול לברך משום ספק דרבנן לקולא וא"כ דחיה זו נכונה גם עמש"כ לדון להסביר הדברים וצ"ע.

**ולכאור'** היה נראה יותר לומר שמכיון שהספק אינו בברכה (וכגון שיש ספק בברכת הנהנין) אלא הספק הוא במצוה האם אפשר לספור בביה"ש אז י"ל שהיות ומצד ספק דרבנן לקולא הכרענו שהמצווה מתקיימת בביה"ש אז ג"כ הברכה נמשכת אחר המצוה<sup>1</sup> (אלא שמ"מ לכאור' זהו רק אם נאמר שההכרעה בספק דרבנן לקולא היא הכרעה

ג. וצ"ל שאי"ז דווקא לשי' הסוברות שאיסור ברכה לבטלה מדרבנן אלא אף לשי' שהוא מדאור', שכשם שתיקנו חז"ל ברכות ולא חששו לאיסור ברכה לבטלה מדאור', ה"ה כשאמרינן ספק דרבנן לקולא דהוא הכרעה לקולא דמקיים המצוה כך אין בזה חשש של הזכרת השם לבטלה. ולפי"ז יש לבאר ג"כ מדוע השתנה דין זה שלמרות שיש הרבה ראשונים שסוברים שספיה"ע בזה"ז מדאור' לא חיישין לדבריהם בביה"ש – ש"ל שהיות שמבחינת המצוה הוכרע שספיה"ע בזה"ז מדרבנן אף הברכה נגזרת אחר המצוה ודו"ק.

מצוין רשאים לספור העומר בברכה בביה"ש. וצ"ע האם דין זה נכון אף להמ"ב).

ומ"מ מהנכון שיברך מיד בתחילת הלילה וכמש"כ השו"ע (ס"א) שרק אם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה (וכ' באול"צ שמוכח מהשו"ע שרק בדיעבד סופר בהמשך הלילה. אולם עיין באג"מ או"ח ח"ד סי' צ"ט אות א' שכ' שזהו רק 'מעלה' להקדים וכ"מ מהשועה"ר שכ' שזהו רק ל'מצוה מן המובחר'). והטעם לברך מיד בתחילת הלילה הוא מצד 'תמימות' (שלרוב הראשונים שנח' על הבה"ג שסובר שעניין התמימות שכל ימי הספירה הם מצוה אחת ארוכה עניין התמימות נאמר על כל יום ויום ויספור מהערב - עי' בה"ל ס"ח ד"ה סופר, ואפי' לבה"ג י"ל שצריך לספור בערב עיין בשועה"ר ס"ג שכיון שאת היום הראשון יש לספור בערב י"ל שה"ה בשאר ימים) וכמש"כ המ"ב (סק"ב) שזה הטעם שסופרים (בני אשכנז) ספיה"ע קודם עלינו לשבח (שאמירתו רק מצד מנהג) כדי שיתקיים יותר מש"כ תמימות תהיינה (וגם שלא תהיה אחיזה לחיצוניים - חיד"א וכו'). ומ"מ כל שלא עבר הלילה לא יוצא עדיין מכלל הכתוב תמימות תהיינה (מ"ב סק"ד), ויספור מיד שיזכר (כה"ח סקי"ב).

ולגבי זמן צאה"כ בעניין זה ינהג בזה כ"א כרבנותיו (עי' היטב בבה"ל במש"כ בזה. ובחזו"ע כ' שזהו שלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר השקיעה [ולא חש להחמיר בזה אחר שמצד הדין יכול לברך אף בביה"ש]. ובאול"צ כ' לעניין זה שזהו כעשרים וחמש - עשרים ושבע דק' אחר השקיעה [ומאידך כ' בזה ג"כ חי' דין להקל שאם שכח לספור בלילה ונזכר למחרת בשיעור זה של זמן אחרי השקיעה יספור בלי

ברכה ויכול להמשיך לספור בשאר הלילות בברכה] וכע"ז כ' החיד"א במורה אצבע סי' ז' ס"ק רט"ז שישתדל שזה יהיה קרוב לחצי שעה ועיין ג"כ בפסק"ת).

ובאופן שיש לו מנין קבוע בשעה מאוחרת האם יספור ביחידות מיד בתחילת הלילה או שימתין לתפילת ערבית ואז יספור. הנה באול"צ כ' שיספור מיד ביחידות - וטעמו (מחמת לשון השו"ע עיין לעיל) שרק בדיעבד אפשר לספור אחר תחילת הלילה (ושם כ' שלכן אף אם התחיל לאכול קודם חצי שעה לפני ספיה"ע יקום ויברך מיד ודחק דברי הרמ"א בסע' ד' ויל"ע הרבה בדבריו). מאידך הרבה פוס' צידדו (מנח"י אג"מ שבה"ל אז נדברו ומשנה הלכות ועוד) שימתין ויספור עם הציבור מכמה טעמים: א. מצד שק"ש ותפילה תדירים יותר מספיה"ע (שלכן מקדימים ערבית לספיה"ע וכמש"כ הביה"ל ר"ס תפ"ט בטעם אחד. אך לכאו' צ"ע שהרי בענייננו אין הערבית עומדת לפניו שנאמר בזה דין תדיר [עי' סי' רפ"ו]. וכך העיר השבה"ל). ב. מצד שספיה"ע לכתחילה צריכה להיעשות ב'רוב עם' (גם זה צ"ע שהרי מפסיד מהתמימות שזהו מעיקר המצוה ואינה רק מעלה חיצונית ובפרט שכבר הסכימו הפוס' שמעלת 'זריזים מקדימים' עדיפה ממעלת ב'רוב עם' וכ"ש בספיה"ע). ג. מחמת שספיה"ע נשכח בקלות ולכן אם זה יהיה מסור ליחידים עלולים לשכוח (וכמובן שאם בלא"ה יתפלל אח"כ ביחידות יש לספור העומר בתחילת הלילה - שבה"ל) וזהו טעם נכון. ולכאו' כך מנהג העולם שסופרים בתפילה (וכ"כ בשערי ימי הפסח). אלא שמ"מ מסתבר שמהנכון להשתדל להתפלל ערבית מוקדם יותר כדי לקיים ביותר דין 'תמימות' (מור וקציעה, ועיין ג"כ בפסק"ת).

### מי ששכח יום אחד למנות העומר

הנה אע"פ שדעת רוב הראשונים שכל יום מספירת העומר הוא מצווה בפני עצמה ולפי"ד יוצא שאדם ששכח לספור לילה אחד (ולא השלים למחרת ביום) חייב להמשיך לספור בשאר הלילות בברכה (שמש"כ בפס' 'תמימות' הולך על כל יום שסופר מהערב ובכך יש שלימות לספירה - לילה ויום) - מ"מ היות שלדעת הבה"ג (סי' ע"א הו"ד בתוס' שם) כל ימי הספירה הם מצוה אחת מתמשכת (ופי' 'תמימות' - שלימות, שכל המ"ט יום צריכים להיות שלמים בספירתם בלא הפסק באמצע) ואם שכח לספור לילה אחד (ולא השלים למחרת [ללא ברכה] לעניין הל') אינו יכול להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה, פסקינן (שו"ע סי' תפ"ט ס"ח) שסופר מכאן ואילך ללא ברכה (ואפי' לא שכח אלא רק שטעה אתמול במנין הימים וספר ספירה אחרת - מ"ב סקל"ה). ומ"מ צריך לדעת שדווקא לעניין הברכה חשש השו"ע לדעת הבה"ג שלא יברך (מחמת חומר איסור ברכה לבטלה ושאין הברכות מעכבות) אולם מ"מ חייב אותו אדם לספור וכמש"כ השו"ע ש'סופר בלא ברכה' (ע"ש במ"ב סקל"ו) - כיון שהעיקר להלכה כדעת רבים מהראשונים שכל יום מצווה בפנ"ע וכנ"ל ואע"פ ששכח לספור יום אחד מחויב להמשיך לספור בשאר הימים שהרי הברכה אינה מעכבת את הספירה.

ומ"מ מהנכון שישמע את הברכה מהשליח ציבור או מחברו ויענה אמן בכוונה לצאת ואח"כ יספור (מ"ב סקל"ז - שמלבד החיוב לענות אמן על כל ברכה ששומעים כבר כ' המ"ב (סי' רי"ג ס"ק י"ז) שכששומע ברכה כדי לצאת ידי חובתו יש יותר חיוב לענות אמן כדי להורות שהוא

מסכים עם ברכת המברך, ומ"מ בדיעבד אפי' אם לא ענה אמן כלל, כ' השו"ע שם ס"ב שיצא ידי חובתו). ומ"מ העיר השע"צ (תפ"ט סק"ה - שם איירי במ"ב שהמנהג בכל ישראל שכ"א מברך וסופר בעצמו ואין סומכים על השליח ציבור) שבאופן שהוא מסופק וצריך לספור בלי ברכה שבכה"ג מהנכון שיצא יד"ח מהשליח ציבור או מאדם אחר שמברך וכנ"ל - יכוין לצאת בברכה רק על הצד שמחויב בה אך אם לא מחויב בה אינו רוצה לצאת יד"ח. והטעם לכך: לפי שאם מכוין לצאת יד"ח בברכת חברו יש לחשוש שנחשב כאילו הוא מברך בעצמו, ואם אינו מחויב בברכה יש לחוש לברכה לבטלה ובפרט כשעונה אמן אחר הברכה, ולכן אם מסופק ורוצה לצאת יד"ח בברכת חברו צריך לכוין לצאת יד"ח רק על הצד שחייב בספירה (וממילא בברכה) שאז אין בכך כל חשש.

**ובאמת לכאן** צ"ע מדוע לא העיר מזה המ"ב בס"ק ל"ז בעיקר הדין שנכון שישמע הברכה מאחר דשם הוא באמת מקום לדין זה. וראיתי למי שהסביר (עי' ס' הליכות מועד עמ' שצ"ה בהע') שהמ"ב לא העיר כן משום שהוא רק דין לכתחילה [עי' להלן] ולכן לא הזכיר כן בכל מקום. אך לכאן זה דוחק דסו"ס בסקל"ז נכתב עיקר דין זה ובוודאי היה להמ"ב להזכיר זאת עכ"פ דווקא שם (ומ"מ אין הע' זו מוכרחת דשייך זאת במ"ב שיכתוב כן). ואולי י"ל שהיות שלדעת רוב הראשונים מחויב עדיין לספור בברכה (כיון שכל יום הוא מצווה בפנ"ע) אין להצריכו לכוונה זו שהרי בלא"ה אף שלא התכוון לצאת רק על הצד שחייב אי"ז ממש ברכה לבטלה עכ"פ לכו"ע כיון שאינו מברך בהדיא דהוא רק



## המתפלל עם הציבור בביה"ש והם סופרים העומר והוא סופר איתם על תנאי וכו'

**המתפלל עם הציבור ערבית בבין השמשות** והם סופרים בזמן זה" אך הוא רוצה לדקדק ולמנות בצאת הכוכבים (וכמש"כ השו"ע בס"ב שכך ראוי לעשות) אלא שחושש שמא ישכח לספור אחר צה"כ. הדין הוא שימנה איתם עכשיו בלי ברכה ויתנה בדעתו שאם יזכור אח"כ בלילה למנות אין הוא מעוניין לצאת בספירה זו, ואם ישכח מעוניין לצאת במה שספר עם הציבור, שברכות אינם מעכבות (שו"ע ס"ג ובמ"ב ובכה"ח). ודווקא אם מתכוון שלא לצאת שאם לא התכוין לתנאי זה אלא חשב 'בסתמא' יצא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. ואף שהעיקר להלכה שאפי' מצוות דרבנן צריכות כוונה (מ"ב סי' ס' סק"י וסי' תר"צ סקמ"א וסי' תרפ"ה סקט"ו וכ"מ כאן) אפשר שלעניין ברכה שצריך להזכיר שם שמיים יש לחשוש למ"ד א"צ כוונה (מ"ב סק"י וכ"כ בסי' ס' סק"ח וסק"י וע"ש בבה"ל ד"ה וכן הלכה. אולם אי"ז מוחלט שאף מצוות דרבנן צריכות כוונה וכמש"כ השעה"צ כאן בשם הא"ר וכ"ד עוד פוס' שמצוות דרבנן א"צ כוונה וכדעת הרדב"ז הו"ד במ"ב סי' ס' סק"י [וכ"פ באול"צ] ואכמ"ל).

**ומדין זה למד הגרעק"א (סי' מ"א על המ"א סקט"ז) שמי שבא בבוקר לבית הכנסת וירא שמא קריאת שמע של הציבור**

שומע (ויל"ד אם זה תלוי במח' בין החזו"א לבית הלוי בגדר שומע כעונה. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ח סי' כ"ד במה שהביא מהאבנ"ז וע"ש שכ' שאין כוונה זו לצאת יד"ח רק על הצד שחייב היא לעיכובא אלא הוא על צד היותר טוב כיון שיש סברא לומר שמן הסתם אינו מתכוון לצאת מחבירו אלא על הצד שהוא חייב לברך, וכאילו פירש וגילה דעתו שהוא מכוין לצאת על תנאי). ובשעה"צ שכתב שצריך לכוין וכו' י"ל שאיירי דווקא כשיש לו איזה ספק בעצם. אמנם מלבד שהוא דוחק כיון שמשמעות לשון השעה"צ מורה שאיירי בכל עניין. עוד לכא' יש לדרחות כן ממה שמצאנו להמ"ב בסי' קע"ד (סקל"ח) בנידון האם צריך לברך על מים באמצע הסעודה, שהרוצה להסתלק מן הספק יברך על המים קודם הסעודה על דעת לשתות בתוך סעודתו - שהוסיף המ"ב שיכול גם ליתן לאחר שאינו סועד לברך על המים ויכוין לפוטרו. ולא הזכיר שיכוין לצאת יד"ח רק על הצד שצריך. וחזינן מהמ"ב שלא רק בענייננו (שי"ל כמש"כ שהעיקר להלכה כהראשונים שמחויב בספירה וממילא בברכה) לא הזכיר המ"ב תנאי זה אלא אף במקו"א שהיה לו לציין זאת וצ"ע עוד בכ"ז. ומ"מ ע"ש בהליכות מועד שכ' לעניין הלכה שגם אם לא התכוון לצאת רק אם מחויב בברכה אין חשש ברכה לבטלה (ועי' בס' משא המלך פסח עמ' תר"ו במה שהרחיב בזה).

ד. שמעיקר הדין אפשר לספור בביה"ש וכמש"כ השו"ע בס"ב וכנ"ל. ומן הפלג ולמעלה עי' היטב בבה"ל ס"ג ד"ה מבעו"י שהביא את הסוברים שכוונת השו"ע על לאחר הפלג שבדיעבד יוצא בזה ע"ש היטב, אלא שמ"מ במ"ב לא הביא לבאר באופן זה (שביאר שאיירי השו"ע בביה"ש). וע"ע בבה"ל ס"ד ד"ה אינו יכול לחזור ולמנות שכ' שדעה זו שלאחר פלג המנחה דעה נדחית היא מעיקר הדין וכו' ע"ש אמנם בכה"ח כ' לחוש לש"י זו ואכמ"ל.

קכ"ז [להבדלה] שלמדו מכאן לעניין השומע קידוש או הבדלה ומסופק אם בני ביתו שמעו קידוש או הבדלה ומחשב שאם שמעו ב"ב אזי רוצה לצאת עתה ואם ב"ב עדיין לא שמעו אינו רוצה לצאת עכשיו (וי"א [שלמת חיים] שאין כדאי לעשות כן לכתחילה לחשוש לרא"ם ולט"ז - ע"י פסק"ת).

### השואל את חברו כמה היום לעומר

כ' בשו"ע (ס"ד) "מי ששאל אותו חברו בבין השמשות [שאף הוא זמן ספירה] כמה ימי הספירה בזה הלילה. יאמר לו אתמול היה כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה" - והטעם (מ"ב) שבאופן זה יצא יד"ח ספיה"ע לסוברים שמצוות אינם צריכות כוונה, ואע"פ שלהלכה 'מצוות צריכות כוונה' (עיין לעיל), מ"מ לעניין ברכה צריך להחמיר ולחשוש לסוברים שא"צ כוונה ולכן לא יברך אח"כ. אכן ישנה עצה לזה (מ"ב) שיתכוין בפירוש שלא לצאת יד"ח ספיה"ע במה שעונה לו, שאז לכו"ע אינו יוצא (ולא כ' השו"ע עצה זו, כיון שעדיף שיתרגל אדם לומר לשואלים אותו אתמול היה כך וכך ולא יאמר היום כך וכך ולא יתכוון לצאת שמא ישכח לכוין שלא לצאת ושוב לא יוכל לברך על הספירה באותו יום - פמ"ג מש"ז סק"ז).

**ובמ"ב** (ע"י היטב בשעה"צ) שאף כאשר עבר את השבוע של הספירה וכגון שהגיע ל'שמנה ימים' שאז מנין השבוע אינו מעכב<sup>ה</sup> והשיב לו את מספר הימים בלבד אינו מפסיד

תתאחר עד לאחר זמן ק"ש, יקרא ק"ש קודם התפילה ויתנה שאם יאחרו הציבור זמן ק"ש רוצה לצאת בקריאה זו ואם לא יאחרו אינו רוצה לצאת בזה אלא לקרוא יחד איתם. **אמנם במ"ב** סי' מ"ו (סקל"א. ע"ד הרמ"א לגבי אמירת פס' של ק"ש שאומרים קודם שחרית לצאת בהם יד"ח ק"ש כשיש לחשוש שהציבור יאחרו זמן ק"ש) לא הביא את עצתו של רעק"א שיעשה תנאי, ולכאור' משמע שלא ס"ל כמותו. ובאמת הט"ז (תפ"ט סק"ו) הבין בדעת השו"ע שכלל לא עושה תנאי אלא כוונתו שלא לצאת במה שסופר עם הציבור דאין מועיל תנאי כיון שאין נמנים על המצוות מספק (ומה שבכל זאת סופר איתם עתה בשביל שלא יחשדוהו שאינו רוצה לספור. אולם מהשו"ע שכ' ואם יזכור בלילה יברך' משמע כהמ"א שעושה תנאי וע"ע בנהר שלום סק"ג במשה"ק ע"ד הט"ז) ע"ש. ואין לומר שס"ל להמ"ב כהט"ז ולכן לא הביא את עצת רעק"א. שהרי הסביר דעת השו"ע כהמ"א ואף לא ציין להט"ז בזה וצ"ע.

**ובאמת שכבר מצאנו בב"י** (ר"ס תק"צ לעניין תקיעת שופר) שנח' עם הרא"ם האם כשעושה מצווה בתנאי חשוב מכוון ודעת הב"י בהדיא שאף בתנאי חשוב מכוון ע"ש (וכ"מ בהדיא מהראשונים שלא תי' על הקו' שם כרא"ם ע"ש ודו"ק). ובארחות חיים (האחרון) תמה כיצד הפוס' התעלמו מזה ע"ש. וכמו"כ מצאנו לעוד פוס' (חזון נחום סי' ל"ב [לקידוש] ושו"מ מהדו"ד ח"ג סי'

ה. ונאמר רק מצד מנהג (ועיין בחזו"ע עמ' רמ"ח וצ"ע) - שרק בהשלמת שבועות זה מעכב עיין במ"ב סק"ט. ואכן במ"ב סק"ז הביא בזה מח' האם מעכב בכל עניין. אולם בשעה"צ צידד יותר שזה מעכב, אלא שכ' שזהו דווקא לעניין זה שצריך למנות שוב ולא לעניין ברכה, ולכן מה שבמ"ב כ' שאי"ז כלום במשלם שבועי (ע"ש בשעה"צ) זהו מצד שבכה"ג יש יותר אומדנא דמוכח שאינו מעוניין לצאת בזה ולא מצד שבלא"ה אינו יוצא שהרי היה לו להפסיד הברכה וכנ"ל בסק"ז ודו"ק (ואף שבשעה"צ ציין לדו' במשלם שבועי את

הברכה שמכיון שנוהג למנות השבועות וכאן ענה לו רק מספר הימים מוכח שאינו מתכוין לצאת בזה (בנוסף לכמה צירופים ע"ש). ובבה"ל (ד"ה שאם) כ' עוד שאם זה היה בבין השמשות והאיש הזה שעונה רגיל תמיד לברך דווקא בצאת הכוכבים מסתבר שאופן זה חשוב כאילו מתכוין בפי' שלא לצאת ומותר לו לחזור ולמנות בברכה ולמעשה הניח (דין האחרון) בצ"ע.

**ויש לכא' לתמוה** שהרי אדם זה סופר כל יום ב' ברכה' ואם 'בין השמשות' וספירת 'שבועות' שזהו רק דין 'לכתחילה' ו'מנהג' גורם שיחשב כ'כוונה הופכית' כ"ש שמה שעונה לו בלא ברכה מורה שאינו מתכוין בזה לספור העומר וא"כ מדוע אינו יכול לברך באותו יום. וזוהי לכא' ק' גדולה (ואף שהבה"ל הניח ד"ז בצ"ע [דבשעה"צ ישנם צירופים נוספים] מ"מ עצם ד"ז ק' מהשו"ע). ולעת עתה מה שיל"ד לומר שלמ"ד מצוות א"צ כוונה יסוד העניין שהמעשה מצד עצמו הוא מעשה מצווה אף בלי כוונה ולכן כשאינו מתכוין במפורש שלא לצאת אלא העניין רק מצד הגילוי במעשהו צריך שיהיה גילוי מ'עצם הספירה' וכגון ביה"ש שמחמיר הוא שאי"ז 'זמן ספירה' וכן מה שלא מונה שבועות שהוא חיסרון בצורת הספירה אע"פ שזה רק מנהג - וזה בשונה מברכות שהוא רק עניין חיצוני שהרי עצם הספירה נעשית בצורה מוחלטת (ולכן אף אם הוא מקפיד למנות העומר בציבור י"ל שאי"ז חשוב כוונה הופכית דזוהי יותר סיבה חיצונית ולא בעצם הספירה).

**ולפי"ז אפשר להבין** מש"כ חלק מהפוס' בעניין מי שלמד בליל שמיני

לספירה בשו"ע ואמר בפיו את דברי השו"ע (ס"א) "וביום ח' יאמר היום משונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד" שוב אינו יכול לברך באותו יום דיש לחוש למ"ד מצוות א"צ כוונה (כ"פ בכה"ח מצד סב"ל אולם בחזו"ע נח' ע"ז ע"ש) שי"ל שבכה"ג אי"ז חשוב גילוי שלא מעוניין לצאת(במה שמתעסק עתה בלימוד) שהרי אין הגילוי בעצם צורת הספירה (ואולי אינו חשוב גילוי שאינו מעוניין דאפשר שרוצה ג"כ לצאת יד"ח בהכי ומצאנו כע"ז לעניין ק"ש ואכמ"ל). ויש להבין ג"כ מדוע כאשר אדם שואל את חברו האם היום כך וכך (ביום הנכון) לא הפסיד הברכה (כה"ח ס"ק ס"א), כיון שכאן יש גילוי מעצם צורת הספירה שהרי אומר זאת בצורת שאלה (ובלא"ה זה מובן יותר כיון ששואל ולא קובע ולכן אי"ז חשוב (סופר). ומ"מ עצם החילוק שכתבנו אינו מוכרח כיון שפשטות הסוגי' מורה שהטעם שלמ"ד מצוות א"צ כוונה מהני 'כוונה הופכית' אינו משום שבכוונה הופכית שולל את עצם המעשה כ'מעשה מצוה' (שאז י"ל שהחילוק שכתבנו נכון הוא) אלא משום שאינו מעוניין לצאת ואין אדם יוצא בעל כרחו (עי' לשון התוס' בסוכה ל"ט ובאמרי משה סי' ס"ו ובחזו"א או"ח סו"ס כ"ט ובשבט הלוי ח"ד סי' ט') - וא"כ לכא' אין חילוק זה שכתבנו מוכרח דסו"ס מוכח ממה שרגיל לספור בברכה שאינו מעוניין לצאת בהכי. ואולי כל שאינו מתכוין בפירוש שאינו מעוניין לצאת אינו חשוב ממש ב'על כרחו' וי"ל עדיין החילוק שכתבנו. ולע"ע צ"ע בזה.

**עוד כ' המ"ב** שאיירי שחברו השיב לו היום כך וכך כיון שעיקר ספיה"ע שיאמר

הפר"ח, והפר"ח הרי בלא"ה סובר שמשלם שבועי זהו לעיכובא וכמש"כ המ"ב בסק"ז בשעה"צ, מ"מ י"ל שהביאו רק לעניין עיקר הדין אך לא בעצם הטעם, ומצאנו למ"ב כן בעוד מקומות ואכמ"ל.

היום וכו' (מ"ב סק"כ ובשעה"צ ובחזו"ע). שכל שלא אמר 'היום' לא ספר את עצם היום שהוא עומד בו (שועה"ר). ולכן מי ששמע את חברו סופר 'היום כך וכך' וטעה במספר הימים ותיקנו ואמר לו את המספר הנכון כ' האול"צ (פט"ז ה"ג) שאם לא אמר 'היום כך וכך' לא יצא בזה יד"ח ויכול לספור בברכה (ועיין בכה"ח שכ' שיאמר כמש"כ השו"ע 'אתמול היה כך וכך' כיון שי"א שא"צ לומר היום [א"ר ומאמ"ר ע"ש בשעה"צ ודבריהם מסתברים כמבואר למעיין בזה]. ולכאור' כ"מ מהשו"ע שלא כ' שיאמר לו בלא היום, שזה פחות טירחה. אולם י"ל שנתן השו"ע עצה יותר טובה כיון שיש חשש שיאמר לו היום - ט"ז. ועי' בא"ר שכ' שזה דחוק. ועי' לעיל במה שהבאנו מהפמ"ג - ויש לחלק דשם העצה להתכוין ולכן שייך יותר שיכשל וצ"ע).

**עוד צריך לדעת** שאע"פ שמפסיד את הברכה של אותו היום כשהשיב לו וכו"ל, צריך הוא למנות העומר של יום זה בלי ברכה (ביה"ל ד"ה אינו יכול) כיון שהעיקר להלי' שמצוות אפי' דרבנן צריכות כוונה (ועכ"פ יש בזה מח' ושדעת הט"ז שבלא"ה לא יצא יד"ח, וכ"ש כשזה ביה"ש שלא"ר אפי' מי שספר צריך לחזור (לחשוש לפוס' שספיה"ע בזה"ז מדאו'). וכך מדויק מלשון השו"ע "אינו יכול לחזור ולמנות בברכה" והיינו שצריך למנות רק שאינו יכול לברך. ומ"מ מסתבר שאף אם שכח למנות יכול להמשיך לספור בברכה שמא הלכה כמ"ד שצריך כוונה ושמא הלכה כרבים מהראשונים שכל יום מצווה בפנ"ע (וכפי שמצאנו הרבה בסי' זה וע"ש ג"כ בסק"ז לגבי מנה ימים ולא מנה שבועות שהביא המ"ב מהנה"ש [ע"ש בשעה"צ] שאם שכח לחזור ולספור חוזר וסופר עם ברכה כל יום וזה אע"פ שצידד

יותר המ"ב שאף שבועות לעיכובא, וא"כ ה"ה אף בענייננו שהעיקר יותר שלא הפסיד את הברכה כיון שאפי' מצוות דרבנן צריכות כוונה [ועיין בביה"ל ס"ד ד"ה שאם יאמר לון מ"מ אם שכח ולא חזר וספר יכול לחזור ולספור ועי' לעיל במה שהרחבנו במה שמהני ביותר ס"ס בספיה"ע לעניין ברכה).

### עשיית מלאכה בזמן ספירת העומר

**עשיית מלאכה בזמן הספירה** - כתבו הטור והשו"ע (סי' תצ"ג ס"ד) שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד חג השבועות משקיעת החמה ואילך. ונאמרו בזה ב' טעמים: א. היות ונקברו תלמידי ר"ע אחר שקיעת החמה (שמתו סמוך לשקיעת החמה) והיו העם בטלים ממלאכה (לצורך קבורתם. עי' בביאור הגר"א) ולכן גזרו שלא לעשות שמחה בזמן זה (עי' בטור). ב. לפי שאז מתחיל זמן הספירה (סי' תפ"ט ס"ב) ובעומר כתוב 'שבע שבתות' מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה (ועי' היטב בדרישה ובפרישה). והנה בב"י הביא מקור למנהג זה מרבנו ירוחם שהביא כן מרב האי גאון בתשובה והמעייין ברי"ו (נ"ה ח"ד) יראה שסתם דבריו לעניין איסור זה ולא כ' שזהו רק 'מנהג הנשים'. וע"ע בא"ר (שם) שכ' שכן מדוקדק מרי"ו ושכ"נ מר"ד אבודרהם (עמ' רמ"ה). ובאמת לכאור' טעמים אלו שייכים בוודאי אף אצל אנשים, ועיין ג"כ במ"ב שכ' שאי"ז דווקא בנשים אלא אף באנשים. והכנה"ג (הגהות טור) כ' שדיבר בהווה שדרך הנשים לעשות מלאכה בזמן זה (כיון שבד"כ האנשים שעובדים עבודת כפיים וכו' לא עובדים בשעות אלו).

**אמנם ראיתי בא"ר** (שם) שהביא מס' התניא (סי' נ') שנהגו דווקא הנשים להימנע ממלאכה - שעשו זכר לנשים צדקניות שהיו

בדורו של ר"ע שקדמו אצל תלמידיו להתעסק בהן (ועי' במש"כ בזה באליה זוטא). ואף בעניין הטעם השני שהוא משום 'שביתה' יל"ד שנאמר דווקא לגבי נשים - וזה עפ"מ ש"כ היעב"ץ (מור וקציעה שם) שימי הספירה יש להם בעצם קדושה של ימי חול המועד (וכבר כ' כע"ז הרמב"ן עה"ת ויקרא כ"ג ל"ו) והיו צריכים להיאסר במלאכה (בין ביום ובין בלילה) אלא שחם הקב"ה על בני ישראל היות שזה זמן חרישה וכו' - וא"כ י"ל שהיות שעיקר המלאכות של האנשים (עכ"פ בעבר) הם חרישה וכו' והם לא נאסרו הרי שלא נאסר כלל מלאכות אצל אנשים כיון שאין להם קביעות כלל למלאכות אחרות. משא"כ אצל נשים שקביעותם הם במלאכות אחרות חשו חכמים לאסור עליהן מלאכות ובלילה ע"ש במו"ק (דאחר שלא נאסר בתורה לעשות מלא' בימים אלו איננו יכולים לאסור זאת מדינא דאו' אף על נשים אולם אסרו חכמים מצד טעם העניין עכ"פ אצל נשים ובמלא' הלילה). ומ"מ המעיי"ש במו"ק ובסידור היעב"ץ (מבוי י"ב לשאר ימי ניסן) יראה שצידד שאף לאנשים יש להימנע ממלאכה.

**ובאמת לכא' פשטות לשון השו"ע מורה** כך שהרי ס"ס כ' שנהגו הנשים להימנע, ומשמע שדווקא הנשים (ואין לומר שתפס את לשון הטור שהרי אי"ז ממש לשון הטור). אמנם עדיין לכא' אין זה כ"כ ברור כיון שנשים הרי פטורות מספירת העומר משום שזה מצוות עשה שהזמן גרמא (ואדרבה רבים מהפוסקים [חיד"א בא"ח כה"ח ואול"צ וחזו"ע] הביאו מהזה"ק שאפי' בתורת נדבה נשים לא יספרו ספיה"ע כיון שאינם שייכות

במצווה זו כלל) - אלא שעדיין י"ל שמחמת ימי הספירה ימים אלו קדושים בעצם לכולם ואף לנשים שאינם שייכות בספירת העומר. ומ"מ יל"ד שאע"פ שכ' השו"ע שנהגו הנשים וכו' י"ל שלא דווקא וה"ה הגברים שהרי ציין בב"י לרבנו ירוחם, ומרי"ו מבואר שאף גברים נהגו להימנע מעשיית מלאכה וכמבואר לעיל.

**שו"ר בשבלי הלקט** (סדר פסח סימן רל"ה) שכ' בזה"ל: "מה שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה בימים שבין פסח לעצרת יש תולין הטעם לפי שבין פסח לעצרת מתו תלמידי ר"ע קרוב לשקיעת החמה. ובשם הרב ר' שמחה משפירא זצ"ל מצאתי עדיין צריכין אנו למודעי בבראשית רבה פרשה י"ז דגרסינן התם מפני מה הנשים מהלכות אצל המת תחלה אמר להן מפני שגרמו מיתה לעולם הולכות אל המת תחילה והלכך בידהן ובהן נוהגת מידה זו זריזות ונשכרות [מרויחות במה שאינן עושות מלאכה] להודיע שבחן בכל דור ודור שקדמו אצל אותן תלמידים ולכבדן ולהתעסק בהן לפיכך נהגו שלא לעשות מלאכה באותו העת זכר לנשים צדקניות שהיו באותו הדור וכו'. וכן פי' הטעם מה שנהגו שלא לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה בימי ספירת העומר לפי שהעומר בא משעורים ושיעורו עשירית האיפה קמח וכן מנחת סוטה היתה עשירית האיפה קמח שעורים. על כן נהגו הנשים צדקניות שלא לעשות מלאכה כל הלילות של ספירת העומר להיות להם לכבוד ולתפארת ולהיות להם לזכר וסימן לבעבור תהיה יראת ה' על פניהן ונוסרו כל הנשים אשר לא תבגודנה אשה מריעה ומצינו כיוצא בה ויעש את כיוור נחושת במראות הצבאות אשר צבאו פתח אהל מועד" ע"כ. וחזו"נ מדברי השבולי

הלקט שמנהג זה להימנע ממלאכה היה נהוג דווקא אצל הנשים<sup>1</sup>.

**ועתה ראיתי** בברכי יוסף (סימן תצ"ג סק"ח) שכ' בזה"ל: "נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה וכו'. כתב בשבלי הלקט סי' ע"ד, הטעם, זכר לנשים צדקניות שנתעסקו בכבוד תלמידי ר"ע, וכו' עש"ב. ובשבלי הלקט כ"י סימן רל"ה כתוב טעם אחר, לפי שהעומר בא משעורים וכו' ומשמע לפי טעם זה וגם מדבריו בטעם ראשון, דהוי האי מנהגא לנשים, אבל לפי הטעמים שכתב הטור משמע דאחד אנשים ואחד נשים וכמ"ש הרב כנה"ג. ע"ש" ע"כ - ומ"מ לעיל כ' לדון שאף בדברי הטור י"ל שדווקא נשים נהגו בזה (אע"פ שלכאור' יל"ד עוד בזה שהיה לטור לפרט דבריו כד' השבלי הלקט וס' תניא).

**וראיתי** בחזו"ע (יו"ט עמ' רע"א) שנראה שנקט יותר שדווקא נשים נהגו להימנע מעשיית מלאכה ולא גברים (כדברי הבית דוד שהגברים לא נהגו מתחילה בזה, ושם נראה שנקט רק כהטעם הראשון שעשו כן זכר לקבורה. וזה צ"ע שהרי השו"ע נקט לעניין הל' ג"כ את הטעם של 'שביתה' שהרי אסר עד חג השבועות אע"פ שתלמידי ר"ע פסקו מלמות כל"ד בעומר [לדעת השו"ע]). וכ"נ מהאול"צ (ח"ג פי"ז ה"ז) ע"ש וצ"ע.

**ועד מתי יש להימנע מעשיית מלאכה** - הנה בטור כתב שהמנהג להימנע הוא משקיעת החמה עד שחרית (הבוקר). וכ"מ

מהשו"ע שכ' משקיעת החמה 'ואילך'. וכ"מ מהב"י שלא העיר בזה ע"ד הטור כלל. אכן ראיתי באול"צ שם שכ' שהשו"ע שינה מלשון הטור שכ' שנהגו שלא לעשות מלאכה עד שחרית אלא כ' משקיעת החמה ואילך ולא נתבאר עד כמה ע"ש בכ"ד. ולכאור' קשה מאוד להוציא כן מדיוק זה אחר שלא העיר הב"י כלל על דברי הטור בזה. ובפשטות זהו לפי ב' הטעמים שהביא הטור, כיון שהתעסקו בקבורתם אחר השקיעה (ובפרט שהיות שמתו הרבה תלמידים מסתבר שנצרך הרבה זמן לקברם). וכן לטעם השני שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה שהרי כל הלילה הוא זמן של ספירה (ובפרט שי"ל עפ"מש"כ היעב"ץ הנ"ל שהיה צריך להיאסר ממלאכה כל היום וא"כ י"ל שבליילה שזהו בדר"כ מלאכות של רשות נאסר כן וע"ש ג"כ ביעב"ץ).

**אולם ראיתי** להט"ז (שם) שאחר שהביא את הטעם שאין לעשות מלאכה מצד 'שביתה' כתב ש"לפי טעם זה נראה דלאחר שספר מותר במלאכה תיכף" והעתיק המ"ב דבריו להלכה (לכאור' הציון של השעה"צ סקט"ז צריך להיות ע"ז ולא על מה שאף אנשים בכלל זה - עי' בזה היטב). ולפי"ז צ"ל שמש"כ הטור שאסור עד שחרית היינו לפי הטעם הראשון מצד הקבורה אע"פ שבאמת לפי הטעם השני יש להקל לעשות מלאכה לאחר שסופר. ובאמת שזהו לכאור' חידוש שחז"ל קבעו את היתר עשיית המלאכה לפי כל אדם ואדם אם ספר או לא, שבפשטות

1. כ' הברכ"י (סי' תצ"ג סק"ט) "מנהג זה נהוג עד שבועות. כ"כ הרב כנה"ג. וכן נראה לפי טעם האחרון של הרב שבלי לקט כ"י הנז'. והוא מפורש בתחילת דברי הרב שבלי הלקט בכ"ז, והוא בדפוס ג"כ, שכתב, נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה בין פסח לעצרת. וכ"כ הרב צידה לדרך מאמר ד' כלל ג' פי"ג, יש שאין עושין מלאכה משעת ערבית ועד שחרית מפסח ועד עצרת וכו' והנשים אינם עושות מלאכה משקיעת החמה. עכ"ל. ומוכח בדברי הרב כנה"ג דהמנהג גם לאנשים, והוא עד עצרת. וק"ק על הרב שלא הביא דבריו ודברי שבלי הלקט, ואינהו סיועי מסייעי ליה" ע"כ.

כיון שהיו תלמידים רבים לקבור וצ"ב) -  
ודברי השעה"צ לכא' צ"ע כיון שמד' הטור  
ושאר ראשונים (וכ"נ מהשו"ע) מבואר  
בהדיא שאסור במלאכה עד הבוקר וכיצד נח'  
השעה"צ על דבריהם מעצמו ללא ראייה (ועי'  
ג"כ בערוה"ש כעין דברי השעה"צ) וכעת  
צ"ע בכ"ז.

**עוד ראיתי בשולחן ערוך הרב (שם ס"ט)**  
שכ' בזה"ל: "נוהגין שלא לעשות  
מלאכה אחד אנשים ואחד נשים כל ימי  
הספירה משקיעת החמה עד לאחר ספירת  
העומר ורמז לזה שנאמר שבע שבתות מלשון  
שבות שבזמן הספירה דהיינו משקיעת החמה  
ואילך יש לשבות ממלאכה עד לאחר שיספור  
(ואותן הנשים שאינן סופרות אפשר שיש  
לשבות להן ממלאכה כל הלילה)" - ומדבריו  
למדנו ב' דברים: א. שלא הזכיר בכלל את  
הטעם הראשון שעשו זאת זכר לקבורה  
ומבואר שהעיקר להל' כהטעם של 'שביתה'  
(וצ"ת מדוע בחר רק טעם זה שהרי רב האי  
גאון שהוא המקור לד"ז הביא ג"כ את הטעם  
של זכר לקבורה). ב. שנשים שאינן סופרות  
אפשר שיהיו אסורות בעשיית מלאכה כל  
הלילה (וחזינן שאף לטעם שאיסור מלא'  
משום 'שביתה' יש לנשים להימנע) - אמנם  
המ"ב לא העיר מזה דבר (ויל"ד שנאסרות  
במלאכה עד הזמן שדרך הגברים כבר  
לספור) וצ"ע.

**ולמעשה** - ראשית יש לדעת שאע"פ שכ'  
השו"ע דין זה שנשים נמנעות  
ממלאכה בימי הספירה משקיעת החמה  
ואילך - כבר כ' רבים מהפוסקים (עי' כה"ח  
וחזו"ע) שאדרכה רק 'מקצת מהנשים' נהגו  
להימנע מעשיית מלאכה בזמן זה והיות שאי"ז  
חייב גמור אלא רק מנהג יכולות להמשיך  
במנהגם - ועיין הערה שהבאנו מה'דברי יציב'  
כמה טעמים ללמד זכות על מנהג רבים

י"ל שקבעו כן לפי הזמן ששייך לספור בו.  
וראיתי ליעב"ץ (שם) שכ' בזה"ל: "שהטעם  
הוא כדי להיות היכר שלא לשכוח מצות  
הספירה שהיא בלילה, ומתוך שאסורין  
במלאכה, זוכרים ונותנים לב לקיים  
המצוה" - ולפי"ז ניתן יותר להבין שזה תלוי  
לפי כל אדם ואדם. ומ"מ לדברי הט"ז עולה  
שאחר ל"ג בעומר שפסקו תלמידי ר"ע למות  
אחר שסופר אין עניין כלל להימנע ממלאכה  
(ע"ש בפמ"ג וע"ש ג"כ בשעה"צ).

**ויש לכא' לתמוה על הט"ז** שמדברי רבנו  
ירוחם מבואר בהדיא שלא כדבריו וז"ל  
רבנו ירוחם: "לעשות מלאכה באותן הימים  
של ספירת העומר אחר שקיעת החמה נהגו  
שלא לעשותה ונהגו כן משום תלמידי רבי  
עקיבא שמתו כלם באסכרה בין פסח לעצרת  
שלא נהגו כבוד זה לזה ונקברו אחר שקיעת  
החמה והיו העם בטלים ממלאכתם. ועוד  
דכתיב שבע שבתות תמימות תהיין שבתות  
לשון שבות ושמטה כדכתיב שבתות שני' מה  
שמטה אסור במלאכת קרקע אף כאן אחר  
שקיעת החמה סופרין ושובתין ממלאכתן כך  
כתב רבינו הא"י בתשובה" ע"כ - וממה  
שכתב 'סופרין ושובתין' מבואר שלאחר  
הספירה שובתין. והרי העיד רבנו ירוחם  
שכ"כ רבנו האי בתשובה שהוא המקור לדין  
זה וא"כ כיצד ניתן לחלוק ע"ז (ואדרכה  
מבואר קצת מרבנו ירוחם שרק לאחר  
הספירה היו שובתים ולא קודם לכן) וצ"ע.

**וראיתי בשעה"צ (ס"ט ט"ז)** שכתב בזה"ל:  
"ולעניות דעתי נראה דאף לטעם  
הא' [זכר לקבורה] אין להחמיר משקיעת  
החמה ואילך רק כדי קבורה, ובפרט לאחר  
ל"ג בעומר בודאי אין להחמיר, דלטעם הא'  
יש להתיר אז לגמרי" ע"כ - ושיעור זה של  
כדי קבורה הוא כחצי שעה לאחר השקיעה  
(ס' הליכות מועד - ואי"ז ברור אצלי כ"כ

מהעולם שלא נהגו להימנע ממלאכה<sup>1</sup>. ומ"מ אף אותן שנהגו איסור זהו דווקא במלאכות גמורות וארוכות כמו תפירת או סריגת בגד, אך תיקון בגד שנקרע מותר היות ואינה מלאכה ארוכה, וכן בישול אפייה וניקיון מותר (כה"ח

ושבה"ל ועוד). ונח' הפוסקים האם אף גברים נמנעים ממלאכה בזמן זה - דעת המ"ב שאף אצל גברים שייך מנהג זה. ודעת החזו"ע (וכ"נ מהאול"צ) שדווקא נשים נהגו (עי' היטב במש"כ בזה לעיל).

ז. ראיתי בשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן רט"ז) שכ' דברים נפלאים בעניין זה ואעתיק בזה את לשונו: "א) הנה בטור וכו' כ' מנהג שלא לעשות מלאכה וכו' ובח"י מכ"ג דה"ח אנשים ושלא ראה נוהרים אפילו נשים. ובערוה"ש כ' דיש נשים שנוהגות כן, ומשמע דתליא במנהג המקומות, וכ"נ מל' הצדה לדרך [מאמר ד' כלל ג' פרק י"ג] שכ', נהגו במקומות שאין עושין מלאכה משעת תפלת ערבית וכו', וכן להדיא בכה"ח מספר ב"ד סי' רע"א שלא יש חיוב כלל בזה ומי שנהג לעשות זכר זה נהג ומי שלא נהג לא נהג וכו' ע"ש. ולא ראיתי במקומות שלנו ואצל אבזה"ק שינהגו בזה [דברי עצמו של הד"ץ]. ובשבלי הלקט ענין רל"ה כ', מה שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה וכו' יש תולין הטעם לפי שבין פסח לעצרת מתו תלמידי ר"ע וכו', ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר אחר פסח וכו' עיין שם. ומשמע שיש מנהגים שונים מה לעשות לזכר האבילות דתלמידי ר"ע, וא"כ כיון שבמדינות שלנו נהגו שלא להסתפר די בזה ולכן לא נהגו במניעת מלאכה.

ב) ונראה עוד דהנה בזמן האיסור מבואר בטור שהוא משקיה"ח עד שחרית, ובט"ז סק"ג כתב שלפי הטעם הב' שכתב הטור משום שמיטה נראה דלאחר שספר מותר במלאכה תיכף, ובא"ר אות י"ב דמהטור משמע דאסור עד שחרית גם לטעם הב' עיין שם. אמנם בשו"ע הרב סעיף ט', וכן במשנה ברורה סק"יט דלאחר שספר מותר במלאכה, ובשער הציון סק"ט ט"ז דאף לטעם הא' אין להחמיר משקיה"ח ואילך רק כדי קבורה וכו' עיין שם. ובשו"ע הרב שם בסוגריים דאותן הנשים שאינן סופרות אפשר שיש לשבות להן ממלאכה כל הלילה עיין שם. ולפ"ז אפשר דדוקא להשיטות שמנהג הנשים לספור [עי' במג"א תפ"ט סק"א ובמג"ח מצוה ש"ן], אסרו במלאכה עד שיספורו, אבל נשי דידן דאינן סופרות לא רצו לאסור במלאכה כל הלילה, שהבטלה מביאה לידי וכו' [כתובות נ"ט ע"ב]. וגם דבזמניהם היו הבעלים גולין למקום תורה, משא"כ בזמנינו שע"י מניעת הנשים ממלאכה עלול שיגרם ביטול תורה להבעל.

וגם דיש לחוש דכדי שלא יאסרו במלאכה כל הלילה ירצו לספור ספירת העומר, ואצלינו הקפידו על זה כדעת החכם צבי הובא בישועות יעקב או"ח סי' י"ז שהנשים לא יברכו על מ"ע שהזמן גרמא, וזקה"ק מצאנו ז"ע אמר שע"פ קבלה יש טעם בכל מ"ע שהז"ג שהנשים לא יעשו, ועיין בשע"כ דרוש י"ב [דף פ"ה ע"ב ד"ה ונחזור] שנשים לא יספרו ספיה"ע. ולכן העדיפו שיעסקו במלאכה מאשר יספרו ספירת העומר. ולגבי אנשים, בזמננו לא שייך כל כך שיעסקו אז במלאכה כיון שרגילים להתפלל סמוך למנחה, ואין הולכים לבתיהם קודם ספיה"ע. וגם יש לחוש שאם יאסרו במלאכה עד שיספרו ספיה"ע יבאו לספור מבעוד יום בהחפזם למלאכתם, והארכתי בתשובה [לעיל סימן רי"ד] בהקפידא לספור אחר צאת הכוכבים דייקא.

ג) ואפשר עוד במקור האיסור משום שלא ימשכו במלאכה וישכחו לספור ספירת העומר, וזה להשיטות דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, עיין א"ר סי' תפ"ט סק"י ובמור וקציעה שם ובשו"ע הרב סעיף י"ב וי"ג, אבל להכרעת רוב הפוסקים דהוי דרבנן, ועיין בערוך השולחן שם סעיף ב' וג', לכן הקילו במנהג זה. וגם נראה לפי הטעם הב' בטור, דאם ספירת העומר מדרבנן לא שייך כל כך לדמות לשמיטה דאורייתא ודו"ק.

ד) ויש לומר עוד בטעם המקומות שלא נהגו בזה, לפי הטעם הראשון בטור שמתו סמוך לשקיעה ונקברו אחר השקיעה, שלדעת הרבה פוסקים יש ל"ת דלא תלין כשמשחה את המת מיד בשקיעת החמה [עיין שד"ח אסיפת דינים מערכת אבלות אות פ"ד, כללים מערכת הלמ"ד כלל ט', חיים וברכה למשמרת שלום הל' שמחות מערכת הל' אות כ"ז], ומצינו בגבעונים [יהושע י' כ"ו] ויהיו תלויים על העצים עד הערב, דהוי בזיון להלין המת עיין שם, ולזה בהני מקומות לא נחא להו במנהג זה דהוי כפגם ובזיון בתלמידי ר"ע שנענשו בזה והבן" עכ"ד - ואף שיל"ד עוד בדבריו מ"מ הא קחזינן שהמנהג כיום שלא להימנע ממלאכה ושיש לזה כמה טעמים נכונים.



**עוד כתב המ"ב** שדין זה הוא דווקא עד לאחר שספרו (ואפי' לטעם הראשון זהו דווקא עד לאחר כדי קבורה). ובאול"צ כ' שהמנהג להימנע ממלאכה הוא עד חצי שעה לאחר השקיעה. ולאחר ל"ג בעומר שפסקו מלמות (ולהשו"ע בל"ד בעומר) אחר שספרו מותר לכתחילה לעשות מלאכה (ועי' היטב במה שהבאנו מהשו"ע הרב). והמעייין היטב בכל מה שכתבנו יראה שיל"ד עוד הרבה בכ"ז.

### בדינים הנוהגים בעומר (הליכה לטיולים וברכת שהחיינו)

**מנהג** ישראל למעט בשמחה בין פסח לעצרת, והטעם מפני שבימים אלו מתו תלמידי ר"ע ואין ראוי להרבות בשמחה, ובערוה"ש (סי' תצ"ג ס"א) כ' ועוד ראינו שעיקרי ימי הגזירות בשנות המאות שעברו בצרפת ובאשכנז היו בימים אלו כמבואר בפיוטים שעשו קדמונינו על שבתות אלו שבין פסח ועצרת ע"ש. והיות שהטעם לדיני אבלות אלו בגלל פטירת תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה, כ' בסה"ק שבימים אלו יש להקפיד בכבוד חברים באופן מיוחד. וכ' הגר"ח פלאג' (מועד לכל חי סו"ס ו') בזה"ל: "אהבת החברים בכל עת ובכל זמן צריכים שיהיו אהבת עולם מלב ומנפש ולא מן השפה ולחוץ, כ"ש שצריכים לזוהר ביותר בין פסח לעצרת להיות באהבה וכו', ומעיד אני שמים וארץ דבכל מקום שמצינו קנאה ושנאה בין אחים או שותפים וכו', וכל אחד רוצה להפיל חברו ולהתכבד בקלונו, לא יצאו נקיים רחמנא ליצלן, ומרובה מדה טובה בכ"מ אשר ביניהם אהבה וחיבה מלב ומנפש האריכו ימים ושנים ובהצלחה מרובה גם בניהם עדי עד" עכ"ל.

**א.** האם יש להימנע בימי הספירה מהליכה

לטיולים ולים - מובא בס' ארחות רבינו (ח"ב עמ' צ"ה) שנשאל מרן הסטייפלר אם מותר להתרחץ בים בימי הספירה, והשיב שלא כתוב לאיסור ואין איסור, ומותר (וכך מנהג בני הישיבות שיוצאים לטייל בבין הזמנים בימי הספירה ואין פוצה פה ומצפצף). והוסיף שלפני כמה שנים טבעו כמה בנות מבית יעקב בימי הספירה, ואמרו אז שטבעו בגלל שעשו זאת בימי הספירה, אבל אין מקור לזה שאסור, וכנראה שטבעו בגלל שעדיין לא נפתחה עונת הרחצה ולא היו סידורים (של בטיחות) לרחצה, ורחצו במקום שאין בו מצילים ע"כ (ועי' בס' שערי ימי הפסח עמ' רמ"ט שכן לא נמצא איסור מפורש לצאת לטיולים בימי הספירה, ובלבד שלא ילכו למקומות מסוכנים, ואף שבכל השנה אסור לטייל במקום מסוכן, בימים אלו של אבלות לכלל ישראל צריך להתנהג במשנה זהירות ולגבי הליכה לים וטיולים בימי בין המצרים יל"ד באופן נפרד ואכמ"ל).

**ב.** ברכת שהחיינו בלבישת בגדים חדשים ובאכילת פירות חדשים בימי העומר - הנה פשטות השו"ע מורה שאין כל איסור לקנות בגדים חדשים ולברך שהחיינו בימי הספירה, כיון שכ' השו"ע (תצ"ג) רק שנהגו שלא לישא אשה ושלא להסתפר, בשונה ממש"כ השו"ע בפירוש (סי' תקנ"א סי"ז) בדינים הנוהגים בימי בין המצרים שטוב להיזהר שלא לומר בהם שהחיינו. ואשר על כן כ' האול"צ (ח"ג עמ' קפ"ד) שמותר לקנות בגדים חדשים בימי העומר ולברך עליהם ברכת שהחיינו (בסוגי הבגדים שמברכים עליהם שהחיינו). וכמו"כ אפשר לברך ברכת שהחיינו על פרי חדש ואף בימות החול. וכך הסכמת רבים מהפוסקים (כה"ח סק"ד, ועיין יבי"א ח"ג סי' כ"ו

ובפסקי תשו' עמ' רצ"ו. ואינו דומה לימי בין המצרים כיון שחורבן ביהמ"ק חמור יותר. וכן שכבר כ' הרמב"ן פר' אמור שימים אלו יש להם קדושת חוה"מ).

**והנה המ"ב** (תצ"ג סק"ב) כ' בזה"ל: "ומכל מקום אם נזדמן לו איזה עניין שצריך לברך עליו שהחיינו יברך" ע"כ. ולכאוי משמע מדבריו שלא יכוין אדם שיצא לו לברך שהחיינו בימי הספירה, אלא שמ"מ אם נזדמן לו דבר שצריך לברך עליו מותר לברך לכתחילה. וכך דקדק הגר"נ קרליץ מדברי המ"ב (חוט שני שבת ח"ד קובץ עניינים עמ' שע"ט וכ"כ בשערי ימי הפסח). מאידך דעת הגר"ה קנייבסקי (בין פסח לשבועות פט"ז הע' א') שמש"כ המ"ב "אם נזדמן" הוא לאו דווקא ובאמת יכול לכוין האדם שיצא לו לברך שהחיינו (וכן משמע באול"צ הנ"ל שהבין כן בדברי המ"ב). ויש להביא ראיה לדבריו כיון שבשעה"צ ציין מקור לדין זה את המאמר מרדכי, ושם היקל המאמר לכתחילה ע"ש, וכ"ד הגרש"ז אויערבך (ביצחק יקרא).

**ומ"מ יש שהורו** (עיין פסקי תשובות עמ' רצ"ו ובשערי ימי הפסח עמ' רמ"ו וביבי"א כ' שיש מקום למנהג זה) שמי שנהג שלא לקנות בגדים חדשים ולברך שהחיינו בימי הספירה אין לו לבטל מנהגו בחנם, כיון שמצאנו לכמה קדמונים שכ' להימנע בימי העומר מברכת שהחיינו (אלי' זוטא סק"א בשם רבנו ירוחם שאין אומרים זמן בספירה מצד שהם ימי דין. לקט יושר לתלמיד התרומת הדשן דף צ"ז ועוד. ואע"פ שבמאמר כ' שמנהג זה השתרבב בטעות מבלבול בין הדינים הנוהגים בעומר לדינים הנוהגים בבין המצרים, ע"ש שהורה כן רק משום שלא מצא לראשונים ולפוס' להיזהר (בזה). ובשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' כ"ד) כ'

שאעפ"כ אין צריך התרה לבטלו מפני שאין בזה משום גדר וסייג, אלא מילתא יתירה בעלמא הוא. וע"ש עוד ביבי"א (ע"פ רבים מהפוסקים) שכ' שיש מקום לחומרא זו דווקא לגבי לבישת בגד חדש, כיון שיש בזה שמחה יתירה, משא"כ בפרי חדש אין מקום לחומרא זו, ואדרבה יכול לבטל מנהגו לכתחילה כיון שהוא חשוב מנהג בטעות.

**אך יש שנח' ע"ב ומחמירים אף בפרי חדש** (ע"ש בפסקי תשו') מלבד פרי שלא ימצא אחר העומר ויתקלקל טעמו אם ישמרו אותו לשבת (שיש להקל בשבת אף למחמירים וכדלהלן). עוד יש לדעת שאפי' לנהוגים שלא לברך שהחיינו כ' רבים מהפוסקים (הביאם הפסקי תשובות עמ' רצ"ז ועיין גם ביבי"א), שאפשר לברך לכתחילה בל"ג בעומר ובשבתות שבימי הספירה (ויש שהחמירו בשבתות שבימי הספירה). עוד כ' בשערי ימי הפסח (שם) שזהו דווקא בבגדים שמברכים עליהם שהחיינו (כגון חליפה, שמלה, מעיל וכדו') אבל בגד פשוט שאין מברכים עליו שהחיינו (כגון נעלים וחולצה וכדו') מותר לכתחילה לחדשו (ובס' פסקי תשו' הביא שי"א שאפי' בגדים שלא מברכים עליהם שהחיינו אין לחדש, מלבד בגדים הסמוכים לגוף שאין כל בעיה לקנותם. אך מסתבר שאין להחמיר כ"כ, כיון שבלא"ה דעת רבים מהפוסקים שמותר בכל כה"ג לכתחילה).

**ולמעשה** פשטות הפוסקים מורה שמי שלא נהג איסור בברכת שהחיינו בימי העומר יכול לכתחילה לחדש בגדים ולאכול פירות חדשים שיש לברך עליהם שהחיינו. ודעת היבי"א והגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי) שמ"מ המחמיר לחדשם בל"ג בעומר תבוא עליו ברכה (והיינו דווקא בלבישת בגדים חדשים אך לגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש

מותר לכתחילה - יבי"א). ובדעת המ"ב נח' הפוסקים האם מלכתחילה ראוי לכוון שלא יגיע לידי ברכת שהחיינו בימי העומר אף שכאשר כבר הגיע לידי זה יכול לברך לכתחילה עיין לעיל.

ומי שנהג איסור בברכת שהחיינו - הורו מן הפוסקים שאין לו לבטל מנהגו בחינם כיון שיש מקום למנהג זה בקדמונים. אלא שנה' הפוסקים האם יש מקום למנהג זה דווקא לגבי לבישת בגדים חדשים שיש בהם ברכת שהחיינו, או אף בברכה על פירות חדשים (עיין לעיל - מלבד פרי שלא ימצא אחר העומר ויתקלקל טעמו אם ישמרו אותו לשבת). ומ"מ אין להחמיר בלבישת בגדים חדשים מסוג שאין בהם ברכת שהחיינו. וכמו"כ אף לנוהגים להחמיר אפשר לחדשם בל"ג בעומר ובשבתות שבימי הספירה (לרבים מהפוסקים).

### אכילת סעודת שבת ביום שישי אחר שמתפלל ערבית ב'פלג' קודם ספירת העומר

הנה מצוי (עכ"פ בשעון קיץ) עכ"פ אצל בני ספרד (אף הנוהגים בשאר ימות השבוע להתפלל ערבית אחר צאת הכוכבים והטעם בעיקר משום תוספת שבת וכמש"כ השו"ע בסי' רס"ז ושם במ"ב סק"ג ובהלכה ברורה ע"ש) שמתפללים תפילת 'ערבית של שבת' ב'פלג המנחה" ואוכלים סעודת שבת מבעוד יום (ומעיקר הדין להשו"ע א"צ אף לאכול כזית פת אחר צאה"כ ואכמ"ל). והנה (שו"ע

סי' רל"ה ס"ב) אע"פ שאסור להתחיל לאכול (סעודת קבע) חצי שעה קודם זמן ק"ש של ערבית (שמא ימשך בסעודתו ופעמים ישתקע עי"ז בשינה וישכח לקרוא ק"ש) וא"כ כיצד יכול לאכול סעודת שבת מבעו"י קודם שיצא ידי חובת ק"ש של ערבית. מ"מ כבר כ' הב"י (סי' רס"ז) שהיות שקרא ק"ש בתוך תפילת ערבית אין לאסור עליו לאכול תוך זמן זה. והטעם שמכיון שי"א (ר"ת וסיעתו) שמפלג מנחה ואילך הוי זמן ק"ש לכן אע"פ שאנו מצריכים לחזור על הק"ש אחר צה"כ כדעת הראשונים שזמנה מצה"כ ואילך מ"מ כבר לא נקרא שאוכל קודם ק"ש (לכאור' צ"ל שמכיון שכל איסור אכילה קודם ק"ש הינו רק מדרבנן לכן לא החמירו בכה"ג שהרי אף אם ישכח הא מ"מ י"א שיצא יד"ח בכך). וע"ע במ"ב (רל"ה סק"ט) שהביא מהאחרונים שהמתפללים ערבית מבעו"י אף שצריכים לחזור אחר צה"כ על ק"ש מ"מ מותרים לאכול קודם ק"ש (ומ"מ בצה"כ ממש נכון להיזהר גם בזה). אולם המעיין במ"ב בסי' רס"ז יראה שכ' רק שהנוהג להקל בזה אין למחות בידו כיון שיש לו ע"מ לסמוך. ובאמת המעיי"ש היטב בשעה"צ במה שהביא מהיד אפרים (ורמז לזה השעה"צ ג"כ בסי' רל"ה סק"ד) יראה שיל"ד הרבה בדעת המ"ב להל' (ובפרט שהרי בשעה"צ בסי' רל"ה סק"ט משמע שס"ל בהחלט שלא כדעת ר"ת) וע"ע.

והנה לכאור' ד' הב"י צ"ע שהרי קי"ל ש'מצוות צריכות כוונה' ועכ"פ

ח. ולדעת המ"ב אי"ז לכתחילה להתפלל ערבית אפי' של שבת בפלג - עי' בבה"ל (סי' רע"א ס"א ד"ה 'מיד' וקובץ תשובות ח"א סי' כ"ג) ולכן ישנם מבני אשכנז שנוהגים לקבל שבת בפלג ואז אוכלים סעודת שבת ולאחמ"כ מתפללים ערבית בזמנה - עי' מ"ב (סי' רע"א סק"א ובקוב"ת) ואכמ"ל. ובאופן זה אין חשש כיון שיכולים להתחיל סעודת שבת יותר מחצי שעה קודם זמן ק"ש ותפילה שאז אין איסור אכילה. אולם המתפללים מוקדם בד"כ חוזרים לבית בתוך חצי שעה קודם זמן ק"ש ולכן שייך נידו"ז.

וא"כ טענת המ"ב ששי' ר"ת יחידאה אינה ברורה. וגם קשה לומר שיעבור ב'בל' תוסיף אחר שדעת ר"ת אינה דחוייה להלכה ודו"ק).

**ואכן הח"א** (כלל ס"ח ס"ט - הו"ד במ"ב סי' ס' סק"י) כ' שבדיעבד אף כשלא התכוון לצאת יד"ח כיון שמוכח ממעשיו שמעוניין לצאת - הרי שיוצא יד"ח. ולפי"ז לכאור' ה"ה בענייננו י"ל שיוצא יד"ח בכח"ג<sup>ט</sup>. אולם לכאור' יש לדחות שאפשר שבכח"ג אף להח"א אין חשוב שמוכח מתוך מעשיו שכוונתו לצאת יד"ח ק"ש של ערבית - ובפרט שאולי יש כאן ג"כ עתה כוונה (עכ"פ כללית) שלא לצאת יד"ח ק"ש וצ"ע. ומה שלכאור' צ"ל בזה הוא כמש"כ הפמ"ג (סי' רל"ה משב"ז סק"ב הו"ד בשעה"צ סק"ט - ול"נ מהשעה"צ שנח' בעצם על הפמ"ג שהרי כ' לדחותו רק משום שבלא"ה אין ה' כר"ת ולכן אין עניין בזה) שיעשה 'תנאי' שאם להלכה יוצא בק"ש עתה (כר"ת) יד"ח הרי שמעוניין לצאת בזה (ואכן מצאנו מח' אם מועיל תנאי בכוונה אך העיקר להל' שזה מועיל אף שיש בזה עוד נידון בדעת המ"ב ועי' בזה לעיל). וכ"כ באול"צ (ח"ב עמ' קמ"ז).

**ובענייננו לגבי ספירת העומר** הנה כ' הרמ"א (סי' תפ"ט ס"ד) שכשהגיע זמן הספירה אסור לאכול (פת יותר מכביצה) עד

מצוות דאורייתא כמו ק"ש ובפשטות אדם זה שחוזר על הק"ש אחר צה"כ כפי העיקר להלכה (שו"ע סי' רל"ה ס"א) הרי אינו מתכוין לצאת יד"ח ק"ש כשקורא עתה בפלג. ועי' ג"כ במ"ב (סי' רל"ה סק"ט) שכ' שלא יתכוין לצאת יד"ח ק"ש עתה כשקורא בפלג אלא רק כשקורא אחר צה"כ - וא"כ כיצד מותר לאכול קודם שיצא יד"ח מצוות ק"ש של הלילה (והנה שם בשעה"צ נראה שאין הטעם שלא יתכוין לצאת בשביל שלא יצא יד"ח בדיעבד בק"ש זו, כיון שכ' שם שאין ה' כלל כר"ת בזה וא"כ לכאור' אף אם יתכוין לא יצא יד"ח אף בדיעבד. אלא הכוונה כמש"כ באג"מ ח"ב סי' ס' שאם יכוין לצאת יד"ח ק"ש שקורא מבעו"י הרי שיעבור בקריאה זו משום 'בל תוסיף'. ואכן שם סיים אם שייך 'בל תוסיף' בק"ש אחר שזה ג"כ לימוד תורה. אולם עי' בתשובות והנהגות ח"א סי' נ"ז שהביא מהגר"ש בלוך ששמע מה' חפץ חיים' שאם קורא ק"ש של שחרית לאחר זמנה עובר בזה על 'בל תוסיף', וכ' שם שלדבריו ה"ה אם קורא ק"ש של ערבית מבעו"י ומכוין לצאת שעובר ב'בל תוסיף'. ואכן בב"י נראה שאין דעת ר"ת דחוייה כלל [וע"ע בט"ז סי' רל"ה סק"ב - אולם עי' במ"ב סק"ו ועי' ג"כ במש"כ בזה לעיל ואכמ"ל] ועי' בהלכה ברורה שעמד ע"ז והביא ראשונים נוספים העומדים בשי' ר"ת

ט. ואגב לכאור' יש להעיר במה שמצוי שמתפללים ערבית בשקיעה כגון בחנוכה ובליל בדיקת חמץ ואחר צה"כ חוזרים על ק"ש - שישנם הרבה אנשים בעלי בתים שבאופן כללי אינם מכוונים לצאת כלל יד"ח ק"ש של ערבית - ולכן התינה כשקורא אותה בסדר התפילה אז יוצאים יד"ח לדעת הח"א בדיעבד - אכן כשקורא אותה אח"כ שלא בסדר התפילה ואינו מכוין הרי שלכאור' אינו יוצא יד"ח - וא"כ אדרבה עדיף באותם מקומות לוותר על הדלקת נר חנוכה או בדיקת חמץ בזמן ולהתפלל ערבית בזמנה. ועי' היטב בשעה"צ סי' רל"ט סק"ב שכך מבואר מדבריו שאין יוצאים יד"ח לדעת הח"א. ששם כ' בטעמיה דהח"א שכשהולך להתפלל מסתמא מכוין לקיים כמו שתקנו חכמים [בח"א כ' משום שקורא זאת בסדר התפילה] משא"כ בזה שקורא אח"כ. ובפשטות הטעם משום שגם ללא חיוב ק"ש בלילה היה קורא פרשיות אלו לפני שהולך לישון מצד ק"ש על המיטה [עי' במ"ב הוצא' עוז והדר במשנת שעה"צ שכך ביארו דבריו] ולפי"ז יש לפלפל כשחוזר על הק"ש מוקדם וצ"ע.

שיספור (ואדרבה הרמ"א כ' שאם התחיל צריך להפסיק אולם עי' במ"ב במש"כ לבאר דבריו ועי' באול"צ ג"כ בזה). וב' המ"ב שכמו לעניין ק"ש שאסורה אכילה חצי שעה קודם זמן ק"ש ה"ה בעניינינו אסורה אכילה חצי שעה קודם זמן הספירה (אלא שכ' המ"ב שהכוונה לזמן צה"כ שאע"פ שכבר בביה"ש מותר לספור מטעם ספק דרבנן לקולא עכ"פ איננו מחויב עדיין. אולם בחזו"ע כ' שהכוונה חצי שעה קודם השקיעה). ובאמת מצד הדין מועיל למנות שומר שיזכיר לו לספור בזמן צה"כ - ואף את אשתו מועיל למנות (דברי יציב ח"א סי' ק"ב ע"פ השו"ע סי' רע"ה ס"ג. ובעניינינו בספיה"ע שהעיקר להל' שהוא מדרבנן מועיל לכו"ע שומר בשונה מק"ש שהוא דאו' ואכמ"ל) - אולם בעניינינו בסעודת שבת אי"ז שייך שהרי אף אשתו אוכלת יחד איתו וא"כ אינה יכולה להיות 'שומר'. ולכן לכאז' העצה למתפלל בפלג היא או שיאכל קודם שיגיע הזמן - אך זה לא כ"כ מצוי שיגיע לביתו כ"כ מוקדם ויתחיל באכילה. ובפרט לסוברים ששיעור זה הוא חצי שעה קודם השקיעה (ובאמת שמעתי מהגר"א גבו שליט"א שהשיב לו הגרע"י בכת"י שישתדלו לסיים תפילת ערבית בשקיעה ויספרו אז בברכה). או שבאמת ימתין עד אחר צה"כ ואז יאכל. אכן באופן זה אין לו כבר תועלת כ"כ בתפילה בפלג (ובפרט אם הוא נוהג להקפיד לספור כחצי שעה או יותר אחר השקיעה. ובאמת באול"צ כ' שאדם ששכח לספור ונזכר למחרת בשיעור זמן זה יכול להמשיך לספור בברכה בימים הבאים ע"ש ואכמ"ל).

ומה שלכאז' נראה בזה ג"כ על הדרך שהבאנו לעיל - שיספור עתה בלי ברכה על תנאי שאם לא יזכור לברך אחר צה"כ הרי שמעוניין לצאת יד"ח במה שסופר

עתה (שהרי ברכות אינם מעכבות) ואם יזכור אז, אינו רוצה לצאת במה שסופר עתה ויוכל אחר צה"כ לספור בברכה (ובעניינינו שספיה"ע הינה מדרבנן יש להקל יותר לספור אחר הפלג ובפרט שלעניין ק"ש אי"ז זמן שכיבה). ובאמת שמצאנו להשו"ע (תפ"ט ס"ג) שכ' שהמתפלל (עם הציבור) מבעו"י סופר בלי ברכה על תנאי שאם ישכח תעלה לו הספירה שסופר עתה ואם יזכור אין ספירה זו תעלה לו ועתה יוכל לספור בזמן בברכה. ואכן במ"ב הביא שי"א שמבעו"י שכ' השו"ע אין הכוונה ל'פלג המנחה' אלא ל'בין השמשות' שמעיקר הדין אפשר לספור אז בברכה - שבפלג אין יכול לספור כלל (ומ"מ מבואר שעצם תנאי זה מועיל). אולם דעת הרבה פוס' וכפי שהביא ג"כ הבה"ל שכוונת השו"ע ל'פלג' ולא לביה"ש - וא"כ יש להשוות זאת ממש לק"ש (ע"ש בבה"ל) ולהתיר אכילה קודם (שכמו שמקלים לעניין ק"ש ה"ה יש להקל לעניין ספיה"ע). ואפשר לכאז' לצרף אף את ד' הט"ז (הו"ד במ"ב סי' רל"ה סק"י"ח) שכ' לעניין תפילת ערבית שזמנה כל הלילה שאין לאסור אכילה חצי שעה קודם אלא שיעור זמן מועט יותר - ולכאז' ה"ה בעניינינו שספיה"ע זמנה כל הלילה מספיק להמתין שיעור מועט - ואף שאין הלכה כט"ז מ"מ ניתן לצרף דבריו (ובאמת הרמ"א לעניין ספירת העומר כ' שכשהגיע הזמן אסור לאכול וכו' ואולי איהנ"מ כוונתו כמש"כ בט"ז. אולם עדיין לכאז' אי"ז מובן שהרי אף להט"ז בעינן שיעור מועט וצ"ע).

ולחלבה - הנה לדעת ריה"פ יכול האדם להניח 'שעון מעורר' שיזכיר לספור העומר (ולדעת הגרנ"ק אי"ז מועיל). אולם להניח לפניו 'פתק' המזכיר לו לספור כ' כו"כ פוס' שאי"ז מועיל (ובהליכות מועד

כ' שמועיל) ואכמ"ל. וכפי שנתבאר ישנה לכאור' אפשרות ג"כ שיספור בלי ברכה על תנאי שאם יזכור יספור אחר צה"כ בברכה (ומה שספר קודם אינו רוצה לצאת בזה) ואם ישכח הרי שכוונתו לצאת במה שספר קודם בלי ברכה (ומ"מ עצה זו נכונה בעיקר לבני ספרד אך בני אשכנז יעשו בזה שא"ח). שו"ר בשו"ת יורו משפטיך (להגאון הרב גדעון בן משה שליט"א) ג"כ כהעניין שכתבנו ע"ש בהרחבה.

כ' שמועיל) ואכמ"ל. וכפי שנתבאר ישנה לכאור' אפשרות ג"כ שיספור בלי ברכה על תנאי שאם יזכור יספור אחר צה"כ בברכה (ומה שספר קודם אינו רוצה לצאת בזה) ואם ישכח הרי שכוונתו לצאת במה שספר קודם



הרב משה חליוה  
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

## תשובות בהלכות שבת

**אם יש ליעבד כיסוי מפת החלות בצבע לבן ואם יש ענין בחלות מקמח לבן ללח"מ**

לחמים מניחים על הטבלא שכשמחתיין הלחם משנה לא יקרעו המפה והטבלא צבוע ממניני צבעים ומבטלין הרמז טל למטה, וישר היה בעיני שישנו מעשיהם ויעשו כיסוי חלות אך ורק לבנים וכן יעשו הטבלא לבן מב' הצדדים עכ"ל. ועל כן העלה להלכתא בפירות הנושרין וז"ל נכון שהמפה הפרוסה על השולחן ועל הלחמים יהיו לבנים ולא צבעונים כדרך המתחדשים, עכ"ל.

**איברא** דעין רואה לרבנן קשישאי דלא חיישו לדברי הבאר משה, ואצל מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א טבלת חיתוך החלות איננה בצבע לבן וכן כיסוי החלות בצבע כחול ולא לבן, וכן אצל מו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א אין כיסוי החלות בצבע לבן. [ואי נימא דישנם צדיקים שיש להם כיסוי חלות בצבע לבן צ"ע אם הוא מחמת קפידא מיוחדת, ועיין לקמן, ואם אכן יש להם קפידא מיוחדת בזה ליכא לאקשווי דא"כ יעשו טבלת חיתוך הלחם נמי בצבע לבן דכמדו' ראיתי בס' חוט שני למרן הגר"ק שליט"א דס"ל דאין טבלת חיתוך הלחם חציצה למפה הלבנה, ודוק בזה].

**ולכאורה** יש לומר בטעם מאי דרובא דעלמא אינם מקפידים לכסות במפה לבנה ע"ג החלות ולהניח טבלת חיתוך תחתם בצבע לבן לפי דעיקר הענין

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה וכו"ס,

**אשר** עוררני מע"כ נ"י אם יש ענין ליעבד הלחם משנה בצבע לבן יען ראה לגדולים אשר בארץ אשר אף שבוצעים ביום חול על לחם מקמח מלא בצבע חום מ"מ בשבת בוצעין על פת בצבע לבן.

**והנה** כפי הנראה כוונת שאלתו דהא אף המן היה בצבע לבן כמש"כ בקרא כזרע גד לבן, אמנם לענ"ד נראה דיש לפקפק בזה דהא אף הלחם הלבן הנהו לבן רק מבפנים אך בחיצוניותו צבעו חום ומאי אהני בזה לאדכורי הצבע הלבן, ויל"ע בהא.

**והנה** בשו"ת באר משה ח"ו (סימן קל"ד אות ב') כתב בתו"ד וז"ל דרך אגב מטעם זה רע עלי המעשה שעתה מקרוב עושה חדשות הנהיגו לפרוס מפה צבוע בכל מיני צבעים על השולחן וגם המפה למעלה לפעמים צבוע ואוהבי חדשות בוחרין בו ושלא כדין עושין דמבטלין טעם שמביא הטור רמז לטל למטה וטל למעלה שהיה לבן, גם מטעם זה חידוש בעיני שכאן בארה"ב וכן בא"י עושין כיסוי חלות (חלה - דעקלאך) במראות שונות, וכן עושין בא"י טבלא עם סכין לצורך הב' לחמים והב'

אף לטעמא דהטור הוי הכיסוי גופיה זכר למן שהיה טל למעלה וטל למטה ועל כן קפדינן לכסות, אך אין ענין ליעביד מפה וטבלא בצבע לבן, דאין זה הזכרת הדבר גופי' רק ענין. ואי נחמיר בהא הוי לן להחמיר נמי בלחם מצבע לבן אך לא שמענו על כך מעולם.

**אכן** עתה מצאתי בספר פסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח סימן עד"ר (ס"ק י"ב) דכתב שראוי לעשות חלות משובחות וטעימות מקמח חיטה לבן ונקי, ומאי דכתב לעשות החלה מקמח חיטה מקורו הוא מספר טעמי המנהגים (קונטרס אחרון לאות רפ"ג) דמייתי מהא"א להגה"ק מבוטשאטש זלה"ה ושם נתבאר דמצוה לאכול לח"מ חיטים בשבת ד"א דעץ שאכל הימנו אדה"ר חיטה היה ובזה מתקן חטאו, ברם לפי"ז אף קמח חיטים מלא שצבעו חום יהני לזה, ודכ"ה בפסק"ת (שם) להדי' משמ' דשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן ע"א) דהצריך מחמת בריאותו לקמח מלא לא יחמיר על עצמו ולדידיה זהו הטעם המשובח ע"ש, אך לא נזכר שם שקמח לבן הוי זכר למן רק דהרגילות הוי דטעמו משובח טפי, ולפי"ז אין מקור ליעביד לח"מ בצבע לבן בגוונא דטעים לו טפי מקמח מלא שצבוע חום ועכ"פ נמצא דתלי' זה בכאו"א ובסוג הפת העריבה עליו, ופשוט.

**אכן** לענין כיסוי החלות במפה מצבע לבן מייתי בפסק"ת ס"י רע"א (ס"ק י"ח) מסידור רבי קאפיל דכתב וז"ל ויניח מפה

לבנה על השולחן וכו' ויכסה הלחם במפה שניה ג"כ לבנה, עכ"ל. ומייתי דכזאת נמצא כבר לחד מקמאי הר"י בן שועיב תלמיד הרשב"א (פרשת בהעלותך) דכתב להניח הלחם בין שתי מפות לבנות, והטעים הפסק"ת דבריו לפימ"ש המלבי"ם ז"ל (שמות ט"ז ל"א) דבימות החול היה המן שקוף כזכוכית אך הלח"מ דירד בשבת היה לבן כזרע גד לבן, וכן טעמו היה משונה כעיסה שנילושה בשמן ודבש, ע"ש. (ואפשר דמשו"ה יש שנהגו ליקח חלה חצי מתוקה) ועי' נמי בספר מנהג ישראל תורה ח"ב סי' רע"א (ס"ק י"א) מ"ש בהא, ע"ש באורך. ועי' בקונטרס מנהגי בציעת לחם משנה להרה"ג ר"א ברגר שליט"א וכעת אינו לפני לעיוני ביה ועמ"ש בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ז' גליון ה' עמוד ע"ו), ע"ש.

**וכשדברתי** בהא עם מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"א"ס אמר לן דכמדומה ראה אצל אדמו"רים שהיה להם מפת חלות אף בצבע כחול ואיהו גופי' היה לו מפת חלות בצבע צהוב ואח"כ קנה לו אחד מאחיניו מפת חלות בצבע לבן אך לא שיש לו קפידא מיוחדת בזה, והוסיף דכתב בהא להרה"ג ר"א ברגר שליט"א הנ"ל איברא דכאמור אין לפני קונטרסו לעיוני ביה, וצ"ע שם.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה

**אי מהני לייחד מטבעות דפדיון הבן מער"ש לעולם ולהפקיען מתורת מוקצה**

אחדשה"ט וש"ת,

**בדבר** שאלתו גבי מטבעות של פדיון הבן

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים,



אם מהני לייחדן בער"ש ע"מ להראותם לילדיו ביומא דשבתא.

**הנה** ראשית כידוע אופן יחוד מוקצה צריך שיהיה מער"ש ולעולם וכמ"ש בשו"ע הל' שבת סימן ש"ח (סעיפים כ' וכ"ב), ע"ש היטב. וזהו במוקצה כאבן וכיוצא בזה, אך במטבע כסף יש לדון אי מועיל יחודו, ובמשנה ברורה סימן ש"ג (ס"ק ע"ד) כתב משמ"י דהתו"ש וחדושי הגרעק"א ז"ל דאף במטבע מהני יחוד זה, דשוב אזיל מינה איסור טלטול, ע"ש.

**מיהו** מרן החזו"א זלה"ה בחידושו לאו"ח (סימן מ"ב סק"ג) כתב דאפשר דדייקא באבן שדרך לייחדה ואף אין לה שימוש אחר מהני יחוד לבטל מינה שמא דמוקצה משא"כ במטבע שיש לה תשמיש קבוע י"ל דלא בטיל מינה שמא דמוקצה, ע"ש בכל דבריו.

**ולהאמור** לכאורה תלי' ספיקו דמע"כ נ"י בפלוגתא דהמ"ב והחזו"א ז"ל אי מהני לייחדן, והגם דמטבע דפדיון הבן שאני ממטבע רגיל מ"מ בפשיטות סו"ס שמא דמטבע עליו לענין דינא ולפי דמשתמשין בו ככסף למצות פדיון הבן, וכעין זה יש לדון לענין מטבעות דמחצית השקל.

**והנה** הגרעק"א ז"ל בהגהותיו לשו"ע סימן ש"ח (סעיף כ"ב) כתב דנייר חלק העומד לכתובה אם רוצה להשתמש בו יש לו לייחדו לעולם, ועמ"ש אדבריו בשו"ת שבט הלוי ח"ב (סימן מ' סק"ג), ויל"ע, ויש לדון לשיטתיה דהחזו"א ז"ל היכי הוי דינא בנייר חלק אי מהני לייחדו לבטל מיניה שמא דמוקצה דלכאור' אף נייר חלק עומד דייקא לכתובה, וצ"ע. תו נראה דהרוצה לייחד מטבע של חמשה שקלים שמניחין בעגלות המרכול ע"מ שיפתח העגלה לכאור' נמי

מילתא תלי בפלוגתא דהמשנ"ב והחזו"א ז"ל. (ועי' בספר חשוקי חמד עמ"ס שבת (עמוד תרמ"ז) מ"ש לדון גבי אבן מהר סיני אי היא מוקצה, ע"ש).

**והנה** בספר ארחות שבת ח"ב (פי"ט הערה של"ו) כתבו דאספן מטבעות שהכניס לאלבומו מטבעות או שטרות וייחדן לעולם לכך אפשר שגם החזו"א ז"ל יודי שיצאו מתורת מוקצה, ול"א בזה דבטלה דעתו, ע"ש. ולכאורה משמע דהחזו"א ז"ל ס"ל דאית למטבע שימוש קבוע וא"כ תליא בדעת עלמא ולא בדעתיה, אכן עי' בלישני' דהחזו"א (שם) דכ' וז"ל ומטבע לא מהני יחוד דיחוד סתמא אינה אלא לשעתה ולא מהני, ע"כ. ולפי"ז י"ל דכ"ז הוא ביחוד סתמא ומשא"כ כשמכניסו לאלבומו הפקיעו מיחוד סתמא והפקיעו מתורת מוקצה כנלפע"ד בביאורן של דברים.

**והשתא** אפשר דאף לשיטתי' דהחזו"א ז"ל יש לו עיצה לבטל שם דמטבע פדיון הבן הימנו והיינו ע"י שיכניסו לקופסא או אריזה סגורה ומעוטרת וכהאי גוונא דבהא מגלה דעת' דיחודו בזה ל"ה סתמא ולזמן כי אם לנצח. ולשיטתי' דהמ"ב ז"ל בלא"ה א"צ לכל זה, וסגי במאי דיחדו מער"ש והפקיעו משימושו הרגיל וכמ"כ לעיל.

**אכן** אם מקפיד על מטבע זו ומצניעה לכאור' שוב הדר דינא דהו"ל מוקצה מחמת חסרון כיס אך אם אינו מקפיד עליה ומשמרה אך להראותה לילדיו אפשר דיש לצדד להיתר בזה.

**וככלל** יש לדון בכל ענינא דמטבעות בשבת אם אין בזה זילותא דשבתא, ועמ"ש בספר לוח המוקצה (עמוד פ"ט) דנקט סברא כע"ז לענין כסף שיצא מכלל שימוש דמלאכתו להיתר אך יש בזה קצת זלזול

לשבת והעלה דראוי שלא להשתמש בו בשבת, ע"ש.

וגם הלום חזי הוית בספר עלינו לשבח ח"ג (עמוד תרנ"ב) דנשאל במאן דקיבל מטבע מאדמו"ר מפורסם בתור קמיע והכניסו לנרתיק מיוחד ולובשו תמיד אי שרי ל"י ללובשו בשבת ומשום מוקצה והשיב וז"ל מטבע שיחדוה לעולם כקמיע והפסיקו להשתמש בה בתור מעות קיבלה שם כלי ושוב אין בזה איסור מוקצה אך אם רוצה לצאת בה כשהוא לבוש לרחוב ואין בעיר עירוב יש לשאול שאלת חכם אם הדבר מותר, עכ"ל.

הרי דפשיטא ליה דמטבע שיחדוה לקמיע

קיבלה שם כלי ונימוקו התם עפ"י המ"ב ז"ל דמייתנין, ולפום מאי דכתיבנא לעיל אפשר דאף החזו"א ז"ל יודי דבכה"ג דיחדה לקמיע שרי דהא מכניסה לנרתיק מיוחד וגלי בדעתי דיחדוה לאו סתמא הוא, ודוק.

**ומאי** דמספק"ל למע"כ נ"י בהיכא דיש בארוננו מטבעות דפדיון הבן המונחים ליופי אי הוו מוקצה לכאו' לפי מש"כ בדברינו הני מטבעות הו"ל מוקצה שלא ייחדן, ואכמ"ל, וכתבתי כ"ז לפו"ר.

**בברכה מרובה**

הק' משה חליוה

### שימוש בקיסמי אזנים בשבת

גבי הפצע ולקנחו בצמר גפן יבש, עכ"ל. ולפי"ז י"ל דאף המים באוזן דמו לנוזל דע"ג הפצע דשרי לקנחו אף בקיסם שבראשו צמר גפן יבש.

**אכן** חזי הוית בשו"ת מנחת אשר להגאון האדיר רבי אשר זעליג וייס שליט"א ח"א (סימן י"ד ס"ק ד') דכתב וז"ל וכיוצא בדבר לגבי קיסמי אזנים שהם מקלות דקים שבקצה המקל מלופף צמר גפן דחוס, נראה שמותר להשתמש בהם לכתחילה כיון שבשימוש רגיל אין בהם סחיטה כלל ואין זה דומה לספוג או לכדורי צמר גפן דצמר גפן שבמקלות אלה דחוס הוא וספיגתו מועטת. ולא נועד כלל לספיגה ולסחיטה, ואף אם לפעמים בא לידי סחיטה הוי דשא"מ ולא פסי"ר, ועוד דהרי אף בספוג [=א"ה עי' שו"ע הלכות שבת סימן ש"כ סעיף י"ז] מבואר דאם יש לו בית אחיזה מותר לקנח בו והרי מקלות אלה בית אחיזה הן לגבי

**יצו** ה' את הברכה למע"כ ידידנו הרה"ג עטו עט סופר מהיר כש"ת מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים,

**אחדשה"ט** וש"ת,

**בדבר** שאלתו אם מותר להשתמש בקיסמי אזנים בשבת, הנה אם שאלתו בגוונא דנצטבר באזניו לכלוך יבש המפריע ורוצה להסירו נראה דיש להתיר זה וכדשרי לקנח בצמר גפן ועמ"ש בחוט שני ה' שבת (ח"ג, עמוד קכ"ד).

**ובאם** שאלתו בגוונא שאזניו רטובות וכגון אחר המקוה הנה עי' בספר ארחות שבת (ח"א, פ"ג ס"ק מ"ה) דכתבו וז"ל אסור להשתמש בצמר גפן טבול בנוזל לצורך חיטוי פצע וכיוצ"ב משום איסור סחיטה, וכן אסור להשתמש לצורך זה בקיסם שיש בראשו צמר גפן אמנם מותר לשפוך נוזל על

ומייתי בצי"א דהעיר עלי' מרן הגרשז"א זלה"ה דמאי מהני מה דזורקים הצמר גפן הלא בתחילה סוחט הימנו המים לנקות המקום, ואין לך צורך גדול מזה, ומ"ט חשיב דהולך לאיבוד, והשיב עלה הצי"א דכיון דלצורך ניקוי המקום סגי בטיפה כזאת אשר לא תביא לסחיטת הצמר גפן וניקוי המקום יעשה בדרך העברה בעלמא של טיפת הרטיבות על פניו ורק עמה נשאב מהמי בורית עוד איזה טיפות שא"א לדקדק שלא ישאבו עמה והן יכולות או דמביאות לידי סחיטה להכי כתב דחשיב דהולך הנוזל לאיבוד יחד עם יתר הנימוקים שכתב איהו גופי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק שמיני (סימן ט"ו פ"ד ס"ק י"א), ובפרט דיש להתיר זה בגוונא דהחתיכת צמר גפן גדולה טפי ויחזיק בידו הצד היבש ובחלק הרטוב יגב בשטחיות דאז אף לא הוי פס"ר, וכן מצינו במג"א סימן ש"ב (ס"ק כ"ז) דהתיר קינוח ספל בסמרטוט הואיל ואינו מקפיד על מימיו ע"ש ובמ"ש המ"ב (שם, ס"ק נ"ט), ותו דכ"ז מיירי בסחיטה דלית בה שיעורא דגרוגרת דחייבין אהא, וכן הוי סוג סחיטה שרבים סבורים שאינה אלא דרבנן (עי' במ"ב סימן ש"כ סק"ט) [ומיהו ודאי דיש לזוהר שלא לסחוט חזרה מהצמר גפן להכלי דהמי בורית] ועכ"פ ודאי באם אפשרי הדבר מוטב לנקות מקום הזריקה עם דבר שיש לו בית אחיזה ממש או עם חומר שאינו בולע, אתו"ד, וע"ש.

**ומן** האמור בצי"א נראה דכ"ש הכא בקיסמי אונים דיש להקל בהא. והוה כוונת המנח"א, איברא דכאמור מרן הגרשז"א זלה"ה אסר השימוש בצמר גפן ספוג בכוהל ומטעמא דסחיטה, והעלה דיש להשתמש בחומר סינטטי שאינו ספיג וכמ"ש משמי' בספר שמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח בכמה

הצמר גפן המלופף בראשן, ואין המשתמש נוגע כלל בצמר הגפן וא"כ פשוט דמותר להשתמש בהם בשבת, ומשו"כ תמה אני על מש"כ בארחות שבת פרק י"ג סעיף מ"ה לאסור את השימוש במקלות אלה משום סחיטה עי"ש, עכ"ל.

**מיהו** יש לעיין במאי דכתב המנחת אשר דהא לכאורה חששם דהארחות שבת הו"ל משום מפרק, ובודאי כאשר רצונו לחטא פצע וטובל הקיסם בנוזל כוונתו לפרק המשקה הימנו על הפצע, ושפיר חשיב אותו הקיסם דנועד לסחיטה, וצ"ב. ומאי דהתיר המנח"א השימוש בקיסמי אונים משום דחשיבו כספוג דאית ליה בית אחיזה דשרי, הנה בשו"ע סימן ש"כ (סעיף י"ז) כתב וז"ל ספוג אין מקנחין בו אלא אם כן יש לו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט, ע"כ. ובמ"ב אדברי השו"ע דסעיף י"ח (ס"ק נ"ה) כתב בריש דבריו וז"ל "דשאני בית אחיזה של ספוג דמהני דאין שם אלא קינוח בעלמא מה שאין כן כאן שמהדקין הברזא בחוזק תוך הנקב יש שם ודאי סחיטה", עכ"ל וע"ש בכ"ד. וכפי זה לכאורה בקיסם אונים הספוג בנוזל חיטוי יעלה דאסור להשתמש בו בשבת הואיל וודאי הוי ביה סחיטה ולא הוי כקינוח בעלמא וצ"ע. ועמ"ש בספר תורת המלאכות (ח"א, עמוד ק' ס"ק ס"ב), ע"ש היטב. [ושוב נתבוננתי דאינו מוכרח ועי' לקמן ויל"ע בזה].

**אכן** במאי דאקשינן אמנח"א דשפיר הוי מפרק יתכן דהטעם בזה כמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר חלק תשיעי (סימן י"ז פ"ב ס"ק י"ט) והו"ד בספר תורת המלאכות (ח"ג, עמוד ע"ב ס"ק ל"ה) דמותר לטבול צמר גפן במי בורית לניקוי מקום הזריקה ואין לחשוש בו לאיסור סחיטה לפי דזורקים הצמר גפן לאשפה והנוזל הנסחט הימנו הולך לאיבוד,

דוכתין (פרק ל"ב ס"ק נ"ט ופרק ל"ג ס"ק י"ב) וכ"מ באר"ש דמייתנין לעיל, ואכתי שאלת השימוש בקיסם אזנים הספוג בנוזלים לחיטוי מידי פלוגתא לא נפקא וע"כ עדיפא דיתן חומר החיטוי ע"ג הפצע ולנקותו בצמר גפן או בקיסם וכמ"ש מרן הגרשז"א זלה"ה והו"ד בשש"כ הנדמ"ח (פל"ה הערה ט"ז) דבכה"ג חשיב סחיטה כלאחר יד, ועוד דכוונתו לנגב ולא לסחוט דומי' דמ"ש המ"ב סימן שכ"ו (ס"ק כ"ח) ע"ש היטב.

**ומעתה** אדם שאזניו ספוגות בנוזלים ממימי המקוה וכה"ג וחפץ לנקותן ביומא דשבתא בקיסמי אזנים לכאור' יש להתיר זה מדחשיב סחיטה כלאח"י ועוד דכוונתו לנגב ולא לסחוט, וכאמור, והא דמלכלך הקיסם וצובעו בכללון דבאזניו אין לחוש בזה לפס"ר דהוי דרך לכלוך, ובבגד שרגילין ללכלכו ולא לצובעו עי' באר"ש (ח"א, פט"ו הערה פ"ח) מ"ש משועה"ר (קו"א סימן ש"ב) דפשיט"ל דאף היראים (דהו"ד בסימן ש"כ ס"כ) דכתב דיש ליזהר בבא לקנח שפתיו וידיו שנתלכלכו מפירות משום צובע, אף הוא לא אסר אלא בסוג בגד שרגילים לפעמים לצובעו אך לא בבגד שאינו עומד לצביעה כלל אלא לכללך, ועי' בשו"ת אבני נזר חאו"ח (סימן קע"ה) דהעלה לעיקר לדברי השועה"ר, ומייתי להא ראיא מהא דמותרת אשה ליתן מוך לנדתה, ולפי"ז יש היתר מרווח לכל הדעות ליתן תחבושת או אספלנית ע"ג פצע וכיו"ב ע"ש ומכ"ש

די"ל כן במאי דקמן. [ועי' בתורת המלאכות (ח"ג, עמוד קנ"ב, סק"א) דמייתי משו"ת בנין ציון החדשות (סימן צ"ב) דכ' דהא דאי' בגמ' דמנחות וביצה דאין זריקה דוחה שבת על כרחין דאינו משום צובע דהא הוי דרך לכלוך, אלא טעמא דמילתא דאית בזה איסור טלטול מוקצה, ע"ש].

**שוב** זכיתי לשאול מקמיה מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן שליט"א אם מותר להשתמש בקיסמי אזנים בשבת ואמר לי "אולי", וכששאלתי זה ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א שאלני "למה לא" ומששאלתיו בגוונא דאזניו רטובות וכגון שטבל במקוה והשאלה אי איכא בהא סחיטה אמר לי מו"ר מרן הגר"ח ק שליט"א בהאי לישנא "סחיטה אני לא יודע אם יש בזה, אבל לא כדאי" ומידי דברי בזה עם מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף ושא"ס אמר לי דמותר להשתמש בקיסמי אזנים אחר טבילה במקוה בשבת [וכן כשדברתי בזה עם הגאון רבי יוסף חיים בלוי זלה"ה הגאב"ד דאשקלון איהו נמי אמר לן דמותר (להשתמש בקיסמי אזנים בשבת) וכששאלתיו אי שרי נמי בהיכא דאזניו רטובות כמדוד' שדימה זה למגבת שבאם ירטב טובא יש להמנע מכך], ואכמ"ל.

**בברכה מרובה**

הק' משה חליוה



הרב אבינעם טאובנר

## שאלו חברו כמה ימים בספיה"ע ולא ענה היום (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

טרוד במצוה, אך כ"ז דווקא אם לא ייד"ח. והק' הגמ' הרי מדאגביה נפק ביה (וכ' התוס' שם מב. ד"ה אמר, דמשמע דס"ל דמצאצ"כ). ותירץ אב"י כשהפכו. ופרש"י שאינו דרך גדילתו. והר"ח כ' שנטל האתרוג בימין והלולב בשמאל. וכ' "בכוכב מיעקב" דאין להוכיח מהר"ח דאין ייד"ח כשהאתרוג בימין, די"ל דאה"נ אם מכוין לצאת יד"ח יוצא, אך כיון שלא כיוון כאן לצאת יד"ח, רק אתינן עלה משום מצאצ"כ, כאן כשאינו מקיים המצוה כתיקנה אין ייד"ח ע"כ. ולכאורה זה כנ"ל, דאם בא לצאת יד"ח, אף בדיעבד ייד"ח, אך כשאינו מכוין למצוה, רק אם מקיימה כתיקנה אמרינן מצאצ"כ, ובלא"ה ה"ל כוונה הופכית ואינו יוצא.]

### א. צדדי הספק

וצדדי הספק, דלחד גיסא יש לומר דלא יצא בענייתו, ויכול עדיין לספור בברכה, דהרי כשהזכיר השבועות לא אמר היום, והרי בלא אמר היום לא יצא.

אך לאידך גיסא יש לומר דיצא, דנימא דאמר כבר היום מקודם, ואמירתו דשבוע אחד ויום אחד אזיל על מה שאמר מתחילה היום. [א.ה כלומר האם יש כאן אמירה המצורפת שבתחילה אמר רק ימים ואח"כ גם שבועות, ואז יצא יד"ח למ"ד מצאצ"כ. או דילמא הו' ב' אמירות שונות, וכמו שבתחילה לא ייד"ח

הנה יש לשאול כאשר חברו שאלו כמה ימים לעומר, וענה לו היום שמונה ימים, ותו שאלו היאך זה בשבועות, וענה לו שבוע אחד ויום אחד, האם אחר כך יוכל לספור עם ברכה. [א.ה יש כאן כמה כללים: א. המשנ"ב בסימן תפ"ט סק"כ כ' דבלי שיאמר היום לא ייד"ח. ב. אם ספר הימים בלבד ולא השבועות, י"א דיצא וי"א דלא, ע"כ כ' המשנ"ב שם בסק"ז דיחזור לספור בלי ברכה, ואם לא חזר שאר הימים סופר בברכה. ג. אם שאלו חברו כמה היום ואמר ימים ולא שבועות, כ' המשנ"ב שם סק"ב דהעונה לא ייד"ח ויכול לספור אח"כ בברכה עכ"ד.]

### כשמכוין למצוה יוצא אף בדיעבד

[א.ה ואם תיקשי למש"כ באות ב', י"ל דהוי כמו כוונה הופכית (שהביא שם בבה"ל ד"ה שאם, ובשעה"צ סקכ"ח) דכיון דשלימות המצוה היא לספור ימים ושבועות, ואה"נ בסופר לעצמו והזכיר ימים ולא שבועות פסק המשנ"ב דאם לא חזר וספר דיצא. אך כאן כשעונה לחברו כמה ימים הם, בצירוף לכך שאינו סופר כדין, לא ייד"ח וסופר בברכה.]

### וכע"ז מצאנו בהופך הלולב

בסוכה מא: שיטת ר"י שאם הוציא הלולב בשבת בשוגג פטור מקרבן דהיה

## האם אמירת היום (בספיה"ע) הוי חלק מהמצוה, או גילוי על המצוה

[א.ה. כך לכא' חקירת רבינו ז"ל, ונפ"מ אם אמר את המילים היום כלפי הימים בלבד, ואז נימא דלא יצא יד"ח דסו"ס לא אמר שבועות, ואח"כ השלים השבועות בלי לומר היום, דאמירת היום הראשונה, אמנם אינה חלק ממצות הספירה כיון שלא כיוון בה, מ"מ גילוי על מצות הספירה יש כאן. והציע הבחור י.קליין נ"י עוד נפ"מ, אם אמר הש"ץ רק את מילת "היום" ואח"כ כל הציבור המשיך את מספר הימים של אותו יום. דלפמש"כ המשנ"ב תפ"ט, סק"ב די"א דאין יוצא יד"ח בספירת חבירו, מ"מ גילוי מילתא יש כאן. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א שכל זה שמוציא אותו יד"ח במילת "היום" רק אם מועיל לצאת יד"ח בחלק מחלקי המצוה עכ"ד.]

## ג. סמך על היום דהשואל

**אך** יקשה על זה, שהרי אם חבירו שאלו כמה היום לעומר, וענהו ששה ימים, חוזר וסופר בברכה, דאין לו ספירה מכיון דלא אמר היום, אע"פ דהרי מוכח שכוונתו לששה ימים לעומר, דהרי אמירתו היה לענות על השאלה ששאלו כמה היום לעומר. [אמנם במאמר מרדכי (שם סק"ו) דן דבאמת יצא, וצריך עיון דהא חבירו לא נתכוין להוציאו והיאך תועיל אמירת חבירו].

**אמנם** יש למידן שאם לא אמר כלל רק חבירו אמר, לא יועיל, אבל כשהוא אמר היום בלא כוונה כן יועיל. ואנכי לא ידעתי.

[**ואחד** מגדולי הדור שליט"א קאמר דאע"פ דיש חילוק, אך צריך עיון אם הוא מחלק.]

כיון דלא הזכיר השבועות, ה"ה באמירה השניה לא ייד"ח כיון דהחסיר מילת היום.]

## ב. היום היה שלא לשם מצוה

**אך** לכאורה לא יצא, דהרי האמירה הקודמת מוכחא שהיה שלא לשם מצוה, דהרי לא הזכיר שבועות, ונמצא דמילת היום לא נאמרה לשם מצוה. [א.ה. לכאורה כוונת רבינו ז"ל דכיון דבאמירה הראשונה לא כיוון למצוה, לא יועיל מה שנצרך את האמירה השניה, שהרי סו"ס בתחילה תיכנן לומר רק הימים, וא"כ אין כאן כוונה למצוה ולא ייד"ח, אף אם ענה בהמשך השבועות בלי לומר היום.]

**אך** באמת תליא במי שכיוון במילת היום להמשיך למשהו אחר, כגון לומר 'היום אם בקולו תשמעו', ונמלך וסיים לספירת העומר, ולא חזר שנית על מילת היום. והיה מקום לומר דהיום רק מגלה שמכוין לספירת העומר אך אינו מן המצוה. ואם כן הכי נמי בנידון דידן נימא דמהני גם מה שאמר 'היום' שלא לשם מצוה. [א.ה. העיר התני הרב אליעזר רפאל גולדברג שליט"א: לכאורה יש להפריד בין הדבקים. דבשלמא בדוגמא של היום אם בקולו תשמעו, כאן שייך לומר דהמילה היום היא כגילוי מילתא, כי בספירה עצמה כיוון לשם מצוה. (וכן מה שהוספנו מדידן, שהחזן אמר "היום", הרי סו"ס הציבור רוצה לצאת יד"ח במה שהחזן אמר ובמה שיוסיפו לעומר. משא"כ במדבר עם חבירו, דבדיבור הראשון אינו רוצה לצאת יד"ח, אף שאמר היום, א"כ גם בלי המילה "היום", הרי סו"ס כשאמר שמונה ימים לעומר, כיוון כוונה הפכית שלא לצאת יד"ח, א"כ מה יתן לו ומה יוסיף לו מה שיאמר אח"כ שבועות, דלכאורה הדיבור השני הו' שבועות בלבד, כי הדיבור הראשון נמחק והדיבור השני אינו כולל ימים.]

## ד. מהו לענין נדרים

כמו כן יש לעיין מהו בנדרים דצריך ביטוי שפתיים, ואמר הריני ורצה לסיים 'משתדל להיות בן אדם', ובמקום זה סיים מילת נזיר. ולולא שאיני כדאי, היה נלענ"ד דאין כאן נדר. [א.ה. והקשה הרב ג. ארצי שליט"א הרי כלפי מה שאמר הריני, וסיים משתדל להיות בנ"א, אין פיו וליבו שווים, וכמו נתכוון לומר לבן ויצא שחור עכ"ד. ולענ"ד י"ל דדווקא אם אין כוונת הלב סובלת פירוש הפה, אך כאן הנידון באמר הריני ולא פירש, אם שייך להעמיס כוונה למפרע.]

ויש לומר דהכי נמי הכא כשחשב במילת היום לדבר אחר אינו ספירה. ואנכי לא ידעתי.

אך אחד מגדולי הדור שליט"א דייק מתוספות בנזיר (ט' א' סד"ה ובית הלל) דהוה נדר, דכתבו תוספות דאם אמר הריני נזיר, ואחר כך נמלך והוסיף מן הגרוגרות, הוי נדר מן הגרוגרות [א.ה. לכא' אלמלי ב"ה ס"ל כר"ש דלא נדר כדרך הנודרים].

## [א.ה. הצעת הגמ' והתוס']

בגמ' נזיר ט. אם אמר הריני נזיר מן

הגרוגרות, לב"ש הוי נזיר ולב"ה ל"ה נזיר וגם לא נדור מגרוגרות. וביארה הגמ', דלב"ש כשאמר הריני נזיר יש כאן קבלת נזירות וכשהוסיף מן הגרוגרות ה"ז שאלה על הנזירות ואין שאלה בנזירות. ולב"ה לא מיבעי דל"ה נזיר (דיש שאלה לנזירות), אלא אפילו אינו נדור מהגרוגרות, דס"ל כר"ש שלא נדר כדרך הנודרים, דמן הגרוגרות צ"ל קונם עלי. והק' התוס' אמאי הגמ' לא אמרה דלב"ה אינו נזיר, דיש שאלה בנזירות. ותירצו, דא"ה היה צ"ל לפחות נדור מן הגרוגרות, וקמ"ל דס"ל כב"ש עכ"ד. ולכאורה מוכח מדברי התוס' דאלמלי ס"ל לב"ה כר"ש, הוי נזיר מהגרוגרות, אע"פ שלא אמר קונם. חזינן שדיבור מקולקל "הריני נזיר", מצטרף עם הדיבור "מן הגרוגרות" לשווי לדיבור אחד שלם ויאסר בגרוגרות. ולכאורה ראיה לנידון דלעיל, ששני דיבורים שכל אחד אינו עומד לעצמו, מ"מ בצירופם נחשב דיבור א' טוב. [העירני חתני הרב יוסי שיינר שליט"א לדברי המאמר מרדכי תפ"ט ס"ק ו' דמשמע דסבירא ליה שמילת היום של השואל מצטרפת לעניית הספירה של העונה. אך ביטל דבריו כיון שלא מצא ראיה לכך.]



## כיון למצוה דרבנן במקום דאורייתא והמסתעף (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

יל"ע באחד שאכל למצות מצה מחבורה מיוחדת, ולבסוף התברר שסמכו עליו שיפריש חלה ולא הפריש. אך לכורך ולאפיקומן אכל מהמצות שלו שהפריש כדין,

ולא נודע לו רק אחרי אכילת האפיקומן. והרי לא כיוון למצוה דאו' רק לכורך (ולמצות באמצע הסעודה) ולאפיקומן דרבנן. אם צריך לאכול שנית, וקשה לו וקרוב לאכילה גסה. ואולי יש לפשוט מדברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל.

### נהפך לחיוב דאורייתא

הנה עובדא הוה במי שבירך על טלית שאולה לאחר ל' יום, שחייב בציצית רק מדרבנן, ולאחר מכן כשעודו לבוש בו קנה הטלית. ויש לדון האם צריך לברך שנית.

### א. לא יברך שנית

הנה אע"פ שנתחדשה לו מצוה דאורייתא שלא היתה דעתו עליו מתחילה מכל מקום לענ"ד לא יברך שנית.

דהנה יש לעיין בסבר שהטלית שאולה ובירך, ונתברר שבאמת היה טלית שלו, האם יברך שנית. ויש לומר דסגי בכוונתו הראשונה. אם כן הכי נמי בנידון דידן. [א.ה. לכאורה יש לחלק דבנידון א', היה חפצא של מצוה דרבנן בלבד והשתנה לדאו', ודילמא לא נפטר בברכה הראשונה. משא"כ במקרה השני, החפצא של המצוה היה דאו', רק הבעלים סבר שהוא דרבנן, כאן יש מקום לומר דכיון שטעה בחפצא, ברכה אפילו עם כוונה לדרבנן מהני לדאו'. וסיים אע"פ שברכות דרבנן, מ"מ עיקר המצוה זה דרבנן וזה ד"ת עכ"ל.]

### ב. אינו בדין

אך הנה כתב בפרי מגדים (או"ח סי' ח' א"א ס"ק ט"ו, עיין שם) דבבירך על טלית שאולה ואחר כך הביאו לו טלית דאורייתא [א.ה. בפמ"ג נקט דוגמא אחרת בט"ק ממשי וט"ק מצמר, ולכאורה היא היא], כיון שלא

כיוון עליו להדיא, לא תועיל הברכה, כהך דרשב"א דאינו בדין. דכתב ברשב"א (ברכות מ"א א' בסופו, מובא ברמ"א סי' רי"א סע' ה') דאם בירך על פרי שאינו משבעת המינים ולא נתכוין להדיא לפטור גם את הפרי משבעת המינים, לא נפטר הפרי משבעת המינים, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררא.]

ואם כן הכי נמי בנידון דידן, לא תועיל הברכה על הטלית לאחר שחיובו נעשה מדאורייתא. [א.ה. אפ"ל בכוונת רבינו ז"ל דבמקרה א', דהטלית דאו' לא הייתה מונחת לפניו כי רק אח"כ התחדש שקנאה והתחייב דאו', או דילמא אפ"ל דהברכה על השאולה, אינו בדין שתפטור את הדאו' דרך גרירה, דהא לא כיוון על הדאו' להדיא.]

[א.ה. לחלק בין ב' חפצים לחפץ א'. טען הבחור יונתן קליין נ"י דלכאורה יש לחלק. דהפמ"ג מיירי בב' חפצי מצווה, א' דאו' ואחד דרבנן (או בשאול וקנוי לגמרי, או במשי וצמר), שאינו בדין שהאינו חשוב יפטור את החשוב דרך גרירה, אלא להדיא בלבד. משא"כ בנידון דידן, אותה טלית שהייתה בתחילה בחיוב דרבנן והפכה לחיוב דאו' ואין כאן חפצא אחר, כאן יש מקום לומר, דהברכה על הראשונה תועיל גם להשתנות המצב בסופה, כי סו"ס הוא אותו חפצא דמצוה.]

[אך בטעה שחשב שהוה טלית שאולה ובאמת היתה שלו, אז תועיל הברכה, כמו בלא ידע שזה שבעת המינים וחשב שזה פרי עץ אחר, דבכהאי גוונא מהני ברכתו.]

### סבר שהם אילני סרק

[א.ה. בהגדש"פ תורת חיים למרן שה"ת זצ"ל הביאו שפסק שאחד שבירך על



## מנורה כיון לדרבנן במקום לדאורייתא בדרום קה

דן אם אדם סבר לברך אשר יצר ואח"כ ברה"ת ומצא את עצמו אומר ברה"ת תחילה והגיע כבר עד "והערב נא". וטען דסו"ס חסר כוונה למצוה דאו' של ברה"ת. ודימה זאת לאחד שסבר לאכול בציקות של נכרי ואח"כ מצה, וטעה ואכל המצה תחילה, דפשוט לו שלא יצא דחסר לו הכוונה למצה. עכ"ד.

י"ל ע מה גדר הכוונה למצוות. האם זה כדי שלא לעשות המצוות מלומדה, ובכוונה כל שהוא סגי. או דילמא שזה פרט מהמצוה, דבעינן מעשה מצוה עם כוונה. ואולי נפ"מ, דאם הקדים הכוונה לאכילת המצה לפניו ע"י אכילת בציקות של נכרי. וכן תכנן לברך בה"ת אחר "אשר יצר". דאם נימא שלא לעשות המצוות מלומדה, מהני גם כוונה זו, אע"פ שהקדים מעשה אחר למצוה. אך אי נימא דהכוונה היא חלק ממעשה המצוה, כאן אולי י"ל דבעינן כוונה בשעת מעשה המצוה ולא קודם. אך חזינן דפשיטא ליה להגרא"ג זצ"ל דל"מ כוונה למצוה אם יש מעשה המפסיק בין הכוונה למצוה. כלומר בעינן כוונה למצוה בשעת עשייתה, וכיון דסבור שאכל בציקות של נכרי ולא מצה, חסרה לו כאן כוונה למצות מצה.

### התחיל במעין ג' ורוצה לסיים בברהמ"ז

הביא שם הגרא"ג זצ"ל דאין חסרון כוונה בתחילה למצוה, ממש"כ בבה"ל ס' ר"ט ס"ב דהתחיל ע"ד מעין ג', ורוצה לסיים בברהמ"ז, דתלוי בספק בגמ' ברכות יב. דפתח בחמרא וסיים בדשכרא ע"כ. והק' הרי חסר כוונה למצוה. [א.ה. טען הרב ג. ארצי שליט"א שבפשוט כל זמן שעסוק במצוה יכול לתקן את כוונתו. וכמדומה שכך מטו בשם החזו"א בכוונה בק"ש עכ"ד. ולענ"ד כמדומה שדברי החזו"א כלפי כוונה בפירוש המילים ולא כלפי הכוונה

אילני סרק לא ייד"ח, וצריך לחזור ולברך על אילני פרי ע"כ. ויל"ע אם סבר שמותר לברך על אילנות סרק ועוד טעה וסבר שהוא סרק והתברר שהוא של פרי, לכאו' ממש"כ כאן רבינו ז"ל דאם טעה בחפצא שסבר שאינו מז' מינים ונמצא מז' מינים מועילה כוונתו לפטור שאר הפירות אפילו בגרידה. והקשה הבחור י.קליין נ"י דיש חילוק בין המקרים. דבמקום שהברכה על חפצא דרבנן, סו"ס נתפסה הברכה על חפצא דרבנן. אך באילני סרק הרי לפי דעתו החפצא אינו חייב בברכה, ואולי כאן שאני עכ"ד. והרב אי"ש רוט שליט"א דחה בעוד אופן, דיתכן דברכות השבח כמו ברכת האילנות, צריך לדעת שזה חפצא הטעון ברכה, ול"מ מה שחשב שאילני סרק טעונים ברכה, דסו"ס מחסר תוספת שבח של הקב"ה שהעץ הזה הוא באמת נושא פירות עכ"ד. ]

### ג. עבד שנשתחרר

בספר דברי מרדכי (מהגאון ר' מרדכי ועקנין שליט"א, עמוד קי"ד) דן בעבד כנעני שבירך על מצות עשה שהזמן גרמא ואחר כך נשתחרר, האם תעלה ברכתו, וגם בזה יש לעיין מדברי הפרי מגדים הנ"ל. ע"כ מדברי הגרא"ג זצ"ל.

### אם מצצ"כ מסברא או מקרא

[א.ה. בקר"א כ' מסברא דאולי הוי מתעסק וכ"כ בחסל"א. ובלבוש, או"ח, ס"ד, כ' מקרא מפ' כי תבוא: "היום הזה ה"א מצוון לעשות וכו' ושמרת ועשית בכל לבבך ובכל נפשך" עכ"ד.]

### כיוון למצוה דרבנן אם יוצא יד"ח

#### מצוה דאורייתא

[א.ה. ונחזור לענייננו. בספר בר אלמוגים (להגר"א גניחובסקי זצ"ל) סימן י"א

מחשבה קמייטא, בכיוון ע"ד על העץ וכו' לא ייד"ח. אך לבסוף כ' דהרי יש ראשונים דפליגי ע"ז, ולא אזלינן בתר מחשבה כלל. [א.ה. לא להקל אם כיוון לשהכל וסיים בפה"ג, ולא להחמיר כגון כאן שכיוון ע"ד על העץ וסיים ברהמ"ז, וסיים בצ"ע.]

[קיים מצוה בלי כוונה כלל. במשנ"ב סימן ס' ס"ק י' הביא את דברי הח"א דאם מחמת "מצב" קיום המצוה ניכר שהוא עושה לשם מצוה ולא למטרה אחרת, חשבינן ככוונה למצוה. ובבב"ל שם הוסיף אף אם בירך על המצוה מהני, שניכר ע"י הברכה שזה למצוה עכ"ד. אך נלע"ד דלנידון דידן לא יועיל, דסו"ס כוונתו היתה למצוה דאו' רק "במוציא מצה" ולא בכורך ולא באפיקומן ועיין לקמן.]

### דברי החלקת יעקב או"ח ל"ג ד"ה והנה יל"ח

הוכיח דכוונה דרובנן מהני לדאורייתא: א. מקושת הראשונים ר"ה (כח:) איך אנו רשאים לאכול בשמע"צ בסוכה הרי אנו עוברים על בל תוסיף, אף שבלי זה בעי כוונה. מ"מ הרי מתכוין לצאת ידי דרבנן ע"כ. והק' ומה קו' הרי ממנ"פ מדאו' אין זו כוונת מצוה וליכא בל תוסיף ורק מדרבנן. אע"כ דהכוונה דרבנן מהני לדאו' לעבור בב"ת דאו'. ב. מדברי התוס' ר"ה כח: ד"ה ומנא, דהק' איך תוקעין ומריעין כשהן יושבים ועוד כשהן עומדין, הרי הוא בל תוסיף, ואפילו לאו זמניה הוא, כיון דמתכוין לשם מצוה עובר על ב"ת ע"כ. והק' הח"י הרי מכיון למצוה דרבנן בלבד, ואמאי הוי ב"ת. אעכ"ל דאף כוונה בדרבנן מהני לדאו' [בבר אלמוגים סו"ס קל"ה הביא מרע"א ז"ל דהתוס' ברה"ט: פליגי ע"ז ע"ש]. ג. האריך בענין כוונה לקידושין דרבנן אי מהני

לצאת יד"ח וצ"ע. עוד יש להק', הרי בסימן קס"ח ס"ק ע"א בשעה"צ נטה המשנ"ב לדעת הדגמ"ר שיוצאין יד"ח ברהמ"ז בעל המחיה. א"כ יש כאן כוונה לדאו' ממש וצ"ע. ומור"ר הגר"י מנת שליט"א דחה דבסימן קס"ח מיירי שכיוון למצוה דאו' של ברהמ"ז, רק איתקיל מילוליה וסיים בעל המחיה. ושם דן בשעה"צ האם יוצאים יד"ח בנוסח של על המחיה, את ברהמ"ז דאו'. ואילו כאן דן רבינו ז"ל, הרי סו"ס לא היתה לו כוונה לדאו'.

וב' לדחות דשמא י"ל בפתח ע"ד מעין ג' שכאן יש כוונה למצוה דרבנן לפחות, וכ' בחלקת יואב (או"ח ל"ג) בסבר שהוא דרבנן ובאמת חייב דאו', שפיר דמי עכ"ד. אבל כאן ברכת אשר יצר, וברה"ת הוו ב' מצוות, וכוונה לאחת ל"מ לשנייה. ודחה די"ל דלית לן בה (ופירשו התלמידים שם בהג"ה כיון דהכל ענין של ברכות ל"ח כוונה למצוה אחרת.) וע"ש מה שפילפל דאולי ל"מ עכ"ד. אך לנידון דידן לכאו' יהני, כיון דאכילת האפיקומן ודאי חלק ממצות אכילת מצה, ובפרט לראשונים דס"ל שזו אכילת המצה העיקרית, והמשנ"ב כ' לחשוש לדעתם לכתחילה.

### במשנ"ב, כט, ס"ק ו'

א- התחיל ע"ד על העץ ופרי העץ יל"ע אם גם על תמרים, דהא אמרו בברכות שם יב. דתמרים מיון זינין ונזכר שהוא לחם וסיים הזן את העולם וכו' צריך לחזור.

ב- התחיל ע"ד חמישה מינים [א.ה. נלע"ד כוונתו לבורא מיני מזונות] וסיים הזן את העולם, יצא דמחיה נמי מזון הוא. עכ"ד.

### בבה"ל שם סד"ה ותוככ"ד

הביא דלראשונים דס"ל דאזלינן בתר

שאינו יוצא, דאתי מרור דרבנן שהוא רשות ומבטל טעם המצה דאורייתא. ג. במצות שבתוך הסעודה לכאורה לא כיוון למצוה כלל (חוץ מדעת המהר"ל שכל המצות בליל א' הן מצוה). אך יעויין בשו"ע תע"ז, ב. דאם שכח לאכול אפיקומן יכול לסמוך על המצות שאכל באמצע הסעודה אם שמורות הן וצ"ע. ד. במצות אפיקומן לכאורה אפ"ל שיצא בוודאי. והנה אם אכל רק אותה, כיוון שהראשונות היו בציקות של נכרי, הגם שלא הסמיכה לברכת על אכילת מצה שתהא הוכחה שזה למצוה ע"פ הבה"ל לעיל, מ"מ מעצם העובדה שאכל אותה על השובע, בוודאי אינה אוכלת אכילת רשות, ובוודאי חשב למצוה. לא מיבעי לסוברים שאם נהנה חשיב ככוונה למצוה, אלא אפילו לחולקים, מ"מ בוודאי אכלה כאכילה נוספת והיא למצוה. ואילה"ק הרי כיוון בה לאפיקומן ותהא כאן כעין כוונה "הפכית", דהרי לעיל הובאו דברי החלקת יעקב דמהני כוונה דרבנן לדאורייתא. ועוד יש לצרף שיטת הראשונים שיוצאים יד"ח דאורייתא דווקא במצת האפיקומן. ואפילו לחולקים, שמא יש אומדנא שאדם רוצה לצאת יד"ח באיזה מצה שתהא בלילה הזה.

### דעת השואל ומשיב

**אומדנא** שהיה מכוון בספיה"ע. בספר בר אלמוגים להגר"א גניחובסקי וצ"ל (עמוד שפ"ה) הביא את דברי השואל ומשיב שדן בענין ספירת העומר: מעשה באדם אחד ששמע את ברכת הש"ץ וגם את ספירתו (למשל יום ד' לעומר), ואח"כ (כנראה קצת בשיהוי זמן) ספר יום אחר יותר מאוחר (יום ה' לעומר). ולא נודעה לו טעותו כלל עד למחרת ששמע את הש"ץ אומר היום יום ה'.

לדאורייתא. ד. הוכיח ממה שהסתפקו בברכות (כ:) אם נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן. והק' למה לא אמרה הגמ' נפ"מ דסבורה שחיובה דרבנן ולא דאורייתא ולא יצאה יד"ח. אע"כ כוונה לדרבנן מהני לדאורייתא. ה. הוכיח מהרבה מצות שיש בהן מח' אם הוא מה"ת או דרבנן, כגון ספיה"ע בזה"ז, דאם היא מדרבנן אסור לו לכוין לדאורייתא, דה"ל בל תוסיף ואיך יצא דאורייתא למ"ד דהוא דאורייתא. אע"כ דכוונה לדרבנן מהני לדאורייתא [א.ה. ולולי דבריו אפה"ל דמכוין על תנאי, אי דאורייתא ואי דרבנן לדרבנן].

### דעת הבכור"י תרנה, א

**תמצית** דבריו ע"פ הספר הנפלא קיצור כללי מצצ"כ להרה"ג ר"י אדלר שליט"א:

**כיוון** לקיים מצוה דרבנן, ואלבא דאמת היא דאורייתא, יש שחידש דחשיבא כוונה ויצא. וראה בבכור"י שעולה מדבריו:

**א-** דהנוטל בגבולין בחוה"מ דהוי מדרבנן ככוונה למצות לולב מדאורייתא עובר בבל תוסיף.

**ב-** והנוטל במקדש דהוי דאורייתא כל שבעה, ומתכוון למצות לולב מדרבנן, עובר בבל תגרע, לפמש"כ הרמב"ם (פב' ממרים, ט) עכ"ד. וע"ש שכתב לבסוף לכוון אי דאורייתא ואי דרבנן דרבנן. ולפמש"כ בתחילת דבריו שם דפליגי רש"י והרמב"ם אי כל ירושלים הוי דאורייתא לרמב"ם, או רק הר הבית לרש"י והשאר גבולין. א"כ צריך גם ע"ז להתנות שלא יעבור בב"ת ובב"ת לרש"י או לרמב"ם.

**לסיכום** (כמובן לא לפסוק מכאן הלכה):

**א.** במצה הטבולה לחלה אינו פשוט שאינו יוצא בדיעבד, כך א"ל מורינו הגר"י טשזנר שליט"א. **ב.** במצת כורך א"ל

## מצות של תנור ראשון שהתערבבו עם תנור שני

**בשיעורו של הרה"ג ר' מנחם כהן שליט"א**  
 דן אם התערבבו קרטונים של ת"ר  
 עם מצות של תנור שני, אם יש כאן ביטול  
 ברוב, ואם לא, אם יש כאן דין מזיק, וכמה  
 צריך לשלם. ולפ"ר הנידון נוגע לדברי  
 העוני"ט, שביטול ברוב אינו נותן מעלות, רק  
 מסיר חסרונות ואיסורים. אף טען הבחור  
 יונתן קליין נ"י דמה שאינו ת"ר, הרי הוא  
 בעיני "העולם" קצת חשש חמץ, שהתנור  
 וכו' אינם נקיים מספיק. וא"כ הוי כשאר  
 איסורים דמהני בהו ביטול ברוב, אלמלי דין  
 דבר שבמנין של הקרטונים וכו'. ואכן התברר  
 אח"כ שענה הגר"מ כהן שליט"א דאין זה  
 נוגע לעוני"ט.

ונזכר שאתמול טעה. ופסק לו השואל ומשיב  
 שיצא יד"ח בברכתו ובספירתו של הש"ץ  
 מאתמול, כיון שאם היה יודע שיטעה לא  
 היה מתכוין לצאת בברכה ובספירה של עצמו  
 עכ"ד. והגר"א גניחובסקי זצ"ל הקשה עליו  
 מדברי רעק"א דלא אמרינן אומדנא לקיים  
 אלא רק אומדנא לבטל עכ"ד. ואולי לפ"ז  
 י"ל דיש אומדנא ברורה, שכל מי שמגיע  
 לליל סדר, בדעתו לצאת יד"ח באיזה מצה  
 שתהא, בין בראשונות ובין באחרונות ובלבד  
 שיצא יד"ח. ואולי בזה, אף מורינו הגר"א  
 גניחובסקי זצ"ל מודה דאין זה אומדנא  
 לקיים, אלא בלבד ובלב כל אדם לצאת יד"ח  
 באיזה מצה שתהא. וא"צ להגיע לכך שיש  
 לו אומדנא לבטל את המעשה שאינו יוצא בו  
 יד"ח כדלעיל בספיה"ע.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין אדם שקעקע שם ה' על בשרו ורוצה למוחקו

בבשרו, מכל מקום כבר איתא בגמ' בחולין (מד:) דאמרו חכמים, הרחק מן הכיעור, ומן הדומה לו, עיי"ש.

**ענף א' - מברר האם הכותב כתובת קעקע בבשרו צריך להסירה מבשרו או לאו**

(א) והנה ראיתי ב"חשוקי חמד" (גיטין כ:): בד"ה בכתובת קעקע, דכבר עמד בנידון דידן האם צריך להסיר את הקעקוע מבשרו או לאו, וכתב לאתווי דברי ה"מנחת חינוך" (מוסך השבת אות ל"ה) דכתב נראה לעניות דעתי דהמוחק כתובת קעקע בשבת לדעת הרמב"ם [דסבר דמוחק את הרשום על מנת לתקן חייב אף שלא על מנת לכתוב] הוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, אף כי רק בשעת העשייה לוקין מגזירת הכתוב, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל, אבל המוחק מגוי לא הוי תיקון, וזה פשוט, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאין נכון לישראל שיהיה כתובת קעקע על בשרו, ולכן מסתבר שראוי לבעל התשובה שיוציא הוצאות למחקו מבשרו.<sup>א</sup>

(א) הנה נשאלתי מאדם אחד שבזמן נערותו הלך למקעקע רוסי שעשה לו קעקוע של ה' על אצבעותיו, וכעת חזר בתשובה ונודע לו חומר האיסור של כתובת קעקע בבשרו, ונפשו בשאלתו האם יכול להסיר הקעקוע של שם ה' מאצבעותיו, או דלמא אין להסיר של ה' מאצבעותיו מחמת איסור מחיקת שם ה'.

(ב) ונראה דבראשית יש לדון האם אדם שקעקע כתובת קעקע הוי צריך להסירה מבשרו או לאו, ושורש הספק, שהרי האיסור נעשה רק בכתיבה עצמה בלבד, ולאפוקי דאין מה שכתובה ועומדת בבשר הוי בכלל האיסור עצמו, ולפי"ז אין צריך להוריד את הקעקוע מבשרו כלל ועיקר, או דלמא אף שאין העבירה נמשכת בזמן שהכתובת קעקע

א. (א) והנה חזינן מדברי ה"חשוקי חמד" דלאו רק שאין נכון לישראל שיהיה כתובת קעקע על בשרו, אלא מסתבר שראוי לבעל התשובה שיוציא הוצאות למחקו מבשרו, ובאמת מצינו ב"חשוקי חמד" (שבת קה:): דכתב לדון בבעל תשובה שחקק כתובת קעקע בבשרו, ובידו להוציא הוצאות להסירה מבשרו, האם הוי חייב להוציא ממון על מנת להסירה מבשרו, או דלמא כיון שהעבירה שנעשתה הוי חטא לשעתו בלבד, ואין העבירה נמשכת, ולא יתקן ע"י המחיקה את העבירה, א"כ אין לו להוציא הוצאות ולחבול בגופו בחינם.

(ב) תשובה: ה"מנחת חינוך" (מוסך השבת אות ל"ה) כתב נראה לעניות דעתי דהמוחק כתובת קעקע בשבת לדעת הרמב"ם הוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, אף כי רק בשעת העשייה לוקין מגזירת הכתוב, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל. אבל המוחק מגוי לא הוי תיקון, וזה פשוט, עכ"ל. ואולם ה"יסודי ישורון" (מערכת ל"ט מלאכות) כתב לתמוה בדברי ה"מנחת חינוך" דהמוחק כתובת קעקע בשבת הוי תיקון, דלכאורה הוי פלא שלא מצינו דעובר על איסור כל זמן שכתובת הקעקע עליו, וא"כ היאך שייך לומר שתיקן במחיקה.

(ד) וכן מצינו בשו"ת להורות נתן (חלק ח' סימן ע"ב) דכתב דנראה פשוט דליכא איסורא אלא לכתוב כתובת קעקע, אבל אם כבר נכתב אין איסור בקיומה ואין חיוב למוחקה, וראה ברמב"ם (פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה י"א) ובשו"ע (יו"ד סימן ק"פ) בזה.

(ה) ואולם מצאתי בספר "מנחת חנוך" (מצוה ל"ב - מוסף השבת אות ל"ה) דכתב דהמוחק כתובת קעקע בשבת חייב לדעת הרמב"ם משום דהוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, כי בשעת עשייה לוקין מגזירת הכתוב, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל, אבל המוחק מעכו"ם לא הוי תיקון, וזה פשוט, עכ"ד. הנה מה שכתב דלהיות כן על בשרו של ישראל אינו נכון, קשיא, דמנלן דיש איסור במה שכתובת הקעקע נמצאת על בשרו, והלא לא מצינו איסור אלא על עצם הכתיבה, אבל אחר שכבר כתב אין עליו חיוב למוחקה, דליכא איסור בקיומה של כתובת קעקע על בשרו.

(ו) ונראה דגם ה"מנחת חינוך" אין כוונתו

שיש איסור בקיומה של הכתובת קעקע על בשרו, דמהאי טעמא לא כתב שאסור לישראל שתהא לו כתובת קעקע, אלא שאינו נכון לישראל, והיינו דכל זמן שלא נמחקה יש בה מזכרת עוון וגנאי שנעשתה בגופו עבירה, ולכן כשמוחקה הו"ל בגדר מתקן שעל ידי המחיקה תיקן שאין על גופו מזכרת עוון, ועל כן חייב בשבת על המחיקה, כיון דאין המחיקה דרך קלקול אלא דרך תיקון, אבל אין איסור בקיומה של הכתובת קעקע, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת ה"מנחת חינוך" דאף שאינו מחוייב להסיר את הכתובת קעקע מבשרו, שהרי אינו עובר באיסור רק בזמן הכתיבה עצמה, מכל מקום אינו נכון להניח הכתובת קעקע על בשרו, שהרי הוי מזכרת עוון.

(ז) ואולם נראה להוסיף דהא דאמרינן דאין נכון להניח הכתובת קעקע על בשרו, מחמת דהוי מזכרת עוון, הני מילי בסתם כתובת קעקע, כגון ציור וכדומה, אבל במקעקע שם ה' על בשרו יש לצדד דהוי מחוייב להורידה מבשרו, ונהיינו אי לא דיש לדון מצד איסור מחיקת שם ה',

(ג) ושוב מצאתי ב"מנחת סלת" (אות ל"ה) שהעיר מזה, ודעתו דהתיקון בזה שמעביר הכתב ואין כאן זכרון לעבירה, דאז יוכל לשוב בתשובה שלימה על העבירה, דכל זמן שהעבירה לפניו וזכרון מעשיו, הרי זה בכלל מעוות שאינו יכול לתקון, וראה בגמ' בחגיגה (ט). בהא דאמרינן איזהו מעוות שאינו יכול לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר, עיי"ש. ונראה להוסיף דכשם שהמילה הוי מצוה נמשכת, וכהא דאיתא בגמ' במנחות (מג): גבי דוד המלך כשהיה בבית המרחץ, א"כ הוא הדין בכתובת קעקע דהוי עבירה נמשכת, וצ"ע.

(ד) ועוד מצינו ב"חשוך חמד" (פסחים עה:) בענין האם מותר לעשות ניתוח כדי להסיר כתובת קעקע מבשרו, והביא בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דאמר דלהסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר כדי למעט תיפלה, ומותר בעד זה גם לחבול בגוף, כי האיסור לחבול הוא כשמזלזל בגוף שהוא מתנת אלוקים, וגם הוא לא שייך לנו, אבל כשחובל להסיר תועבה מותר, עכ"ד.

(ה) והנה הגר"ע אויירבאך שליט"א הביא ראייה לדבריו מו"ח מדבריו ה"מנחת חינוך" דידן דכתב נראה לעניות דעתי דהמוחק בשבת כתובת קעקע חייב לדעת הרמב"ם [הסובר דמוחק את הרשום על מנת לתקן חייב, אף שלא על מנת לכתוב], דהוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות העכו"ם, אף כי רק בשעת העשייה לוקין מגזירת הכתוב, אבל עכ"פ להיות כן על בשרו אינו נכון לישראל, עכ"ל. והרי מבואר בהדיא דכדברי מו"ח שלהיות כן על בשרו אינו נכון לישראל, עיי"ש.

לצורך תיקון שם ה' עצמו, אלא אפילו לצורך תיקון דבר אחר, וכמבואר בדברינו לקמן.

(ג) ונראה למאי דמצאתי בשו"ת הרמ"א (סימן ק' אות י') דכתב ששאלת בתשובת רב האי (סימן תשנ"ח) דכתב דמי שנשבע לגרש את אשתו דחייב לגרשה, וכתב בתוך דבריו 'אי קשיא, הא דאמרינן גבי סוטה "וכתב ומחה", וקל וחומר לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים. הא לא קשיא, דהא מוציא מידי ספק, ומידי איסורא, אבל הכא דאמר רחמנא "לא תשא" וכו', עכ"ד. וכתב הרמ"א אכתוב לך האמת בפירוש דברי רב האי לדעתי, וזה כי אני אקשה לך, מאי קאמר דהתם בא להוציא מידי ספק, ומידי איסורא, דמכל מקום למה לא ציוותה התורה שיגרש כל אדם את אשתו הסוטה, ולא יבוא אחר כך עליה, ומאיזה איסור בא להוציא שציוותה התורה למחות את שם הקדוש. אלא נראה לי דהכי קאמר, מאחר שבא להוציא מידי ספק ומידי איסורא, אי"ז בכלל איסור מחיקת השם, שאנו לומדים ממה שכתב "ואבדתם את שמם, לא תעשה כן לה' אלהיכם", ולכן אינו אסור רק כשעושים דרך מחיקה ודרך אבידה להשם, אבל כשאנו עושין זה לשום צורך ותיקון שרי, הלא ידוע לך מ'הלכות כתיבת ספר תורה ותפילין', אם נפל טיפת דיו על השם דמותר למחקו כדי לתקנו, והוא הדין בכאן, [א"ה, מה שאי"כ בשבועת שווא דלא מצינו דהותרה שבועת שווא לצורך תיקון, ועוד ראה ב"חשוקי חמד" (עירובין סג.) בד"ה חילול ה', וב"חשוקי חמד" (ע"ז מט:)] בד"ה כיצד מבטלה, ואכמ"ל, עיי"ש. והרי שמעינן מדבריו דהא דאמרינן דכל איסור מחיקת שם ה' הוא רק בדרך איבוד, אבל בדרך תיקון מותר, הני מילי לאו רק במוחק לצורך תיקון השם ה' עצמו, אלא

וכדלקמן בזה], שהרי בכניסתו לבית הכסא או בית המרחץ הוא מבזה שם ה' בכניסתו, ואע"ג דהוי מצי לכסותה, מכל מקום פעמים שיבוא לידי שכחה, ואי נמי בלא שימת לב יבוא להכנס לבית הכסא או בית המרחץ בלא לכסותה.

### ענף ב' - מברר האם מותר למחוק שם ה' שנכתב שלא לשם קדושת ה'

(א) והשתא נבוא לנידון דידן, בהא דיש לדון האם אדם שקעקע על בשרו שם ה' הוי יכול להסירה מבשרו או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן רע"ו סעיף ט') דכתב אסור למחוק אפילו אות אחת משבעה שמות שאינם נמחקים, ולא מאותיות הנטפלות מאחריהם, כגון 'ך' של אלהיך, וכו"ם של אלהיכם, ואלו השבעה שמות, שם ההויה, ושם אדנות, ואל, אלוה, אלהים, שדי צבאות. ויש גורסין גם כן אהי"ה אשר אהי"ה, עכ"ל. והש"ך (ס"ק י"ב) כתב דשם של קודש שלא נכתב לשם קדושה, מותר למחקו לצורך תיקון דוקא, אבל לגזו ולגנוז שרי אפילו שלא לצורך תיקון, אבל בנכתב לשם קדושתו, אפילו לגזו ולגנוז לצורך תיקון אסור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף בשם ה' שנכתב שלא בקדושה, דהיינו שלפני כתיבת שם ה' לא הוציא בשפתיו לשם קדושת ה', קם דינא דהוי מותר למחקו דוקא לצורך תיקון דוקא, אבל לגזו שם ה' בשלימותו ולגנוזו הוי מותר אפילו שלא לצורך תיקון כלל ועיקר.

(ב) והנה יש לעיין האם הא דאמרינן דמותר למחקו שם ה' שנכתב שלא בקדושה לשם תיקון, הוי דוקא לצורך תיקון שם ה', דהיינו לחזור לכתוב שם ה' לשם קדושת ה', או דלמא לעולם מותר למחקו אף שלא

דכל שם ה' שנכתב שלא בקדושה מותר לגזז אפילו שלא לצורך תיקון, ואין בו משום איסור מחיקה, שהרי מסירו בשלימותו, ואף אין בו משום איסור חבלה בגופו, שהרי כל דהוי חובל בעצמו כדי להסיר תועבה, אין בו משום איסור חבלה.

### ענף ג' - מברר האם מותר למחוק שם ה' שנכתב לשם קדושת ה'

(א) ואלא דאכתי יש לדון באדם שקעקע על בשרו שם ה' בכוונת קדושת ה', האם הוי יכול להסירה מבשרו או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בט"ז (ס"ק ז') דכתב לאתווי תשובת "משאת בנימין" דכתב בענין השם של 'אלהינו' ששכח הסופר היר"ד וכתב אלהנו בלא יו"ד, והביא שהיו חלוקי דיעות בזה, יש מהם אומרים, דיגרוד נ"ו ויכתוב היר"ד ואחר כך נ"ו, ואין אומרים שכבר קדשו השם לנ"ו, כיון שחסר אות אחת, דהיינו היר"ד מהשם, א"כ נמצא דלא נכתב כהלכתו, ולא שייך לומר שכבר קדשו השם. וקצתם אמרו, שיסלק היריעה ההיא, וה"משאת בנימין" גופיה הסכים שיתלה היר"ד מלמעלה, והאריך בזה.

(ב) ואולם הט"ז כתב להשיב דהדרך שזכר דהיינו לסלק היריעה לגמרי, ודאי דרך זה הוא יותר מן המובחר, דאין לקדר האזכרות מן התורה, וכמו שכתב הב"י בשם הרא"ש והרב יהודה בנו דמוטב שיסלק היריעה וכו', מכל מקום כיון שכבר נהגו הסופרים לקדור השם שנכתב בטעות, ויש סמך מ"מסכת סופרים" (פרק ה') דהכותב ב' שמות של קודש - מקיים הראשון, ומעכב את האחרון. ויש גורסין מחטב, ושניהם פירושן לשון קדירה, [א"ה, וראה בפירש"י (עירובין לה:)] באד"ה בזה, דכתב דלשון מקדירין כמו נוקב, עכ"ל. וכן פירש"י (ע"ז ג.) בד"ה מקדיר,

אפילו במוחק לצורך תיקון דבר אחר, נמי הותרה מחיקת שם ה', שהרי זוהי סיבת ההיתר למחוק שם ה' לצורך הטלת שלום בין איש לאשתו.

(ד) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון דמייירי בפשטות שהמקעקע הרוסי כתב את שם ה' שלא בקדושה, א"כ כל שכן שמותר למחוק שם ה' לצורך תיקון, שהרי בפשטות בפרשת סוטה הוי נכתב שם ה' לשם קדושת ה', ואפילו הכי מותר למחוקו לצורך תיקון, ולפ"ז נראה דהוא הדין באדם שיש לו שם ה' באצבעותיו דמותר למחוק שם ה' לצורך תיקון, והיינו שלא יבוא שם ה' לידי בזיון בכניסתו לבית המרחץ ולבית הכסא, ואי נמי לצורך תיקון האדם עצמו להסיר ממנו מזכרת עוון, ודו"ק.

(ה) ועוד נראה למאי דכתב הש"ך דידן דמותר לגזז שם ה' שנכתב שלא בקדושה אפילו שלא לצורך תיקון כלל ועיקר, א"כ כיון שהמקעקע הרוסי כתב את שם ה' שלא בקדושה, ממילא נמצא דלעולם הוי מילתא דפשיטא היא דמותר לחתוך את העור דכתוב עליו שם ה', דבכך הוי מוציא שם ה' בשלימותו, ואינו מוחקו מבשרו כלל ועיקר, ואע"ג דקיי"ל (חז"מ סימן ת"כ סעיף ל"א) דאסור לאדם לחבול בעצמו, מכל מקום כבר מצינו ב"חשוקי חמד" (פסחים עה:): בנידון האם מותר לעשות ניתוח כדי להסיר כתובת קעקע מבשרו, דכתב לאתווי בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דאמר דלהסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר כדי למעט תיפלה, ומותר בעד זה גם לחבול בגוף, כי האיסור לחבול הוא כשמזלזל בגוף שהוא מתנת אלוקים, וגם הוא לא שייך לנו, אבל כשחובל להסיר תועבה מותר, עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרין, דלעולם מותר לגזז את העור שעליו שם ה' בשלימותו, שהרי אמרין



לשם ה', א"כ מסתבר דמיירי באדם קל דעת שלא דקדק לכותבו דוקא לשם קדושת ה', שהרי בפשטות לא מצינו חילוק בפוסקים ז"ל בהיתר גרמא במחיקת שם ה', והטעם משום דעיקר הדין הוי נפקא לן מקרא ד"לא תעשון כן", וקרא מיירי בפשטות אפילו בכתב שם ה' לשם קדושת ה'.

(ו) ועפ"ז לכאורה תיקשי בהא דראיתי ב"חשוקי חמד" (גיטין כ:): דנשאל בבעלת תשובה שקודם חזרתה בתשובה היתה חבירה באיזו כת משונה שנהגו לקעקע מתחת לברך שם הויה ברוך הוא, וכעת נישאה ונפשה בשאלתה היאך תנהג בכניסה לבית הכסא או לבית הטבילה, הרי בכניסתה הוי מבזה את שם ה', ולמחוק את הכתובת קעקע שמא יש בזה משום איסור מחיקת ה'.

(ז) תשובה: נראה דמותרת להכנס לבית הכסא כשהיא גורבת גרבים, ונמצא דהוי שם ה' מכוסה, ולבית הטבילה גם תכנס בגרב על רגלה, ובהיותה בתוך המים תחלוץ את הגרב ותטבול, כיון שבזמן היותה בתוך המים אין כאן בזיון שם ה', ותניח ידה תחת ברכה שלא יראה שם ה' את הערוה, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות מדבריו דסבר דלעולם אין היתר למחיקת שם ה'.

(ח) ולכאורה תיקשי למאי דנתבאר בדברינו דלעולם מותר למחוק שם ה' מבשרו. ואין לומר דשאני התם דחיישינן שמא נכתב שם ה' לשם קדושת ה', שהרי כך היה מנהגה של הכת ההיא, וא"כ אפשר שהיה להן חשיבות לשם ה', והיו כותבין אותו לשם קדושת ה', שהרי כבר נתבאר בדברינו דלעולם אף שם ה' שנכתב לשם קדושת ה' הוי מותר למחוק בגרמא.

(ט) ועוד לכאורה תיקשי למאי דהובא בדברינו לעיל (הערה א' אות ד')

דכתב לשון נוקב, כלומר מנקבת בכח חום גדול, כמו מקדרין בהרים דעירובין (נח.). ענין נקב וחתך, עכ"ל. ולפי"ז בנידון דידן מיירי דהוי גזוז שם ה' מהקלף עצמו, וזה פשוט], וכן הביאו הב"י בשם הר"י אסכנדרני בשם הרמב"ם בתשובה, ובתשובת "משאת בנימין" הביאו לזה, על כן אם אינו אפשר בקלות לסלק היריעה ולכתוב אחרת, גם בזה יעשה כן, כן נראה לעניות דעתי, עיי"ש.

(ג) והרי מבואר מדברי הט"ז דחשש לדעת הני דסברי דשם ה' שנכתב בטעות הוי קדוש בקדושת ה', ולפיכך נקיט דהדרך המובחרת לסלק את היריעה לגמרי, אלא דכיון שמנהג הסופרים לקדור את שם ה' שנכתב בטעות, א"כ הסכים לדינא דאם אי אפשר לסלק את היריעה ולכתוב אחרת, הוי יכול לקדור את שם ה'.

(ד) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכל שקעקע על בשרו שם ה' לשם קדושת ה', א"כ אין לך טעות גדולה מזו, ולפיכך מותר לו לקדור שם ה' מבשרו, דהיינו לחתוך את העור דכתוב בו שם ה', דבכך הוי מוציא שם ה' בשלימותו, ואינו מוחק מבשרו כלל ועיקר, וכבר נתבאר בדברינו לעיל (ענף ב' - אות ה') דאין בו משום איסור חובל בגופו.

(ה) ונראה להוסיף לבאר דאין לומר דלעולם אין היתר לחתוך את העור שעליו שם ה' בשלימותו, שהרי העור נרקב אחר הסרתו, ונמצא דהוי גורם למחיקת שם ה' שנכתב בקדושה. שהרי כבר איתא בגמ' בשבת (קכ:): דדרשינן בהא דכתיב "לא תעשון כן לה' אלוקיכם", עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין איסור מחיקת שם ה' בגרמא כלל ועיקר, ואין לדחות דשאני התם למאי דמסתבר לצד דמיירי בכתב שם ה' שלא לשם קדושת ה', שהרי כיון דכתב שם ה' על בשרו דהוי בזיון

לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף, [ופירש"י שם, דהוי מוחק בידים, עכ"ל], דאמר קרא "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לה' אלהיכם", עשייה הוא דאסור, גרמא - שרי. ומקשינן, ותסברא, [ופירש"י שם, דהכא גמי דאצרכוה רבנן משום שלא ימחק הוא, עכ"ל], האי גמי היכי דמי, [ופירש"י שם, להגין עליו, עכ"ל], אי דמיהדק - קא הוי חציצה, אי לא מיהדק - עיילי ביה מיא, [ופירש"י שם, ואינו מגין מלמחוק, עכ"ל]. ותו מקשינן, חציצה - תיפוק ליה משום דיו. ומשנינן, בלחה, דתניא, הדם והדיו הדבש והחלב לחין - אין חוצצין. מכל מקום קשיא, [ופירש"י שם, גמי לרבנן למה להו, עכ"ל]. אמר רבא בר רב שילא, היינו טעמייהו דרבנן, דקסברי אסור לעמוד בפני השם ערום. ומקשינן, מכלל דרבי יוסי סבר מותר לעמוד בפני השם ערום, [ופירש"י שם, בתמיה, והא כתיב "לא יראה בך ערות דבר", עכ"ל]. ומשנינן, אלא אי דאיכא גמי - הכי נמי, [ופירש"י שם, דמודה רבי יוסי דצריך לכרוך עליו גמי, ולא סגי ליה לאנוחי ידיו עליו, דלמא מישתלי ושקיל ליה לידיה, עכ"ל], הכא במאי עסקינן, לאהדורי אגמי, רבנן סברי טבילה בזמנה לאו מצוה, ומהדרינן, ורבי יוסי טבילה בזמנה מצוה, ולא מהדרינן, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר דמעיקרא מוקמינן דפליגי תנאי האם מותר למחוק שם ה' בגרמא, דחכמים סברי דאסור למחוק שם ה' בגרמא, ורבי יוסי סבר דמותר למחוק שם ה' בגרמא, ולמעשה מסקינן דלעולם לית מאן דפליג דצריך לכסות שם ה', כדי שלא יראה את הערוה, והני מילי דוקא שלא בהידוק, דאי לאו הכי הו"ל חציצה בטבילה, ואם יש לו גמי ודאי דהוי צריך לכסותו בגמי, וכי פליגי תנאי בגוונא דאין לו גמי לכסות שם ה', האם

דב"חשוקי חמד" (פסחים עה:) כתב לאתויי בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דאמר דלהסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר כדי למעט תיפלה, ומותר בעד זה גם לחבול בגוף, עכ"ד. והרי מבואר מדבריו בהדיא דלעולם מותר למחוק שם ה' מבשרו, ואי הכי תיקשי היאך לא נתן עצה זו שתמחק שם ה' מבשרה, ואפילו אי נימא דנתן עצה היאך יש לנהוג עד זמן שתסיר שם ה' מבשרה, אכתי היה לו לאתויי נמי בהדיא דמותר לה למחוק שם ה' מבשרה, וצע"ק.

(י) ועוד לכאורה תיקשי בהא דכתב ה"חשוקי חמד" דבזמן טבילתה תניח ידה תחת ברכה שלא יראה שם ה' את הערוה, והרי מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות יסודי התורה הלכה ו') דכתב דאם היה שם כתוב על בשרו, הרי זה לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל, ואם לא מצא גמי מסבב בבגדיו, ולא יהדק כדי שלא יחוץ, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דבגוונא דכתוב שם ה' על בשרו הוי צריך לכרוך גמי או בגד בזמן הטבילה, ולאפוקי דלא סגי להניח ידו, וכבר נתבאר בגמ' בשבת (קכ:) דהטעם משום דחיישינן דלמא מישתלי ושקיל לידיה, וצע"ע.

### ענף ד' - מביא דברי ה"אחיעזר" בביאור ההיתר למחוק שם ה' בגרמא

(א) ואולם שוב ראיתי בגמ' בשבת (קכ:) דאמרינן הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה, כורך עליה גמי ויורד וטובל, [ופירש"י שם, קא סלקא דעתך השתא כדי שלא ימחק את השם במים, אלמא לרבנן גרם מחק אסור, ולרבי יוסי שרי, עכ"ל]. רבי יוסי אומר,

הביאו הפוסקים הך דינא האם מותר לגרום מחיקת השם.

(ו) ונראה לומר דסבירא להו להנך פוסקים ז"ל דכיון דאיתא בגמ' במגילה (כו:): דספר תורה שבלה גונזין אותו בקבר תלמיד חכם, ומסקינן דצריך כלי חרס למען יעמוד ימים רבים, וכן פסקינן בשו"ע (יו"ד סימן רפ"ב סעיף י'), א"כ מוכח מסוגיא דמגילה דאסור לגרום מחיקת השם, הואיל דצריך כלי חרס, והוי סותר לסוגיא דשבת, וצריך עיון, [וכן הובא בפת"ש (יו"ד סימן רע"ו ס"ק ט') בזה], עיי"ש. והשתא נמצא דדעת השו"ע לחומרא דסבר דאסור למחוק שם ה' אפילו בגרמא, וכל שכן שאין למוחקו בידים, ולפי"ז נמצא דלעולם אין היתר למחוק שם ה' מאצבעותיו אף דלא נכתב בקדושה.

(ז) ואולם שוב ראיתי בשו"ת אחיעזר (חלק ב' יו"ד סימן מ"ח אות ב') דכתב לאתויי דברי ה"נודע ביהודה" דידן דתמה במה שהשמיטו הפוסקים הך דינא דהיתר מחיקת השם ע"י גרמא. ותיירץ דסוגיא זו (שבת קכ:): נסתרת מסוגיית הגמ' במגילה (כו:): דספר תורה שבלה גונזין אותו בקבר תלמיד חכם, ומסקינן דצריך כלי חרס למען יעמוד ימים רבים, וכן פסקינן בשו"ע (יו"ד סימן רפ"ב סעיף י'), א"כ מוכח מסוגיא דמגילה דאסור לגרום מחיקת השם, הואיל דצריך כלי חרס, עכ"ד. ולא הבנתי דבריו, דיותר הו"ל לאתויי הגמ' בשבת (יד.) דאמרינן דגזרו טומאת ידים על ספר, משום שלא יצינעו ספר אצל תרומה ויבואו לידי פסידא, אלמא מפני גרמא רחוקה כזו גזרו טומאה, ואף דאפוישי טומאה לא מפשינן (ביצה ז.), וכל שכן שאסור גרמא קרובה.

(ח) אך לדעתי הם שני עניינים נפרדים, דכיון דספרים שמצילין מפני הדליקה משום דמצוה איכא בהצלתן, א"כ היאך יעלה על

הוי צריך לחזור אחר גמי, ולא מצי לכסות בידו דחיישינן דלמא מישתלי ושקיל ידיה, או דלמא הוי סגי לכסותו בידו, ולא חיישינן דלמא מישתלי ושקיל לידיה.

(ג) ומכל מקום שמעינן דלעולם כולי עלמא מודו דמותר למחוק שם ה' בגרמא, שהרי אף דצריך לכסות שם ה' שעל בשרו, מכל מקום אמרינן דאין לכסותו בהידוק מחמת דהוי חציצה בטבילה, ושמעינן מינה דאף דאפשר שימחק שם ה' ע"י טבילתו, אפילו הכי לית מאן דפליג דמותר לו לטבול אף דהוי שם ה' על בשרו.

(ד) ואולם לפי"ז לכאורה תיקשי למאי דלא מצינו בשו"ע דכתב לאתויי לדינא הלכה זו כלל ועיקר, ואיברא דמצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות יסודי התורה הלכה ו') דכתב דאם היה שם כתוב על בשרו, הרי זה לא ירחץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל, ואם לא מצא גמי מסבב בבגדיו, ולא יהדק כדי שלא יחוץ, שלא אמרו לכרוך עליו אלא מפני שאסור לעמוד בפני השם כשהוא ערום, עכ"ל. והרי דשמעינן מדבריו דלעולם מותר לגרום למחיקת שם ה', מכל מקום אכתי תיקשי קצת בהא דלא נתבאר בדבריו בהדיא דמותר לגרום למחיקת שם ה'.

(ה) ושוב מצאתי בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת - או"ח סימן י"ז) דכתב לתמוה על ה"טור" והשו"ע למה השמיטו הך דינא דמי שהיה כתוב שם על בשרו, ובפרט לפי מה שפסק השו"ע (סימן שפ"א סעיף ה') דטבילה בזמנה מצוה, ובזמן הזה דליכא טבילת מצוה (או"ח סימן תקנ"ד - סימן תרי"ג), א"כ צריך לכרוך עליו גמי לכולי עלמא, ולא מהני אם מניח ידו על השם, פשיטא דהוי ל"טור" והשו"ע להביא הברייא דצריך לכרוך עליו גמי, גם למה לא

לשם, ומשום הכי שם יחידי דלא ניתן לכתוב לא נאמרה מצות עשה זו, ומשום הכי אין מצוה בהצלתו, ורק נשאר האיסור ד"לא תעשון כן", ובזה אמרינן דגרמא מותר.

(י) אך העומד לנגד זה הוא מאי דאיתא בגמ' בשבת (קטו:) רבי ישמעאל הלך לבדוק כתוב ברכות, וכשהרגיש בו נטל טומוס ושקען במים, ובלשון הזה אמר לו, גדול העונש האחרון וכו', עיי"ש. הא לדעתו דסובר דלא ניתן ליכתוב, וגם אין מצילין, גם גרמא שרי בהן, ומדוע יגרע מה ששיקע בספל מים מטובל כדרכו בשם שכתוב על בשרו דלא הוי אלא גרמא ושרי, והר"ן (שם) כתב דהוי כאיבדן בידים, וצריך עיון מאי שנא משם כתוב על בשרו. ושמא אפשר לומר, לפי סברתו דסובר דמותר לכתוב, א"כ ניתן לקרות בהן, דזה תלוי בזה, כדאיתא בגמ' בגיטין (ס.) לענין ספר אפטרטא, ומה דהתירו לקרות משום "עת לעשות לה'", התירו נמי לכתוב, ומשום הכי לפי סברת הכותב דמותר לכתוב ולקרות בהן משום "עת לעשות", מצילין גם מפני הדליקה, ולפיכך גם גרמא אסור<sup>2</sup>, העולה מזה, דכתבי הקודש

הדעת להתיר לאבדן ע"י גרמא, ויותר מזה אמרו (מו"ק כו.) דהרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע בגדו, ולאבדן ע"י גרמא יהא מותר, רק דמה שאמרו דמותר ע"י גרמא הוא רק בשם יחידי, דאיתא בגמ' בשבת (קטו:) הברכות והקמיעין אין מצילין מפני הדליקה, אע"פ שיש בהן אותיות של שם, בזה יש לומר דגם איבוד שע"י גרמא מותר, אחר דאין מצוה בהצלתן, עיי"ש.

(ט) ועוד הוסיף ה"אחיעזר" (שם) לבאר על דרך הפלפול ההפרש בזה, והוא למאי דמצינו בספר ה"חינוך" (מצוה תל"ב) דכתב דבמחיקת השם הוי עובר אף בעשה ד"את ה' אלוקיך תירא", ובזה יש ליישב קושיית העולם בהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (קיג.) גבי עיר הנידחת דכיון דאיכא עשה ד"ושרפת באש" תדחה לא תעשה ד"לא תעשון כן". ולפי הנ"ל ניחא דבאיבוד כתבי קודש איתא גם עשה ד"את ה' אלוקיך תירא", ובזה אפשר לומר דקיבלו דהעשה ד"ואת ה' וגו'" הוא גם להציל כתבי קודש מאיבוד שנעשה ע"י אחר, ואף שנעשה ממילא וכו', ושמא המצוה הזאת לא נאמרה רק כמה שראוי

ב. א) ועפ"ז אתי שפיר בהא דהוקשה לן מקדמת דנא בהא דאיתא בגמ' בסוכה (נג.) דבשעה שזכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד, מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא, ונשדיה בתהומא ומנח. ליכא דקאמר ליה מידי, אמר דוד, כל דידע למימר ואינו אומר, יחנק בגרונו, נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקרושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם הוצרכה התורה להתיר למחוק שם ה' לצורך סוטה, ועפ"ז למד אחיתופל להתיר לכתוב שם ה' על מנת לזרקו לתחום, ואף שימחק ע"י המים.

ב) ולכאורה תיקשי אמאי הוצרכה התורה להתיר למחוק שם ה' במים, דמאי שנא מהא דאיתא בגמ' בשבת (קכ:) דהרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוק, ולא יסוך, ולא יעמוד במקום הטינופת. נודמנה לו טבילה של מצוה, רבי יוסי אומר, לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף, דאמר קרא "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לה' אלהיכם", עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם מותר לגרום מחיקת שם ה' ע"י שטובל במים, נהא דאמרינן ברישא 'לא ירחוק', ומשמע דאף רבי יוסי מודה בזה, נראה לבאר בפשטות דלעולם מדין תורה מותר אפילו לרחוק, ורק חכמים אסרו לגרום מחיקה בשם ה', והני מילי ברחיצת רשות, אבל בטבילת מצוה לא גזרו בזה, ועפ"ז מצינו ב"אחיעזר" דכתב לבאר בהא דהשמיטו הפוסקים ז"ל דאין איסור מחיקת שם ה' בגרמא, והיינו דכיון דבזמן הזה אין מצות טבילה

בזמנה, א"כ אסור לגרום מחיקה מדרבנן, ודו"ק], ואי הכי תיקשי מה הטעם שהוצרכה התורה להתיר מחיקת שם ה' בסוטה כלל ועיקר.

ג) ואולם למאי דנתבאר בדברי ה"אחיעזר" דישנן ב' איסורין באיסור מחיקת שם: א) "לא תעשון כן לה' אלוהיכם". ב) "את ה' אלוהיך תירא", והנפק"מ לדינא דאיסור "לא תעשון כן לה' אלוהיכם" הו' מותר בגרמא בשם ה' שלא ניתן ליכתב, וכגון בשם ה' הכתוב על בשרו, ומאידך איסור ד"את ה' אלוהיך תירא", לא נאמר בשם ה' שלא ניתן להכתב כלל ועיקר, אבל בשם ה' שניתן להכתב אין היתר למוחקו אפילו ע"י גרמא, הן מצד המצות לא תעשה ד"לא תעשון כן לה' אלוהיכם", והן מצד המצות עשה ד"את ה' אלוהיך תירא", ולפי"ז כיון דמגילת סוטה ניתנה להכתב, לפיכך הוצרכה התורה להתיר מחיקת שם ה', והוא הדין בעובדא דדוד המלך דכיון דהותר לכתוב שם ה' אחספא, הוצרך אחיתופל למילף בקל וחומר למחוק שם ה'.

ד) [ואגב אבוא העיר בהא דאמינא דמגילת סוטה ניתנה להכתב - דלאו מילתא היא, דלעולם הא דהוצרכה התורה להתיר בסוטה לאו רק מחיקת שם ה', אלא אף להתיר את כתיבת המגילה עצמה, והוא למאי דאיתא בגמ' בגיטין (ס.) דאמרין דאין מגילה לחינוך להתלמד בה, [וראה בשו"ע (יו"ד סימן רפ"ג סעיף ב') בזה]. ומקשינן, אף הילני המלכה עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה, [ופירש"י שם, לכתוב משם פרשיות לסוטות הבאות, עכ"ל]. אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי ינאי, באל"ף בי"ת, [ופירש"י שם, כלומר, ראשי התיבות, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין היתר לכתוב פרשת סוטה לבדה כדי להעתיק ממנה לכתוב פרשיות לסוטות, ולא כתבו רק בראשי תיבות בלבד, ולפי"ז נראה שהתורה לא רק התירה למחוק שם ה' אלא אף התירה לכתוב פרשת סוטה כלל ועיקר, ועפי"ז נראה בהא דשאל דוד 'מי איכא ידיע אי שרי למכתב שם אחספא, ונשדיה בתהומא ומנח', דלעולם אין השאלה רק האם מותר למחוק שם ה' במים, אלא השאלה אף האם מותר לכתוב שם ה' על חרס כלל ועיקר, דומיא דמצנינו בשם ה' על בשרו דהוי בכלל שם ה' דלא ניתן להכתב, ודו"ק].

ה) ועוד נראה ליישב בהקדם הא דיש לחקור בהא דהתירה התורה למחוק שם ה' בגרמא, האם הטעם משום דלא הו' מחיקה בידים, או דלמא משום דלא ודאי שימחק שם ה', ונפק"מ לדינא במוחק שם ה' בגרמא בגוונא דבדודאי ימחק שם ה', דאי נימא דכל טעם ההיתר משום דלא הו' מחיקה בידים, א"כ מותר למחוק שם ה' בגרמא אף בגוונא דבדודאי ימחק שם ה', אבל אי נימא דכל טעם ההיתר משום דלא ודאי שימחק שם ה', א"כ אסור למחוק שם ה' בגרמא בגוונא דבדודאי ימחק שם ה'.

ו) ועפי"ז נראה לימור, דאי נימא דכל טעם ההיתר למחוק שם ה' בגרמא משום דלא ודאי שימחק שם ה', א"כ אתי שפיר בנידון דידן בהא דהוצרכה התורה להתיר מחיקת שם ה' בסוטה, שהרי צריך להניח את המגילה במים עד שתמחק לגמרי, תדע, דהא איתא בגמ' בסוטה (יז:) אינו כתב את המגילה לא בקומוס ולא בקנקנתום ולא בכל דבר שרושם [ופירש"י שם, ונבלע בקלף ואינו יכול למחוק, וקומוס וקנקנתום עבדי רושם, עכ"ל], אלא בדיו, שנאמר "ומחה", כתב שיכול למחות, עיי"ש. והרי עד כאן לא התירה התורה למחוק שם ה' רק משום דלא ודאי שימחק שם ה', ולפיכך הוצרכה התורה להתיר מחיקת שם ה', וכן הוא בדוד המלך דרצה לזרוק שם ה' על חספא לתהום, דכיון דיהא בתהום לעולמים עד שימחק שם ה', לפיכך שאל דוד האם מותר למחוק שם ה' בגרמא, שהרי בודאי שיבוא לידי מחיקה, ודו"ק.

ז) ואולם לכאורה תיקשי בדברינו למאי דאיתא בגמ' בשבת (קכ:) דדרשינן מהא דכתיב "לא תעשון כן לה' אלהיכם", עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, עיי"ש. והרי משמע דכל ההיתר למחוק שם ה' בגרמא משום דלאו עשייה בידים הוא. ובאמת שוב ראיתי בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן ש"ע אות ג') דכבר כתב כן דנראה ליישב בהא דאיבעיא לדוד המלך האם מותר לזרוק שם ה' לתהום, דכיון דשם ה' שנכנס במים ודאי ימחק בהן, א"כ אי"ז גרמא אלא מעשה ממש, שהרי על כרחין שימחק במים, דאם לא כן מותר משום דבר שאינו מתכווין, וכיון דברור שימחק הו"ל מעשה ממש, וכאז דאיתא בגמ' במנחות (נו:) דאמרין דאם הניח שאור על גבי עיסה ונתחמצה מאליה חייב עליה כמעשה שבת, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל שימחק בודאי שם ה' במים, א"כ הו' חשיב מעשה ממש, ואי"ז מהטעם דנתבאר בדברינו לעיל דכל ההיתר למחוק שם ה' בגרמא משום שאינו ודאי שיבוא לידי מחיקה, שהרי לדברי ה"אבני נזר" דלעולם הא דהתירה התורה מחיקת שם ה' בגרמא משום דלא חשיב מעשה, וכל שיבוא בודאי לידי מחיקה הו' חשיב מעשה ממש.

שלא ניתנו לקרות מותר לגנוזן בלי כלי חרס, וגם גרמא שרי בהן, עיי"ש.

**יא)** והשתא לפי"ז נראה באדם שקעקע שם ה' על בשרו, כיון שאין היתר לכתוב שם ה' על בשרו, וכל שכן שלא לקעקע שם ה' על בשרו, אי הכי הו"ל בכלל שם ה' שלא ניתן להכתב, וא"כ מצד האיסור ד"לא תעשון כן", אין איסור לגרום למחיקתו, ומאידך מצד המצות עשה ד"את ה' אלוך תירא", הא לא נאמרה בשם ה' שלא ניתן להכתב, ולפיכך אתי שפיר דאף דמסיר את העור שעליו שם ה', אף דהעור נרקב אחר הסרתו, ונמצא דהוי גורם למחיקת שם ה', אין בו לא משום האיסור ד"לא תעשון כן", ואין בו משום המצוה עשה ד"את ה' אלוך תירא", שהרי הוי שם ה' שלא ניתן להכתב, ועפי"ז נראה למאי דנשמע דישנו אדם מפורסם שקעקע על גבו מזמור תהילים בשלימותו רחמנא ליצלן, דנמי נראה דאין איסור למוחקו מגבו, אחר דלא הוי ניתן להכתב על גבו כלל ועיקר, וקיצרתי.

**יב)** ועוד לבר מן דין, הנה שמעתי 'שמועה מהימנה' דאדם שקוטעין לו אבר מגופו, אין הבשר מרקיב עד זמן פטירתו מהעולם, ולפי"ז נמצא דאין מחיקת שם ה' בהסרת העור מגופו שכתוב עליו שם ה', שהרי אין הבשר מרקיב עד זמן פטירתו מהעולם.

### ענף ה' - מברר דמותר למחוק שם ה' שנכתב ע"י אפיקורס

**א)** ואולם שוב חושבני לצדד קצת דיש לברר

האם המקעקע הרוסי הוי נכרי, והרי בפשטות הרוסים הנכרים אינן מאמינן באלוקות רחמנא ליצלן כלל ועיקר, [וכן אף חלק מהיהודים הרוסים שחיו במקום כפירה מזמן לידתן], ונראה דדינן כאפיקורסין דהוי כתיבת שם ה' על ידן בשריפה, והוא למאי דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן רפ"א סעיף א') דכתב דספר תורה שכתבו אפיקורוס - ישרף, עכ"ל. ואע"ג דכתב הש"ך (ס"ק א') דאפיקורוס הוי מין האדוק בעבודת כוכבים, ומסתמא לשם עבודת כוכבים כתבו, עיי"ש. מכל מקום כבר מצינו ב"פתחי תשובה" (ס"ק ב') דכתב לאתווי דבשו"ת תשובה מאהבה (חלק א') סימן ק"י) דנשאל בספר תורה שכתב אחד שנתברר הדבר שהוא מכת הרשעה של שבתאי צבי שר"י, כדת מה לעשות בספר תורה הזה. והנה מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות יסודי תורה הלכה ח') דכתב דכתבי קודש כולן ופרושיהן וביאוריהן אסור לשורפן וכו', במה דברים אמורים, בכתבי קודש שכתבם ישראל בקדושה, אבל אפיקורוס ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו האזכרות שבו, מפני שאינו בקדושת השם, ולא כתבו לשמו, אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר דברים, והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם לאפיקורוס ולא למעשיהם, עכ"ל. והרי מבואר בדעתו דספר תורה שכתבו אפיקורוס מצוה לאבדו מהעולם בשריפה.

**ב)** ומעתה ניחזי אנן קל וחומר הדברים, השתא לדעת הרמב"ם משום שלא האמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו, והיה

ח) ואולם שוב ראיתי ב"חשוך חמד" (מכות יא.) בד"ה מי שרי, דכתב לאתווי דבקובץ "שומר ציון הנאמן" (מחברת ד' - עמ' רט"ז אות ב') דמתחילה כתב לחלק כדברי ה"אבני נזר" דידן, ואולם שוב כתב לדחות מהא דפירש"י (מכות יא.) בד"ה מי שרי למכתב שם, פן ימחוקו המים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם לא היה ספיקו של דוד מחמת דשם ה' יבוא בודאי לידי מחיקה, שהרי עד לא פירש רק דחיישין פן ימחוקו המים, ואפילו הכי היה אסור אילולא הקל וחומר של אחיתופל, וצ"ע.

שבצעירותה חקקה על בשרה בהשפעת 'מקובל' את הפסוק "וכתובת קעקע לא תתנו בכם, אני ה'", והיינו שם בן ד' אותיות, והנידון האם מותרת למחוק שם ה' מבשרה, או דלמא הוי צריכה להסיר את העור דשם ה' עליו בשלימותו.

(ב) תשובה: נכון להשתדל להסיר כתובת קעקע מבשרו, שלא תהא מזכרת עוון, בבחינת "אל תזכור לנו עוונות ראשונים", וכבר מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ד') דכתב דמדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם וכו', ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר, אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, עכ"ל. א"כ קל וחומר שצריך למחוק את המעשים עצמן המעידים על עברו.

(ג) ועוד נראה דכיון דמיירי בעבירות שבין אדם למקום, כבר מצינו ברמב"ם (שם הלכה ה') דכתב דבעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו, ועזות פנים היא לו אם גילם וכו', שנאמר "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה", עכ"ל. ולכן אפילו אם לא ניתן למחוק את הכתובת קעקע מסיבות רפואיות או תקציביות, צריך להשתדל לכסות את הכתובת קעקע שלא תראה ברבים, כגון בטבילה במקוה או רחיצה בים.

(ד) והנה מצינו ב"מנחת חינוך" (מצוה תל"ז) דכתב דבשם שנכתב בודאי שלא לשמה, דעת הרבה ראשונים ואחרונים דאין חייבין על מחיקת שם וכו', והש"ך (יו"ד סימן רע"ו סעיף י"ב) כתב דשם הנכתב שלא לשמה אינו נמחק אלא לצורך תיקון, היינו אפשר מדרבנן, אבל לענין חיוב מלקות אין לנו, והש"ך כתב שבאר בתשובה, ולא זכינו לתשובתו. ובאמת איני יודע טעמם של

בעיניו כאחד מדברי חול ולא קידש השם, לפיכך דינו בשריפה, ומצוה קא עבד בשריפה זו, מכל שכן אלה מאמיני קבלות דברי שווא ונתעה מרע ומר הרשע שבתי צבי מודה אשר כל מחשבותם עליו, פעמים מכנים אותו בשם משיח המשוח בטינופות, ופעמים אומרים זה אלדים אלדנו, כנודע שנפתחו תפילין של אחד מאלה הרשעים המאמינים בטמא שבתי צבי שר", ומצאו בהן על הקלף ציור דמות מצנפת התוגר, ולמעלה מהמצנפת היה כתוב משיח שבתי צבי, זה שמו אשר יקראו ה' צדקנו, א"כ אין ספק שפגם כל השמות הקדושים במחשבת פיגול, וחשב על הרשע עריץ הרע הזה, ומצוה בשריפה וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת הרמב"ם בגדר אפיקורוס דלאו דוקא במאמין בעבודת כוכבים, אלא כל שאינו מאמין בקדושת השם, והרי הוא מעלה בדעתו דהוי כשאר דברים, נמי הוי חשיב בכלל אפיקורוס דדין כתיבתו בספר תורה בשריפה.

(ה) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דאם המקעקע הרוסי הוי נכרי, [נאי נמי יהודי שגדל על תרבות הגויים], א"כ שפיר אפשר למחוק את שם ה' שקעקע הרוסי על מאצבעותיו, שהרי הרוסים הנכרים אינן מאמינים בשום אלוקות רחמנא ליצלן, וא"כ נמצא דדין כתיבת השם על ידו הוי בשריפה, והוא הדין במחיקה, ואדרבה לדעת הרמב"ם מצוה למחוק שם ה' מאצבעותיו, כדי שלא להניח שם לאפיקורס ולא למעשיהם, ודו"ק.

ענף ו' - מביא דברי הראשון לציון הגר"א בקשי דורון זצ"ל, ומפלפל בזה

(א) והנה שוב אתא לידן חוברת תחומין (חלק ב' עמ' שפ"ז) דכבר נשאל הראשון לציון הגר"א בקשי דורון זצ"ל בבעלת תשובה

תהיה תורת ד' בפ"ך, ודרשינן מן המותר בפ"ך, דמשמע דהתורה הקפידה דתורת ה' תהא נכתבת דוקא על המותר בפ"ך, עיי"ש.

(ו) ועוד מצינו ב"שדי חמד" (מערכת מ' כלל י"ב אות א') דכתב לאתויי תשובת חת"ס (חלק ו' - ליקוטים סימן ח') שדן ברשע אחד שהדביק בבית הכסא את הפסוק "זה השער לה", צדיקים יבואו בו", והיינו שנכתב ע"י סופר על מנת להדביקו בפתח בית הכנסת, ומסיק דנראה לי להלכה לצוות לגוי קטן למחוק, ואם אי אפשר ע"י קטן יעשה ע"י גדול, ואם אי אפשר יעשה ע"י ישראל גדול ולא ע"י קטן, דלמא אתי למסרך להקל במקום אחר, עכ"ד. ונראה למילף מינה דכל שכן בנידון דידן דהוי שם ה' מותר במחיקה, שהרי התם מיירי דשם ה' נכתב לכתחילה בקדושה, ורק אחר כך הונח במקום מבוזה, ואפילו הכי הותר במחיקה, והטעם כיון דמחיקה זו לשם שמים למנוע חילול ה', ולפי"ז בנידון דידן דלכתחילה נכתב שם ה' באיסור בכתובת קעקע דודאי דהוי מותר במחיקה, ואף מצוה למוחקו.

(ז) ועוד נראה בנידון דידן דעצמות הכתיבה היתה כדי לחלל שם שמים, ודינה כדי ספר תורה שכתבו מין דישורף, וכבר מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות יסודי התורה הלכה ח') דכתב דאפיקורוס ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם, ולא כתבו לשמו, אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, והואיל ודעתו כן, לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו, כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם, עכ"ל. והרי מבואר מדברי דאדם שאינו מאמין בקדושת השם שכתב שם ה' מצוה לשורפו, כדי שלא להניח שם למעשיהם, וא"כ אם במקום

הפוסקים שפוטרינן מהיכן יצא להם זה, נהי דפסול שם כזה בספר תורה מזוזות ותפילין, מכל מקום אפשר דהלאו הוא בכללי עלמא, כמו שאיבוד שם עבודה זרה היא מצוה, דכתיב "ואבדתם את שמם", ואין חילוק, הכא נמי כתבה התורה "לא תעשון כן", עכ"ד. ואולם מאידך מצינו ב"ברכי יוסף" (יו"ד סימן רע"ו ס"ק כ"ד) דכתב דמצינו ב"נימוקי הפרי חדש" (פרק ו' מהלכות יסודי התורה) דכתב דע שקצת חכמים נסתפקו בענין מחיקת השם אי לקי מן התורה דוקא בקידוש את השם, או דלמא ההיא לספר תורה איתמר, אבל לענין מחיקה אף שלא מקדש השם שם מיהא הוי, ולקי עליה אם מחיקה. ולדידן דודאי הכי מיסתברא לן דבכל גוונא הוי לוקה מהתורה, דהא מסתמא שם שכתוב בכלים לא מקדש, ואעפ"כ כתב הרמב"ם (פרק ו' מהלכות יסודי התורה הלכה ו') דהמתין הכלי הרי זה לוקה, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל האם מותר למחוק שם ה' שנכתב שלא לשם קדושת ה', וכבר מצינו בשו"ת יביע אומר (חלק ד' - יו"ד סימן כ"א אות ג') דאחר שכתב להאריך טובא בשיטות רבותינו ז"ל בזה, מסיק לדינא דבהצטרפות ספק אחר יש מקום להורות להקל במחיקה, עיי"ש.

(ח) ועוד כתב הגר"א זצ"ל דנראה דיש סברא נוספת להיתר מחיקת שם ה', שהרי עצם הכתיבה נעשתה באיסור, והיינו כתובת קעקע שאסרה תורה, והוי חילול ה' במעשה הכתיבה, וכבר מצינו ב"מנחת חינוך" (שם) דכתב להסתפק היאך הדין בגוונא דכתב שם ה' במקום שאסור לכתוב שם ה', האם יש בו איסור מחיקה או לאו, וכגון דכתב על עור בהמה וחייה טמאה דיש איסור בדבר, ולאפוקי דלא הוי פסול בלבד, דכתיב "למען



ספק דאורייתא דאזלינן לחומרא.

ט) ועוד לבר מן דין, הנה נראה להעיר בהא דנקיט דהכותב כתובת קעקע הוי דינה ככתיבת מין, שהרי נכתב מתוך מטרה לחלל שם שמים, דודאי דהוי מצוה לשורפו שלא להניח שם למעשיו, עכ"ד. דכבר מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ה' - פרק א' הלכה כ"ח) דכתב דשוחט שהוא בעל דעות המוזכרות בפרק חלק שנקראין בעליהן בשם אפיקורסין שאין להן חלק לעולם הבא, וכן שאר בעלי דעות כוזבות הרווחות בהמון, שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו את סכינם, ורק מייסדי ומפיצי דעות אלו, הרי הם בכלל המינין והאפיקורסין, ושחיתתן פסולה, עכ"ל. וב"מקורות" (שם) כתב לאתויי דבספר "שמלה חדשה" (סימן ב' אות י"ז) כתב בשם שו"ת מהרי"ל (סימן קצ"ד) שהאפיקורסין המוזכרין בפרק חלק (סנהדרין צט:) שאין להן חלק לעולם הבא, כגון המבזה תלמידי חכמים או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכדומה, אע"פ שגדול עוונם מנשוא, מכל מקום שחיתתן כשירה אף אם לא בדקו להן סכין, מחמת שעבירות אלו קלות בעיני הבריות, ונעשה להן כהיתר, והרי אמרו בגמ' (שם) אפיקורס כגון מאן. אמר רב יוסף, כגון הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן, לדידהו קרו, לדידהו תנו, ואפילו שוחט כשר עלול להסחף אחר דיעות כאלו ולדבר כך, ומכל מקום יש להכשיר שחיתתו, כי דעות כוזבות אלו לא באו לו מחמת אפיקורסות ומינות, אלא מחמת השפעת דיבורי האנשים ברחוב שמשעין אותו לחשוב ולדבר כך, אך אינם נחשבין אפיקורסין לענין לפסול שחיתתן, ואמנם אנשים מלומדים בעלי מחשבה עצמאית הממציאין ומלמדין את הדעות הכוזבות הללו ברבים, הרי הן בכלל המינין והאפיקורסין, עיי"ש.

שכתבו אפיקורס מצוה לשורפו אף שאינו ניכר מתוך כתיבתו, קל וחומר בכתובת קעקע שניכר מתוך הכתב מה טיבו של הכותב ומה מגמתו בכתיבה זו, והיינו דנכתב מתוך מטרה לחלל שם שמים, דודאי דהוי מצוה לשורפו שלא להניח שם למעשיו, עכת"ד.

ח) ולכאורה צריך ביאור בהא דכתב לדון להיתר מחיקת שם ה' מחמת דנכתב באיסור, והוא למאח דמצינו ב"מנחת חינוך" דהסתפק האם יש איסור מחיקת שם ה' במקום שאסור לכתוב שם ה', וכגון דכתב על עור בהמה טמאה, עכ"ד. והרי מצינו ב"מנחת חינוך" (שם) דכתב דנראה דגם בכהאי גוונא יש איסור מחיקה, והיינו מהא דאיתא בגמ' בשבת (קכ:) היה שם כתוב על בשרו וכו', ומבואר דאסור למחוק רק גרמא מותר, ודעת הרמב"ם (פרק ב' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג') דבבשר אדם עוברין בעשה, וא"כ אינו מן המותר בפיו, ומכל מקום הוי באיסור מחיקה, וא"כ בעור בהמה טמאה נמי יש איסור מחיקה, ואלא דלא הוי ראייה רק לדעת הרמב"ם דסבר דבשר אדם אסור באכילה מהתורה, אבל לדעת רוב הפוסקים ז"ל דסברי דאינו אסור רק מדרבנן בלבד, א"כ אין ראייה כיון דהוי מותר מהתורה, ולענין גוף הדין האם כשר בכתב על איסור דרבנן, זה היא חקירה בכמה מקומות האם ע"י דרבנן הוי נעשה דבר תורה או לאו, ועכ"פ לדעת הרמב"ם הוי ראייה שעל עור טמאים נמי יש איסור מחיקת השם, ולדעת החולקים ז"ל אין לנו ראייה, עיי"ש. ולפי"ז נראה בנידון דידן בכתב בכתובת קעקע שם ה' על בשרו, א"כ לדעת הרמב"ם יש איסור מחיקה, ולדעת רוב הפוסקים ז"ל כיון דלית לן ראייה בדעתן להתיר מחיקת שם ה' שנכתב באיסור, א"כ אית לן למיזל בספיקו לחומרא לאסור מחיקה, וכדין כל

להראות בכך את התקשורתן לבורא יתברך, ויש לפלפל טובא.

**יא**) ואולם מכל מקום הרי מבואר מדברי הרב זצ"ל דכל שהכתובת קעקע נכתבה ע"י אפיקורס הוי מצוה למחוק כתובת קעקע זו מבשרו אפילו שכוללת בתוכה שם ה', וכהא דנתבאר בדברינו לעיל (ענף ה') בזה, וזה פשוט.

י) והרי חזינן מדבריו דכל אדם שיש לו דיעות של אפיקורסות הבאין לו מחמת השפעת הרחוב, לא הוי חשיב אפיקורס, כיון דבאמת אינו חושב כך, אלא מטעין אותו לחשוב כך, ולפי"ז נראה דהוא הדין בכותב שם ה' בכתובת קעקע על בשרו, אי"ז נכתב מתוך מטרה לחלל שם שמים, אלא כיון דהעולם פקר בעבירה זו, ואפילו בכתיבת פסוקים ומזמורי תהילים, ואדרבה הוי חפיצין



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בעניין פסיק רישיה בדרבנן

### ענף א

**א** ידועה מחלוקת הפוסקים בדין אינו מתכוין בפס"ר באיסור דרבנן אי שרי - דיש מתירים אפי' בניהא ליה. ויל"ע אעיקרא דדינא מה הנידון בזה, דכיון דמודה ר"ש בפס"ר דחייב חטאת (שבת עה.), אלמא דדיינינן ליה כמעשה גמור, וא"כ מה"ת שבאיסור דרבנן יהיה מותר.

והנה השואל ומשיב תניינא (ח"ב סי' ה), כתב דבמלאכות שבת דרבנן יש ב' סוגים, יש שבעצמותם אין בהם סרך מלאכה אלא שאסרום חכמים גזירה שמא יבא למלאכה דאורייתא, ויש שאסרום לא משום גזירה אלא החשיבום כ"מלאכה דרבנן". והנה באופן השני מסתברא דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכמו שבדאורייתא אסור בפס"ר, ה"נ בדרבנן. אבל במה שאסרום רק משום גזירה, היכא שאינו מתכוין אע"פ שהוא פ"ר, מהיכא תיתי לחוש פן יעשה מלאכה דאורייתא, ופשיטא דמותר.

**אך** צ"ע ממש"כ המאירי (מא.) דמצרף אסור רק מדרבנן ולכך כשאינו מתכוין מותר, דפס"ר בדרבנן מותר. והרי איסור זה אינו משום גזירה אלא נחשב מלאכה דרבנן.

**ב** ואולי י"ל ע"פ סברת הנתיבות המשפט (סי' רלד ס"ק ג) דשוגג באיסור דרבנן אינו צריך כפרה, וביאר דבריו בקובץ שיעורים (ח"ב בקונטרס דברי סופרים), דכל מה שאנו חייבים לשמוע לדברי חכמים הוא

מחמת איסור לא תסור מן הדבר וגו'. והיינו שאסור למרוד נגד דברי חכמים, וכל זה שייך רק במתכוין לעשות נגד תקנתם במעל ובזדון. אבל העובר על דבריהם בשגגה, הרי לא מרד נגד דברי חכמים. וה"נ היכא דאינו מתכוין ליכא איסורא.

**ג** והנה עיקר שורש נידון זה הוא בדברי התלמוד בשבת (נ' ע"ב ונ"א ע"א) אמר רב הונא האי סליקוסתא, דצה שלפה והדר דצה שריא, ואי לאו אסיר. אמר שמואל האי סכינא דביני אורבי, דצה שלפה והדר דצה שרי, ואי לאו אסיר וכו'. אמר ליה רב מרדכי לרבא, מתיב רב קטינא תיובתא הטומן לפת וצננות תחת הגפן, אם היה מקצת עליו מגולים אינו חושש לא משום כלאים, ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת, תיובתא. ופרש"י סליקוסתא, עשב שהוא נאה למראה ולהרית, וממלאין כד עפר לח ותוחבין אותו לתוכו, ונותנו לפני שרים, וכשהוא רוצה נוטלו ומריח בו ומחזירו למקומו, ואי מבעוד יום דצה לתוך העפר ושלפה והדר דצה - שפיר דמי ליטלה למחר ולהחזירה, שהרי הורחב מקום מושבה והוחלק מבעוד יום, ואינו מזזי עפר. סכינא דביני אורבי, שנועצין סכין בין שורות הלבנים שבבנין להשתמר. הטומן לפת, להשתמר בקרקע שכן דרכו, הא דנקט מקצת עליו מגולין, משום ניטלין בשבת נקט לה, ולא משום מידי אחריני, דאי אין מקצת עליו מגולין, אין לו במה לאוחזה, אלא אם כן מזזי

"שאינן בהזזת העפר כונה ולא פסיק רישיה וכו' ושמא תאמר וכו' הרי עושה גומא בהסרתה והעושה גומא פטור אבל אסור אף במקום שאינן חפירה כגון תיחוח, יש לומר שלא נאמר כן אלא במסיר עפר שהיה העפר בטל לשם והסרתו נקראת עשייה גומא, אבל זו כבר נעשית הגומא ומה שנתמלאת באגדה זו אינו כלום שיהא הוצאתו נקראת עשיית גומא, ואף על פי שבמסכת ביצה בענין דקר נעוץ הקשו והא קא עביד גומא מ"מ עיקר הכוונה בנעיצת הדקר אינה אלא להוצאת עפר".

**העולה** מדבריו דמיירי שאינן פס"ר כלפי הרחבת הגומא ולכך שרי. ואף שמעצם הוצאת הסליקוסתא נוצרת גומא, אין בכך כלום כיון שאינה בטילה לקרקע, (ומ"מ בעפר טיחוח כשמתכוין להוצאת עפר אסור מדרבנן).

**ולדבריו** יל"ע למה אסר שמואל כיון שאינו פס"ר, ואולי אפשר משום שס"ס נעשית גומא וס"ל דדמי לאיסור הוצאת הדקר הנעוץ מב"ע, ומ"מ אי דצה ושלפה שהמקום רחב לא חשיב עשיית גומא כלל. א"נ י"ל דמיירי בקרוב לפס"ר ושמואל ס"ל דכה"ג אסור, והגמ' מסיקה דאף בכה"ג דקרוב קצת לפס"ר הוי בכלל היתר דאינו מתכוין\*. א"נ ס"ל למאירי י"ל דס"ל כרש"י דהנידון רק מצד מוקצה, (טלטול מן הצד דהזזת עפר), ומצד גומא שרי דהא לא הוי פס"ר.

העפר בידים וכו', וניטלין בשבת, שאוחזה במקצת עליה המגולין, ולא חייש אם העפר ניזוז מאליו, והוא הדין לסליקוסתא.

**המבואר** בזה דהנידון מצד טלטול מוקצה, (עפר), ולמסקנא שרי בכל גווני, וכן משמע בר"ף שם וברא"ש פ"ד סי' י"א, ועיין ר"ח שם דלמסקנא איתותב שמואל, וא"כ שרי להוציא הסכין דביני אורבי גם בלא דצה.

**אבל** התוס' לעיל מד. (מתחיל בדף מג:): כתבו ונראה לר"י דרב הונא ושמואל לא אסרי התם משום טלטול מן הצד אלא משום שמסיר עפר ומרחיב הגומא וכו', ומותיב מהטומן לפת וצנונות דסתם לפת וצנונות לאו דצה ושלפה, (ובכל זאת שרי). וכ"כ בחי' הרשב"א והריטב"א בדף נ' ע"ב דהנידון הוא מצד הרחבת גומא, (בונה).

[והנה לפרש"י דהנידון מצד טלטול עפר, מובן מה הנידון וכמבואר בתוס' שם דפליגי אם טלטול מן הצד שמיא טלטול, ומשום חשש דעשיית גומא י"ל דליכא למיחש כיון דמיירי דאינו פס"ר שתעשה גומא. אבל לפרוש ר"י דהנידון מצד עושה גומא, צ"ב מה הנידון, דממנ"פ אם זה לא פסיק רישיה למה אסרו שמואל ור"ה, [ותקשי לכוה"פ לשמואל דס"ל (שבת מב.) דדבר שאינו מתכוין מותר], ואם מיירי בפס"ר אמאי באמת שרי, והעיר בזה בשפ"א.

**ובמאירי** שם כתב דטעם ההיתר משום

א. ובגמ' שבת צה. פליגי ר"א ורבנן בדין המכבד את הבית, וכתבו שם התוס' (ד"ה המכבד) תימה דע"כ מיירי דלא הוי פסיק רישיה שישווה הגומות דאי פסיק רישיה היכי שרי לקמן ר"ש לכתחילה הא מורה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות וכיון דלא הוי פסיק רישיה אמאי מחייב ר' אליעזר חטאת האמר בפ' אמר להם הממונה (יומא ד' לד:): גבי צירוף עשיות דדבר דאין מתכוין מותר לר' יהודה מן התורה דלא הוי מלאכת מחשבת וי"ל דבהא פליגי דר' אליעזר סבר דהוי פסיק רישיה ורבנן סברי דלא הוי, עכ"ל. ולא מסתבר דפליגי במציאות, ויותר נראה כדכתיבנא, דהוי קרוב לפס"ר ופליגי אי חשיב כפס"ר.

## ענף ב

ה] והנה כתב המרדכי (פרק חבית רמז תמ) ת"ר אין נוקבין נקב חדש בשבת ואם בא להוסיף יוסיף וי"א אין מוסיפין, דרש רב נחמן משמיה דר' יוחנן הלכה כ"א, ול"נ דהא מיירי כשמתכוין להוסיף אבל אם היה סכין תקוע מע"ש בחבית מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף כדאמרי' סוף פרק במה טומנין [לעיל דף נ ב] אמר שמואל הני סכיני דביני אורבי דצה שלפה והדר דצה שרי, עכ"ל. וצ"ב מה שהביא ראייה מדשמואל, דהא לא שרי אלא בדצה ושלפה והמרדכי מיירי בלא דצה ושלפה, ועוד מאי מייתי לדשמואל, הא איתותב, ומסקנא דשמעתתא דשרי אף בלא דצה ושלפה. וכתב הב"י (שי"ד סי"ב) דכונתו להביא ראייה ממסקנת הגמ' דאיתותב שמואל וא"כ שרי אף בלא דצה ושלפה<sup>2</sup>, ולכך התיר המרדכי אף בלא דצה ושלפה, וכן פסק בשו"ע סי' שי"ד ס"א דסכין שהיה תחוב בחבית מותר לשולפו בשבת.

וכדברי הב"י (דמיירי בלא דצה ושלפה והראיה ממסקנת הגמ') כן מבואר בראבי"ה (ח"א סי' ש"ל) [ומסתמא דהוא מקור דברי המרדכי], וז"ל תנו רבנן אין נוקבין נקב חדש בשבת, פירש [לה רבא. ואם] בא להוסיף מוסיף ויש אומרים שאין מוסיפין. דרש רב נחמן משמיה דרבי יוחנן הלכה כיש אומרים. ונראה לי כשמתכוין להוסיף, אבל אם היה תקוע סכין בחבית מערב שבת מותר להוציאו ולהכניסו, שהרי

אינו מתכוין להוסיף, כדאמרינן בפרק במה טומנין האי סכינא דביני אורבי דצה ושלפה והדר דצה שרי.

ו] אלא דמריהטת דברי המרדכי משמע דההיתר בביני אורבי משום דאינו מתכוין, (דכתב ול"נ דהא מיירי כשמתכוין להוסיף אבל אם היה סכין תקוע מע"ש בחבית מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף). וצ"ב דממנ"פ, אם זה פס"ר אמאי שרי הא מודה ר"ש בפס"ר, ואם אינו פס"ר מ"ט דשמואל דאסר, (הא ס"ל לשמואל דדבר שאינו מתכוין מותר). ועוד למה הוצרך הראבי"ה לראיה, הרי הוא דין פשוט דדבר שאינו מתכוין מותר. אך אולי י"ל דכונתו להוכיח מהגמרא דכה"ג לא חשיב פס"ר.

והנה בשו"ע בסי' שם פסק כדברי המרדכי הנ"ל דסכין הנעוץ בחבית מותר להוציאו. אך צ"ב ממה שפסק בסעיף י"ב דסכין הנעוץ בכותל אסור להוציאו, והרי מקור דברי המרדכי להתיר משלפה ודצה גבי כותל דלא חשיב פס"ר, וא"כ למה החמיר בכותל. וצ"ל דהיקל בחבית דהיא כלי והוי איסור דרבנן, והחמיר גבי כותל דאיכא ביה חשש איסור דאורייתא.

אך קשה מלשון השו"ע שם דמשמע דמיירי בפס"ר, וז"ל חבית וכו', ואפי' נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש, ואפי' יש בה נקב חדש, אם [ובא] להרחיבו, אסור. הגה: ובלבד שיתכוין לכך. ואם היה סכין תקוע מע"ש בחבית, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי

ב. וכה"ג מצינו במה שכתב המרדכי (פרק חבית סי' שכ"ב) יש להוכיח שמותר לסתור סתימת פי התנור שסתמו מע"ש ודומה להא דאמרינן פרק חבית [לקמן דף קמ א] דשרי למברז חביתא בבורטיא בשבת משום דמכוין להוציא היין ולא לעשות פתח, ע"כ. ותמיהו על דבריו דאיך הביא ראייה להתיר הרי מסקנת הגמ' דאסור למיברז, וביארו דכונתו דמבואר בגמ' שם דהטעם שאסור למברז משום דלפתחא קא מכין, ומשמע דאי לא לפתחא קא מכין שרי, וא"כ מוכח מהתם דשרי לסתור סתימת החבית.

ואז מבערת את האש בתוך התנור, כדי לחמם בית החורף וע"י כך נרתחים החמין שע"ג התנור לכל צרכם, שרי למעבד הכי או לאו וכו'. ונראה דבנ"ד יש להתיר אפי' נתקרו לגמרי וכו', עיקר כוונת השפחה לדבר היתר, לחמם בית החורף, דשרו רבנן בה אמירה לנכרי, משום דהכל חולים הם אצל הצנינה. ונהי נמי דהחמין נרתחים ע"י כך מאליהם בודאי, וע"ד כן היא מושיבתם על התנור. מ"מ בשעה שהיא מושיבתו על התנור, אין שום אש בתנור, וההבערה שהיא מבערת אח"כ, עיקר כוונה היא לבית החורף. ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מ"מ יש חילוק בשבות דרבנן, בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה. והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי, פ' הזורק במס' שבת, אההיא דגבי בית הכסא שע"ג חפירה שסביב העיר, עכ"ל. ואף דבמג"א סק"ה כתב דההיתר משום דפס"ר באמירה לנכרי שרי, מ"מ לא כתב כן בכונת התרוה"ד אלא בדעת עצמו, וכך נקטו רבים מן האחרונים דס"ל לתרוה"ד דפס"ר בדרבנן מותר.

[ח] ולמהלך הראשון בתרוה"ד דשרי מטעם פס"ר בדרבנן, צ"ע מאי מייתי המרדכי ראייה משלפה ודצה, כיון דההיתר מושתת על פס"ר בדרבנן הא התם הוי חשש דאורייתא וודאי דפס"ר אסור.

### ענף ג

[ט] ולמה דנקטו רבים מן האחרונים בדעת התרוה"ד דפס"ר בדרבנן שרי, צ"ע מהמבואר בלקט יושר (לתלמיד התרוה"ד בשם רבו, עמוד סה ענין ג) וז"ל זימנא חדא בשבת חתך באצבעו עד שיצא הדם, ולא רצה לכפרה אפילו בבגד אדום משום צובע<sup>1</sup>,

אינו מתכוין להוסיף, עכ"ל. הרי מבואר דמיירי ברישא שמתכוין בתחילה להרחיב את הנקב וא"כ ודאי הוי פס"ר, ובכ"ז בכה"ג בהוצאת הסכין שרי כיון דאינו מתכוין, וכן דייק הט"ז בסק"א, וכ"כ המ"ב סק"י בדעת השו"ע. וא"כ מובן למה בכותל אסור, אך בחבית אמאי שרי.

[ז] והנה בתרוה"ד סימן ס"ד בתחילה מפרש את המרדכי הנ"ל דשרי מטעם דפס"ר בדרבנן שרי וז"ל דכיון דחבית כלי הוא, ואין בניין וסתירה בכלים בדבר שאין בו חיזוק ואומנות לכ"ע, ולהכי אין בו משום קודח, אפי' אי הוי אי אפשר שלא יוסיף בנקב. וא"ת דמחייב משום דמתקן פיתחא, הא מסקינן התם פ' חבית דבר תורה דכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא לא שמיה פיתחא הוא, אלא דחכמים גזרו בכל פתחים ונקבים גזירה משום לולין דתרנגולים דאינהו עשויים להכניס ולהוציא כדאיתא התם. ולהכי קא מכוין להוסיף איסור, אבל בשאין מתכוין, נוכל לומר אפי' אי פס"ר הוא שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור, לפס"ר, כדאיתא בתשובת מור"ם במרדכי פ' הזורק, עכ"ל. אך לבסוף ביארו התרוה"ד בדרך אחרת. וכתב בביאור הגר"א דחזור בו וס"ל דפס"ר בדרבנן אסור.

אך הדברים צ"ע ממה שפוסק התרוה"ד בעצמו בסי' ס"ו דפס"ר בדרבנן שרי, וכן תמה הערך השולחן (בסי' שט"ז ססק"א), [וז"ל יש בני אדם שאין להם תנורים מיוחדים לאפות בהן ולהטמין בהן החמין, ומטמינים באותו תנור שבבית החורף, ולמחרת בשבת באתה השפחה ומוציאה את החמין כולו מן התנור, ומושיבות ע"ג התנור ומבפנים בבית החורף.

ג. וסיים שם: ושאלתי לו האין הנדות בודקות בשבת, ואמר לי שמא לא מוצאות דם, עכ"ל. ולכאורה מוכח

עכ"ל. [וכ"פ בשו"ע סי' שכ"ח סמ"ח], וקשה הא הוי מקלקל ואסור רק מדרבנן, וכיון דאינו מתכוין - לשיטתו הו"ל להתיר, וכ"ש הכא דגם לנח"ל.

[י] והנה בביצה (לב:) אמר רב יהודה האי מדורתא, מלמעלה למטה - שרי, מלמטה למעלה - אסור. ופרש"י האי מדורתא - היסק גדול שעושים לפני שרים כדרך בנין, עושין לו כתלים מארבעה רוחות, וסודרין עצים למעלה, ודומה לאהל. מלמטה למעלה - לסדר העצים של כתלים תחלה לעשות עליהם הגג - אסורין, שדרך בנין הוא. מלמעלה למטה - להתחיל תחלה מן הגג, ואחר כך יסדרו תחתיו עצי הכתלים - שרי. וכתב באור זרוע (ח"ב סימן ע"ח סוף או' ח') כתב ובתוספת ריב"א כתב דההיא דמדורתא רב יהודה אליבא דרבי יהודה קאמר דסבר דשא"מ אסור, אבל אליבא דר"ש הוה שרו כלהו הני דהא לא מתכוין לאהלא וכו' עכ"ל, ומשום פ"ר ליכא למיסר לר' שמעון דהא לא ניחא ליה בההוא אהל, ותו דאין כאן אהל גמור ואינה מלאכה ולא שייך בה פסיק רישיה, עכ"ל. ומשמע דכונתו לומר דשרי מטעם פס"ר בדרבנן.

וקשה ממש"כ האו"ז בעצמו שם (בסי' ס"ג או' ה' הוב"ד בלקט יושר הנ"ל) וז"ל והצובע וכו' הלכך צריכין עבדי אלקינו ליהרר אם שותין משקין צבועין בשבת כגון יין אדום וכו' יזהרו שלא יצבעו בהן מפותיהם וסדיניהם ולבושיהם, וכן אדם שחתך אצבעו ודם שותת יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין איסורא דרבנן איכא,

עכ"ל. הרי דס"ל דפס"ר בדרבנן אסור ואפי' בלא נח"ל.

ובכלל זה יש לשאול על פסק השו"ע בסי' ש"כ סעיף כ' יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך ליהרר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע. ולכאורה סותר לדבריו בסי' שי"ד ס"א הנ"ל דפס"ר בדרבנן שרי.

[א] ועוד קשה דהאזלה מועד (דרך ד' נתיב ד') ס"ל דפס"ר בדרבנן שרי דכתב כגון צירוף כדאמר גבי כלי נחושת [לעיל מ"א ע"ב] אם נתן לתוכו מים צוננים והא קא מצרף, ומלאכה זו אינה אסורה אלא מדרבנן והיכא דלא מכין שרי, עכ"ל. הרי להדיא דפוסק דפס"ר בדרבנן שרי. ובדרך ה' נתיב ג' כתב טיט שעל גבי בשרו מותר לשפשפו בבגדיו מבפנים דהוי שינוי, אבל לא מבחוץ, ומותר לגררו בצפורן ואין חוששין לתלישת שער, שהרי אינו מתכוין לכך ואין זה פסיק רישיה, עכ"ל. והרי תלישת שיער שלא בכלי אסורה רק מדרבנן, וא"כ הו"ל פס"ר בדרבנן ולשיטתו הדבר מותר כיון דאינו מתכוין, וכ"ש הכא דלנח"ל.

[ב] ועוד קשה מעיקר דין מסוכרייתא דנזייתא (שבת קיא.) המבואר בשו"ע סימן ש"כ סעיף י"ח חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שא"א שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי כפסיק רישא דלא ניחא ליה, ומותר. וחלקו עליו, ואמרו דאע"ג דלא ניחא ליה, כיון דפסיק רישא הוא, אסור, ע"כ. ומבואר דהכרעת השו"ע

וממשמש בנחת, ע"כ. ולכאורה ר"ל כי היכי דלא להוי פס"ר. וקשה דמה בכך הא כל השרת נימין אינה אסורה אלא מדרבנן דהוי שלא כדרך, וא"כ הו"ל פס"ר בדרבנן, (ובמק"א הארכנו אמאי לא לשתרי מפני כבוד הבריות). וכע"ז יש להקשות על המבואר בשו"ע סי' שכ"ח ס"ז, ע"ש.

**טז]** והנה בפרק כירה (מו:) מבואר דהגורר מיטה כיסא וספסל היכא דהוי פס"ר ליכא אלא איסורא דרבנן, כיון דהוי חורש כלאחר יד, ובכ"ז אמרינן דלא שרי ר"ש בפס"ר וכמבואר בשו"ע סי' של"ז ס"א, וקשה דהא הוי פס"ר בדרבנן, וכבר רמז לזה המג"א בסי' שי"ד סק"ה. וכע"ז עוד יש להקשות מממש"כ השו"ע בסי' של"ו ס"ג דמותר לילך ע"ג עשבים בשבתן ומשמע שם דהטעם משום דאינו פס"ר, ובתוספתא (פ"י הי"א) מפורש דתלישת עשבים ברגלו אסורה רק מדרבנן, וא"כ לשתרי אפי' בפס"ר, [וע"ע בביאה"ל שם דכן מפורש באו"ז שלהי עירובין, וצ"ע ממאי דס"ל דפס"ר בדרבנן מותר].

**יז]** ועוד יש להקשות מהמבואר בשו"ע סי' שט"ו סי"ב הנוטה פרוכת וכיוצא בה, צריך ליזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה, לפיכך אם היא פרוכת גדולה, תולין אותה שנים אבל אחד אסור. ואם היתה כילה שיש לה גג, אין מותחין אותה ואפילו עשרה, שא"א שלא תגבה מעט מעל הארץ ותעשה אהל עראי, ע"כ. והרי התם אינו מתכוין לאהל, והוי רק איסור דרבנן דאהל ארעי.

להחמיר אפי' בלא נח"ל, והרי כיון דאינו צריך לדבר הנסחט אינו אסור אלא מדרבנן, (וכדאשכחן בדף קמה. גבי כבשים שסחטן למימיהן אליבא דרבי יוחנן חייב חטאת ולגופן מותר, וכבר כתבו התוס' בדף עג: ד"ה חבית, דאין דרך דשה בכך). וא"כ הו"ל פס"ר בדרבנן דשרי לדעת השו"ע, (וכמדומה שהפמ"ג כבר הק' כן).

**יג]** ועוד קשה דהרמב"ן במלחמות בפרק כל הכלים (מח:) כתב דאיסור אשווי גומות אינו אלא מדרבנן כיון דהוי כלאחר יד. וקשה הא הו"ל פס"ר באיסור דרבנן.

**יד]** ועוד קשה מהמבואר בשו"ע בסימן של"ו סעיף ח' עציץ אפילו אינו נקוב, יש ליזהר מליטלו מעל גבי קרקע ולהניחו על גבי יתדות, או איפכא. ומבואר שם במ"ב ס"ק מ"ג דאיסור הפסקת היניקה אינה אלא מדרבנן, וא"כ קשה אמאי אסור הא הו"ל פס"ר (דלא נח"ל) באיסור דרבנן, שהרי אינו מתכוין להפסקת היניקה.

**טז]** ועוד קשה מהמבואר בסי' שי"ב סעיף ז' היה צריך לנקביו ואינו יכול לפנות, שרפואתו למשמש בפי הטבעת שממשמש שם בצרור והנקב נפתח, לא ימשמש בשבת כדרך שממשמש בחול דהיינו שאוחז הצרור בכל היד, משום השרת נימין, אלא ממשמש כלאחר יד דהיינו שיאחז הצרור בב' אצבעותיו, וממשמש. ובמ"ב שם ס"ק כ"א הביא דברי הבית יוסף בשם רבינו ירוחם (חלק ט' נ"ב עט.) דכלאחר יד, כלומר שנוטל הצרור בשתי אצבעותיו כלומר בנחת

ד. ואולי י"ל דגזרו חכמים שמא יתכוין להדיא לאשווי גומות.

ה. וראיתי בהערות הגר"ש אלישיב (שבת פא. רש"י ד"ה ומשני) דכתב ואף דעצם השרת נימין באופן זה הוי שלא כדרך, שהרי אין הדרך להשיר נימין בצורה כזו, מ"מ כיון שעצם פעולת הקינוח הוי כדרך וע"ז פסקי רישא שישור נימין, חשיב שהוא עושה המלאכה כדרך, ע"כ. ול"ז להבין דבריו, דהא בגורר אדם מיטה כסא וכו' עצם הגרירה הוי כדרך, ובכ"ז ליכא אלא איסורא דרבנן דהוי כלאחר יד וכמבואר בפרק כירה דף מ"ו ע"ב.



**יח**] ועוד הקשה המג"א הנ"ל מדברי הרמ"א בסי' של"ז ס"ב ואסור לכבד הבגדים ע"י מכבדות העשויים מקסמים, שלא ישתברו קסמיהם. והאחרונים דנו מה האיסור בשבירת קיסמים, ולכו"ע אינו אסור אלא מדרבנן, והא אינו מתכוין ופס"ר ואסור.

**יט**] ובגמ' שבת בדף קכ: אמרינן דנר שע"ג השולחן מנער את הטבלא, וקשה דהא הוי פס"ר שיכבה דודאי ישפך השמן, ואמאי שרי, ומוכח מכאן דפס"ר בדרבנן מותר, דהא קי"ל כר"ש דכיבוי אסור רק מדרבנן. מיהו הראשונים שם כתבו בשם הירושלמי דמיירי בנר של שעוה דאי לאו הכי אסור משום כיבוי. וא"כ אדרבא מהתם מוכח דפס"ר בדרבנן אסור.

**כ**] ועוד הקשה המג"א הנ"ל דבגמ' שם אמרינן דנר שאחורי הדלת אסור לפותחה שמא יכבנו, וכן נפסק בשו"ע סי' רע"ז ס"א, וקשה דהא כיבוי אסור רק מדרבנן, וא"כ הו"ל פס"ר בדרבנן ולשתרי.

## ענף ד

**כא**] ובאמת דכבר המאירי שם עמד בזה וז"ל ושמא תאמר והרי אין בכבוי זה אלא איסור חכמים אפי' היה מתכוין בו, שהרי סוגיא זו לדעה ר' שמעון והרי הוא

סובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה - וכבר ביארנו שכל פסיק רישיה במלאכת סופרים שמותר בענין זה כמו שביארנו בצירוף וכו', ומ"מ תירצו בה גדולי הדורות שלא אמרו שלא לחייב בפסיק רישיה באיסור חכמים אלא בדבר שאין באותה מלאכה איסור תורה כלל כגון מצרף, אבל בכיבוי שיש בו איסור תורה בפתילה שצריך להבהבה לא, עכ"ל.

**ובספר** ההשלמה (מא. ושם דבריו חסרים ומתוך העניין ברורה כונתו) הוסיף אף באיסור דרבנן דכלאחר יד נמי אסור בפס"ר, וז"ל מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות... (חסר בכת"י), אותביה רבא ממוכרי כסות. ועוד יש לומר נהי דחרץ גרירה [היא חורץ כלאחר] יד הוא, אבל בחורץ כדרכו אמרינן בפרק כלל גדול ע"ג ע"ב החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן, מה שאין כן בצירוף שכל צירוף הוא מדרבנן, עכ"ל. ור"ל דס"ל דפס"ר בדרבנן שרי ולכך בצירוף דרבנן שרי התם, והוקשה לו קושית המג"א מגרירת מטה דאוסר ר"ש בפס"ר, וע"ז מתרץ דכלאחר יד חמיר, משא"כ במצרף שכל יסוד איסורו אינו אלא מדרבנן. ושוב הוקשה לו מנר שאחורי הדלת, וז"ל ותו איכא לאקשווי מהאי דגרסינן

1. ויש שהשתבשו בכונת דבריו במה שכתב בהמשך כאילו חוזר בו, דז"ל ולי נראה שמן הדין מותר לפתוח, וכל שמצאנוהו בלשון קללה ר"ל לייט עלה פלוני אינה במקום איסור פשוט, שכל שיש בו איסור פשוט אין בו מקום לקללת חכם וקם ליה בדרכה מיניה, אלא אין קללה אלא במקום שאין איסורו מבורר וההתר בו מצוי ומקלילין אותו מצד פרצה ועוז מצח, ושאלו לו מהיכן הוא מקלל אחר שלו' שמעון מותר לגמרי, ותיריך שאף לדעת ר' שמעון ראוי לקללו שמאחר שהוא אוסר בכל שאינו מתכוין כל שהוא פסיק רישיה, אף כל שהוא בקרוב לפסיק רישיה ושהדבר מצוי נקרא העושה פורץ גדר וראוי לקללה, ולא אמר בהא אפי' ר' שמעון מודה אלא שהוא ראוי לקללה, ומ"מ ברוח שאינה מצויה אפשר שהוא פסיק רישיה אף המדורה אסור לפתוח דלת כנגדה ברוח שאינה מצויה שהרוח באה ומבערת, ואף ברוח מצויה יש להחמיר מצד גזירה, ואף על פי שאין בה איסור ראוי לחוש בה לקללת חכם כל שהוא נראה שהיא מדלקת, עכ"ל. והרי מבואר להדיא בדבריו דברוח שאינה מצויה דהוי פס"ר אסור, וע"כ טעמא כמו שכתב לעיל בשם גדולי הדורות דבמלאשצ"ג מודה דאסור, ומש"כ בתחילה ולי נראה וכו' ר"ל דבפשט הסוגיא נראה כן דאל"כ אמאי לייט רב.

בפרק כל כתבי הקודש ק"כ ע"ב תנא נר שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה כבתה לייט עלה רב וכו' בהא אפילו ר' שמעון מודה דאביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, והא לר' שמעון ליכא בכבוי אלא איסורא דרבנן דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא וכו', ויש לומר דכיון דאיכא כבוי שאסור מן התורה כגון פתילה שצריך להבהבה וכגון פחמין לפיכך מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, עכ"ל.

**והיסוד** המבואר מדברי ההשלמה והמאירי, דאין זה כלל גורף דפס"ר באיסור דרבנן שרי, אלא דוקא באיסורים כעין מצרף דלית בהו לתא דאיסור דאורייתא, משא"כ במלאכה כלאח"י, א"נ במשאצל"ג דאיכא בה צד דאורייתא בזה מודה ר"ש בפס"ר<sup>1</sup>.

**כב** והשתאה הכל מבואר, דמקור שורש דין זה הוציא התרוה"ד ממהר"ם והתם מיירי בטלטול כרמלית דליתא ביה צד איסור דאורייתא, ובכה"ג דוקא שרי פס"ר, וכן מה שהתיר התרוה"ד פס"ר באמירה לנכרי ליתא ביה צד איסור דאורייתא ורק בכה"ג שרי.

**והשתא** מה שפסק השו"ע בסי' שי"ד גבי חבית דשרי הוצאת הסכין, התם דפתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא וכמבואר בתרומת הדשן, ליתא ללתא דדאורייתא דהרי אסור רק משום גזירה אטו לול של תרנגולים, ובכה"ג שרי פס"ר בדרבנן, (ובהמשך נבאר סברא זו יותר).

**כג** ולפי היסוד הנ"ל הכל ניחא, דאף

דהתרה"ד ס"ל דפס"ר בדרבנן שרי בכ"ז אסור לקנח את ידו מדם, כיון הוי צובע במקום שאינו מקלקל.

**כד** וכן ניחא הסתירה באו"ז דאף דהתיר אוהל ארעי כשאינו מתכוין בכ"ז אסור לקנח ידיו במפה מתותים וכיו"ב, דאהל ארעי לעולם דרבנן הוא, משא"כ בצובע וכנ"ל. וכן ניחא מה שפסק דין זה השו"ע בסי' ש"כ.

**כה** וניחא נמי הסתירה באהל מועד, דגבי מצרף כתב דשרי מטעם פס"ר בדרבנן, וגבי חשש תלישת שיער משמע דבפס"ר אסור, דהתם ההיתר רק משום דהוי כלאחר יד.

**כו** וניחא נמי פסק השו"ע גבי מסוכרייתא דנזייתא דאסור אף דאינו צריך למשקה ואין כאן דש דאורייתא, דהתם יש בו צד דאורייתא כשצריך למשקה.

**כז** וניחא דברי הרמב"ן במלחמות דס"ל דאיסור כיבוד משום אשווי גומות לעולם הוי כלאחר יד, דאיסור דרבנן כה"ג אסור אף באינו מתכוין, (מיהו לקמן כתבנו דאפשר דדעת הרמב"ן דפס"ר דלנח"ל בדרבנן אסור).

**כח** וניחא פסק השו"ע בסי' שי"ב דחיישינן להשרת נימין, דהתם הדרבנן זה רק משום דהוי כלאחר יד.

**כט** וניחא קושית המג"א מגרירת מטה כיסא וספסל, דבפס"ר אסור אף דהוי כלאחר יד, דכה"ג פס"ר לכו"ע אסור. וכן ניחא מה

ז. ולפ"ז ניחא מש"כ המאירי בדף נ: דהשרת נימין אסורה בפס"ר, (וכפ"פ בשו"ע סי' שכ"ו ס"ט), וכן כתב בביצה כג. גבי סריקת בהמה שאסור משום השרת נימין, (וכפ"פ בשו"ע סי' תקכ"ג ס"כ), והא אינו אסור אלא מדרבנן. ולק"מ דהתם הקולא זה רק משום דהוי כלאח"י, ובכה"ג פס"ר בדרבנן אסור. [אך שו"ר בשו"ת יבי"א ח"ד סי' ל"ד או י"ט דכתב להוכיח דבסריקת הבהמה יש בה איסור תורה].

דאסור לילך ע"ג עשבים היכא דהוי פס"ר, כיון דהדרבנן שם זה כלאחר יד דחמיר.

ל] וניחא הא דאסר השו"ע בסי' שט"ו לנטות הפרוכת, דעיין בחזו"א (סי' נ"ב סק"ד) בשם הפמ"ג (מ"ז סק"ח) דאם יתכוין שיהיה קבוע יהיה חייב חטאת, וא"כ יש בו צד דאורייתא ושפיר אסור אף בפס"ר. [ואף שלעיל כתבנו על מש"כ האו"ז גבי מדורתא דשרי מטעם אוהל ארעי דלית ליה צד דאורייתא, דשאני התם דמיירי בדבר שלעולם אין עושים אותו לקבע ובכה"ג לעולם לית ביה צד חיוב חטאת, משא"כ בפרוכת שלפעמים נוטים אותה בקביעות, אם ינטה אותה בקביעות יתחייב חטאת"י].

לא] וגבי עציץ נקוב דאסרינן הפסקת היניקה, י"ל דמיעוט היניקה חשיב כחצי שיעור באיכות - דס"ס עושה את הפעולה שבאופנים אחרים חייב עליהם היכא שמפסיק את היניקה לגמרי.

## ענף ה

לב] ולעיל תמהנו על המהלך בתורה"ד גבי הוצאת הסכין מהחבית, דבתחילה נקט דשרי מטעם פס"ר בדרבנן, ואח"כ כתב דהדבר אסור, אף דנוקט לדינא דפס"ר בדרבנן אסור ואמאי תביר לגזירה, וכן תמהנו איך בכלל המרדכי מביא ראיה להוצאת סכין מחבית דהוי דרבנן מכותל דהוי דאורייתא. וי"ל כמש"כ החזו"א (סי' נ"א ס"ק י"ד ד"ה ובתחילה) דמעיקרא ס"ל דבהוצאת הסכין מהכותל ליכא משום מתקן מנא דאורייתא משום שלא נחשב בעיני אנשים תיקון כ"כ, (וכבר כתב כע"ז בביאור

הגר"א ס"ק י"א), וא"כ מוכח דפס"ר בדרבנן מותר, ולבסוף חזר בו התורה"ד וס"ל דחשיב תיקון מנא.

א"נ י"ל כמש"כ המג"א (סק"ה) דבמקום דהוי גם כלאחר יד גם מלשאצ"ג וגם מקלקל, בכה"ג פס"ר שרי, וזו הס"ד דהתורה"ד, ולבסוף חזר בו דאף בכה"ג אסור.

ולפמ"שנ"ת מדברי הראשונים דפס"ר בדרבנן כשיש צד דאורייתא לא שרינן והוכחנו מדברי הלקט יושר שאף בעל התורה"ד הכי ס"ל, י"ל דלכך חזר בו התורה"ד, דלב' המהלכים הנ"ל היכא דיתכוין לתיקון גמור יהיה איסור דאורייתא ולכך כה"ג לא שרינן פס"ר בדרבנן, וא"ש דאף דהתורה"ד עצמו פוסק דפס"ר בדרבנן שרי, הני מילי בכגון אמירה לנכרי אבל היכא דאיכא צד דאורייתא לא שרינן, (וזו כונתו ב"אמנם נראה וכו').

העולה מן האמור דלפום ס"ד דהתורה"ד אף בסכין בכותל יש להתיר מטעם פס"ר בדרבנן, ולמסקנתו אין להתיר מטעם זה ועל כן מפרש את היתר המרדכי מטעם אחר ומיירי בדצה ושלפה היכא שאינו פס"ר. [ואף דבחבית הוי דרבנן דאינו עשוי להכניס ולהוציא, חדא י"ל דס"ל דכיון דבעשוי להכניס ולהוציא הוי דאורייתא, דמי לאין במינו ניצוד שביארנו לקמן].

## ענף ו

לג] אך עדיין צ"ב פסק השו"ע דבס"א דגבי חבית פסק כמהלך הראשון של התורה"ד דהמרדכי מיירי בפס"ר ובכ"ז שרי,

ח. ומצאתי בספר הנחמד הלכה ערוכה, (לג"ר צבי כהן) בעמ' י"ט הערה 3 שכתב להוכיח יסוד זה ממש"כ הב"י דוילון שנע ונד ברוח מצויה הוי אהל עראי אף אם תלוי בפתח בקביעות, ועל כרחך דגם להפמ"ג לא חשיב אהל קבע אם הוא עראי בעצם אפילו אם עשאו לזמן מרובה.

אלמא דס"ל דפס"ר בדרבנן שרי, והרי אם מפרש כך את המרדכי אז גם גבי בכותל שרי מטעם זה, (דהרי הביא ראיה לנידונו מכותל), וא"כ למה בסי"ב גבי כותל החמיר השו"ע דלא שרי אלא בדצה ושלפה.

**ומוכח** דהשו"ע נוקט לדינא כסברת ההשלמה והמאירי, דפס"ר בדרבנן שרי רק היכא דליכא צד דאורייתא, ולכך התיר רק בחבית דהוי נקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא, משא"כ בכותל אית ביה צד דאורייתא (וכמו שביארנו לעיל), בזה לא שרינן בפס"ר. (ואף דמסקנת התרוה"ד להחמיר בחבית, המעיין היטב בתשובתו יראה דלא כתב כן אלא ליישב מה שנהגו להחמיר).

**לד'** והרמ"א שם כתב על מה שהתיר השו"ע בחבית, הגה ודוקא שהוציאו ג"כ פעם אחת מבע"י, אבל אם לא הוציאו מבע"י, אסור דהוי פסיק רישא דעושה נקב ופתח לחבית. והיינו דס"ל דפס"ר בדרבנן אסור וכ"כ במ"ב ס"ק י"א. ואזיל לשיטתיה בסי' של"ז דאסור כיבוד הבגדים במכבדת משום שבירת קיסמים, ואף התם הוי איסור דרבנן גרידא<sup>ט</sup>.

**לה'** ובסי' ש"מ ס"ג כתב הרמ"א אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק. וא"ש דאזיל הרמ"א לשיטתיה דפס"ר באיסור דרבנן שרי, ומפורש כן במ"ב שם (ס"ק י"ז) דכתב ד"אף דאינו ע"מ לכתוב, איסורא דרבנן מיהו איכא, ואף שאינו מכוין

למחוק פ"ר הוא ואסור אף בדרבנן, וכ"כ בביאור הגר"א שם.

**אך** קשה שבב"י שם הביא דין זה מהמרדכי בשם מהר"ם בשתיקה ולא העיר כלום, ובפרט דהמרדכי בשם מהר"ם הוא מקור הדין דפס"ר בדרבנן שרי, (ועיין בדגמ"ר שם שהוסיף להקשות דמלבד מה שהוא שלא ע"מ לכתוב הוא גם מקלקל וכלאחר יד).

**ולפי** יסוד ההשלמה והמאירי לק"מ, דכיון דאם ימחק ע"מ לכתוב וכדרכו יהיה בו חיוב חטאת, כה"ג לא מקילינן בפס"ר בדרבנן.

### ענף ז

**לו'** והנה המג"א הקשה מדף קג. גבי מיעוט ענבי הדס דאיסורם רק מדרבנן וכמש"כ התוס' (שם ד"ה לא צריכא) ולא שרי אף בליקטן לאכילה, אף דהוי פס"ר דלא ניחא ליה, ושרי רק בדאית ליה הושענא אחריתי, אלמא דפס"ר בדרבנן אסור. וליסוד שכתבו הראשונים צריך להיות מותר כיון שאין בו צד דאורייתא.

**איברא** דבהשלמה (מא). עצמו כבר הקשה כן להדיא, ותירץ דליקוט עינבי הדס אסור מדאורייתא וכ"כ המאירי (כט:) והיינו דלשיטתיהו דס"ל דפס"ר בדרבנן שרי, מוכרחים לומר כן.

**והשתא** ניחא דכדברי ההשלמה והמאירי דמיעוט ענבי הדס אסור מדאורייתא, כ"כ ג"כ המרדכי בסוכה רפ"ג, ואזיל לשיטתו דס"ל דפס"ר בדרבנן שרי.

ט. והנה בסי' רנ"ג ס"ה גבי אמירה לנכרי העתיק הרמ"א את פסק התרוה"ד דהתיר פס"ר בדרבנן ולכאורה סותר דברי עצמו בסי' שי"ד דס"ל דפס"ר בדרבנן אסור. ולפמש"כ הט"ז שם ס"ק י"ח ניחא, דדייק בלשון הרמ"א דלא היקל לתת את הקדירה אלא היכא שלא התקרה לגמרי, ואילו בתרוה"ד מבואר דאפי' הצטנן לגמרי שרי. אך צע"ק מהמבואר בדרכ"מ שם, דוק כי קצרת.

## ענף ה

לז] אך הקשה המג"א מדין צידת דבורים המבואר בסי' שט"ז ס"ד פורסין מחצלת ע"ג הכוונת, ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה. הרי מבואר להדיא דפס"ר דלא נח"ל בדרבנן אסור. וקושיא זו קשה גם לסברת ההשלמה והמאירי משום דבאין במינו ניצוד לעולם לא יבא לאיסור תורה.

**אלא** דכבר העירו דהשו"ע לשיטתו בב"י דס"ל דדבורים מינם ניצוד וא"כ הוי איסורא דאורייתא, וה"נ י"ל דס"ל לתרוה"ד.

**אך** צ"ע מהמרדכי (ס"פ כירה סי' שי"ח) דמחמיר כדעת סה"ת דאוסר לסגור התיבה שיש בה זבובים. ולכו"ע חשיב אין במינו ניצוד, ואיהו ס"ל דפס"ר בדרבנן אסור.

**וביותר** צ"ע דהמאירי בביצה בדף ל"ו ס"ל להדיא דדבורים אין במינו ניצוד. וא"כ צ"ע אמאי אסרינן התם לכסות את הכורת במחצלת הא ס"ל דפס"ר בדרבנן מותר.

**ועוד** צ"ע קצת דלעיל הבאנו דהמג"א הוכיח מהתוס' גבי קטימת עינבי הדס דס"ל דפס"ר בדרבנן אסור ולכך אפי' ליקטן לאכילה אסור מדרבנן. ומהתוס' הנ"ל הוכיחו האחרונים דס"ל דבלא נחא ליה מותר, שהרי בדאית ליה הושענא אחריתי שרי, והיינו דחשיב לא נח"ל. וקשה דבפסקי תוספות (פרק כירה אות קע"ה) פסקו גבי תיבה שיש בה זבובים דאסור לסוגרה, [וכ"כ

באגור סי' תע"א ובחי' המיוחסים לר"ן בשם התוס'], והא הוי פס"ר דלא נח"ל, וכן הקשה בספר תורת הצד (בפ"ג) ליד ידי הגר"ח חדר שליט"א.

**לח**] והנה יל"ע בעיקר ההיתר של אין במינו ניצוד, והרי הן מצד האדם נעשית כאן פעולת צידה גמורה, והן מצד הנפעל נעשית כאן פועלת צידה גמורה.

**ובפסקי הרי"ד** (קכא:) כתב ואין במינו ניצוד "שתהיה צידתו חשובה". ודבר זה משתנה ממדינה למדינה ומזמן לזמן.

**והנה** בספר ההשלמה כתב גבי גרירה כלאחר יד: ועוד יש לומר נהי דחרץ גרירה [היא חורץ כלאחר] יד הוא, אבל בחורץ כדרכו אמרינן בפרק כלל גדול ע"ג ע"ב החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן, מה שאין כן בצירוף שכל צירוף הוא מדרבנן, עכ"ל. והמבואר בזה דאף שבאותו אופן לעולם לא יגיע לאיסור תורה כיון שיש אופן שבנפעל יש איסור תורה פס"ר אסור. וי"ל דה"נ גבי אין במינו ניצוד כיון דבמקום אחר או בזמן אחר יש בו איסור תורה כה"ג פס"ר אסור ולא דמי כלל לצירוף.

וי"ל דבכלל זה גם היכא "שפעולה" זו במקום אחר יכול לבא לאיסור תורה. (ובשו"ת אול"צ ח"א סי' כ"ה ענף ב' כתב ליישב דעת התרומה שאסר לסגור תיבה שיש בה זבובים "כנראה מטעם דסוף סוף עושה פעולת צידה"). [ובזה ניתרצה קושיא המג"א אף לדעת המאירי דס"ל דדבורים אין במינו ניצוד, ולדעת הפסקי תוס' והמרדכי דאסרו אף בזבובים].

י. [הנה דעת הקרית ספר (סוף פ"י) דטעם הפטור באין במינו ניצוד משום דלא הוי דומיא דמשכן, וא"כ לסוכרים דזהו ג"כ הפטור בבישול בחמה, (עיין נו"ב מה"ת יו"ד סי' מ"ג), א"כ א"א להקל בתולדות חמה מטעם פס"ר בדרבנן, ונפ"מ לענין השימוש בדוד שמש בשבת].

למ] אך קשה מעיקר ההיתר בסכין הנעוץ בחבית דמבואר בתורה"ד דהוי דרבנן משום דזה פתח שאינו עומד להכניס ולהוציא, והרי אם יתכוין להוציא ולהכניס יהיה בו איסור תורה, ובכח"ג לא שרינן פס"ר בדרבנן.

והנה לשון חז"ל (שבת קמו.) כל פתח שאינו "עשוי" להכניס ולהוציא אינו פתח, משמעו דאזלינן בתר סוג הפתח ולא בתר דעת האדם, וכן מוכח ממה שאסרו חז"ל "גזירה אטו לול של תרנגולים", אלמא דלא גזרו אטו שיעשה ע"מ להכניס ולהוציא, ועיין בלשון המ"ב בסי' שי"ד סק"ו ט"ו וט"ז, וכן מוכח בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ט הע' י"ב) בשם הגרש"א זצ"ל, דכתב שם דבפתיחת שקית חלב יעשה נקב קטן שיהיה בכלל פתח העשוי להוציא ולא להכניס, ומבואר דתלוי בעשוי ולא בדעת האדם, דאל"כ די בכל פתח ובלבד שיכוין להוציא ולא להכניס.

והשתא ניחא דבפתח כזה לעולם לא אתי לידוי איסור תורה ולכך שרי ביה פס"ר.

מ] והנה כתב הטור (סימן שט"ז) כתב בעל התרומות שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בה זבובים, אלא יתן סכין או שום דבר בין הכיסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם, ונראה לי שאין צריך לדקדק בזה וכו', עכ"ל וכתב הב"י אלא אי איכא למידחי דברי בעל התרומה הכי הוא דאיכא למידחינהו שאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודין והוי כמכניס אריה לגרזקי שלו (קו:) אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתם אפשר

דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו, אי נמי דעד כאן לא אסר רבי שמעון לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן ניצוד אבל זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מתכוין שרי ואף על גב דפסיק רישיה הוא. ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליג עליה מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם, עכ"ל.

הנה מפורש בדברי הב"י דלא כהמאירי הנ"ל, דפס"ר בדרבנן שרי אף בכגון דאין במינו ניצוד. והשתא י"ל דאף שספר התרומה אסר מ"מ שפיר י"ל דס"ל דפס"ר בדרבנן מותר ושאיני חסרונן דאין במינו ניצוד דחמיר וכה"ג אסור וכדעת המאירי הנ"ל, וכמו שביררנו לעיל בדעת המרדכי דאף דס"ל דפס"ר בדרבנן מותר החמיר כספר התרומה.

ונראה דהב"י עצמו הרגיש בזה, דהרי אחר שהשיג על סה"ת כתב ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליג עליה מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם. והדברים תמוהים דהרי בסי' שי"ד ס"א פסק השו"ע דפס"ר בדרבנן מותר, וכן דעת המרדכי בשם מהר"ם וכ"ד התורה"ד, וא"כ מהו שכתב ולא חזינן מאן דפליג עליה. וכנראה שהרגיש הב"י דאפשר דאין במינו ניצוד חשיב שבות חמור דלא שרינן כה"ג פס"ר בדרבנן, (אף שהב"י עצמו ל"ס לחלק בכך), ולכך נסוג בו מהשגתו על סה"ת כיון שלא מצינו מי שלהדיא יחלוק עליו". [ודע דאף דנראה ממסקנת הב"י דמסכים לחומרת ספר

יא. אך צ"ע דלעיל הבאנו דעת התוס' דפס"ר דלא ניחא ליה שרי, והכא בזבובים הא לא ניחא ליה, וא"כ מצינו תוס' דפליגי על סה"ת. ולכאורה מוכח מזה דלא התירו התוס' בלא ניחא ליה אלא כגון בלקיטת עינבי הדס דהוי דרבנן גמור דלית ביה צד דאורייתא, אבל היכא דיש בו צד דאורייתא אסור, והדבר מפורש

דס"ל דאסור, ולפמש"כ בעלי הכללים דכה"ג הלכה כדעה בתרייתא, א"כ הכרעת השו"ע כהרא"ש דפס"ר בדרבנן אסור, והא הכא ריסוק השלג הוי דרבנן גמור בלא שום סרך דאורייתא, (הן לטעם דדמי לסחיטה וק"ו לטעם דנולד).

**וצ"ל** כמו שכתבו כמה אחרונים, (עיין מחבר"ר סי' תר"ל), דבאמת מעיקר הדין מותר ומ"מ הרא"ש החמיר רק מתורת זהירות בעלמא.

**מגן** אך מאידך יש להקשות מסי' שי"ט ס"י יין או מים שהם צלולים, מותר לסנן במשמרת. אבל בסודר, מים אסור משום ליבון, ויין ושאר משקין מותר. וקשה למה לא חיישינן לאיסור צובע, ומ"ש מפסק השו"ע בסי' ש"כ ס"כ דצריך להזהר בניגוב ידיו במפה לאחר אכילת תותים. (ולעיל ביארנו דצובע דרך לכלוך יש בו סרך דאורייתא).

**ובאמת** שבריתב"א כתובות דף ו' כתב שמותר משום שהוי דרך לכלוך ולא נח"ל בצביעה, וכ"כ בחי'המיוחסים לר"ן בדף קי"א, והיינו דס"ל כדעת הרדב"ז (סי' אלף ר"א הובא במג"א ס"ס ש"כ) דס"ל דאף בתותים מותר, אך על השו"ע שאסר בתותים צ"ע.

**איברא** דהיה אפשר לדחוק דהשו"ע מיירי ביין לבן דליכא צביעה. אך בט"ז בס"ס ש"כ כתב להדיא דהכא מיירי דוקא באדום דאי בלבן הא אית ביה משום מלבן. ושור"ר בא"ר שם ס"ק כ"ב שהעיר כן על הט"ז שהתיר רק באדום הא איכא משום צובע ומ"ש מדין תותים.

התרומה, מ"מ כתבו כמה אחרונים דחזינן דבשו"ע השמיט דין זה, (ורק הרמ"א הביאו דאזיל לשיטתיה דנוקט דפס"ר בדרבנן אסור), הביאם בשו"ת יבי"א ח"ד סי' ל"ד.

**מא** והנה על טענתו הראשונה של הב"י דשאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודין והוי כמכניס אריה לגרזקי שלו (קו:) אבל זבובים דתיבה וכוורת לא הוו מקום צידתם אפשר דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו, תמה הב"ח, דתנאי דבעינן שיצודו למקום צידתם אין זה מתיר דאכתי איכא איסור דרבנן ולכך אסר סה"ת. אך בשער המלך (פכ"ה הכ"ד) ביאר דברי הב"י דכוונתו לטעון ב' טענות למה אין כאן אלא איסורא דרבנן, חדא דלא הוי דומיא דאריה לגרזקי שלו, ועוד דאין במינו ניצוד, וא"כ הוי פס"ר בדרבנן ושרי. ועכ"פ לטענתו הראשונה לכו"ע צריך להתיר בפס"ר. וא"כ הדק"ל למה החמירו בזה הפסקי תוס' והמרדכי.

**אך** י"ל דהב"י לא ברירא ליה לגמרי דלא דמי לאריה לגרזקי שלו שהרי כתב "אפשר" דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו. וי"ל דהפסקי תוס' והמרדכי לא ס"ל לאפשר של הב"י וס"ל דדמי לאריה בגרזקי שלו, ועיין ט"ז סק"ג מש"כ לחלק בזה.

## ענין ט

**מב** בשולחן ערוך סימן ש"כ סעיף י"ד כתב הר"מ מרוטנבורג מתיר להטיל מי רגלים בשלג, והרא"ש היה נזהר. והנה דעת המהרמ"מ ברורה לשיטתו דס"ל דפס"ר בדרבנן מותר, אך ממה שאסר הרא"ש מוכח

במה שהבאנו לעיל דבפסקי תוס' אגור וחי' המיוחסים לרן כתבו בשם התוס' דאסור לסגור תיבה שיש בה זבובים. מיהו לקמן הוכחנו דדעת הרשב"א דפס"ר דניחא ליה בדרבנן אסור ובלא ניחא ליה מותר, מיהו הוא התיר אפי' בדרבנן שיש בו צד דאורייתא.

**ובתהלה** לדוד (ס"ק ט"ז) נדחק דמיירי בסודר שמשמש איתו תדיר לסינון (או שמיחדו לכך) ואין דרכו בצביעה ליכא איסור צובע, וכ"כ באבני נזר סי' קע"ה דבדבר שאינו עומד לצביעה אין בו איסור צובע.

**ואולי** י"ל דמיירי בסודרין שהשתמש בהם כבר מבעוד יום, דכיון דכבר הן צבועין לא מוסיף להם כלום.

**א"נ** למתירים גבי תותים במפה אדומה מיירי בסודר אדום. א"נ בשחור דלכו"ע לא מצטבע מידי.

**מד]** וכן צ"ע מסי' של"ד (סעיף כ"ג וכ"ד) טלית שאחז בה האור וכו' יש אומרים שאין יכול ליתן עליו משקין כדי שיכבה כשיגיע להם, ויש אומרים שמותר לעשות כן בשאר משקים, חוץ מן המים, משום כיבוס, ויש מתירים אפילו במים. וקשה דאיך שרי בשאר משקין ולא חיישינן לצובע. ויש שכתבו ליישב דהא גבי תותים והטלת מי רגלים בשלג כתב מרן לשון "זהירות", והיינו שיש לנהוג כן בדרך זהירות היכא דאפשר, והכא במקום דליקה הוי שעת הדחק ואי אפשר ליהזר ולכך היקל בשופי.

**אך** הדברים קשים להולמם, דבשלמא גבי הטלת מי רגלים בשלג דהוא מילתא דרבנן שאין לו שייכות לדאורייתא שפיר י"ל דכתב כן בדרך זהירות, אבל גבי צובע שכל הדרבנן זה רק מצד מקלקל, בזה לכו"ע אין

להקל בפס"ר בדרבנן וכמו שהוכחנו לעיל בהוכחות ברורות מדברי הראשונים. ומה גם דבסימן שכ"ח סעיף מ"ח כתב השו"ע להדיא "אסור" להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו. [והוי יותר שעת הדחק מקינוח ידיו במפה אחר אכילת תותים].

**מיהו** עיקר הקושיא מנתינת שאר משקים ע"ג הטלית אינה שייכת לעיקר הנידון דפס"ר בדרבנן, דבשלמא קינוח ידיו במפה דנו בו הפוסקים דשייך לנידון זה, משום דהתם כל עיקר כונתו היא להסיר מע"ג ידיו את הטינוף, ומ"מ פס"ר הוא שיצטבע המפה, משא"כ בנתינת משקין על הטלית הוי מעשה בידים ולכו"ע צריך לאסור.

**ושו"ר** בספר מחזה אברהם (קופרמן עמ' קפ"ח) דכתב שאלתיו (להגריש"א זצ"ל) האם יש לחוש למ"כ האוסר לגרר יין אדום במפה משום צובע, מאי שנא מסימן של"ד דשרי לשפוך יין על טלית שאחז בה האור. וענה שכשיש אש הצבע לא נקלט יפה ולא שייך לצובע, משא"כ במפה, ע"כ.

**ולפו"ר** הדברים צ"ע, דהתם מיירי ששופך על הטלית במקום שעדיין לא אחז בה האור ובאותו רגע ששופך כבר נצבעת הטלית, ומשה שאח"כ האש מבטלת את איכות הצביעה דמי למש"כ הרמב"ם (פי"א ה"טז) הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ועיין שו"ת אבני נזר (או"ח סימן קע"ג) דכתב: ובעיקר דינו של הרמב"ם דצובע שאינו מתקיים פטור. ראיתי לבעל חיי אדם [כלל כ"ד א' ובנ"א] כתב שהסמ"ג חולק על זה. וראיתו מדפסק המעבדת סרק על פני חייבת אף שאינו מתקיים. ולא ידעתי מי הגיד לו נביאות זה דאין מתקיים. והרי כל עיקר פטור באינו מתקיים נלמד מכותב ובכותב גופי' תנן [קד ע"ב] הכותב על בשרו חייב. וכתב הרמב"ם [פי"א ה"טז] דאף שחמימות הבשר מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק, ע"כ.



טיפי מים, (לאחר נייעור), ד"הנצוצים שנשארו עוד איננו עוד בגדר בישול כלל דלא נתוסף לו כלום בזה ואינו נהנה מן הבישול". ומכ"ש הכא בטלית שכל מגמתו היא שהטלית תכבה את האש, משא"כ המחמם ידיו הרטובות כנגד המדורה ניחא ליה בחימום המים.

**וע"ע** בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן ע"ו) בתשובה לגבי עצמות המתרככים בבישול דאין דרך לאכלם, אלא שע"י הריכוך אפשר למצוץ המוח שבתוכם, דא"ז שייך זה למלאכת בשול אלא למלאכת תקון כלי, דע"י מה שנעשה רך ע"י הבישול יכול ליקח מה שבתוכו וכו', דבשול לא הוי אלא כשהוא לצורך הדבר עצמו כבשול לאכול ובשול התכת מתכות שיוכלו לעשות ממנו מה שרוצים וכו', אבל כשיעשו פתח ע"י אש וכדומה הוא ענין בנין ועשיית כלי, וזה הא מותר בעצמות לשוברן בין בפה בין בכלי כדי ליקח המוח שבתוכו ולמצוץ הרטוב והטעם שלכן לא שייך לאסור גם ע"י הנחתן ברותחין איזה זמן בין קצר או ארוך. וכן מסתבר בסתמו צלוחית של משקין שמשתמש בו בדבק באופן שאין לאסור משום עשיית פתח שאין לאסור אם יקשה לו להסיר בסכין שיוכל לרכך הדבק ע"י מים חמין ולא יאסר משום בשול כממסס את הדונג ואת החלב, משום דאין בזה משום בשול שהרי אין צורך לו בהדבק אלא להסירו מעל פי הצלוחית כדי שיוכל ליקח מה שבתוכו שהוא ענין עשיית פתח להאסר משום בונה ותקון כלי וכיון שהוא באופן שליכא איסור דעשיית פתח אין לאסור אף ע"י שיהיה הרבה זמן במים על האש, עכ"ל בקיצור. וה"נ במכ"ש דאין כונתו ומגמתו להברית האש.

**וה"נ** י"ל דליכא בזה משום צובע משום דטלית שאחזו בה האור אינו נהנה

ואולי י"ל דכונתו דבצבע לח אינו נקלט כ"כ תיכף, וכיון שהאש מיד נתפשת בו אינו נקלט יפה, ולא דמי לכתיבה שתיכף נגמר מעשהו ואח"כ חמימות הבשר מעברת הכתב. מיהו קשה מהא דס"ל לרב (ע"ה): דשוחט חייב משום צובע, והתם לעולם הוא לח וסגי בכך. ויש לחלק בין דבר שתכלית צביעתו הוא בלח לבין מקום שתכלית צביעתו ביבש, וצ"ע.

**מה**] ונהנה בעיקר ההיתר דשפיכת משקה על טלית שאחזו בה האור, יל"ע למה לא חששו לבישול המשקה ע"י האש, ואף דאזיל לאיבוד, לתסר עכ"פ מדרבנן, (וכעין מה שמבואר בב"י בסי' שכ"ו ס"ו בשם הירושלמי דאסור לחמם ידיו רטובות כנגד המדורה משום מבשל).

**מו**] ונראה דהכא לית בה משום מלאכת מחשבת דמבשל, דהנה המג"א (סימן שי"ח ס"ק ל"ה) כתב נ"ל דאסור ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן דכיון שאינו מתערב מבשל כדי קליפה. והקשה החו"ד (יו"ד סימן צ"א בביאורים סק"ה) דהא אפילו ליתן למיחם רותח מותר ליתן מים מרובים כדי להפשיר, והטעם כיון דהמים הם דבר המתערב וכ"ז שאין יס"ב בכולן, לא הוי בישול כלל, ומה"ת יהא בשר רותח גרע ממיחם, וכ' לחלק דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה וכיון שנבלע הטעם של רוטב תוך הבשר ונתבשל והוא נהנה מאותן טעם אסור, מה שאין כן במיחם דמהטעם שנבלע במיחם ונתבשל אינו נהנה ולא מלאכת מחשבת הוא. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן מ"ה) הוסיף לבאר דבריו דאפי' מותר לכתחילה "כיון שלעולם לא יהנה ממנו אינו בגדר בישול כלל ולא שייך לאסרו גם לכתחלה". וע"פ יסוד זה כתב בח"ז סימן מ"ב להקל לערות לתוך כוס ריק שנותרו בו

מהצביעה וכל מגמתו ותכליתו להבריא האש, וזו עיקר פעולתו.

**מז**] אך צ"ע מהא דשבת (דף קמ"א) האי מאן דסחי במיא לינגיב נפשיה ברישא והדר ליסליק דלמא אתי לאתויי ד' אמות בכרמלית [וכן פסק בשו"ע סי' שכ"ו ס"ז], וקשה הא קי"ל דדבר שאינו מתכוין מותר, ובע"כ מוכח דשם הוי החשש דהוי פס"ר, א"כ מוכח דאסור אף בדרבנן דהא בכרמלית איירי התם, (והוי דבר שאין בו צד דאורייתא, ובמהר"ם להדיא התיר פס"ר בכרמלית).

**ועמד** בזה בשו"ת באר יצחק (או"ח סימן ט"ו) וכתב לייסד דכמו דלרבי יהודה (פסחים כה:) בלא אפשר ולא קמכוון מותר באינו פס"ר, לרבי שמעון דקי"ל כותיה דינא הכי דבלא אפשר שרי בפס"ר, והתירו"ד שדן לפרש את מה שהתיר המרדכי להוציא את הסכין הנעוץ מהחבית, מיירי שצריך לסכין ואין לו אחר וחשיב לא אפשר, משא"כ בעולה מן הנהר דאפשר ליה למנגיב נפשיה, לא שרי"ג.

**ועוד** תירץ הבאר יצחק די"ל דבאמת החשש שחששו שם הוא שמה יכוין לשאת עליו לחלוחית המים מחמת הנאת רחיצה וכמש"כ התוס' שם ד"ה דלמא אתי כו' דהחשש הוא דישיכח שהוא שבת ויכוין לאשוויי גומות כו' וה"ה בזה, ע"כ.

**ותמהו** ע"ז דהתינח בימות החמה בימות הגשמים מאי איכא למימר. ועוד דא"כ הוי גזירה רחוקה דהכא כלפי טלטול המים שעל גופו הוי מתעסק וכמש"כ התוס' גבי לא יצא הלבקר, [כלומר דאף אם נהנה

מהמים שעל גופו, אף אדם לא מעלה על דעתו שעושה פעולת "הוצאה", וא"כ כלפי זה חשיב מתעסק], וגם טלטול המים הוי כלאחר יד וכמש"כ המ"ב שם, וא"כ היא גזירה רחוקה שמה יזכר וישכח שבת ויבא לטלטל בכרמלית כלאחר יד.

**מיהו** אף שתירוציו הנ"ל דחוקים וכמש"כ לעיל, מ"מ עיקר קושיא זו היא גם על הערוך דס"ל דפס"ר דלנח"ל אפי' בדאורייתא שרי.

**מח**] ועוד קשה מהמבואר בשו"ע סימן שכ"ו סעיף ד' לא ישתטף אדם בצונן כל גופו ויתחמם כנגד המדורה, מפני שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין. והא הכא הוי פס"ר בדרבנן, וכל גזירת רחיצה בחמין לית בה צד דאורייתא.

**וי"ל** דכל מה דשרינן בפס"ר בדרבנן דוקא כגון הוצאת הסכין מהחבית שכל כונתו היא "להוציא", וכונה זו אין לה שייכות עם התוצאה של הרחבת הנקב, ולכך חשיב אינו מתכוין כלפי הרחבה ושרי, (וכן מה שדנו גבי כיבוי הנגרם ע"י פתיחת הדלת וכל שאר הנידונים דלעיל). משא"כ התם מתכוין ממש שיתחמם גופו ובכלל זה שיחמו המים והיינו ממש רחיצה בחמין ולא חשיב כפס"ר ואינו מתכוין.

### ענף י

**ממ**] והנה לעיל כתבנו לצדד דאף בעל התרומה שאסר לסגור תיבה שיש בה זבובים מודה לעיקר הדין דפס"ר בדרבנן שרי, ומ"מ שאני היתר דאין במינו ניצוד דחשיב יש בו צד דאורייתא ודמי לכלאחר

יג. מיהו כל זה רק בדרבנן דלית ביה צד דאורייתא, אבל בדבר שיש בו צד דאורייתא אף בלא אפשר אסור, דהא בלקט יושר שהבאנו לעיל הקשה לרבו איך אשה מותרת לבדוק בעד ולא חיישנן לצובע, וענה לו רבו בדביקת עד אינה אלא ספק. והרי ודאי שבדיקת עד חשיב אי אפשר.

וז"ל למימיהן פטור אבל אסור. פירש רש"י ז"ל פטור משום שאין המשקה הזה מגופן אלא משקה שנבלע בהם והלכך אינו כמפרק, אבל אסור גזירה אטו זיתים וענבים, והקשו עליו בתוספות מדאמרינן לעיל בפרק תולין (קמ"א א') לא ליהדוק אינש אודרא אפומא דשישא דלמא אתי לידי סחיטה, וכן אפרו לעיל (קמ"ג א') ספוג בזמן שאין לו בית אחיזה, עכ"ל. ולכאורה לא מובן מאי קשיא ליה מספוג, הא מודה רש"י דמדרבנן מיהא אסיר, וא"כ שפיר אסור בספוג. ואי נימא דס"ל דפס"ר בדרבנן שרי ניחא, דהתם אינו מתכוין לסחיטה ורק הוי פס"ר ושפיר הקשה למה אסור מאחר דאינו אסור אלא מדרבנן. [ועיין מאירי שם דכתב במפורש כן וז"ל ויש שואלים עליה משמועת ספוג האמורה בפרק הקודם לזה שאם אין לו בית אחיזה אין מקנחין בו את הטבלא, והרי אינו מתכוין ופסיק רישיה בדברי סופרים אינו כלום, עכ"ל]. אך קשה דבדף ק"כ דלעיל מפורש בדברי הרשב"א דס"ל דאסור.

**נא** והיה נראה ליישב ע"פ המבואר בחי' הרשב"א בכתובות (ו.) דס"ל כדעת התוס' גבי ענבים בהדס דאסור מדרבנן ואסור רק בניחא ליה, וממילא מוכח דבלא נח"ל שרי. וא"כ ניחא דמדוקדק בלשונו גבי נר דמיירי בניחא ליה ועל כה"ג קמ"ל דבדרבנן אסור, משא"כ בספוג מיירי בלא אכפ"ל ובכה"ג פס"ר שרי.

**אך** צ"ע ממש"כ הרשב"א שם בכתובות וז"ל ורבינו יצחק ז"ל פי' כרש"י ז"ל ואמר דאע"ג דפסיק רישיה ולא ימות בדלית ליה הנאה מיניה שרי, הני מילי מדאורייתא אבל מדרבנן מיהא אסור כיון דפסיק רישיה הוא וכו', והביא ראיה לדבריו מדתנן בפ' נוטל (קמ"ג א') הספוג אם יש לו בית אחיזה מקנחין בו כו' כלומר משום דנסחט הוא על

יד. אך בריטב"א (קו:) מפורש דטעם האיסור משום דכללא הוא דפס"ר אסור אפי' באיסור דרבנן וז"ל כתב בעל התרומות כי בזמן שיש בתיבה אוכלים והזבובים שם אין לסגור התיבה לגמרי מפני [ש] צד הזבובים, ואף על פי שאין במינם ניצוד, איסורא דרבנן איכא, ואף על פי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה ואינו מתכוין לצוד, הוי פסיק רישיה ולא ימות [ד] אסור אפי' באיסורא דרבנן, ואפי' היכא דלא איכפת ליה, אבל לאידך סברא אין צורך לכך, עכ"ל. וכך באמת נראה מדבריו בדף ק"כ ע"ב גבי דין פתיחת הדלת בפני הנר, דכתב שם דמאן דס"ד להתיר ס"ל דר"ש שרי פס"ר באיסור דרבנן, משמע דלדידן לית לן האי כללא כלל ועיקר.

**ונמצא** דמלבד מה שהוכיח המג"א מדברי התוס' (קג. ד"ה לא צריכא) דס"ל דפס"ר בדרבנן אסור כן נמי דעת הריטב"א, אלא דחלוק עליהם דלסברתם היכא דלא ניחא ליה מותר (וכמו שכתבנו לעיל), ולריטב"א אף בלא ניחא ליה אסור.

**נ** וכן נראה דעת הרשב"א (קכ:) דכתב גבי איסור פתיחת הדלת בפני הנר, קשיא לי לפי שיטת הרב בעל הערוך מה הנאה יש לו בכבויו של נר, ושמא בפתיחה שצריך להבהבה ואי נמי דקא מתהני בשיור השמן והפתילה, ומכל מקום שמעינן מיהא דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוין אי פסיק רישיה הוא אסור אפילו לרבי שמעון, דהא הכא אינו מתכוין ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא ואפילו הכי אמרינן דמודה בה רבי שמעון דפסיק רישיה הוא, עכ"ל. ואין לומר דכוונתו רק באיסור דרבנן דיש בו צד דאורייתא דומיא דמלשאצ"ג, דמסתימת לשונו לא משמע כן דנראה דכללא כייל דאף באיסור דרבנן מודה ר"ש בפס"ר.

**אך** צ"ע ממש"כ הרשב"א בדף קמה ע"א

כרחיה ומוקמינן לה בגמ' אפילו לר' שמעון דפסיק רישיה ולא ימות הוא, וזו אינה ראייה דודאי נהנה הוא במים הנסחטין דצריך לו לקנח ולנקות, עכ"ל. הרי מבואר להדיא ברשב"א דספוג שאין לו בית אחיזה חשיב ניחא ליה, וא"כ הדק"ל אמאי פשיט"ל דשרי, הא בניחא ליה מודה הרשב"א שאסור.

**נב** והנה רש"י (שבת קמג.) כתב אין מקנחין בו - שכשאוחרו נסחט בין אצבעותיו. ונראה מדבריו שאין הנידון על הסחיטה במגע עם השולחן, אלא ממה שנסחט בין אצבעותיו, ושפיר ס"ל דלא ניחא ליה בזה דמאי אכפ"ל בהא, ולכך שפיר הקשה הרשב"א בשבת קמ"ה על רש"י דכיון דס"ל דמירי בדלא ניחא ליה א"כ אמאי אסור הא כיון שהמשקה לא בא מגופו אין בו איסור סחיטה מהתורה ובלא ניחא ליה שפיר שרי. וצ"ל דהרשב"א עצמו ס"ל דהנידון מצד מה שנסחט מהספוג לשולחן בכתובות שנחית לברר את עיקר דינא דפס"ר דלנח"ל, שפיר דחה את ראיית ר"י מספוג, דמסתברא לרשב"א שהנידון מצד מה שנסחט מהספוג לשולחן וא"כ חשיב ניחא ליה.

**נג** ועוד יש לדון קצת דגבי מסוכרייתא דנזייתא דעת המ"מ (פ"ט הי"א, בדעת הרמב"ם) והרמב"ן (ק"א). דאין בסחיטת בגדים משום מלבן, וביאר בשימ"ק כתובות (ו.) בשם שיטה ישנה דאין חייבים משום מפרק אלא כשמוציא משקים שהיו מכוונסים

או בלועים בדבר מתחילת ברייתם. וא"כ אין בו צד דאורייתא לעולם, ואמאי אסור בפס"ר. ומוכח דס"ל דאסור, וזו בעצם קושיה הרשב"א בדף קמ"ה על רש"י.

**נד** זאת תורת העולה, דנחלקו רבותינו הראשונים בפס"ר באיסור דרבנן, יש מתירים, (מהר"ם, או"ז, מרדכי, השלמה, מאירי אהל מועד ותרודה"ד), אפי' בניחא ליה, והוכחנו דכ"ז באיסור דרבנן שאין בו צד של איסור דאורייתא כגון אמירה לנכרי או כרמלית, אבל היכא דיש בו צד דאורייתא כגון מלשאצ"ג או כלאחר יד לכו"ע אסור. ויש אומרים שאפילו בפס"ר דלנח"ל אסור, (ריטב"א, ואלי כן דעת המ"מ והרמב"ן), ויש מחלקים בין פס"ר דניחא ליה לבין לא ניחא ליה, (תוס' ורשב"א"י). המ"ב (סק"י וי"א) כתב בדעת השו"ע בסי' שי"ד ס"א דס"ל דכל פס"ר בדרבנן שריט", אך דעת הרמ"א דאפי' בפס"ר דלא ניחא ליה אסור וכן מסקנת המג"א סק"ה לדינא.

ודע דאף דדעת הרמ"א לאסור אפי' בלא ניחא ליה וכן נוקט לדינא המ"ב בדוכתי טובא, מ"מ בתרי דרבנן מיקל וכמבואר בסי' שט"ז ס"ג דכתב במ"ב שם (ס"ק ט"ז) ובשעה"צ (ס"ק י"ח), דבתיבה שי בה זבובים, אם היא תיבה גדולה מודה הרמ"א שמותר, דהוי תרי דרבנן, אינו נתפס בשחיה אחת ואין במינו ניצוד, וע"ע בסי' שכ"א סי"ט בביאה"ל ד"ה תע"ב, ובסי' של"ו שעה"צ ס"ק ל"ט.



יד. מיהו המעיין היטב בחי' הרשב"א בכתובות (ו.) יראה דממסקנת דבריו מוכח דדעתו נוטה להכריע כדעת הערוך דפס"ר דלא ניחא ליה מותר אפי' באיסור דאורייתא.

טו. המעיין היטב בתרודה"ד יראה דהנקב הנעשה בחבית ע"י שלפת הסכין הוי ניחא ליה, וכ"כ במ"ב ס"ק י"א בשם הא"ר (סק"כ).

הרב אביחיל לוי

## בביאור האיסור לצאת בזמן קריאת ספר תורה

**ועוד צ"ב** בזה שרב פפא מהדר אפיה וגריס ואמר אנן בדידן ואינהו בדידהו שהרי גם הוא חייב בקריאת התורה ואיך עסק בתורה בזמן קריאת ספר תורה.

**ועוד צ"ב** במה שמהדר אפיה וגריס אם רק בכח"ג היה מותר לו או שאף בכח"ג מותר לו וכל שכן כשלא מהדר אפיה וגריס.

**ועוד צ"ב** במה שהיה צריך לומר בגמ' שרב ששת אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו, ומה נפק"מ בזה.

**ועוד צ"ב** דבסוטה לט. איתא שאסור לדבר בזמן קריאה בתורה, ואיך עסק רב ששת בתורה בזמן קריאת התורה.

**ועוד צ"ב** במה שאמר רב ששת אנן בדידן בלשון רבים ולא אמר אנא בידי בלשון יחיד, ואיתא בסוטה לט. אמר רבא בר הונא כיון שנפתח ספק תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה שנאמר ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה שנאמר והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד. ר' זירא אמר רב חסדא מהכא ואזני כל העם אל ספר התורה. והקשו בתוס' מהא דרב ששת מהדר אפיה וגריס וא"כ למד תורה ולא שתק והביאו שלשה תירוצים בזה שכתבו ומצינו למימר דמהדר אפיה שאני וכן הביא תירוצ' זה בתוס' רא"ש מהרשב"ם שכתב אבל אם מהדר אפיה לית לן בה כדאמרינן בברכות רב ששת מהדר אפיה וגריס.

**ולכאוו' צ"ב** מה מועיל שמהדר אפיה שבזה אינו מחוייב לשתוק כשקורין בספר תורה.

**איתא** בברכות ח. אמר רב הונא בר יהודה אמר ר' מנחם אמר ר' אמי מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניח ספר תורה ויוצא ר' אבהו נפיק בין גברא לגברא. בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו. רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו.

**ולכאוו' צ"ב** באיסור זה שאסור לצאת בזמן קריאת ספר תורה אם הוא איסור דאורייתא או מדברי קבלה או דרבנן.

**ועוד צ"ב** בחומרת איסור זה שהוא בעונש דעוזבי ה' יכלו.

**ועוד צ"ב** בביאור המניח ספר תורה ויוצא אם האיסור הוא מזמן שנפתח הספר תורה או מזמן שמתחילין לקרוא בו.

**ועוד צ"ב** אם כשקורין ההפטרה גם כן אסור לצאת כספר תורה או שבקריאת ההפטרה מותר לצאת.

**ועוד צ"ב** בהא דמייתי בגמ' שר' אבהו נפיק בין גברא לגברא אם היינו באקראי או שאף בקבע רשאי לצאת בין גברא לגברא.

**ועוד צ"ב** אם היתר זה לצאת בין גברא לגברא הוא לכתחילה אף שלא במקום אונס או רק באונס מותר.

**ועוד צ"ב** בספק רב פפא אם בין לפסוק מותר לצאת או אסור.

**ועוד צ"ב** בספק רב פפא אם ספיקו הוא רק במקום שיש מתרגם בכל פס' או שספיקו הוא אף במקום שלא מתרגמים.

**ונראה** לבאר שהזילותא ביותר היא שפניו לפני הספר תורה ואינו שותק, אולם שמהדר אפיה אין בזה זילותא.

**אולם** צ"ב די"ל שזה זילותא גדולה יותר שמחזיר פניו מהספר תורה

**ויש** לחקור בתירוץ רשב"ם אם כשמחזיר פניו מותר רק לדבר רק דברי תורה או אף דברי חולין כשנצרך להם ואי נימא שהיתר זה הוא רק שעוסק בתורה י"ל שכשמחזיר פניו אין בזה זילותא שהרי עוסק בתורה והזילותא היא שפניו כלפי הספר תורה ואינו שותק לשמוע קריאת התורה.

**ולכאז'** צ"ב היכן חזינן במקרא חילוק זה דרשב"ם.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דכתיב בנחמיה (ח), (ג) שהביא עזרא הספר תורה ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספק תורה וכתוב נגד האנשים והנשים וס"ל לרשב"ם שאם אינו כנגדם אלא שמחזירים פניהם ליכא איסור, וכתוב נמי פס' ה' ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם וכתוב נמי לעיני כל העם וס"ל לרשב"ם שאם אינו לעיניהם וכה"ג שמחזירים פניהם ממנו בזה ליכא איסור. וכתבו עוד בתוס' לתרץ אי נמי רב ששת שאני משום דהוה מאור עינים והוה פטור מקריאה דהוה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומן על פה וכיון שפטור מקריאה אפי' בשעת שמיעה היה יכול לעסוק בדבר הלכה והיינו דקאמר אנן בדין כגון דברי הלכה דברים דעל פה ואינהו בדידהו דברים שבכתב.

**ונראה** לבאר בתירוץ זה דהיינו נמי כדכתיב התם ויפתח עזרא הספר לעיני כל

העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם.

**ולחמבואר** י"ל דלעיני כל העם אתי לאפוקי סומא שאינו בכלל איסור זה כשעוסק בדבר הלכה. וכתבו עוד בתוס' מיהו מסתברא כפירוש ר"ח דפירש התם דוקא רב ששת וכיוצא בו דתורתו אומנותו, אבל האידנא כרבא סבירא לן דאמר רבא כיון שנפתח ספר תורה והאי דהוה מהדר גופיה, י"ל דלא הוא אורחא דמילתא לאיעסוקי בדבר הלכה באנפי ציבורא בעוד שהן עסוקין בשמיעת התורה.

**ולכאז'** צ"ב לתירוץ זה והרי רב ששת נמי מחוייב בקריאת התורה ואיך נפטר כשעוסק בתורה.

**ונראה** לבאר דכיון שקריאת התורה דרבנן פטור מי שתורתו אומנותו. וכדאיתא בשבת יא. חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה. אמר ר' יוחנן לא שנו אלא כגון ר' שמעון בן יוחאי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל אנו מפסיקין לקריאת שמע ותפילה.

**אולם** צ"ב לפי"ז שבדור האמוראים לא אומרים תורתן אומנותן כרשב"י.

**ואפשר** דרב ששת שאני.

**ונראה** עוד לבאר דס"ל לר"ח שקריאת התורה אינה חובת כל יחיד אלא חובת ציבור, ומי שתורתו אומנותו יכול לעסוק בה בשעת קריאת התורה.

**ונראה** לבאר לפי"ז בדברי רב ששת שאמר אנן בדין ואינהו בדידהו שאנן בדין שאמר היינו אנן שתורתנו אומנותנו שפטור וכתירוץ ר"ח שכתב הרי"ף בברכות דדוקא רב ששת דתורתו אומנותו אבל להורות שלאדם ששואל לפי שעה או לפרש

דבר אסור דהא אמר רבה בר רב הונא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. וכן הביא הרא"ש בברכות דברי הר"ף. והרמב"ם נמי ס"ל כתירוץ זה שכתב בהל' תפילה (יב, ט) כיון שהתחיל לקרות בתורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה אלא הכל שותקין ושומעין ומשימין לבם למה שהוא קורא שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה ואסור לצאת מן הציבור בשעה שהקורא קורא ומותר לצאת בין איש לאיש ומי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנותו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה.

**ונראה** לבאר לפי"ז הפס' דכתיב בנחמיה (ח, ג) ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה.

**ולמהבואר** בשיטת הרמב"ם אתי שפיר הא דכתיב שקראו בספר תורה לפני האנשים והנשים המבינים י"ל דהיינו מי שהיתה תורתם אומנותם שקראו בספר תורה לפני כולם וכתיב ואזני כל העם אל ספר התורה וכל העם היינו שאר העם לבד מהמבינים שהם התלמידי חכמים שהיתה תורתם אומנותם שעסקו בתורה אף בזמן הקריאה בתורה.

**ובתוס'** בברכות ח. הביאו שלשה תירוצים שכתבו דהתם בסוטה איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קול קריאת התורה והכא איירי בנחת והאי דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו.

ולתירוץ זה כל האיסור לדבר בזמן קריאת

התורה מיירי בקול רם, אולם בנחת מותר. ויש לחקור בתירוץ זה אם בנחת שמותר היינו רק בעוסק בתורה או שבנחת מותר אף דברי חול כשמדבר לצורך.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי תירוצי התוס'. **ונראה** לבאר שהרי בגמ' בסוטה ד איכא ב' פס' מנין לומדים שאסור לדבר בזמן קריאת התורה שלרבא בר רב הונא למדים מהפס' וכפתחו עמדו כל העם ועמידה היינו שתיקה, ולרב חסדא מהפס' ואזני כל העם אל ספר התורה.

**ובזה** יש לבאר שאם עיקר הלימוד מהפס' כפתחו עמדו כל העם ועמידה היינו שתיקה, בזה י"ל שלימוד בלחש שאינו נשמע חשיב שתיקה, אולם להפס' דמייתי רב חסדא ואזני כל העם אל ספר התורה, וא"כ צריך שישמע, ולפי"ז אסור לדבר אף בלחש.

**ובתוס'** הביאו עוד תירוץ מהר"ף במגילה פ"ד שהביא שכתב הבה"ג והני מילי דאיכא עשרה דצייתין לספר תורה אבל ליכא עשרה דצייתין לא, ורבוותא אחרני פריקו להאי קושיא וקאמרו דוקא כגון רב ששת דתורתו אומנותו, אבל כולי עלמא לאו ומסתברא כוותייהו, והיינו ששיטת הבה"ג שאם יש עשרה ששומעים קריאת הספר תורה, אז יכול ללמוד בזמן קריאת התורה.

**ובמאירי** כתב על תירוץ הבה"ג ואין הדברים נראים וכתב ויש מי שפירש שלא נאסר דבר זה אלא בימי רבותינו שהיה ראשון מברך לפניו ואחרון מברך לאחריה ואמצעיים לא היו מברכים, ושם זה המספר יזדמן לו שיקרא ונמצא שסח בינתיים ר"ל בין ברכה ראשונה לאחרונה, אבל אנו שכל הקורים מברכים, לפניו ולאחריה רשאי לספר ואין בכך כלום.

וא"כ לפי"ז ליכא כלל איסור לדבר בזמן קריאה בתורה בזמן הזה.

**ובבית יוסף** (או"ח קמו) הביא השיטות בזה והביא נמי דברי הכל בו שהביא הסברא שכתב המאירי לחלק בין זמנם לזמן הזה שכל אחר שעולה לתורה מברך לפניה ולאחריה, אולם לא ס"ל אף לכל בו כסברא זו, וכתב הבית יוסף שזה דעת כל הפוסקים שכתבו דין זה סתם ולא חילקו בין זמן לזמן.

**וכתב** עוד הבית יוסף וכל מיני התרות אלו שכתבו המפרשים להקל בשמיעת קריאת התורה אינם ענין לפרשת זכור שהיא מן התורה בעשרה כמבואר ברא"ש ובסמ"ק ובתוס' ברכות יג. כתבו דפרשת זכור ופרשת פרה הוו דאורייתא.

**ובשו"ע** (או"ח קמו, א) כתב אסור לצאת ולהניח ספר תורה כשהוא פתוח אבל בין גברא לגברא שפיר דמי.

**ובסעי' ב** כתב כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר אפי' בדברי תורה אפי' בין גברא לגברא, ואפי' אם השלים הוא את הפרשה, ויש מתירים לגרוס בלחש ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי לספר תורה מותר לספר ויש מתירים למי שתורתו אומנותו ויש מתירים למי שקודם שנפתח ספר תורה מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ספר תורה אלא לקרות ומתחיל לקרות ולקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה שרי וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצרים לכיון ולשמעם מפי הקורא והנכון שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו ולכוין דעתו ולשמעם מפי הקורא ובאיסור לצאת בזמן קריאת ספר תורה ילפינן ליה מהפס' דכתיב בישעיה ועוזבי ה' יכלו.

**ויש** לחקור בזה אם הוא לימוד גמור וא"כ חשיב דברי קבלה או שהוא איסור מדרבנן.

**וברבינו יונה** כתב בביאור הספק של רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו פירוש מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא.

**ולכאז' צ"ב** במש"כ שהוא תיקו דאורייתא והרי הוא פס' בדברי קבלה.

**ונראה** לבאר דס"ל שהוא לימוד גמור בדברי קבלה וספק דברי קבלה כספק דאורייתא לחומרא.

**וחזינן** בשיטת רבינו יונה שספק רב פפא בין פסוק לפסוק היינו בזמן שהמתרגמן מתרגם.

**ולכאז' צ"ב** לפי"ז בשורש הספק.

**ונראה** לבאר דכיון שהתרגום הוא לבאר דברי תורה ואין הוא חשוב כקריאת התורה גופא והסתפק רב פפא אם גם בזה יש איסור לצאת די"ל דכיון שאין מעלתו כקריאת התורה לא נאסר או דלמא דכיון שמבאר הוא דברי התורה חמור הוא כקריאת התורה שאסור לצאת אף בזמן שמתרגמים ובהיתר לצאת בין גברא לגברא.

**כתב** המגן אברהם (קמו, ב) שדוקא לצורך גדול וכמש"כ בספר סדר היום ובמשנ"ב (קמו, ב) הביא מהאחרונים שההיתר לצאת בין גברא לגברא מיירי רק כשנשארו עשרה בבית הכנסת.

**וכתב** עוד בסעי' ג דמיירי במי שכבר שמע קריאת התורה או שדעתו לבא מיד



## מנורה יציאה בזמן קריאת התורה בדרום קמה

ולא מזמן שנפתח שהרי מותר לצאת בין גברא לגברא שהספר תורה פתוח.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי הרמב"ם ורבינו יונה.

**ונראה** לבאר ע"פ מה שיש לחקור בטעם האיסור לדבר בזמן קריאת התורה.

**ונראה** לבאר בזה ב' טעמים משום שהוא בזיון לספר תורה כשהוא פתוח לקרות בו ולא שותקים אלא מדברים.

**ועוד** טעם יש לומר שהוא משום שמשמיעים לצבור דברי ה' שכתובים בתורה ובמקום להקשיב לתורה מדברים בדברים אחרים.

**ונראה** לבאר שבוזה פליגי האמוראים בפס' שהביאו לאיסור זה לדבר בזמן קריאת התורה שרבא הביא הפס' וכפתחו עמדו כל העם וא"כ משמע שהאיסור מתחיל מזמן פתיחת הספר תורה והיינו משום כבוד הספר תורה שכשנפתח אם מדבר דברים אחרים הוי בזיון לספר תורה, אולם לרב חסדא האיסור נלמד מהפס' ואזני כל העם אל ספר התורה דמשמע שהאיסור הוא משום שמשמיעים את דבר ה' לציבור ולכן אסור לדבר בזמן זה ואם כן האיסור מתחיל מזמן שמתחילים לקרוא בתורה.

**ובזה** יש לבאר שהרמב"ם לשיטתו שהביא הפס' ואזני כל העם אל ספר התורה ולא הביא הפס' וכפתחו עמדו כל העם שהרי ס"ל שהאיסור מתחיל משעת הקריאה בתורה.

**והרמב"ם** ורבינו יונה שוים בזה שהאיסור לצאת מבית הכנסת מתחיל בקריאת הספר תורה ולא בפתיחתו, שהרי מותר לצאת בין גברא לגברא, והפס' ועוזבי ה' יכלו משמע שיוצאים בזמן שמקריאים לצבור דבר ה'.

ובהא דאיתא בסוטה לט. כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה.

**יש** לחקור בביאור הזמן שנפתח ספר תורה אם היינו שמיד כשפותחים את הספר תורה מתחיל האיסור לדבר או כשמתחילים לקרוא בספר תורה.

**וכן** צ"ב בהא דאיתא בברכות ח. דילפינן מהפס' ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה ויוצא אם היינו כשיוצא מיד כשנפתח הספר תורה או כשמתחילים לקרוא בו.

**וברמב"ם** (בהל' תפילה יב, ט) כתב כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה אלא הכל שותקין ושומעין ומשימין לבם למה שהוא קורא שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה ואסור לצאת מן הציבור בשעה שהקורא קורא ומותר לצאת בין איש לאיש.

**וחזינן** ברמב"ם שהאיסור לדבר בזמן קריאת התורה וכן האיסור לצאת מתחיל האיסור מזמן שהקורא קורא בתורה ולא מזמן שפותחים את הספר תורה לקרות בו.

**אולם** ברבינו יונה בברכות ח. בהא דאיתא בגמ' שר' אבהו נפיק בין גברא לגברא כתב לכאן משמע דדוקא לצאת מותר בין גברא לגברא אבל לדבר בבית הכנסת אסור, כדאמרינן כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר ואע"ג שסוגרים הספר בינתיים אפ"ה אסור שלא אמרו כל זמן שפתוח אלא כיון שנפתח דמשמע דמשעה שנפתח הפעם הראשונה אסור לספר כלל עד שיסיימו כל הפרשה.

**וחזינן** בשיטת רבינו יונה שיש חילוק בין האיסור לדבר בזמן קריאת התורה שמתחיל מזמן שנפתח הספר תורה אע"פ שלא קרו בו לאיסור לצאת בזמן קריאת התורה שמתחיל איסור זה שמתחילים לקרוא

שיציאה בזמן קריאה בתורה חמור יותר מדיבור ואסור מזמן פתיחת הספר תורה.

**ויעו'** נמי בביה"ל (קמו, א) שהתקשה בדברי השו"ע ולהמבואר אתי שפיר.

**ויעו'** נמי בטור (או"ח קמו) שג"כ כתב כגוסת הב"ח וא"כ י"ל שבזה כתב השו"ע כהטור.

**ובבית יוסף** (או"ח קמו) הביא דברי רבינו ירוחם שכתב שאסור לספר כשמפטיר קורא בנביא עד שישלים כמו בספר תורה.

**וכן** הביא בשו"ע (קמו, ג) אסור לספר כשהמפטיר קורא בנביא עד שישלים כמו בספר תורה.

**ויש** לחקור אם יש גם איסור לצאת בזמן קריאת המפטיר או רק איסור לדבר, שמהשו"ע חזינן שכתב שאסור לדבר ומשמע שאין איסור לצאת שבזה נמי מיירי רבינו ירוחם או אפשר דלא נחית לזה בשו"ע אף שיש בזה איסור.

**והמאירי** נמי ס"ל כרבינו יונה שכתב מכיון שהתחילו לקרות בספר תורה אסור לאדם לצאת מבית הכנסת אלא א"כ בין קורא לקורא וכיון שנפתח ספר תורה אסור לאדם לדבר אפי' בדבר הלכה.

**אולם** בשו"ע כתב היפך דברי רבינו יונה והמאירי שכתב בסי' קמו א אסור לצאת ולהניח ספר תורה כשהוא פתוח אבל בין גברא לגברא שפיר דמי. ובס"ב כתב כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר אפי' בדברי תורה אפי' בין גברא לגברא.

**וחזינן** בשיטתו שהאיסור לצאת מתחיל מזמן שנפתח ספר תורה והאיסור לדבר אסור מזמן שמתחיל לקרוא ואף בין גברא לגברא אסור אפי' בדברי תורה, ושיטתו היא לא כהרמב"ם ולא כרבינו יונה והמאירי שאסר לצאת מזמן פתיחת ספר תורה.

**ונראה** לבאר ע"פ גירסת הב"ח בגמ' ברכות ח. שכתב ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה כשהוא פתוח ויוצא וא"כ ס"ל



## בביאור המצוה להזכיר יציאת מצרים בלילות

**ולכאז'** צ"ב בהא דתני מזכירין ולא תני זוכרין. **ועוד** צ"ב בדברי ר' אלעזר בן עזריה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה ולא אמר הרי אני כבן שבעים שנה.

**ועוד** צ"ב בן כמה שנים היה ר' אלעזר בן עזריה.

**ועוד** צ"ב שמה שאמר ולא זכיתי שתאמר

**תנן** בברכות יב: מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים כי ימי חיך הלילות וחכמים אומרים ימי חיך עולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח.

## מנורה הזכרת יציאת מצרים בלילות בדרום קמז

והמלאכת שלמה והתפארת ישראל בהא דתני מזכירין ולא זוכרין אם בא להפקיע שלא לזכור בלב או דכיון שעיקר הפרשה מיירי בציצית ועל ידה זוכרין יציאת מצרים להכי תני מזכירין.

**ויעו'** ברשב"א שנחלק עם הראב"ד אם קודם שדרשה בן זומא לא היו אומרים כלל פרשת ויאמר או שהיו אומרים אלא שלא מדאורייתא אלא מדרבנן, שהראב"ד ס"ל שלעולם היו אומרים פרשת ויאמר אלא שקודם שדרשה בן זומא היו אומרים מדרבנן ואחר דרשתו אמרו מדאורייתא.

**והרשב"א** חולק וס"ל שקודם דרשת בן זומא לא היו אומרים כלל פרשת ויאמר ובפירש"י משמע כהרשב"א שכתב מזכירין יציאת מצרים בלילות פרשת ציצית בקריאת שמע, ואע"פ שרין לילה זמן ציצית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה.

**וחזינן** בפירש"י כהרשב"א שהמחלוקת היא אם אומרים ויאמר בערבית או שאין אומרים וכן משמע ברמב"ם שכתב בפיהמ"ש יציאת מצרים כינוי לפרשת ציצית שנאמר בה אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, והסברא נותנת שלא יקראו הפרשה הזאת בלילה כי הכתוב אומר וראיתם אותו בשעת הראיה כאשר באה הקבלה לולי יציאת מצרים שנזכר שם ויש לנו לקרותה מפני הענין הוא.

**וחזינן** נמי שהמחלוקת היא אם לקרוא פרשת ויאמר בלילה או שלא לקרוא וכשיטת הרשב"א וכן משמע במאירי. ותנן במתני' אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר מצרים בלילות.

**ואיתא** בגמ' כח. שכשרצו למנות את ר' אלעזר בן עזריה לנשיאות במקום רבן גמליאל כשהיה בן יח והתייעץ עם

יציאת מצרים בלילות ואמאי קורא לזה זכות שהרי אם אין חיוב להזכיר לא צריך להזכיר.

**ועוד** צ"ב בזה ששמעו לבן זומא ולא שמעו לר' אלעזר בן עזריה.

**ועוד** צ"ב אם קודם דרשת בן זומא לא היו אומרים כלל בערבית פרשת ויאמר או שהיו אומרים אלא שלא משום חובה דאורייתא.

**ועוד** צ"ב אם הלכה כחכמים שהם רבים או כבן זומא ור' אלעזר בן עזריה ובהא דתני מזכירין ולא זוכרין.

**כתב** בתויו"ט כיון שעיקר הפרשה במצות ציצית ועל ידה זוכרין יציאת מצרים שייך שפיר לישנא דמזכירין שעל ידי פרשת ציצית מזכירין יציאת מצרים.

**ובמלאכת** שלמה כתב דאי הוה תני זוכרין הוה משמע דסגי שיזכור בלבד, להכי תני מזכירין דבעינן שיזכור בפה.

**ובעין** זה כתב בתפארת ישראל דסד"א דהיינו בלב אבל מזכירין בהפעיל היינו שעל ידי דיבורו מזכיר לשומעים לזכור יציאת מצרים.

**והוסיף** עוד שלא אמר אומרים, דקמ"ל דלא סגי באמירה בלי הזכרה.

**ויעי'** בתורה תמימה (דברים טז, ג) שהביא משו"ת שאגת אריה שדייק מלשון מזכירין שדי להזכיר בלב, וכמו זכור דמחית עמלק במגילה יח. וכתב על דבריו אבל באמת י"ל שאם היה די בלב היה צריך לומר זוכרין כמו זכור, אבל הלשון מזכירין משמע שמזכירין לשומעין ענין יציאת מצרים, וזה ע"כ בדיבור בפה.

**ונראה** לתלות פלוגתא דהשאגת אריה והתורה תמימה בפלוגת דהתויו"ט

אשתו ואמרה לו שעדיין צעיר הוא לימים שאין לו שער לבן ונעשה נס ויה שורות שבשערותיו נהפכו ללבן והיה נשיא.

**ואיתא** התם בגמ' והיינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה.

**וחזינן** בגמ' שמשנה זו נאמרה על ידי ר' אלעזר בן עזריה כשהיה בן שמונה עשרה.

**וכן** איתא בפירש"י שכתב כבן שבעים שנה כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו ר' אלעזר בן עזריה נשיא ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה.

**אולם** ברמב"ם בפיהמ"ש כתב שמה שאמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא אמר בן שבעים שנה כי לא היה בן שבעים אלא צעיר לימים היה והיה מרבה לשנות וללמוד ולקריות יום ולילה עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה וחזר כזקן בן שבעים שנה ויה התחלת השיבה ברצונו, כמו שנתבאר בגמ' ואמר בענין תמיהה הרי אני אע"פ שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא.

**וחזינן** ברמב"ם שמה שנזרקה שיבה בר' אלעזר בן עזריה היינו על ידי ריבוי עסקו בתורה עד שתשש כוחו ונזרקה בו שיבה. אולם על ידי רצונו נעשה נס והתחיל שערו להלבין.

**ולכאז'** צ"ב מנין למד הרמב"ם דבר זה ולא ביאר כפשוטו ששערו הלבין על ידי נס.

**ונראה** לבאר שהיה קשה לרמב"ם אם שערו של ר' אלעזר הלבין על ידי

נס מאי רבותיה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה שהרי היה צעיר לימים, ומה שהלבין שערו היה על ידי נס, ולכן ביאר הרמב"ם שמה שהלבין שערו היה מריבוי עסק התורה שלמד והיינו מה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה בריבוי עסקו בתורה, והנס היה שמיד שהתרחצה בזה שיהיה ניכר בשערו התקיימה בקשתו.

**ובירושלמי** על משנה זו איתא אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים. הדא אמרה שהגדולה מקצרת ימים שאמר הריני כבן שבעים שנה הדא אמרה שהגדולה מקצרת ימים כדאמרין אני לרבנות שמקברת את בעליה ולהכי קאמר הריני כבן שבעים שעם שזכיתי לגדולה עם כל זה הארכת ימים.

**וחזינן** בירושלמי שחולק על תלמודא דידן וס"ל שר' אלעזר אמר משנה זו כשהיה זקן סמוך לבן שבעים שנה.

**וכן** כתב בפירוש מספר חרדים על הירושלמי שכתב ופליגא ברייתא זו אבבלי שהוקשה לו נמי השאלה אם היה בן יח ואמר מאי רבותיה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה אלא דס"ל שהיה זה בזקנותו שהיה כבן שבעים שנה.

**ובתוס'** יו"ט יישב השאלה על הבבלי מה הרבותא שאמר הריני כבן שבעים שנה שמזה שנעשה לו נס גדול זה רואים שראוי לנשיאות ואעפ"כ אמר לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות.

**ולכאז'** צ"ב אם הלכה כחכמים שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים או שהלכה כבן זומא ור' אלעזר בן עזריה.

**וברמב"ם** בהל' קריאת שמע (א, ג) כתב אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת

## מנורה      הזכרת יציאת מצרים בלילות      בדרום      קמט

מצרים טפל לו, וכיון שפשט הכתוב משמע כבן זומא וכו' אלעזר בן עזריה וכמו שסתם רבי במתני' להכי פסק הרמב"ם כוותייהו יעו"ש בדבריו.

**ותנן** במתני' יג. אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצות, והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד.

**ולכאז' צ"ב** שהרי לר' אלעזר בן עזריה ולבן זומא ולרבי דסתם כוותייהו ויאמר ג"כ נוהג ביום ובלילה שהרי יש בה יציאת מצרים שמצוה להזכירה גם בלילה. והיה מקום לומר שר' יהושע בן קרחה ס"ל כחכמים.

**אולם צ"ב** בזה שרבי מביא את זה כסתם ולא כמו שסתם דלא כחכמים.

**ונראה** לבאר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה היינו לכולי עלמא, ומשא"כ ויאמר שיש בו פלוגתא דתנאי אם נוהג בלילה.

**ונראה** עוד לבאר דלא לבן זומא ודעמיה שמזכירין יציאת מצרים בלילות בפרשת ויאמר אפ"ה עיקר לימוד של זכירת יציאת מצרים לא נלמד מפרשה זו אלא מהפס' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ועיקר הפרשה מיירי במצות ציצית, ומשא"כ והיה אם שמוע עיקר הפרשה מיירי שנוהג בין ביום בין בלילה.

בלילה וקוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך.

**וחזינן** שפסק להלכה כשיטת ר' אלעזר בן עזריה ובן זומא ולא כחכמים.

**ולכאז' צ"ב** שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים ואמאי לא פסק כחכמים.

**ונראה** לבאר דסתם מתני' כשיטת ר' אלעזר בן עזריה וכבן זומא שהרי פתח רבי במתני' מזכירין יציאת מצרים בלילות ולא כחכמים.

**ונראה** עוד לבאר שכן עזאי ור' אלעזר בן עזריה ורבי רבים נינהו.

**ונראה** עוד לבאר לשיטת הראב"ד שלכולי עלמא היו אומרים פרשת ויאמר, אלא שנחלקו אם היא דאורייתא או דרבנן, ולהכי לכו"ע י"ל ויאמר אלא שהנפק"מ אם היא דאורייתא או דרבנן.

**ובתוס' יו"ט** ביאר במה שפוסקים כבן זומא וכו' אלעזר בן עזריה ע"פ הא דאיתא בגמ' יב: תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל ממצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת



## הרב יאיר מיינקוס

## דין טלית חדשה וסדר ברכותיה

הציצית, בכדי שתעלה הברכה גם על הטלת הציצית, ואם לא בירך בשעת הטלת הציצית וכו', יברך שהחיינו בעת לבישה הראשונה קודם שיברך להתעטף בציצית".

**אמנם** האליה רבה (שם) הביא את העולת תמיד, והקשה דהרי גבי כיסוי הדם, מברך שהחיינו אחרי כיסוי הדם, וה"ה בפדיון הבן? ועוד דהתוספתא מדמה טלית לסוכה ולולב, דמברכין תחילה על סוכה ולולב, ואח"כ שהחיינו, וצ"ע.

**וא"כ** משמע מדבריו דרצה לחלוק ולומר, דמברך שהחיינו אחר ברכת העיטוף.

**וב"כ** הברכי יוסף (שם סק"ב) דהאליה רבה נוטה לחלוק על העולת תמיד, וס"ל דמברך קודם להתעטף ואח"כ שהחיינו. וכך כ' בספרו מחזיק ברכה (שם סק"ב) דמברך להתעטף ואח"כ שהחיינו. והביאום בשערי תשובה (שם).

**וב"כ** בדרך החיים (הלכות ציצית דין לקיחת טלית מעכו"ם סעיף ז') [בשם הפרמ"ג] "מברך להתעטף קודם, ואח"כ שהחיינו וכו', שהדין שמברך מקודם מ"ע, ואח"כ שהחיינו". והביאו המ"ב (סי' כ"ב סק"ג). וכ"כ בערוך השולחן (שם), בבן איש חי (בראשית אות ז'), ובכף החיים (סי' כ"ב סק"ח).

## אי יש לדמות לפרי חדש

**השתא** אחר שביארנו שנחלקו בזה, אי ברכת שהחיינו קודמת לברכת העיטוף, או ההיפך, יש לעיין אי יש לדמות

**השו"ע** (סי' כ"ב סעיף א') כ' וז"ל "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים". והוסיף הרמ"א (שם) "ואם לא בירך בשעת עשיה, מברך בשעת עיטוף ראשון".

**מבואר** דעל טלית חדשה, יש לברך ברכת שהחיינו, בשעת עשיית הטלית, ואם לא בירך בשעת העשייה, מברך בשעת העיטוף הראשון.

**יש** לדון אי ברכת שהחיינו זה שמברך בשעת העיטוף, מברך קודם ברכת העיטוף, או אחריו.

**והנה** העולת תמיד (שם סק"ב) פי' "דמברך שהחיינו תחילה ואח"כ להתעטף", ומקורו מהב"ח (שם סק"א), והביאו הבאר היטב (שם סק"ב).

**וב"כ** המחזיק ברכה (שם סק"ג) דהב"ח ס"ל דמברך שהחיינו קודם, היינו משום דסבר דשהחיינו על המצוה, ולא מטעם קנין כלים חדשים. וכן הביא השלמי ציבור (דיני ציצית סעיף י') בשם הב"ח.

**וב"כ** בשו"ע הגר"ז (שם סעיף א') "קנה טלית שהיא ראויה ללבוש כמו שהיא בשעת הקנייה, מברך שהחיינו בעת הקנייה, ובשעת עשיית הציצית לא יברך כלום, אבל אם קנה בגד, ועשה ממנו מלבשים, אינו מברך שהחיינו בשעת הקנייה, שהרי עדיין אין לו שמחה מהן, כיון שלא נעשו עדיין מלבשים, אלא לאחר שעשה מהן מלבשים, ומטיל בהן ציצית, יברך שהחיינו בעת הטלת

**ובאמת** המ"ב (סי' רכ"ה ס"ק י"א) הביא את דברי הפרי מגדים, גבי פרי חדש, "דלכתחלה נכון לברך שהחיינו קודם, ואח"כ יברך ברכה הראויה לה, וגבי טלית (סי' כ"ב סק"ג) דכ' דמברך בתחלה להתעטף ואח"כ שהחיינו", וא"כ לכאור' קשה סתירה גם בדברי הפרמ"ג?

**אולם** כשעיינתי בדברי הפרמ"ג גבי טלית, נראה דלא הכריע אי ברכת העיטוף קודם לשהחיינו אם לאו, ואדרבה נוטה לדמות הסוגיות להדדי, ומאחר וגבי פרי כ' דברכת שהחיינו קודמת לברכת הפרי, לכאור' כך גם גבי טלית יסבור, דברכת שהחיינו קודמת לברכת העיטוף.

**ובך** מצאתי שכ' בהגהות הרעק"א (על הדרך החיים הלכות ציצית דין לקיחת טלית מעכו"ם ס"ק ל"ב) שכ' בהדיא בדעת הפ"מ, דמברך שהחיינו קודם ואח"כ להתעטף.

**וא"כ** לא קשיא מידי בדברי הפרמ"ג, ואדרבה הוא לשיטתו דכמו דגבי פרי חדש, מקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, כך גם גבי טלית מקדים ברכת שהחיינו לברכת הטלית].

### ישוב המנחת שלמה

**ובישוב** שיטת המ"ב כ' מנחת שלמה (ח"ב סי' ד' סעיף ל"ג סק"ב) דכיון דגבי טלית, ההנאה היא הנאה פרטית ומיוחדת לאיש הזה שנהנה מטלית זה, לכן לא התחשב בזה שנתחייב קודם כשקנה אותו, ולכן מברך קודם ברכת עיטוף ואח"כ שהחיינו, משא"כ גבי פירות, כיון שעל אותה ראייה שלו יכולים כל כלל ישראל לברך שהחיינו, ולכן מחשיבים יותר את זה שנתחייב קודם בשעה שראה, לכן יברך קודם שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי.

נידון דידן, לדינא דברכת שהחיינו דפרי חדש, אי מברך קודם ברכת הפרי או ההיפך.

**ובפשטות** היה נראה דאין לחלק, והסוברים בנידון דידן דמברך קודם ברכת שהחיינו ואח"כ ברכת הטלית, יסברו ג"כ גבי פרי חדש, דמברך קודם ברכת הפרי ואח"כ שהחיינו, והסוברים בנידון דידן דמברך קודם ברכת שהחיינו ואח"כ ברכת הטלית, יסברו ג"כ גבי פרי חדש, דמברך קודם ברכת שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי.

**ובאמת** כך כ' בהדיא במחזיק ברכה (סי' כ"ב סעיף ג') "דיברך להתעטף ואח"כ שהחיינו, על דרך שאנו נוהגים באכילת פרי חדש, דמברכין ברכת הפרי ואח"כ שהחיינו. והביאו בכף החיים (שם סק"ז).

**אולם** במ"ב (שם סק"ג) כ' גבי טלית דמברך להתעטף ואח"כ שהחיינו, משא"כ גבי פרי חדש (סי' רכ"ה ס"ק י"א) כ' דמברך קודם שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי, ומאחר והסוגיות דמו להדדי, לכאור' הוא סתירה אי שהחיינו קודם, או ברכת הפרי והטלית קודמים?

**ובן** קשיא על הערוך השולחן, שכ' גבי טלית שמברך קודם להתעטף ואח"כ שהחיינו, משא"כ גבי פרי חדש, כ' הערוך השולחן (סי' רכ"ה סק"ה) והקיצור שולחן ערוך (סי' נ"ט סעיף ד'), דמברך שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי, דמ"ש פרי חדש מטלית חדשה?

**[ובן** הקשה במשמרת חיים (ח"א עניני ציצית סי' י"ד) קושיא זו, בדברי הפרי מגדים, דגבי פרי חדש כ' (א"א סי' רכ"ה סק"ז) דלכתחילה מקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, משא"כ גבי טלית כ' (שם סי' כ"ב סק"א) דמקדים ברכת עיטוף לברכת שהחיינו?

[וסיים דכ"ז רק מסברא, ללא שום עיון במקורות].

**מבואר** דגבי פרי דאיכא הנאה לאחרים ג"כ, מברך קודם ברכת שהחיינו, ואח"כ ברכת הפרי, משא"כ גבי בגד, דרק ליה איכא הנאה, לכן מברך קודם ברכת העיטוף, ואח"כ ברכת שהחיינו.

### קושיא על ישוב זה

ולא זכיתי להבין דבריו, דמאחר והוא עצמו צריך לברך שהחיינו גם בלא ראיית האחרים, מאי אהני ליה שגם אחרים יכולים לברך בראייתם, ואמאי זה הופך את ראייתו של פרי זה ליותר, מיוחדת טפי מהקונה טלית חדשה, דההנאה היא הנאה פרטית, וא"כ אמאי סדר הברכות משתנית לפי"ז?

**ועוד** דהאידינא נהגו שלא לברך על הראייה אלא בשעת האכילה, כמו שכ' השו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג'), דהוא משום דבזמנינו אין אנו שמחים כ"כ על הראיה בלבד, ואין נוהגין שכל הרואים פרי חדש יברכו שהחיינו, אלא רק מי שאוכל בעצמו, ובשעת אכילה, וא"כ איך בי' המנחת שלמה, דגבי פרי חדש מברך שהחיינו קודם ברכת הפרי, משום דראיית אחרים גורם לזה?

**ושמא** אפשר לבאר בדוחק קצת, דכיון דמעיקר הדין היה יכול לברך בשעת ראייה, ואף דבזמנינו אין מברכין על הראייה אלא באכילה, מ"מ עיקר הברכה חלה כבר אז, ומה שכ' דאחרים נהנים ג"כ, אפשר לבאר דמחמת זה הנאתו גדולה יותר מאשר הנאה שהיא שלו לבד, ולכן רק בפרי חדש איכא מקום טפי לברך קודם שהחיינו, ואח"כ ברכת הפרי.

### נסיון ישוב ע"פ האשל אברהם

והשבתי דאפשר ליישב באופן אחר ע"פ

דברי האשל אברהם (לר' אברהם דוד מבוטשאטש, שם ד"ה עוד מצאתי) שכ' לחלק בין בגד חדש לפרי חדש, דגבי פרי חדש אחר שאכל לא יוכל לברך שהחיינו, משא"כ גבי בגד חדש יכול לברך שהחיינו, אף אחר הלבישה הראשונה, ולכן אף הסוברים דבפרי חדש מברך שהחיינו קודם ברכת הפרי, מודו גבי בגד חדש דמברך שהחיינו אחר ברכת העיטוף.

**ולפי"ז** אפשר ליישב דברי המ"ב ודעימיה, דגבי פרי חדש, מברך שהחיינו קודם ברכת הפרי, כיון דאחר האכילה כבר לא יכול לברך, בכאו"פ גבי טלית מברך שהחיינו אחר ברכת העיטוף, ואי"ז סותר להדדי, כיון דגבי בגד יכול לברך שהחיינו גם אחר לבישה ראשונה.

**אולם** א"א לומר דס"ל למ"ב כהאשל אברהם ממש, כיון דכ' גבי טלית מברך להתעטף, ולעשות עיטוף קצת ואח"כ לברך שהחיינו, משא"כ המ"ב כ' דמברך להתעטף ואח"כ שהחיינו, דמשמע דכ"ז קודם העיטוף, ולא דמתעטף קצת בין ברכת להתעטף לברכת שהחיינו.

**ואף** דהביאו (מ"ב מהדורת דרשו שם הערה 3) בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א דאולי כן ס"ל למ"ב, מ"מ בפשטות לשון המ"ב לא משמע כן.

[**וב"כ** בכף החיים (שם סק"ח) בהדיא יברך להתעטף ואח"כ שהחיינו, ואח"כ יניחו על ראשו ויתעטף בו כדי שיהא עובר לעשייתו, ולכאו' הבין כן במ"ב ג"כ].

**ואפשר** להוסיף דהמ"ב גופיא ס"ל כן במק"א (סי' רכ"ה סק"ג) גבי פרי חדש דאי"ז האופן הטוב ביותר, לברך ברכת הפרי ולטעום מעט, ואח"כ לברך שהחיינו, ולכאו' ה"ה הכא.



## מנורה דין טלית חדשה וסדר ברכותיה בדרום קנג

ברכת העיטוף כיון דסבר דהשהחיינו הוא מצד המצוה?

**וא"כ** אין לומר בדברי המ"ב, דמברך בטלית שהחיינו אחר ברכת העיטוף, משום שהמצוה גורם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מ"ש טלית מפרי חדש בקדימות הברכות?

### ישוב ב' דהמשמרת חיים

**ובמשמרת חיים** (שם) הביא ישוב נוסף, דכיון דגבי פרי חדש מדינא דגמ' צריך לברך בשעת ראייה, ואף דהאידינא נוהגים לברך בשעת אכילה, מ"מ ברכה לא זזה ממקומה, ומברכים קודם ברכת שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי, כדי שלא יהא הפסק, אבל גבי טלית דלא שייך לברך בשעת קנין, כיון דבעי תיקון, שצריך להטיל בו ציצית, ועל הטלת ציצית לא מברך, ורק בשעת הלבישה מברך, ולכן ברכת עיטוף קודמת, ואח"כ ברכת שהחיינו.

**ואפשר** להוכיח כדבריו מדברי השו"ע (שם) "קנה טלית, ועשה בו ציצית מברך שהחיינו". וכ' במ"ב (שם סק"א) "דאין לברך שהחיינו בשעת קנין, כיון דאינו ראוי ללבשו תיכף, דהלוא צריך להטיל בו ציצית, ורק בבגד שכשקונה ראוי ללבוש כמו שהוא, אז מברך מיד".

**דמבואר** דאין לברך שהחיינו בקנית הטלית, אלא רק כשראוי ללבשו, וא"כ א"ש לומר דיברך שהחיינו אחר ברכת העיטוף, משא"כ גבי פרי דמשעת ראייה נתחייב בברכת שהחיינו, ולכן קודמת לברכת הפרי.

**[אלא** דלפ"ז יוצא דאי קנה טלית שיש בה ציציות כדין, יברך קודם שהחיינו ואח"כ להתעטף, והרי במ"ב לא מוכח, דאיירי דוקא דקנה טלית בלא ציציות.

**וכן כ'** להדיא בבירור הלכה (סי' כ"ב ד"ה והנה) דהכרעת המ"ב היא שלא להפסיק באכילה, בין ברכת הפרי או הבגד, לבין ברכת שהחיינו.

**וא"כ** אפשר ליישב קצת דברי המ"ב ע"פ האשל אברהם, אף דלא סבר כמותו ממש.

### ישוב א' דהמשמרת חיים

**ובמשמרת חיים** (ח"א עניני ציצית סי' י"ד) כ' לחלק בין טלית לפרי חדש, דגבי טלית מברך שהחיינו אחר ברכת העיטוף, כיון שכל החשיבות של הבגד הוא משום המצוה שבו, וא"כ המצוה גורמת לשהחיינו, ולכן קודם מברך ברכת הטלית דהוא ברכת המצוות, ואח"כ ברכת שהחיינו, משא"כ גבי פרי חדש, המאכל מצד עצמו גורם לברכת הנהנין ולברכת שהחיינו בשווה, ומאחר שיש ענין של הפסק, עדיף לברך שהחיינו קודם.

### קושיא על ישוב זה

**אולם** חילוק זה לא א"ש בדברי המ"ב, דהרי כ' בהדיא (שם סק"ו) שאין ברכת שהחיינו על הטלית מצד עצם המצוה עצמה, כיון שאינו בא מזמן לזמן, ורק על מצוה הבאה מזמן לזמן מברכין שהחיינו, וכמו שדייק בדברי השו"ע (שם סעיף א') וז"ל "קנה טלית עושה בו ציצית מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים". דמשמע דמברך שהחיינו מצד המצוה, ככל בגד חדש, ולא מצד המצוה שבו, וא"כ ל"ש ליישב לפי"ז דברי המ"ב?

**ועוד** דהמחזיק ברכה (שם סק"ג) כ' דאדרבה אי נימא דברכת שהחיינו בטלית הוא מצד המצוה, יש להקדימו לברכת העיטוף, [והוא סברת הב"ח דמברך שהחיינו, קודם

**אולם** שמא אה"נ דהמ"ב יסבור דבכה"ג דקנה טלית מצויצת, יברך שהיינו קודם, ואח"כ ברכת להתעטף, ומה דכ' (שם סק"ג) "בתחלה ברכת להתעטף ואח"כ שהיינו הוא משום דסתם טליתות, היו בלא הציציות].

### ישוב באופן אחר

**ולענ"ד** נראה דאפשר ליישב בחילוק אחר, דיש לחלק בין פרי חדש לבגד חדש, דגבי פרי חדש מעיקר הדין חלה ברכת שהיינו משעת הראיה, ואף דהאידנא נהגו לברך בשעת אכילה, מ"מ דין הברכה חל קודם חיוב ברכת הפרי, דהרי מתחייב בברכת הפרי רק כשבא לאוכלו, ולכן מברך קודם שהיינו, משא"כ גבי טלית [אף שיש בה ציציות], אם לא בירך בשעת הקנין, כבר אינו יכול לברך עד שעת העיטוף.

**וא"כ** יוצא דגבי פרי חדש, ברכת שהיינו חלה משעת ראייה ראשונה, עד שעת אכילה, ואף אי לא בירך בשעת ראייה ראשונה, יכול לברך בראייה שניה, כמו שכ' הרמ"א (סי' רכ"ה סעיף ג'), ואף דאנו נוהגין דאין לברך עד שעת אכילה, מ"מ מעיקר הדין דין הברכה חל כבר משעת הראייה, וממשיכה עד שעת אכילה, משא"כ בגד חדש, יכול לברך שהיינו בשעת הקנין, ואי לא בירך בשעת הקנין, לא יכול לברך עוד עד זמן הלבישה, וא"כ בשעת הלבישה חלה שוב דין הברכה, אחר זמן שלא היה ניתן לברך בין הקניה ללבישה.

**ובן** נראה להוכיח מהמ"ב (סי' רכ"ה ס"ק י"ז) שכ' "אם קנה שום דבר שאינו ראוי ללבשו או להשתמש בו כמו שהוא, רק צריך ליתן לאומן לתקן, לא יברך שהיינו עד שעה שילבש הבגד או ישתמש בכלי".

**דמבואר** דאם לא יכול לברך בשעת הקנין, כיון שצריך לתקנו, לא יכול לברך עד שעת ההשתמשות, ולא אמרי' דיברך כשנעשה ראוי להשתמש, על השמחה בקנין זו שהושלמה עכשיו, כיון שהשמחה שעל הקנין היתה רק בשעת הקנין, ולכן צריך להמתין להשתמשות, ואז יהא לו שמחה חדשה.

**ולפי"ז** אפשר ליישב שפיר, דגבי פרי חדש דדין שהיינו חל קודם חיוב ברכת הפרי, מברך שהיינו קודם ברכת הפרי, ואף האידנא דאין מברכין שהיינו בשעת ראייה, מ"מ הברכה חלה משעה זו, משא"כ גבי טלית חדשה, אי לא בירך שהיינו בשעת הקניה, כבר לא יכול לברך שהיינו, ורק כשבא ללבוש טלית חדשה ברכת השהיינו חל אחר שכבר חל ברכת העיטוף, והרי ברכה זו תדירה, ולכן צריך לברך קודם ברכת העיטוף ואח"כ שהיינו, וא"כ מבואר שפיר אמאי גבי פרי חדש, מברך קודם ברכת שהיינו ואח"כ ברכת הפרי, משא"כ גבי טלית מברך ברכת העיטוף, קודם ואח"כ ברכת שהיינו.

### קושיא לבאר היטב

**השתא** א"ש שיטת המ"ב ודעימיה, אלא דאכתי צ"ב בשיטת הבאר היטב, דהא גבי טלית כ' (סי' כ"ב סק"ב) דמברך שהיינו תחילה, ואח"כ להתעטף, משא"כ גבי פרי חדש כ' (סי' רכ"ה סק"ו) דיקדים ברכת הפרי לשהיינו, וא"כ סותר עצמו אי ברכת שהיינו קודמת, או ברכת הבגד והפרי קודמים?

[**והוא** כעין מה שהקשינו על המ"ב, אלא רק באופן הפוך.

**ואין** ליישב ע"פ החילוקים שהבאנו ליישב

## מנורה דין טלית חדשה וסדר ברכותיה בדרום קנה

### ישוב שיטת הבאר היטב

ולכן נראה ליישב ע"פ השלמי ציבור (דיני ציצית סעיף י' ד"ה והנראה) שכ' לבאר בשיטת הב"ח, דאי נימא דברכת שהחיינו בטלית הוא משום מצוה, אה"נ דברכת המצוה קודמת שהיא עיקרית יותר, אבל גבי ציצית ברכת שהחיינו אינה באה על עצם המצוה שבא לעשות, אלא על השמחה מההנאה המתמשכת לו מהמצוה ע"י הסתכלות בציצית שעל ידה יזכור כל המצות, וזה בהסתכלות כבר התחיל משעת עשיית הציצית, ולכן ראוי שתקדים ברכת שהחיינו לברכת העיטוף, מאחר דכבר נהנה קודם שלבש.

ולא דמי לפרי חדש, דס"ל דמקדימין את ברכת הפרי ואח"כ ברכת שהחיינו, אע"ג דברכת שהחיינו שייכא משעת ראייה, באמת עיקרה אינה אלא על הנאת אכילה, ולכן נהגו שלא לברך עד שעת האכילה, וא"כ כיון שברכת הפרי ושהחיינו שתייהן על האכילה, ראוי שתקדים ברכת הפרי, דומה לברכת המצות.

והשתא א"ש דברי הבאר היטב, דגבי פרי חדש מקדים ברכת הפרי לשהחיינו, משא"כ בטלית מקדים שהחיינו לברכת הטלית, מאחר ומקורו מהב"ח.

### סיכום השיטות

ובסיכום הדברים יוצא דהעולת תמיד, השו"ע הגר"ז, והב"ח [אליבא דהמחזיק ברכה והשלמי ציבור], והפרי מגדים [אליבא דהרעק"א], והבאר היטב: ס"ל דמקדים שהחיינו לברכת העיטוף.

משא"כ האליה רבה, הברכי יוסף, המחזיק ברכה, השערי תשובה, הדרך החיים, הפרי מגדים [אליבא

שיטת המ"ב, דהרי שחילוקים אלא ביארו אמאי מקדים ברכת העיטוף לברכת שהחיינו, ולא כמו דס"ל הבאר היטב דמקדים ברכת שהחיינו לברכת העיטוף].

### נסיון ליישב שיטת הבאר היטב

וחשבתי דאפשר ליישב ע"פ מה שכ' המחזיק ברכה (סי' כ"ב סק"ג) בביאור שיטת הב"ח "שמברך שהחיינו קודם להתעטף, משום דסבר דשהחיינו על המצוה ולא מטעם קנין כלים חדשים". ולכן אין לדמות את ברכת שהחיינו על טלית, לברכת שהחיינו על פרי חדש, ואף דמברכין שהחיינו גבי פרי אחרי ברכת הפרי, גבי טלית יש להקדים ברכת הטלית ואח"כ ברכת שהחיינו, משום דבא על המצוה שבו.

אלא דהוקשה לי דאי נימא דברכת שהחיינו בטלית הוא מצד המצוה, אדרבה יש לברכה אחר ברכת המצוה, משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכמו דכ' השו"ע גבי שופר (סי' תקפ"ה סעיף ב') דמברך "לתקוע שופר" ואח"כ "שהחיינו". וכ"כ גבי סוכה (סי' תרמ"ג סעיף א') דמברך "לישב בסוכה", ואח"כ "שהחיינו". וכ"כ גבי לולב (סי' תרמ"א סעיף ה') דמברך על "נטילת לולב", ואח"כ "שהחיינו". וכ"כ גבי חנוכה (סי' תרע"ו סעיף א') דמברך "להדליק נר חנוכה" ו"שעשה ניסים", ואח"כ "שהחיינו", וכ"כ גבי מגילה (סי' תרצ"ב סעיף א') דמברך "על מקרא מגילה" ו"שעשה ניסים", ואח"כ "שהחיינו".

וא"כ חזינן דאי ברכת שהחיינו על הטלית הוא מדין מצוה, אדרבה עדיף לברכו אחר ברכת העיטוף, והדרא קושיא לדוכתא, אמאי ס"ל לבאר היטב דמקדים לברך ברכת שהחיינו, לברכת העיטוף?

קנו

מנורה

הרב יאיר מיינקוס

בדרום

דהמ"ב], הבן איש חי, הערוך השולחן, [אליבא דהכף החיים]: ס"ל דמבורך ברכת  
האשל אברהם, המ"ב, הכף החיים, והב"ח  
העיסוף קודם שהחיינו.



הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ה]

## תמונות האות כ"ף [כפופה ופשוטה]

מהר"א מונסון

מהר"ס אוחנא

מהר"ע פיג'ו

מהר"ם זאבאר

מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



כתובות מספרד משנות הק'-ר':



מבכנ"ס עתיקים מספרד:



מתנ"כים ספרדיים קדומים:



מסידורים ספרדיים קדומים:

מספרי תורה מתפרצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מרוקו:



## בדרום

## מזרחיים

## מספרי תורה אשכנזיים קדומים

**מזמן חז"ל [לפני כ-2000-1500 שנה]:**

מכתובת קבר עצמות עוזיה מלך יהודה:      מקערות השבעה:

**מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה]:**



בן

חנ"כים :

מדרש התגין לר"ע: "כ' יש לה ב' זיינין... ך' יש לה ג' זיינין"



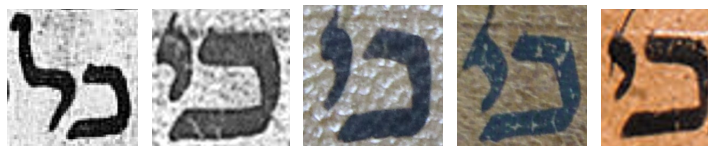
צמצום רווחים בין ראשי האותיות ע"י הגדלת עקב הכ"ף הפשוטה



הארכת בסיס הכ"ף הכפופה יותר מגגה



מספרים ספרדים ואיטליניים ישנים



## צורת האות כ"ף כפופה

א. לאות כ"ף הכפופה הספרדית יש עוקץ קטן בתחילת גגה מצד שמאל, כשאר האותיות הספרדיות בעלות הגג. ואין פניה העליונים ישרים אלא מעט מעוגלים.<sup>א</sup>

ב. אין הכ"ף כפופה עגולה מאוד בפינה הימנית העליונה שלה, אלא צורתה כעין הרי"ש הספרדית, דהיינו מרובעת מעט בערך ב-90 מעלות [ולפעמים מעט יותר] רק שאין בפינתה זווית חדה אלא זווית מעוגלת מעט [בניגוד לכתב העירקי-ספרדי המודרני והאשכנזי המודרני, שנוהגים לעשותה עגולה מאוד].

ג. פינתה הימנית התחתונה של הכ"ף אינה כעליונה, אלא היא מלוכסנת [ונדמית כאילו היא חתוכה] והחיבור בה בין הבסיס לגוף דק מעט, בניגוד לחיבור בין הגג לגוף שהוא עבה. וצורה זו נוצרת כתוצאה מהכתיבה הזוויתית בכתב הספרדי - שהקוים של גוף ובסיס הכ"ף מתחברים אחד לשני בחלק שמדקק בסוף כ"א מהקוים, ועי"כ נוצר חיבור דק שם.

ד. בסיס הכ"ף מתחיל מצד שמאל בפנים לא ישרות אלא משופעות, הנוצרות בצורה טבעית מהכתיבה הספרדית המשופעת.

ה. כאשר ניתן, בד"כ מאריכים מעט את בסיס הכ"ף יותר מגגה - כגון שיש אחר הכ"ף אות שאפשר 'להבליעה' בכ"ף [כהאותיות ילקשצ"ץ], או כשהמקום מאפשר זאת.<sup>ב</sup>

## צורת האות כ"ף פשוטה [סופית]

א. צורת הכ"ף הפשוטה הספרדית היא כעין

האות דל"ת, אלא שרגלה ארוכה יותר מרגל הדל"ת בכאורך קולמוס.

ב. בתחילת גגה מצד שמאל יש לה עוקץ קטן, כשאר האותיות הספרדיות בעלות הגג. ואין פניה העליונים ישרים אלא מעט מעוגלים.

ג. כאמור צורתה כדל"ת, וע"כ אינה מעוגלת בפינתה הימנית העליונה, אלא בעלת בליטה מועטת. ובצורת עשיית בליטה זו ישנן שתי צורות [כשם שיש בדל"ת]: יש סופרים שאחר כתיבת הגג ממשיכים באותה משיכת קולמוס ומתעגלים מעט פנימה ומורידים הרגל, ועי"כ נוצרת הבליטה, וכן נוצרת מעט פגימה בזווית הפנימית של חיבור הגג והרגל [כ"ה במהר"י אבוהב ומהר"ע פיג'ו]. ויש סופרים אשר בסיום כתיבת הגג מתעגלים מעט החוצה בירידה, ואח"כ מוסיפים את הרגל מעט פנימה, וכך נוצרת הבליטה ובזווית הפנימית אין פגימה [כ"ה במהר"ם זאבארו, ונראה לכא' שכתב הגג והרגל בשתי כתיבות].

ד. לא נראה שהקפידו מאוד על בליטה זו כמו בדל"ת (שבחסרונה תדמה לרי"ש ותיפסל), אלא כאשר המקום צר לפעמים הקטינו אותה הרבה עד שכמעט אינה ניכרת, ומאידך כאשר נמצאת לפניה אות שמחמת בסיסה הרחב והבולט קדימה נוצר מרווח בין ראשה או גגה לבין גג הכ"ף הפשוטה [כהאותיות גנע"ת], הגדילו עקב זה הרבה כדי לצמצם המרווח - והכל לפי הענין.

ה. רגל הכ"ף הפשוטה מסתיימת בדקות כשאר רגלי האותיות בכתב הספרדי, כתוצאה מהכתיבה הספרדית המשופעת.

א. עי' במ"ש בענין קוצי האותיות הספרדיות בח"ג של הקונטרס [שהתפרסם במנורה בדרום גליון לט - אלול תשפב].

ב. ועי' מ"ש בענין זה לגבי האות ביי"ת בגליון מ [תמוז תשפב] ואוקי באתרין.



גם ממדרש זה נראה שהאותיות ב"ת וכ"ף דומות הן, ויש להזהר להבדיל ביניהן.

ה. אותיות דר"ע (נ"ב): " כ"ף מפני מה דומה לכוס ופניו כלפי למ"ד, מפני שכוס וכסא לשון אחד הוא וכל כסא מלכות אינו מתוקן אלא למלכים לישב עליהן".

הנהגה לשון מדרש זה [עפ"י כתה"י] קשה, ולא ברירא לי מה כוונת המדרש.

ו. מדרש התגין לר"ע: "כ' יש לה ב' זיינין - כנגד ב' משפחות כהונת בני אהרן, אלעזר ואיתמר".

ממדרש זה למדים שיש לאות כ"ף כפופה ב' זיינין - היינו ב' קוצים.

ועוד שם: "ך' יש לה ג' זיינין - כדי לקומם עמהם ג' משפחות לויה, גרשון וקהת ומררי שומרי המקדש".

ממדרש זה למדים שיש לאות כ"ף פשוטה ג' זיינין - היינו ג' קוצין.

ז. ספר תאני: "כ' - נ"ח באוריתא דתלת זיינין. ך' - ע"ו באוריתא דארבעה קרני. ותו ך' - דכאיף כרעיהון לקדמיהון ג'".

מדברי ספר תאני למדים שאף שראינו לעיל שבד"כ לכ"ף כפופה ישנם ב' קוצים, ולפשוטה יש ג' קוצים, במקומות מסוימים בתורה יש לכפופה ג' קוצים ואילו לפשוטה ד' קוצים. ועוד, שיש מקומות שכ"ף פשוטה זנבה כפוף קדימה.

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

מרן הב"י העתיק מהרי"ט באלפא ביתא הארוך בענין כ"ף כפופה, וז"ל: "כ' כפופה - קבלת החסיד שתהיה עגולה מכל צד, ולא יהיה לה שום זווית, ופניה יהיו למעלה ולמטה שוים כדי שיהיה ניכר שהיא כתיבה ולא משיטה".

### מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' ביתין כפין, כפין בתין".

מדברי בריתא זו נראה שהאותיות ב"ת וכ"ף דומות הן, ויש להזהר שלא יתחלפו.

ב. בבלי שבת (קמז:): "אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל, רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לבם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה". וכע"ז איתא בילקוט קהלת (תתקעג).

גם מדברי גמ' זו נראה שהאותיות ב"ת וכ"ף דומות, עד שהחליף ביניהן ר' אלעזר בן ערך.

ג. בבלי מגילה (ב:): "ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפ"ך צופים אמרום וכו' מהוה הוו, ולא הוו ידעי הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה, וכו' אלא שכחום וחזרו ויסדום".

ממאמר גמרא זה חזינו שיש לאות כ"ף שתי צורות, אחת באמצע תיבה ואחת בסוף תיבה [ושהיו תקופות בעם ישראל שלא ידעו להבדיל ביניהן, ובאו הנביאים ותיקנו הדבר].

ד. מדרש תנחומא (בראשית א): "מהו קוצותיו תלתלים - על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות כיצד וכו' כחשו בה' (ירמיה ה') אם אתה עושה ב"ת - כ"ף, תחריב את העולם. אין קדוש כה' (ש"א ב') אם אתה עושה כ"ף - ב"ת, תחריב את העולם". וכ"ה בויקרא רבה מצורע.

**ועוד** העתיק בענין הכ"ף הפשוטה, וז"ל: "ך' פשוטה - גגה קצר שלא תדמה לרי"ש, לכן לא ימשוך אותה בסוף השיטה לעשותה ארוכה כלל וכו' וכתב רא"ם שכל הפשוטות צריכות להיות ארוכות כשיעור שאם נכפלו יהיו כפופות, ומהאי טעמא לא יעשה לכ"ף פשוטה זוית למעלה, אלא תהיה עגולה כמו רי"ש, שאם כופפין אותה שתעשה כ"ף כפופה, דאין חילוק ביניהם רק שזו פשוטה וזו כפופה".

### דיון בצורת הכ"ף הפשוטה הספרדית

**נבוא** לבאר בעז"ה את צורת הכ"ף הפשוטה הספרדית, ואגב זה יתבאר אי"ה גם צורת הכ"ף הכפופה עפ"י מדרשי חז"ל ועפ"י הכתבים העתיקים.

**כתבנו** לעיל [וכן ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], שהכ"ף הפשוטה הספרדית יש לה בסוף גגה מצד ימין 'עקב', ודומה לדל"ת.

**והנה** העתקנו לעיל דברי הב"י בשם אלפא ביתא, שכתב בשם הרא"ם שיש לעשות הכ"ף הפשוטה עגולה בפיתה וללא זוית. ומקור דבריו באמת מס' יראים (סי' שצט), וז"ל: "וכל ך' שבתורה צריך לעשותה עגולה מאחריה ורגלה ארוכה כזה (?), וטעמא שאין חילוק בין כ"ף כפופה לכ"ף פשוטה אלא כפיפותה ופשיטותה".

**ומשמע** שחידש הרא"ם דין זה עפ"י לשון הבריתא בשבת (קג:) 'שלא יעשה כפופין פשוטין, פשוטין כפופין' - שכל ההבדל בין אותיות נצפ"ך הכפופות והפשוטות, הוא רק פשיטות או כפיפת בסיס האות, אך שאר הפרטים באות זהים בשתי הצורות.

**ואת** דברי הרא"ם העתיקו כמה מרבתינו הראשונים, כגון בספר התרומה (סי' ריג), וז"ל: "כ' כפופה צריך שתהא עגולה שלא תהא נראית ביי"ת, וכ"ף פשוטה צריך שתהא עגולה למעלה וגם תהא ארוכה גם כנגד כפולות של כף כפופה שאין חלוק בין זו לזו אלא שזו כפופה וזו פשוטה". וכ"כ בהגה"מ סופ"א מהל' תפילין (כדרכו להעתיק שם דברי סה"ת), וציין לדבריהם הב"י שם.

**וב"כ** הריטב"א שם, וז"ל: "זייני"ן גוני"ן וכו' ומכאן למדו כי ראש הנר"ן כצורת ראש הזי"ן כזו (?), ולא כצורת וא"ו כזו (?) וכו' והוא הדין לגו"ן הכפוף שראשה כראש זיי"ן כזו (?) ולא כזו (?), שאין שום הפרש בין האותיות הכפופות והפשוטות אלא הפשיטה והכפיפה בלבד, והוא הדין כי הכ"ף הפשוטה אין לה שום בליטה בגגה כזו אלא כזו, כמו שאין לכ"ף הכפופה שום בליטה, וכן כתב הרב בעל התרומות ז"ל".

**וב"כ** התיקון תפילין (עמ' קיד), וז"ל: "הכ"ף פשוטה עגולה כמו הרי"ש ולא כמו דל"ת, כי כ"ף פשוטה וכ"ף כפופה הכל אחד".

**אכן**, אי לאו דברי הרא"ם, היה נלענ"ד דאפשר לומר שאין הדברים מוכרחים כ"כ, דאיכא למימר שמה שנקטה הבריתא לשון 'כפופין פשוטין', כוונתה שהכפיפה או הפשיטה היא ההבדל העיקרי והניכר ביותר בין צורות האות, אולם יתכן שיהיו עוד אי אלו הבדלים קטנים ופחות משמעותיים, שאינם משנים את צורת האות, ואין גורמים לה להדמות לאות אחרת.

**דיקא** נמי, דהלא אמרינן שם בבריתא נמי: 'שלא יעשה סתומין פתוחין, פתוחין סתומין', כלומר שיבדיל בין מ"ם פתוחה

תוכות. ואע"ג שהתינוק יכול לקרות הך' בזויות כמו בלא זויות, אפ"ה אין זה ראייה, כי אדרבה התינוק מכיר את הך' בזויות יותר ממה שהוא בלי זויות מחמת שיבוש הסופרים כמו שכותבים עתה כמעט רוב אותיות בשיבוש לכן מזה אין ראייה".

**אכן** תחילה יש לציין פרט מענין, שכמדומה שמבחינה הסתברותית רוב ככל הסופרים באשכנזי הקדומה היו בורים לפי הגדרת הרב ב"ש, שמתוך כ-25 ס"ת אשכנזיים וצרפתיים קדומים שבדקתי, אולי רק בשנים או בשלושה מהם עשו הכ"ף פשוטה עגולה, וכל השאר עשו אותה עם עקב [או שמא רק במקרה הגיעו אלינו כל ספרי הבורים]. והאמת שכבר העיד בס' תיקון תפילין שזה היה מנהג אשכנזי בזמנו, שלגבי רגל אות דל"ת כתב (עמ' צה), וז"ל: "ודק וקצר למטה שלא תדמה ל-ך' כמו שעושים רוב העולם".

**גם** יש לדעת, שבס' תיקון תפילין (עמ' קטו) כתב, וז"ל: "ואל יאריך שום ך' למעלה פן יאבד קריאתו ונראה כרי"ש". ואף שבהג' ב"ש שם כתב: "וכן לשון החסיד - אין להאריך גגו של כ"ף פשוטה מפני שנראה כרי"ש", הנה בס' כתרי אותיות תפילין לריה"ח לפנינו הגירסא: "מפני שנראה כ-ד", [וכן בדקתי בכתי"י והוא כך], וצ"ע אם הגירסא שלפני הרב ב"ש היתה רי"ש, או שמא זו הגהה שלו בדברי ריה"ח.

שבאמצע תיבה למ"ם סתומה שבסוף תיבה. והנה, בכל הכתבים שראיתי - מזמן בית שני ומזמן הגאונים, ואף בכתב האשכנזי הקדום [ובודאי בכתב הספרדי הקדום], ואפילו בכתב האשכנזי המודרני - אין המ"ם הפתוחה והסתומה נראות בדיוק אותו הדבר, אלא מלבד ההבדל בפתיחתן וסתימתן שהוא ההבדל העיקרי ביניהם שבחסרונן אמנם תתחלף צורה אחת לחבירתה, ישנם גם אי אלו הבדלים קטנים בצורת האות. וא"כ ה"נ איכא למימר לגבי 'פשוטין כפופין'.

**אולם**, הנה הוסיף שם מרן בב"י אחרי זה, וז"ל: "וכתב הר"י אשכנזי, יש מי שכתב שאם כתב הכ"ף פשוטה בזויות כמו דל"ת שהיא פסולה, ובתפילין ומזוזה לא יועיל בה תיקון כמו הדל"ת שכתבה במקום רי"ש דתיקונה מיקרי חק תוכות".<sup>1</sup>

**וכפי** הנראה המקור לדברי הריא"ס הוא מהברוך שאמר, שעמ"ש שכתב התיקון תפילין שלא יעשה הכ"ף כעין דל"ת, כתב שם (עמ' קיד), וז"ל: "כמו שכותבים עתה רוב העולם במחזורים ובחומשים, אפילו קצת סופרים בורים בתפילין ובמזוזות ובס"ת. ונ"ל לפקצ'ד שאם כתב הכ"ף פשוטה בזויות כמו ד' כזה (?) שהוא פסול, ולא יועיל תיקון כלל כי נקרא חק תוכות, ודומה לו שאם היה כותב דל"ת במקום רי"ש או שהיה כותב מ' פתוחה וחבר אותה למטה שאסור למחוק ולהפריד משום חק תוכות וכו' ה"נ לא שנא גבי ך' דנקרא חק

ג. מענין לציין, שבעוד שמרן הב"י מעתיק לא מעט מדברי הריא"ס בהל' סת"ם, הנה בתש' הרדב"ז (סי' תקצו) הביא איזה דין שהריא"ס הסתפק בו ולא החליט אם אפשר להקל בו, וכתב שם הרדב"ז על דברי הריא"ס, וז"ל: "ואני הכרתי את החכם הזה בצפת בהיותי בן י"ג שנה, ובלי ספק היה חסיד גדול וירא שמים ובקי בתלמוד ובמדרשים אבל היו בדורו גדולים ממנו ולכן מלאני לבי להתיר ספיקו וכו' שלא ראינו לאחד מן הראשונים נ"נ שחלף בזה". ונראה א"כ שלא אחז ממנו מאוד בר סמכא עד שהוראותיו בסת"ם אין לערער עליהם, ואפילו לקולא אחז כן.

ומלבד זה, הנה אחר בקשת המחילה לענ"ד דבריו תמוהים, דאמנם הרא"ם והראשונים שהעתיקו דבריו כתבו שצריך לעגל הכ"ף פשוטה למעלה, אך מנין לרב ב"ש החידוש הגדול הזה, ששינוי כזה פעוט בצורת האות שלא משנה את עיקר צורתה, ועדיין כל תינוק יזהה שזו האות כ"ף פשוטה, יפסול את האות? הלא קי"ל שכל אות שעיקר צורתה עליה כשרה עכ"פ בדיעבד. ובאמת לא הביא כל ראיה לדבריו ואמר הדברים רק מדעתו כמבואר בלשונו לעיל, ולענ"ד צע"ג מנין לחדש כן.

### ערעור הר"ש נרבוני, ודחייתו ע"י גדולי הדור הספרדיים

ודע, שלפני כ-400 שנה קם חכם אחד בארץ ישראל ושמו ר' שלמה נרבוני, והחליט לנסות לשכנע את גדולי הדור הספרדיים שיש לפסול את כל ספרי התורה והתפילין שיש בהם כ"ף פשוטה עם עקב עפ"י דברי הב"י הנ"ל בשם הרא"ס, אמנם כולם דחו את דבריו מכל וכל.

דהנה בשו"ת מהר"ם גאלנטי (סי' קכד, והובאו דבריו במג"א סי' לב ס"ק כו), שהיה בעצמו תלמיד של מרן הב"י, הביא שאלת ר"ש נרבוני הנ"ל, וז"ל שם: "הנה כתב הגאון מהר"י קארו ז"ל בא"ח סימן ל"ו דף ל"ה וז"ל ומה שכתב שכא"ף פשוטה תהיה עגולה למעלה כמו ריש כן כתבו התרומה והגהות והאגור וכתב הר"י אסכנדרני יש מי שכתב שאם כתב הכא"ף

הפשוטה בזויות כמו דלת שהיא פסולה ובתפילין ובמזוזה לא יועיל בה תיקון כמו דלית שכתבה במקום ריש דתיקונה מקרי חק תוכות ע"כ. והנלע"ד שמאחר שמהר"ק ז"ל לא פליג עליה משמע דסבירא ליה הכי וגם פשוט לעניות דעתי שאין שום בר סמכא דפליג עליה, דאי הוה פליג עליה הוה מביאו הרב מהר"ק בצידיה כמנהגו הטוב - לכולי עלמא היא פסולה. והנה כתב החכם השלם החסיד דרבה ענותותיה, שהוא דן לכל אדם לכף זכות, ואפילו שבזוהו אינו מחרף ולא מגדף, חכם מופלג בזקנה ובשיבה שלא דיבר עליו משוב ועד רע זהו החכם השלם החסיד הסופר המובהק כותב תפילין בכוונות אלהיות בקדושה זורה אורו במחניכם הקדוש, וז"ל אמנם בצורת האותיות נהרא נהרא ופשטיה וכבר נהגו באלו הארצות הסופרים המובהקים ובארצות המערב לעשות כל הכאפין שלהם כך ולא חשו לסברת האומ' שתהיה עגולה וגם האומר סברא זו לא לפסול ח"ו אמרה כי אין לפסול כי אם בפסול הנז' בגמרא". ושאל שם הר"ש נרבוני למהר"ם גאלנטי להכריע בזה אם האמת עימו או עם אותו הסופר החכם ש"זה כמה שנים שיצאו מתחת ידו יותר מאלף זוגות של תפילין לארץ מרחקים וכלם היו הכפ"ן הפשוטות מלמעלה כמו דל"ת" כלשונו שם<sup>1</sup>.

וז"ל מהר"ם גאלנטי שם בתשובתו לחכם הנז': "שאלת כ"ת קבלתי ועברתי עליה פעמים שלש - לא נעלם מכ"ת מה שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו והר"ן בשאלותיו, שכל

ד. ועי' בשו"ת ויאמר יצחק (סי' טז), שם הרב השואל כתב שהסופר המדובר הוא מהר"ר סולימאן אוחנא זלה"ה מגורי רבינו האר"י ויליד מרוקן [שהרי העיד בתש' זו על בשמו על מנהג המערב], שהיה סופר מהיר במלאכתו. ושור' שציינו לס' קורא הדורות שכתב בהדיא שהחכם הנז' בתש' זו הוא מהר"ס אוחנא. וראוי לציין, כי לרבינו החיד"א גופיה היו זוג תפילין מכתי"ק של מהר"ס אוחנא הנז' [כמבואר בס' מעגל טוב] - ונמצא א"כ שאף רבינו החיד"א גופיה סמך ע"ז להלכה ולמעשה.

שכ"ף כפופה עגולה שגם כן יהיה דינו הכ"ף פשוטה - לאו מלתא היא, שהנה הנו"ן כפופה היא דמות וי"ו עקומה, והנו"ן היא דמות זי"ן בראשה, ולמה אין אנו עושים צורת הנו"ן פשוטה דמות נו"ן כפופה - אלא קבלה בידיהם לעשות אופן זה, האי כדיניה והאי כדיניה, כך היא דין הכ"ף פשוטה. ולא יספק עוד כ"ת בזה כי כן הסכימו כל הרבנים ות"ח שבעיר".

הרי שמהר"ם גאלאנטי דחה דבריו מכל וכל עפ"י המנהג הפשוט של כל ישראל בא"י ובשאלוניקי ובשאר מקומות, ושכן הסכמת כל חכמי הדור, וכלל לא 'התרגש' מכך שיש כמה ראשונים שכתבו הפך מזה, מאחר ומנהג העולם גופיה מראה שלא פוסקים כמוהם, ואין לפקפק כלל על המנהג. ועוד, שכ"כ במפורש מהר"ר יהודה צרפתי בספר מכתב אלהים [שבועונותינו לא זכינו לאורו], שקראו מהר"ם גאלנטי 'החכם השלם רב וגאון בישראל'.

**אמנם** הר"ש נרבוני הנז' לא נתקרה דעתו בזה, ושלח גם לשאול בזה לעוד אחד מגדולי אותו הדור - מהר"י קאשטרו זלה"ה תלמיד הרדב"ז, והיא לו נדפס'ה בשו"ת אהלי יעקב (סי' קיג), וז"ל הר"ש נרבוני שם בשאלתו [והנני מעתיק טענותיו באורך, ע"מ שנוכל להתייחס בעז"ה לדבריו]: "הנה יש סופרים כותבי תפילין מורים הוראה דלכתחילה צריך לכתוב הכ"ף פשוטה בזוית כמו דל"ת שזהו הידורה שורשה וחשיבותה, ולענ"ד הם טועים טעות גדולה, דהידורה

דבר שאינו נמצא בגמרא ואין לו שורש בגמרא כלל כי אם במחלוקת הפוסקים, מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד, ותלוי במנהג שנוהגים באותה העיר וכו' [והאריך שם להביא דוגמאות לזה בעובדי דהו גביה וגם עם מרן הב"י בעצמו]. וכן נדון זה, והגם כי כתב הרי"ף"ה ובעל התרומה וההגהות והאגור כמו שהביא הרב ז"ל, עם כל זה חולקים כל העולם בענין זה עליהם, ובהיות כי אין לדין זה שורש בגמרא לית למיחש. והנה הרב ז"ל לא הביאה בשולחנו סברא זו, כי אם מה שמעכב לדינא מדינא דגמרא הביא - כל אות צריכה להיות גולם אחד, לכך צריך לזוהר בנקודה שעל האלף שהיא כמין יו"ד ובנקודה שתחתיה וביו"ד שי"ן ועי"ן ואחורי הצד"י שיהיו נוגעות ואם לאו פסול - דינין אלו הביא הרב ז"ל, ולא הביא דינים שאינם מעכבים, או צורת זה או צורת זה. והנה העידו אנשים תלמידי חכמים כשרים וספרי דווקא כי כל הספרי תורה וכל התפילין כולם הם הכ"ף פשוטה בלי עיגול בכל עיר שאלוניקי כי היא עיר ואם בישראל ופה בארץ הצבי כל הספרים והתפילין כך נוהגים ושאלתי פי כולם והעידו שכולם נוהגים לכתוב כך, ולכן אחי ישמרך האל ית' להרהר אין ח"ו על מה שנהגו בדבר שאין לו בגמרא שורש וענף. והנה עדות אחד מהחכם השלם כמהר"ר יהודה צרפתי רב וגאון בישראל זה כמה שנים, וחבר ספר וקראו מכתב אלהים הוא על אופני כתיבת ספרים ותפילין ומזוזות, וכתב שאין לעגל הכ"ף פשוטה כי אם רבועה כדל"ת שלא מן הראוי שכיון

ה. לא ברור מה כוונתו ב'רי"ף', שהרי אין כאן שום גילוי בדעת הרי"ף, ואף הר"ש נרבוני בשאלתו שם לא הזכיר מהרי"ף, וצ"ע.

ו. אכן איני יודע בודאות לאיזה מהם שלח ראשונה, או ששלח לשניהם בו זמנית, מ"מ רגלים לדבר שהשאלה למהר"ם גאלנטי היא הראשונה, שהרי בשאלתו למהרי"ק"ש הביא כבר מראש את טיעון מהר"ם גאלנטי מתש' הרא"ש וניסה לסתור אותו, וא"כ משמע שכתב שאלה זו אחר שנענה ממהר"ם גאלנטי, ודוק.

ושורשה וחשיבותה הוא לכותבה עגולה למעלה ואם כתבה בזויות כמו דל"ת היא פסולה אליבא דכ"ע, שהרי כתב הגאון מהר"י קארו וכו' [-והביא שם את כל הראשונים שהזכיר מרן], ולענ"ד אין ספק דסבירא לכולהו שהוא לעיכובא, דאם כתב בזוית למעלה כמין דל"ת שהיא פסולה כדלקמן, ומה שכתב הר"י אסכנדרני י"ש מי שכתב וכו', להשמיענו בלבד שבתפילין ומזוזה לא יועיל בה תיקון. ומ"ש הרא"ש בתש' צורת האותיות אינם שוות בכל המדינות, הרבה משונה כתב ארצינו מכתב הארץ הזאת ואין פסול בזה השינוי רק שלא [יעשה] היהין חיתין כפין בתין כמו שמפורש בגמ' ע"כ, לקצ"ד יש שורש וענף בזה דפסול בגמ' משני מקומות - הא' אליבא דריא"ס מדכתב שאם כתב הכ"ף פשוטה בזוית כמו דל"ת שהיא פסולה ובתפילין ומזוזה לא יועיל בה תיקון כמו דל"ת שכתבה במקום רי"ש וכו' האריך ז' תיבות שהם כ"ז אותיות נוספות להשמיענו דס"ל שיש שורש וענף בזה הפסול בגמ', מדקאמר בגמ' לא יכתוב רישין דלתין שהוא דין האות שדינה ומשפטה לכותבה עגולה כמו רי"ש דאין לכותבה בזוית כמו דל"ת ואם כתב כמין דל"ת פסולה כמו שכתב דל"ת כמו רי"ש. והב', אליבא דכ"ע, שהרי כתבו ההגהות כ"ף כפופה צריך שתהיה עגולה למעלה שלא תדמה לבי"ת, וכ"ף פשוטה צריך שתהא למעלה עגולה ככ"ף כפופה וכו' [והעתיק מעוד ראשונים כן] וכ"כ הרא"ם שכל הפשוטות צריכות להיות ארוכות כשיעור שאם נכפלו יהיו כפופות, ומהאי טעמא לא יעשה לכ"ף פשוטה זוית למעלה אלא תהיה עגולה כמו רי"ש שאם כופפים אותה שתיעשה כ"ף כפופה דאין חילוק ביניהן רק שזו פשוטה וזו כפופה, ומ"ש ההגהות כ"ף כפופה צריך

שתהא עגולה למעלה דוקא, שאנחנו מקפידים שתהא עגולה למעלה ואין אנחנו מקפידים שתהא עגולה למטה, כי אפי' שתהא עגולה למטה, אם היא בזוית למעלה היא דומה לבי"ת ופסולה, ואפילו שתהא בזוית למטה אם היא עגולה למעלה כשרה כדאיתא בגמ' בצורת המ"ם פתוחה והמ"ם סתומה ע"ש, ודיקא כמ"ש, דכתב ושתהא עגולה שלא תדמה לבי"ת או שלא תהא נראית ביי"ת, ולא כתב שלא תהא ביי"ת, כי אפי' שלא תהא ביי"ת ממש אלא שדומה לבי"ת, או נראית ביי"ת בזוית למעלה פסולה כדאמרן. הא לן בפירוש מפורש בגמ' שיש שורש וענף עץ עבות בנ"ד בגמ' מדקאמר לא יכתוב כפין ביתין, דפשוט הוא שאם כתב הכ"ף פשוטה בזוית למעלה כמין דל"ת, אם תכפול אותה תדמה לבי"ת ופסולה מדינא דגמ' מבלי פקפוק ואליבא דהרא"ש ודכ"ע. ואין לומר דמה שאמרו בגמ' דלא יכתוב כפין ביתין ר"ל דלא יכתוב כפין ביתין ממש, שהרי כתב התרומה וז"ל וכן צד"י לא יעשה לה ראש עליון דק וראש תחתון עב, שאם היתה כפופה נראית גימ"ל, אך יש שינוי שזה בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל, הרי פשוט שמה שאמרו שלא יכתוב גמ"ל צדי"ן אין פירושו שלא יכתוב צדי"ן גמ"ל ממש, וכמו כן בנד"ד שלא יכתוב כפין ביתין, אלא כדאמרן וזה פשוט ומבואר היטב.

וזה מה השיב לו שם מהריק"ש: "ידיע ליהוי ליה למר שכל תפוצות גליות ישראל סומכים על הגאונים והרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והרא"ש והריטב"א והר"ן והריב"ש ז"ל, ועל תלמידיהן ותלמידי תלמידיהן - שלא אמרו בצורת האותיות אלא שלא תדמה אות אחת לאחרת ממש, לא על חצי האות כי אם על כללה, ובהא הוא דקפדי ז"ל לפי מנהג המקום בכתובה כמו

**אכן** אם נעיין באמת בטענות הר"ש נרבוני הנ"ל נראה שדבריו כולם מקשה אחת. דהנה שתי טענות טען לפסול בזה [ושובריהן בצידין]:

**טענתו הראשונה:** דכמו שרי"ש שדינה להיות עגולה - אם כתבה עם עקב פסולה, ה"נ כ"ף פשוטה שדינה להיות עגולה - אם כתבה עם עקב פסולה.

והנה טענה זו יתמה עליה כל בר בי רב דחד יומא - דמה דמיון בין זה לזה, הלא רי"ש שעשאה עם עקב נדמית לדל"ת והקורא יכול לטעות בה, ואילו כ"ף שעשאה עם עקב, אף אם נאמר שמשפטה להיות עגולה - הלא לא נדמית לשום אות אחרת, ומה"ת שתפסל? וצע"ג מה הבין בכלל.

**וטענתו השניה:** שכ"ף כפופה, אם יעשה אותה עגולה למעלה ומרובעת למטה כשרה, אולם אם יעשה להפך - מרובעת למעלה ועגולה למטה היא פסולה משום שנדמית לבי"ת, וע"כ אם יעשה הכ"ף פשוטה עם עקב למעלה, הלא אם יכפוף כעת זנבה תדמה לבי"ת, משום שתהא מרובעת למעלה ועגולה למטה.

**והנה** אלו קשות מן הראשונות, דמלבד שבמאמרנו הראשון בקונטרס זה [בצורת האות בי"ת] כבר הוכחנו היטב שאין שום מקור בתלמוד ובמדרשי חז"ל ובראשונים המובהקים לכך שהבי"ת צריכה להיות מרובעת למעלה ולא עגולה - מלבד זה, אף אם נרצה לומר שהבי"ת מרובעת למעלה, הלא דבר ברור ופשוט הוא מכל רבותינו הראשונים והאחרונים, שעיקר ההבדל בין הבי"ת לכ"ף הוא בעקב הבי"ת, ושבוראי שאם יעשה הבי"ת עגולה למטה, אף אם

שכתב הרא"ש ז"ל בתש', ולפיכך לא האריכו למעניתם ללמד את עם ישראל צורת האותיות, ואי הוה בהו פיסולא לא הוי שתקי מיניה להכשיל את הרבים ח"ו בתפילין וס"ת שהם יסודות הדת וכו'. ואפשר שהמדקדק בצורת האותיות לעשותם כמו שכתבו האחרונים כמו שהביא כ"ת דבריהם אין מוחין בידו, הגם כי זה צ"ע לפי שמוציא לעז על כל הנביאים הראשונים כמו שהוא לעיני השמש וכו'. ויש למצוא קצת תשובה אם יעשו כן לרווחא דמילתא לא לפסול ח"ו את אשר לא יהיו כדבריהם. ומה שהביא כ"ת ראה ממה שכתב הריא"ס ז"ל וכו' על א' מחכמי דורו אמר כן ולפיכך לא הזכירו בשם וכו' ולא שבקינן כל הנך אשלי רברבי אשר בית ישראל נכון עליהם למיזל בתר איפכא לפסול חלילה וחס. ומעיד אני לפני בורא עולם שיש אצלי בביתי ס"ת כתיבת יד הרב הגדול מהר"ר לוי בן חביב ז"ל שכתב לעצמו, ואח"כ הוצרכו בני בניו ומכרוהו לי וכו' וכל הכפ"ן הארוכות שם גגן מרובע בזוית נקריית נקודה יוצאה מהגג של הכ"ף הארוכה ומלתא דעבידא לגילויי היא ותו לא מידי, וכל המחזיק יד בזה ללכת אחר מחשבותיו לפסול ח"ו לא יעלה בידו כי אם חוח תחת חטה".

**אכן** ר"ש נרבוני הנז' לא הסתפק בתשובת מהריק"ש זו, והוסיף שם להתעקש על דעתו בזה וניסה לדייק כדעתו מעוד איזה מקומות, אמנם מהריק"ש שם דחה כל דיוקיו על נכון, וסיים בזה"ל: "שמע בקולי איעצך ויהי אלהים עמך, אל יכניס כ"ת את ראשו בסלע המחלוקות לנתוץ ולנתוש קבלת הרבים לאחד מן הפוסקים לרוב עליהם לעשות כדבריו, כ"ש לרובם ככללם בחכמה ובמנין".

ז. כלומר, לכתוב הכ"ף פשוטה עגולה.

לגמרי, וכן להיפך אם ימחק הנקודה מהדל"ת נהיית רי"ש לגמרי. וא"כ, הרי בודאי שפי' הבריתא לענין דלתי"ן ריש"ן הוא באופן זה, שאם ימחק או יוסיף הנקודה איבדה האות לגמרי צורתה, ונדמית לאות אחרת לגמרי, וא"כ ה"ה בניד"ד לענין בית"ן כפי"ן.

ואף גופא מה שהביא מהתרומה לענין גמ"ן צדי"ן, הנה גם זה לא קשור כלל לנידוננו, כי אף לתרומה, אם יעשה לצד"י ראש עליון דק וראש תחתון עב, הלא הקורא בס"ת זה יתקע בקריאתו, ויראה מול עיניו אות שנראית כמו גימ"ל הפוכה ובאמת לא ידע לפרש איזו אות היא זו, ואה"נ, שאם יעשה זאת בצורה שיהיה ניכר שהיא צד"י ולא גימ"ל הפוכה, אף שלא תהיה בדיוק בצורתה בודאי יהיה כשר. אך בנידוננו, הלא כל אחד שיקרא בס"ת ויגיע לכ"ף פשוטה עם עקב מיד יזהנה ככ"ף ולא כאות אחרת, ומה"ת לפסול. ובפרט שהרבה מהראשונים חולקים בפירוש זה על בעל התרומה, דע"ש בפרש"י דמשמע ממנו שכוונת הבריתא שיהיה שלא להפוך הצד"י או הגימ"ל, וע"ש עוד בדברי הרמב"ן וריטב"א והמיוחס לר"ן ועוד.

וגם רוב ככל רבותינו הראשונים לענין 'טתי"ן פפי"ן' פירשו שיהיה שלא להטות האות שאז תדמה לחבירתה, או שלא להפריד הקו השמאלי בטי"ת כי אז תדמה לפ"א וזי"ן [ע"ש בדברי הרא"ש, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמאירי בקריית ספר]. וא"כ ה"ה בניד"ד.

ועוד, שמפשטות לשון הבריתא לא משמע כן כלל, שהרי לשון הבריתא: "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפי"ן עיני"ן וכו'". הרי מלשון שלא יכתוב

תהיה מרובעת למעלה - אין שום הוה אמינא בעולם להכשירו כבי"ת, ומאידך גיסא אם יעשה הכ"ף מרובעת למעלה וארוכה למטה, כבר אפילו רבינו המשנ"ב בקונטרס משנת סופרים [בכ"ף כפופה] הביא שיש מהאחרונים שמכשירים בזה. וע"כ, אף אם יעשה הכ"ף פשוטה בזוית למעלה, אם יכפפנה לא תראה בשום צד שבעולם כבי"ת, ואיך כתב ר"ש נרבוני: "דפשוט הוא שאם כתב הכ"ף פשוטה בזוית למעלה כמין דל"ת, אם תכפול אותה תדמה לבי"ת ופסולה מדינא דגמ' מבלי פקפוק ואליבא דהרא"ש ודכ"ע"?

ומלבד זה, הרי מה בכך אם כשיכפול הכ"ף תראה כבי"ת, הלא כעת כל תינוק [אף הרגיל בכ"ף פשוטה עגולה] יקראנה ככ"ף פשוטה, ומה זה משנה איך תראה אחר שתיכפף?

ומה שרצה להוכיח שכוונת הבריתא בשבת שהאות נפסלת אפילו אם נדמית לאות אחרת במקצתה - גם בזה אין דבריו נכונים, דעל אף מה שהביא שם מס' התרומה בענין דמיון צד"י לגימ"ל, הלא למשל לענין דלתי"ן ריש"ן, כל ההבדל ביניהם בודאי אינו אלא קוץ אחד בלבד, וכדמוכח ממקורות רבים בחז"ל, ולדוגמא בשבת שם (קד:): "תנא הגיה אות אחת חייב וכו' רבא אמר כגון שנמלו לתנו של דל"ת ועשאו רי"ש", ובעירובין (יג.): "דילמא אתי זבוב ויתיב אתנא דדל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש", ובירושלמי שבת (פ"ז ה"ב): "יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק, יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק, היך עבידא - היה דל"ת ועשאו רי"ש, רי"ש ועשאו דל"ת". הרי מכל מקורות אלה, שכל ההבדל בין דל"ת לרי"ש הוא רק בתג אחד או נקודה אחת, ואם יוסיף נקודה לרי"ש נהיית דל"ת



מנהג כל הספרדים בכל מקומות מושבותיהם לעשות הכ"ף פשוטה בזוית, ושכן נמצא בס"ת מכת"ק של גדולי הדורות כמהר"ל בן חביב ושל מהר"ס אוחנא [ונכתב מהר"ס גאלנטי ש'כן הסכימו כל הרבנים ות"ח שבעיר], ועוד, שהביא מהר"ס גאלנטי בהדיא מדברי 'החכם השלם כמהר"ר יהודה צרפתי רב וגאון בישראל' כלשונו, שכתב שיש קבלה בידינו אנו הספרדים לעשות הכ"ף פשוטה בזוית, כמו שאנו נוהגים לעשות הנר"ן כפופה כוא"ו ולא כזי"ן, בניגוד לנו"ן פשוטה הנעשית כזי"ן. ותמוה א"כ, מה ראתה עינו הבדולח של רבינו החיד"א, שלא ראו החכמים הנזכרים שדחו דברי הר"ש נרבוני מכל וכל, וסמכו בכל כחם על מנהג כל הספרדים אף לכתחלה.

**ועוד,** שהרי רבינו החיד"א שם בראש הסימן כתב בהדיא בזה"ל: "והסופרים הספרדים יבחנו אם הם כספרים קדמונים הנמצאים, כגון ספרי הרב משה זאבארו מהגירוש, שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל בספריו, וספרי הרב מהר"א מונסון, וספרי הרב עזריא פיג'ו שהם מומחים, וכיו"ב".

**והלא** עינינו הרואות בספרים מכתיבת יד קדשם של מהר"ם זאבארו ומהר"ע פיג'ו, שהגדירם החיד"א כמומחים ומהם יראו וכן יעשו - שהכפי"ן הפשוטות שלהם בזוית כמו דל"ת! וא"כ מה מקום למה שכתב החיד"א להחמיר בזה כלל, אחר שאותם סופרים שעליהם סמך החיד"א בכל צורת הכתב הספרדי נהגו לגמרי הפך מזה.

**ועוד,** שהרי כפי שהבאנו לעיל, אחת מטענות הר"ש נרבוני לפסול [ונראה שעליה סמך בעיקר], שהכ"ף כפופה אם יעשנה בזוית למעלה, נדמית כעת לחצאין לאות ביי"ת, שהרי אם תיכפפה תדמה לבי"ת. והרי רבינו החיד"א גופיה, ב'לדוד

משמע שממש מחליף אות בחבירתה, ולא שרק נדמית מעט לחבירתה.

**הרי** שלענ"ד דבריו פשוט תמוהים מאוד מתחילתם ועד סופם.

**נמצא,** שאין שום צד אמיתי לפסול כ"ף פשוטה עם עקב למעלה, אפילו למאן דאמר שלכתחלה צריכה להיות עגולה למעלה - דאמנם הב"ש כתב שהיא פסולה, אך לא הביא שום ראיה לדבריו, ומצד הסברא אין דבריו מובנים כלל. וטענות הר"ש נרבוני בזה פרכנו את כולן ורוח תשאם - ונמצא א"כ שאין שום צד אמיתי לפסול בזה.

**ואתה** תחזה באמת, שגדולי אותו הדור לא שתו ליבם כלל לערעורים של אותו חכם, וסמכו בכל כוחם על המנהג, ואף לשנות מן המנהג למי שרוצה להחמיר לא הוה ברירא ליה למהריק"ש אי שרי כיון שמוציא לעז על הראשונים, ורק אם יעשה כן לרווחא דמילתא יש להתיר לו. ומ"מ נראה דאף לדידיה, אפילו לכתחלה א"צ לחוש לזה כלל, רק הבא לחוש לזה בתורת הידור בעלמא אין לאסור עליו לעשות כן.

**אמנם,** אמת אומר כי ראיתי לרבינו החיד"א בס' לדוד אמת (סי' יג) בצורת האות י', וז"ל שם (סק"ב): "הך פשוטה תהיה עגולה מאחריה לצד ימין ואם עשה י' פשוטה למעלה כעין דל"ת יש להכשיר (ולכתחילה כמה סופרים כותבים כן), עמ"ש שו"ת אהלי יעקב למהריק"ש סי' קיג, ונראה דלכתחלה צריך לכתוב עגולה כרי"ש אבל אין לפסול הס"ת שנכתב כך, כיון שנמצא ס"ת ותפילין מעשה ידיהם של גדולים ראש י' כמו דל"ת". וע"ע בברכי" סי' לב סק"ו.

**והנה** לענ"ד דבריו קשים - דהלא מאחר וכבר דחו רבותינו מהר"ם גאלנטי ומהריק"ש דברים אלו מכל וכל, והעידו על

אמת' שם לגבי האות ב"ת, העתיק מדברי המו"ק שמנהג הספרדים לעשות הבי"ת עגולה למעלה ולא הביא בזה רבינו החיד"א שום צד להחמיר, ולפ"ז למנהג הספרדים אף בציור הנ"ל לא תדמה לבי"ת אפילו בצד רחוק, ונמצא א"כ שדברי רבינו החיד"א ממש סותרים זה את זה.

**ומלבד** זה, הנה אמנם נאה דרש רבינו החיד"א - אך לכאורה לא נאה קיים, דבספר מעגל טוב<sup>ה</sup> [שהוא יומן המסע של החיד"א בשליחותו כשד"ר בארצות הגולה] כתב וז"ל: "מפאדובה נסענו, ובאמצע הדרך בקשתי כיס התפילין ואיננו, ונצטערת מאוד, כי מלבד שהיתה מלאה ספרים יקרי הערך, עוד בה תפילין של רש"י ז"ל כתובים באצבע הרב הגדול תלמיד האר"י ז"ל מוהר"ר סולימאן ז"ל, ומהר"ח אלפאנדארי ז"ל בס' מגיד מראשית הוא היה מונה שבחן".

הרי שהתפילין שהניח רבינו החיד"א גופיה היו מכת"ק של מהר"ם אוהנא, שהוא הלא אותו סופר שכתב כפ"ן פשוטות בזוית, ונגדו יצא הר"ש נרבוני!<sup>ט</sup> ונמצא א"כ שרבינו החיד"א גופיה סמך ע"ז להלכה ולמעשה, ובתפיליו היו כפ"ן עם עקב!

**ומכל** הטענות הנ"ל, אחר קיד'ה חמשת מאות ונשיקת עפרות זהב אשר לרגליו, צ"ע אם יש לסמוך כלל על דברי רבינו החיד"א הנ"ל בס' לדוד אמת, שנראה קצת לכאורה שנכתבו שלא בדקדוק.

**וראיתי** עוד לגאון המערב מהר"ר יצחק בן

ואליד זלה"ה, בשו"ת ויאמר יצחק (סי' טז), אשר כתב לו חכם אחד (ר' יצחק הלוי מג'בראלטאר) שיש לעשות לכתחלה כ"ף פשוטה עם עקב כדל"ת עפ"י דברי החכמים הנ"ל ואין לעשות כלל הכ"ף פשוטה עגולה, אולם מהר"י בן וואליד שם חלק עליו, וס"ל שמי שרוצה להחמיר ולעגל הכ"ף יכול לעשות כן, והביא שמהר"י הלוי (סי' פא/ג) חלק על מהר"ם גאלנטי וס"ל שיש לחוש לכתחלה [ושמהמג"א בסי' לב משמע שהבין שאף מהרמ"ג גופיה הכשיר רק בדיעבד], ושאף מהריק"ש כל תשובתו היתה שלא לפסול, אך מודה דיש מקום לחוש לכתחלה [והביא גם דברי רבינו החיד"א].

**הנה** כאמור ממהר"ם גאלנטי משמע בהדיא שמכשיר אף לכתחלה, ואף שמהמג"א משמע דדוקא בדיעבד מכשיר, הנה זה לכאורה קשה, דהרי כתב שם מהרמ"ג במפורש: "כתב הרא"ש ז"ל בפסקיו והר"ן בשאלותיו, שכל דבר שאינו נמצא בגמרא ואין לו שורש בגמרא כלל כי אם במחלוקת הפוסקים, מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד ותלוי במנהג שנוהגים באותה העיר". ומשמע בהדיא דאף לכתחלה יכולים לנהוג כן במקום שנהגו, ולא שכשר בדיעבד. בפרט שהביא מהרמ"ג בסוף דבריו את דברי מהר"י צרפתי שכתב שיש לעשות בדוקא הכ"ף פשוטה בזוית ולא עגולה, וכמ"ש לעיל, ומשמע דסמך עליה [וראיתי בתש' מהר"י הלוי הנ"ל שכתב שהוא עצמו

ח. השלם, והנוסחא המודפסת באוצר המסעות של אייזנשטיין מקוצרת מאוד [כמו בהרבה מספרי המסעות שהביא שם], וכמדימה שפרט זה חסר שם.

ט. ואין לחשוב שלא ידע החיד"א שמהר"ם אוהנא הוא אותו סופר המוזכר בתש' הר"ש נרבוני, שהרי ציין לדברי מהר"א בס' מגיד מראשית, ושם (סי' א בתש' מבנו) מתייחס בהדיא לתשובה זו.

י. ולומר שהיו לו כמה זוגות תפילין, וכדי להחמיר היה מניח זוג תפילין אחר, ברור שהוא דוחק.

גם שוב מצאתי לגר"א ספקטור בשו"ת עין יצחק (ח"א יו"ד סי' כח), שם דן לגבי כמה אותיות בכתב ועליו, וז"ל שם בתחילת הסימן: "בדבר תמונת כ"ף פשוטה הובא במג"א פלוגתת הפוסקים וכו' ולענ"ד נראה להוכיח דצורת כ"ף פשוטה הוא כעין דל"ת היינו מרובע למעלה בזויות ולא עגולה בלא זויות. דהא בזבחים (דף ס"א) איתא תנן התם כשעלו בני הגולה הוסיפו עליו ד' אמות מן הדרום וד' אמות מן המערב כמין גמא, ופירש"י גימ"ל יוונית עשויה כמין כ"ף פשוטה שלנו וכו' א"כ מוכח דצורת כ"ף פשוטה הוא מרובע למעלה ולא עגולה כעין רי"ש, דהא המזבח היה מרובע כמבואר בזבחים (דף ס"ב) וכו', ע"ש בהמשך דבריו, ודפ"ח.

ועוד ראיתי בס' הלבנה ברורה לגר"ד יוסף נר"ו, שציין לס' דבר שמואל (סי' קסג) למהר"ש אבוהב מונציה בענין זה, וראיתי שם בתש' הנ"ל שכתב שהצריך לתקן כמה ס"ת שהסופרים האריכו גג הכ"ף פשוטה בסוף שורה, עד שנדמתה לדל"ת, וכמסיח לפי תומו שמענו שהמנהג הפשוט אצלם היה לכתוב הכ"ף פשוטה עם עקב.

### צורת הכ"ף הקדומה מזמן חז"ל ומזמן הגאונים, ובשאר תפוצות ישראל

והנה, על גדולי רבותינו חכמי ספרד הנ"ל [מהר"י צרפתי, מהר"ם זאבארו, מהר"ס אוחנא, מהריק"ש ומהר"ם גאלנטי זיע"א<sup>ג</sup>], ניתן בהחלט להמליץ חכם עדיף

לא ראה בפנים את תש' מהר"ם גאלנטי הנ"ל, וממילא לא ראה גם את דברי מהר"י צרפתי הללו<sup>א</sup>].

ולענ"ד גם מדברי מהריק"ש אין כלל גילוי שסובר שכשר רק בדיעבד, דאמנם עיקר תשובתו היתה לסתור את טענות הר"ש נרבוני שרצה לומר שאות שנדמית לאחרת לחצאין פסולה, וע"ז האריך מהריק"ש להוכיח מדברי כל הראשונים שדוקא אם נדמית לאות אחרת לגמרי נפסלת, אבל לענין לכתחלה לא גילה דעתו כלל, ואדרבא, אף לא הוה ברירא ליה אם מותר בכלל להחמיר בזה, ורק בדוחק מצר לרוצה להחמיר בזה היתר, ונראה א"כ ברור דליה לא ס"ל כלל שצריך לחשו לזה אפילו מהיות טוב.

ועוד מצאתי למהר"ם זבארו בספרו מלאכת הסופר (סי' לט), שהעתיק דברי האגור שכתב שיש לעשות הכ"ף פשוטה עגולה ולא כדל"ת, והעיר ע"ד מהרמ"ז, וז"ל: "וקשיא מדידיה אדידיה, שהוא כתב באות הדל"ת שלא יעשנה ארוכה שלא תדמה לכ"ף פשוטה, ואם הכ"ף פשוטה אין לה עוקץ מאחוריה כמו הדל"ת אלא עגולה כמו רי"ש לא תדמה הדל"ת אליה ואעפ"י שתהיה ארוכה יותר מדאי. והעולם לא נהגו כן אבל עושין הכ"ף פשוטה מרובעת למעלה בקוץ מאחוריה כמו דל"ת". ומלבד שנאה דרש, כידוע שגם נאה קיים, שהרי בס"ת מכת"ק של מהר"ם זאבארו הכפ"ן הפשוטות עשויות כדל"ת עם עקב, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.<sup>ב</sup>

יא. ואיני יודע אם היה חוזר בו אם היה רואה אותם.

יב. ובשו"ת ויאמר יצחק למהר"י בן ואליד (סי' טז), כתב שם הרב השואל שראה ספר מכת"ק של הרב הספרדי הקדמון מהר"ר ישראל בן ישראל תלמיד הרא"ש, וכל הכפ"ן פשוטות שבו היו כדל"ת, וכן ראה בספר מהר"ם זאבארו ובס' של מהר"ע פיג'ו.

יג. מלבד רבותינו מהר"י אבוהב ומהר"ע פיג'ו, שאין שלא שמענו מהם גילוי דעת להלכה בזה, מ"מ הלא

למעלה. ומלבד זה, גם בהרבה כתבים שיש בהם עוד קוץ בגג הכ"ף כפופה, מ"מ עשו הקוץ קטן יותר מזה שבכ"ף פשוטה, ויש שעשו רק קוץ הפונה כלפי מעלה, בעוד שבכפופה יש ממש עקב שפונה אחורה [היינו ימינה]. ונמצא א"כ שבכל אופן, אין הכפופין דומין בדיוק לפשוטין.

**ובפרט** בתקופה המאוחרת יותר [כגון הכתבים ממצדה שהם בערך מזמן סוף בית שני, וגם הכתבים מנחל חבר שדומים בסגנונם לכתבים אלו], רואים בד"כ בעקביות שבעוד שאותו קוץ בפינה הימנית של הכ"ף הכפופה כמעט אינו קיים, מ"מ בכולם ללא יוצא מן הכלל יש לכ"ף הפשוטה עקב. ועל כתבים אלו בעיקר יש לסמוך, כיון שהם בערך מתקופת רבותינו התנאים מחברים המשנה והברייתות, וסגנון כזה של כתב לכאורה עמד מול עיניהם כשכתבו את הלכות הסת"ם בתלמוד [כהבריתא של כתיבה תמה, וקוצו של יו"ד ועוד].

**וכפי** הנראה שהבינו הסופרים שהקוץ בגג הכ"ף הכפופה אינו פרט מעכב בצורת האות, אלא אולי רק סגנון כתיבה, וע"כ לא הקפידו בו, ומ"מ את הקוץ בגג הכ"ף הפשוטה כולם עשו.

**ובאמת**, שבכל הכתבים מתקופת הגאונים, בין בס"ת ובין בתנ"כים - ניתן לראות שבכולם הכ"ף הפשוטה בזוית כדל"ת, על אף שכולם כבר עשו הכ"ף הכפופה מעט

מנביא, שכמו שנראה לקמן בעז"ה, לעשות כ"ף פשוטה עם עקב היא באמת מסורת ישראל מאז ומעולם - מזמן בית שני ואחרי כן, ובזמן הגאונים, ואף בזמן רבותינו הראשונים - נהגו כל עם ישראל לעשות הכ"ף פשוטה עם זוית.

**שכמו** שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שבכל הכתבים שהגיעו לידינו מתקופת חז"ל, היינו מזמן בית שני ובמאות שאחר החורבן - ממגילות מדבר יהודה ומשאר הממצאים הקדומים מא"י, כולם עשו הכ"ף פשוטה בזוית. וכן ניתן לראות שהוא בחריטה על הקבר של עצמות עוזיה מלך יהודה י"ד.

**ואף**, קושיית הרא"ם מתיישבת אחר ההתבוננות בכתבים הקדומים, כי בהרבה מהכתבים היותר קדומים מזמן בית שני, אף הכ"ף הכפופה היו עושים עם תג בפינתה ימנית העליונה! וא"כ, מה שעשו כן לפ"ז גם בכ"ף הפשוטה מוסבר כעת היטב לפי דברי הבריתא 'כפופין פשוטין'.

**אמנם**, כבר בזמן הכתבים המאוחרים יותר - מזמן החורבן ואח"כ, שהגיעו לידינו [ובד"כ הם גם הכתבים היותר מוסמכים בהתאמה לדברי חז"ל שבאר עיני צורת האותיות], רואים בהרבה מאותם כתבים שאותו תג נעלם בהדרגתיות, ונשארה הכ"ף מעט מרובעת בפינה העליונה רק בלי קוץ, אמנם הכ"ף הפשוטה נשארה עדין בכל אותם כתבים ללא יוצא מן הכלל - עם תג

בספרותם ניתן לראות כי כל הכפ"ין עשויים כעין דל"ת [וכ"ף פשוטה ממהר"א מונסון טרם ראיתי]. ושכן היה בס"ת מכתי"ק של מהר"ל בן חביב [עפ"י עדות מהריק"ש הג"ל] שהיה גדול בדורו מאוד ושמעו הולך בכל המדינות, ואף בכמה הלכות חמורות בסת"ם נהגו כל ישראל כדבריו כנודע. וכ"ה בס"ת של מהר"י זרקא - מגדולי רבני תונס בדור החיד"א, ששבחים רבים נאמרו עליו ועל ספרי התורה שכתב שנחשבו קדושים מאוד [ותמונות מס"ת מכתי"ק מובאות בתמונות המצורפות למאמר].  
יד. כתובת זו היא כנראה מימי בית שני.

ישנם שני קוצים, שהם כמוכן הקוץ בראש גגה מצד ימין [שנשתמר במשך כל הדורות, ועד דורנו בכתב הספרדי], והקוץ שבפינת גגה הימנית [שנעלם כבר בזמן הכתבים היותר מאוחרים מזמן חז"ל, ובודאי שבכתבים מזמן הגאונים].

ולכ"ף הפשוטה יש ג' קוצים - הראשון הוא כמוכן הקוץ בראש גגה מצד שמאל [שנשתמר גם במשך כל הדורות, ועד דורנו בכתב הספרדי], והשני קוצים האחרים הם כפי הנראה הבליטה בסוף גגה מצד ימין, שנוצרים ע"י עקב זו קוץ אחד למעלה וקוץ אחד מאחורה [וכמו שאותו המדרש דורש באות דל"ת המקבילה ג' קוצים]. גם יתכן שהזיון השלישי של הכ"ף פשוטה הוא סיום רגלה, אשר מסתיים בדקות ויתכן שמשום כך קורא לו המדרש זיון [ועי' בתמונות המצורפות למאמר, הדגמה של זיונין אלה בכפופה ובפשוטה]. ובכל אופן נראה לכאורה שמדבר המדרש בכ"ף פשוטה בעלת עקב.

ובספר תאגי, הבאנו שמצוין שם שיש מקומות בתורה שיש לכ"ף כפופה ג' זיונין, ולפשוטה ד' זיונין, וזה משמע כנ"ל - שבד"כ יש לכפופה ב' ולפשוטה ג'.<sup>11</sup> הרי שצורת הכ"ף עם עקב מיוסדת כבר במדרשי חז"ל.

והנה באמת יש לתמוה הרבה מאוד - על מה שבכמה מקהילות הספרדים הפסיקו בדור האחרון לעשות הכ"ף הפשוטה עם עקב והתחילו לעגל אותה, בעוד שרובם

עגולה למעלה, ועכ"פ בלא תג [וכן בספר התורה הקדום מבולוניה כל הכפ"ן הפשוטות עם עקב כדל"ת, בעוד שלכ"ף הכפופה אין תג שם].

ומלבד שזו כידוע היתה מסורת ספרד - כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר [וכן עפ"י העדיות שהבאנו לעיל ממהר"ם זאבאר, מהר"ם גאלנטי ומהריק"ש, שכולם העידו פה אחד שכל הספרדים נהגו כן]<sup>12</sup>, הנה יש לדעת שכן הוא גם כמעט בכל הכתבים האשכנזיים הקדומים שהכ"ף עם זוית כדל"ת [וגם התיקו"ת גופיה העיד ע"ז, כמו שהעתקנו למעלה].

וכבר הזכרנו לעיל שכפי הנראה מהנתונים הללו, שעל פי הגדרת הב"ש, רוב ככל הסופרים באשכנז הקדומה היו בורים, ואכן כעת מתגלה נתון פלאי - שתופעת הבורות הזאת קדומה היא עד מאוד, וכפי הנראה גם כל הסופרים מזמן בית שני ומזמן הגאונים היו בורים, וכן נמשך ברציפות גם בתקופת רבותינו הראשונים בכל תפוצות ישראל...

ואכן צורה זו מיוסדת כבר במדרשי חז"ל, דאיתא ב'מדרש התגי' המיוחס לר"ע בזה"ל: "כ' יש לה ב' זיינין - כנגד ב' משפחות כהונת בני אהרן, אלעזר ואיתמר. י' יש לה ג' זיינין - כדי לקומם עמהם ג' משפחות לוי, גרשון וקהת ומררי שומרי המקדש".

וברור שזיינין אלה אינם אלא קוצי האות<sup>13</sup> - הרי שלכ"ף הכפופה

10. וכן הוא גם בספרי תורה מכת"ק של מהר"י זרקא זצ"ל מתונס.  
11. שהרי כלל לא ציין המדרש כלל למקום מסוים בתורה שנכתבת האות כך, אלא משמעות המדרש שזוהי צורת האות תמיד [או בד"כ], וכמ"ש בזה במקום אחר.  
12. ובביאור זיונין אלו, אולי הכוונה בכפופה כעין שהסברנו לעיל בפשוטה - שמחמת הבליטה לאחוריה נוצרים שני קוצים, אחד למעלה ואחד לאחורה. ובפשוטה, אולי זה כנ"ל וכולל את סוף הרגל, ויש לעיין בזה עוד.

מטים את הירך שלהן אחורה] וע"כ נוצרת מעט בעיה לסמוך את האות כ"ף הפשוטה לאותיות אלה, מכיוון שנוצר מעט מרווח בין ראשי האותיות שלפניה לגגה, מה שיכול לפעמים להיראות כאילו מחלק התיבה לשתי תיבות - בפרט בכתב הישן שכידוע היו רווחים מועטים יותר בין התיבות וממילא כל רווח מועט באמצע תיבה יכול להדמות לרווחים שבין התיבות ולחלק התיבה, אך אם מוסיפים לכ"ף עקב, זה מצמצם מאוד את המרווח בין הראשים ומונע חילוק התיבה [וניתן לראות דוגמאות לזה מס"ת מהר"מ זאבארו בתמונות המצורפות למאמר].

**לסיכום** - מנהג הספרדים הקדום היה לעשות הכ"ף הפשוטה [סופית] עם בליטה בסוף גגה מימין כעין דל"ת, וכך הוא מנהג ישראל מאז ומעולם - מזמן בית שני ואחר החורבן, ועד תקופת הגאונים ותקופת רבותינו הראשונים, מנהג ספרד ואשכנז וכל תפוצות ישראל, וצורה זו אף מיוסדת במדרשי חז"ל. וע"כ, צורה זו מהודרת מאוד, ולא רק שאין צריך לשנותה כלל, אלא כל המשנה ידו על התחתונה וכן ראוי לנהוג אף לכתחלה" [אמנם מסתבר שאף כ"ף פשוטה עגולה עכ"פ כשרה גם לדידן, שהרי תינוק אמור לקרוא אותה כדינה"ט].

ככולם עשו הנו"ן כפופה עם ראש וא"ו הפונה שמאלה, ואילו את הנו"ן פשוטה עשו כולם עם בליטה בראשה גם לכיוון ימין - והנה זה ממש חוכא ואיטלולא כי חד טעמא איכא לתרוויהו, דהלא הטעם של הרא"ם לעגל ראש הכ"ף פשוטה הוא משום שהאותיות הכפופות והפשוטות צריכות להיות שוות מלבד כפיתן, וא"כ כיצד בנו"ן מבדילים בין הכפופה לפשוטה [והרי הנו"ן עצמה היא היתה הטיעון של מהר"ם גאלנטי בשם מהר"י צרפתי להכשיר הכ"ף עם עקב]? וצ"ע גדול על מנהג תמוה זה שסותר עצמו מניה וביה.

**ובכל אופן**, יש בידינו גם לא מעט ספרים מאוחרים מהדורות האחרונים מכמה מתפוצות הספרדים, שבהם עדין שמרו על המנהג הקדום והכ"ף עדין עם עקב, כגון ממרוקו, תונס, אלג'יר, לוב, תורכיה ועוד.

**ואגב**, ראוי לציין שכתבת הכ"ף הפשוטה עם עקב נוחה יותר, מכיון שלפעמים יש לפני הכ"ף הפשוטה אות בעלת בסיס ארוך יותר מגגה [כהאותיות גנע"ת], ובכתב הספרדי הישן משתדלים לשמור על צורת האותיות כדינן וכמה שפחות לעקם את האותיות מצורתן [בניגוד לכתב האשכנזי המודרני ולכתב העירקי-ספרדי המודרני שבאותיות האלה מקצרים את בסיסן, או



יח. בפרט למי שעושה הנו"ן כפופה בראש הפונה לצד שמאל בלבד, שסותר עצמו מיניה וביה.  
יט. אך לשיטת הב"ש הכא דאפילו שתינוק קורא מ"מ הוא פסול, א"כ לכאורה אף לדידן דפסקינן איפכא מיניה דיש לכתוב הכ"ף בזוית דוקא, אם נלך בשיטתו זו יש לנו לפסול הכ"ף עגולה. ומ"מ רבו החולקים עליו.

הרב יוסף פנחסי

## כיוון התפילה בעיר אופקים

**אמנם** מצינו בברייתא זו חילוקי גירסאות, שהג' לפנינו וכ"א ברי"ף כאן וביד רמ"ה בב"ב יכולין את ליבו, ומאידך ברא"ש איתא יכולין בלי לפרש את מה, ובטור איתא יכולין פניו, ומ"מ נראה שאין בזה פלוג' והכוונה לכוין את פניו, וכמ"ש להדיא בברייתא בהמשך הגמ' מחזיר פניו למערב וכן"ל, וכן ל"מ שהביאורו כפלוג' אלא כדין מוסכם לכל.

**ורבינו** יונה בברכות שם כתב וז"ל היה עומד בחו"ל יכולין את לבו כנגד א"י לא תימא כנגד א"י בלבד אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בהמ"ק וכנגד בית קה"ק, וכשעומד בירושלים א"צ לכוין כנגד ירושלים שהרי כבר עומד בתוכה אבל יש לו לכוין כנגד בית המקדש וכנגד בית קדשי הקדשים, וכשעומד בעזרה וכו' כדמפרש ואזיל כדי שימצאו כל ישראל מכוונין לבם למקום אחד, עכ"ל, והביאו הב"י, והנה הוסיף שצריך לכוין בליבו עד ביקה"ק, וכן פסק בשו"ע את ב' העניינים דהיינו חזרת פנים וכוונת הלב וז"ל 'בקומו להתפלל, אם היה עומד בח"ל יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים, היה עומד בא"י יחזיר פניו כנגד ירושלים ויכוין גם למקדש ולבית קה"ק, היה עומד בירושלים יחזיר פניו למקדש ויכוין ג"כ לבית קדשי הקדשים וכו', עכ"ל.

**ושורש** העניין נראה בעזה"ת דיש שני בחינות בתפילה א' למי מתפללים וזה לממ"ה הקב"ה, ב' דרך היכן התפילה מתקבלת לפניו, וזה דרך שער השמים

**הנושאים** שיתבארו בעזה"ת: לאיזה צד צריך להתפלל/ המנהג בארצות אירופה/ הרוצה להחכים יורים/ הנטיה מארה"ק/ לשנות מן הציבור/ צידוד פנים/ בתי כנסיות באופקים.

### לאיזה צד צריך להתפלל

**איתא** בגמרא בברכות דף ל. ת"ר סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכולין לבו כנגד אביו שבשמים, שנאמר והתפללו אל ה', היה עומד בחוץ לארץ יכולין את לבו כנגד ארץ ישראל שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם, היה עומד בארץ ישראל יכולין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת, היה עומד בירושלים יכולין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר והתפללו אל הבית הזה, היה עומד בבית המקדש יכולין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר וכו', נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום, נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא מאי קראה כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות, תל שכל פיות פונים בו, עכ"ל הגמ', והובאה גמ' זו להלכה ברי"ף ורא"ש ורמב"ם וטור וכ"פ בשו"ע, אמנם בגמ' בב"ב כה.: נחלקו שם אמוראים ותנאים אם שכינה בכ"מ או במערב ונפק"מ לצד התפילה כמ"ש הראשונים, מ"מ כתבו תוס' והרא"ש שהלכה כהגמ' בברכות וכדמסיים שם הגמ' מרב אשי וכמו שנביאו בסמוך.

שבביהמ"ק<sup>א</sup>, ולכן כל ישראל בכל מקום שהם מייחסים את התפילה לביהמ"ק שלשם הם מתפללים, וזה ע"י שבמה שאפשר מכוונים את עצמם לביהמ"ק ואת מה שא"א מכוונים בליבם, וההתייחסות לביהמ"ק לפי המרחק כך נתנו גבול יותר גדול שאליו יכוין ובזה משייך עצמו לביהמ"ק, אך לא בגבולות מופשטים אלא למקום שבתוכו נמצא ביהמ"ק, וזה ארץ ישראל ובתוכו ירושלים ובתוכו ביהמ"ק ובתוכו בית קה"ק, ולכל מי שמחוץ לעיגול אחד יש באפשרותו לייחס את עצמו ע"י הפניה לעיגול שבתוכו ביהמ"ק, ועי' בפרישה. ומה שנקטה הגמרא לשון מחזיר פניו י"ל שהדיבור עם אדם זה בהפניית הפנים אליו (המבט והפה), אמנם מדרך הארץ גם להפנות כל גופו כשעומד לפני המלך ולכן צריך גם כל גופו.

**ובשו"ע** בסי' צ"ו נוסף בזה עוד שגם יחשוב כאילו הוא עצמו עומד בביהמ"ק, וכן הביא המ"ב בסי' צ"ה הנ"ל, (אמנם עי' הלשון בטור ולכאור' היה מקום לדון בזה [והג'] בשירת דבורה 'ויחשוב' אינו אמת ובכל הדפוסים הישנים איתא 'ויחשב', אמנם בשו"ע הנ"ל מוכח שניקד זאת כגירסתם, אא"כ כוונתו מרבינו יונה שג"כ כתב כע"ז, ואכ"מ).

### המנהג בארצות אירופה

**ובאמת** בארצות אירופה התפללו לכיוון מזרח כמ"ש בראשונים כיון שהיו

שוכנים למערב ארץ ישראל, אלא שכתב הלבוש שבארצות שלהם אינם מכוונים ממש למזרח אלא נמצאים גם צפונית ולכן צריך לכווין לקרן דרומית מזרחית, והסכימו איתו כל הבאים אחריו וכמו שהעיד ע"ז החת"ס סי' י"ט, וכן הוא עצמו הסכים עימו וכן הביאו המ"ב, ואמנם רמת הנטייה תלויה לפי המרחק לכיוון צפון וכתב הפמ"ג והביאו המ"ב שכל מדינה תעשה לפי תחנותה, וע"ע ביד אליהו ריש סי' א'.

**והנה** איתא בגמ' בב"ב כה: אמר ליה רבי חנינא לרב אשי כגון אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי, ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא דכתיב מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ, עכ"ל הגמרא, וזה כנ"ל שצריך לכיוון ארץ ישראל. אלא שגמרא זו תמוהה טובא, הרי בבל למזרחה של ארץ ישראל כדאמרי' בכל מקום דקרי ליה לארץ ישראל 'מערבא', וגם למה צריך ראייה מפסוקים וכי לא ידעינן את המציאות, וביאר המעי"ט על הרא"ש שהם היו נוהגים להתפלל למזרח שחשבו שהוא במערב וכמורגל בלשונם דקרי ליה מערבא, והוא אמר להם שצריכים לצדד גם לדרום והוכיח להם מקרא, ומזה הוכיח כדברי הלבוש. אמנם בתשו' יד אליהו סי' א' אחד מהכותבים שם טען ע"ז דאדרבה למה הוצרך לקרא אם הוא סיבה מציאותית, ועי' חת"ס סי' י"ט שכתב ליישב שסברו שלא נחשב צפון כיון שהדרך הוא בהילוך למערב,

א. עי' תחילת פרשת ויצא בפרש"י ורמב"ן.

ב. ראיתי בחוט שני שכתב בשם החת"ס שהעיקר לא' מרוחות השמים ויכוין לצד מסויים שנוטה יותר לביהמ"ק ודי בזה, ובזה ביאר המנהג בב"ב להתפלל למזרח, ואני תמה שהרי מפורש בדבריו שהסכים ללבוש, וגם המשך התשובה תתפרש כך יעוי"ש, ויל"ע אם מרן חתים עליה, גם ראיתי באליבא דהלכתא גליון י"א שהביא ר' יוסף שוב בשמו שדי בתוך הצד ול"צ ממש לכיוון ירושלים, וכן כזכרני שמעתי מר' יוסף דוב ספטימוס בשמו, וזה כעין מש"כ בחוט שני אלא שלא תלווה ברוחות השמים אלא שבתוך ה45 מעלות של ירושלים נחשב כבר לכיוון ירושלים, אמנם צל"ע בזה וכי ידעו הלבוש וכל המקומות באירופה שם שהוא אלכסון



והוכיח מקרא שנחשב גם צפון אף שיותר נוטה למזרח, ובזה סייע לדברי הלבוש והסכים עימו.

יהיו לצד מערב, ויל"ע בדבריו שם, ומ"מ נראה שכוונתו שאין זה חיוב גמור כי איך יעקור לגמרי דינא דגמ' ויל"ע.

### הרוצה להחכים ידרים

והנה איתא בגמ' בב"ב אמר רבי יצחק הרוצה שיחכים ידרים (בתפלתו יחזיר פניו לדרום. רש"י) ושיעשיר יצפין, וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום, ורבי יהושע בן לוי אמר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר שנאמר אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד, והא רבי יהושע בן לוי אמר שכינה במערב דמצדד אצדודי, עכ"ל הגמ'. והנה שם הגמ' דיברה לריב"ל שמתפלל למערב, וכן ה"ה לדידן שמתפלל לכיוון ירושלים וכמבואר בפשיטות בפוסקים. ונחלקו הראשונים בביאור דמצדד אצדודי, שרש"י פי' שיתפלל לכיוון מערב ויטה קצת לדרום, ומאידך בסמ"ג מבואר להפך, וכתב הב"י שגם רש"י מודה שאם מוכרח להתפלל כהסמ"ג וכגון שנמצא בציבור שמתפללים לכיוון הזה אפשר לעשות כהסמ"ג כיון שציודד מילתא היא, וכן מבואר למעשה במהר"י אבוהב שהובא בב"י, וכן כתב בשו"ע

אמנם כמבואר בספרים לא נהגו למעשה (עכ"פ בחלק מהמקומות) ממש כהלבוש, וניסו כמה מגדולי הדורות ליישב המנהג, והמעיו"ט עצמו בספרו לחם חמודות על הרא"ש ניסה ליישב המנהג שכוונת ר' חנינא לומר שכיון שא"י בקרן דרומית מערבית עדיף שתעשו לדרום מאשר למערב שגם יתקיים הרוצה להחכים ידרים, אבל באמת איזה צד שיבחרו הוא טוב, ומ"מ כתב שלא נראה לו כן והוא נהג כהלבוש. וע"ע בערוה"ש שהאריך ליישב המנהג שעיקר הדין הוא רק לצדד, ומ"מ המהלך שלו הוא גם ליישב קר' תוס' והרא"ש דס"ל שהסוגיות חלוקות, וגם מ"מ נגד כל הפוסקים שמוכח שסברו שצריך לצד האמיתי ולא די בציודד וכמו שנתבאר ויבואר, ומ"מ ודאי לכאור' שראוי לעשות כפי פשטות ההלכה ולא כהמנהג שגם לדעתם אם יעשו מכוון לירושלים אין בזה חסרון. וע"ע במאירי בברכות שכתב שלא נהגו להקפיד רק שלא

גמור, ואולי מספק אמרו לעשות כן, ובתשו' יד אליהו בשאלה כתב בהדיא לפי המקומות שלפי הריחוק יש לנטות יותר ואפי' רק 20 מעלות ע"ש, וגם בחת"ס סי' י"ט הנ"ל מפורש שאף שבכל היה יותר נוטה למזרח אמר להם להדרים, וצ"ע, ושור"ר באליבא דהלכתא שהנטייה בערי אירופא היא בין 20 ל30 מעלות (כפי החישוב האמיתי בהתחשבות בעיגול שאינו תלוי במעלות אורך ורוחב, וגם לפי המעלות הרחוק ביותר שראיתי הוא 44 מעלות) וא"כ הלבוש וכל הבאים אחריו סותרים את דבריו וצ"ע. [אמנם העירני א' מהח"ח שבדברי החו"ש יש לחלק דבריו לשנים ומה שהביא מהח"ס רק שבכל נוטה גם למזרח ושאר דבריו שם הם דברי עצמו לדעתו ליישב המנהג, ובאמת כיוון לכאור' בדבריו ע"ש, אך מ"מ א"כ לדעתו הוא פליג על הלבוש ודעימיה כולל המ"ב, וצ"ע].

ג. וע"ע שיטה נוספת בסוגיא שלא הובאה בפוסקים והיא דעת ר"ג ויחיד רמ"ה שפי' שיעשה ממש באלכסון שבזה נוטה לב' הצדדים, ומ"מ נראה לכאור' שרש"י והסמ"ג פליגי ע"ז וסברי שהפסיד ב' הצדדים, אלא שיש ב' דרכים או בכיוון ממש או רמז בעלמא ע"י צידוד, ולכן יעשה א' מב' האופנים שכתבתי בפנים. והטעם לשיטתם בב' האופנים הנ"ל הוא כמ"ש לעיל שעיקר העניין שהאדם מכוין תפילותיו לביהמ"ק ולכן מכוון גופו כמה שיכול ומה שלא יכוין ליבו, ולכן הכא יש ב' דרגות בהתייחסות לביהמ"ק, ע"י כיוון ממש או ע"י הוראה שלשם רוצה להתפלל, ולא גרע זה מע"י כוונת הלב אלא שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. ד. אך אין כוונתו שרש"י והסמ"ג לא נחלקו, כ"ג לכאור' בפשיטות ודו"ק בלשונו של הב"י.

וכמ"ש הגר"א שם, ועי' ברמ"א שהעתיק להלכה כהסמ"ג גם בדין מזרחית צפונית, והמ"ב כתב דלכתחילה לעשות כרש"י, אמנם טעמו רק כדי לא לפרוש מהציבור ע"ש.

**חזינן** למעשה שאדם יכול להתפלל לצד אחר לגמרי מכיוון ירושלים מסיבה צדדית ויכול לקיים את המעלה ע"י צידוד מעט, ואף שהריחוק הוא 90 מעלות. אמנם כתב הפמ"ג שאם צריך להתפלל לקרן צפונית מזרחית לא יכול להתפלל לדרום דנראה כהופך פנים מירושלים והובא במ"ב.

**והנה** לכאור' היה מקום לומר שאם הכיוון להתפלל הוא לכיוון צפונית מזרחית, יוכל אם ירצה להתפלל לצפון להתעשר ורק יצדד פנים, ושלא גם צידוד פנים לא צריך כיון שהוא קרן מזרחית צפונית ולא צד אחר, אלא ש"ל שצריך היכר, וא"כ לכאור' אנו בדין באופקים וכמו שנבאר בעזה"י לקמן למה שלא יתפללו לכיוון צפון ורק יצדדו קצת אם צריך.

**אמנם** נראה שאם נבין בשורש ההלכה לכאור' ל"ש כ"ז לדין, דהנה גמ' זו לא הובאה ברי"ף רמב"ם ורא"ש וטור, ואף בשו"ע הובא רק 'אם מתפלל לשאר רוחות' ולא כהלכה, והדבר פשוט בפוסקים שצריך להתפלל לכיוון ירושלים, ונראה הטעם בכ"ז שאינו הלכה אלא אפשרות, והעניין שאדם צריך להתפלל לכיוון ירושלים אך אם לא יכול מכל סיבה כגון שרוכב על החמור או שנמצא עם ציבור שעושים שלא כדין וכיו"ב

די בצידוד פנים שגם זה מוגדר קצת לכיוון ירושלים לפי האפשר, ובכה"ג א"כ הרוצה להחכים ומשום כך צריך להתפלל לדרום א"כ מה יעשה עם הדין להתפלל לכיוון ירושלים, ובעל כרחו נסמך על צידוד פנים", א"כ זה ברור שאינו שייך כלל כהוראה לציבור להתפלל לצפון שהרי כולם צריכים להתפלל לכיוון ירושלים, ורק כהוראה ליחיד אם רוצה להעשיר ורק אם מכין לכך וחפץ בזה באמת מורים לו להשתמש בדרך הפחותה, וא"כ ברור הוא של"ש כלל לעשות ולהורות תפילה לציבור לצפון וכ"ש לא להעמיד ביהכ"נ בצורה זו.

**ולבר** מן דין יש עוד להביא את דברי הפמ"ג שהובא במ"ב שהמתפללים מזרחית דרומית ל"צ להדרים שכבר מדרימים, וא"כ גם אין צורך להתפלל לצפון כדי להעשיר כיון שמ"מ מתפללים לקרן צפונית מערבית, וא"כ מדינא אסור לשנות את צד התפילה לצורך זה. [ובאמת לכאור' דבריו מפורשים בר"ג ויד רמ"ה בב"ב שביארו הכוונה דמצדד אצדודי שעושים לכיוון האמצע דהיינו מערבית דרומית, א"כ חזינן שבזה מקיים מעלת מדרים, אמנם מאידך מרש"י וסמ"ג שאמרו לעשות רק צידוד ולא אמרו אפשרות זו נראה שיש ב' אפשרויות או לכוון לגמרי לצד דרום או שלסמן נטייה לצד זה אבל באלכסון אין בזה מעלה, ויל"ע].

**מסקנת הדברים** לפי מה שנתבאר שכיוון התפילה צריך להיות לכיוון ירושלים ממש וכמעט אין בזה חולק מדינא',

ה. פי' לדעת הסמ"ג, אך לרש"י אין זה סיבה ויתפלל לירושלים רק יצדד פניו בשביל מעלה זו.  
ו. עמש"כ לעיל בהערה מהגרונ"ק וצ"ע. עוד ראיתי בהליכות שלמה מהגרונ"ק שכוין שבדורות שלפנינו לא נהגו להקפיד לקבוע את ארה"ק בזוית המדויקת של ביהמ"ק במקום הצורך יש להקל בדבר, וע"ש בהערה את המעשה מחמת מיעוט מקומות ישיבה, ואין אני יודע אם לסמוך עמש"כ שם בעוד שיש שם דברים שהם נגד מ"ב מפורש ע"ש, וגם מ"מ גם לדעתו הוא רק בדיעבד, וכבר הבאתי מהיד אליהו שדקדקו לפי המעלות,

וכן נתבאר שאין לסמוך על הכוונה להעשיר בכל זה.

### הנטייה מארה"ק

והנה יש עוד לדון לאחר שבנו את ביהכ"נ שלא כדין האם יעשו שם כפי הדין אף שלכאור' נוטים מכיוון הארה"ק או שעדיף להתפלל לצד הארה"ק, ובאמת כבר הסתפק בזה הביאור'ל בסי' ק"נ על ביהכ"נ ששמו את ארה"ק לצד דרום וצריך להתפלל לצד מזרח כיצד יעשו ונשאר בצ"ע, אמנם באמת יפלא שכתב כתב בסי' צ"ד להדיא מדברי הכנה"ג שיתפלל לכיוון ירושלים אף שהארה"ק מן הצד, וע"ש שהזהיר לא להשימ' הארה"ק במערב שלא יהיה אחורי העם, ומשמע שמדינא בדיעבד אם שמו יתפללו לכיוון מזרח אף שאחוריהם לארה"ק ע"ש. ועי' בשבה"ל ח"י סי' כ' שכתב שהעיקר כמ"ש בסי' צ"ד, וכן הוא לכאור' פשוט ואין בזה ספק.

**אמנם** מצינו במ"ב התייחסות לקפידא בזה והוא בדברי הדברי חמודות שהבאתי לעיל, שנהגו במקומו להתפלל לכיוון מזרח על אף שלדעתו כדעת הלבוש יש להתפלל לכיוון מזרחית דרומית, וכתב שהוא נהג לצדד לכיוון הנכון אמנם אם נמצא בדרום הארה"ק התפלל למזרח ורק השחיות עשה לכיוון דרום כדי שלא יפנה עורף לארה"ק, עכת"ד, והובא במ"ב, ולכאור' דבריו סותרים את הכנה"ג הנ"ל ואיך המ"ב העתיק את שניהם<sup>1</sup>, וכנראה דהתם חזי לאיצטרופי למה

שיש מקום זכות על המנהג וגם הוא שינוי מהציבור וגם הוא רק אלכסון מהכיוון הנכון ולכן צירף גם טעם זה, אמנם לא כתב אם צירף כל הטעמים הנ"ל או רק אחד מהם.

והנה אם נבנה הביהכ"נ בצורה שצד התפילה הוא באלכסון לדוג' צפונית מזרחית, אם מתפלל עם ציבור שמתפלל לכיוון צפון יש לשנות מהמנהג ולהתפלל באלכסון וכמו שעשה לכאור' הד"ח, אמנם אם נמצא בצד המזרחי לארה"ק אל יעשה כן (ולגבי השחיות לא הביאו המ"ב ויל"ע, ואולי כי מצד הסברא הוא חידוש שאין זה דרך כ"כ בתפילה, וגם למה בשחיות לא חשש להפניית עורף), אמנם אם כל הציבור יתפללו לכיוון הנכון לכאור' י"ל שבזה הכל מודים שיתפלל באלכסון גם בצד ארה"ק דאדרבה למה שישנה מן הציבור, ואין לך אלא חידוש.

ושו"ר שהרב יוסף זונדל שוב מקריית ספר כתב באליבא דהלכתא גליון י"א ששמע מהמשנה הלכות ור' שריה דבילצקי ור' אברהם קופשיץ שיש לצדד לכיוון המדויק של ביהמ"ק אף שע"ז מפנה עורף לארה"ק, ולכאור' כוונתם גם בצד הארה"ק וי"ל דמיירי דווקא על כל הציבור או דסברי דלא כהל"ח, אמנם הביא שם מהגריש"א שאם הביהמ"ק בקרן אלכסון יתפלל לכיוון הארה"ק, אמנם לכאור' הוא נגד הל"ח והמ"ב. ומ"מ כל אלו דברי שמועה ויל"ע בהם, וע"ע בדעת נוטה מהגר"ח זצ"ל שכתב לצדד קצת.

וגם כתב המ"ב מהפמ"ג שכל מדינה תעשה לפי מקומה, וגם ודאי שכמה שאפשר ניסו ובזמנם לא יכלו כ"כ מהמרחק מא"י אבל כיום בארץ ובמפות שאפשר לדקדק אין לכאור' הכרח של"צ, וע"ע בחת"ס שנראה בפשטות בדבריו שלעשות לדרום לגמרי לא הסכים אפי' מדוחק אף שלדעתו צריך באלכסון (ואולי ידע שאינו אלכסון ממש ול"מ שם כ"כ ע"ש), ויל"ע.  
ז. ובאמת בתשו' יד אפרים סי' א' הביא זאת כפלוגתא.

לעשות כן כי אם יתפלל לצפון או דרום יהיה נראה כמי שחלוק מהצבור קצת מה שא"כ בדרך שזכרתי, משמע שגם אם מטה לצד 90 מעלות הוא רק חלוק מהציבור קצת, וא"כ 45 מעלות לא שמענו קפידא כ"כ.

**אך** באמת ע"י ביד אליהו (לא עיינתי שם כראוי) ובמג"ג שנראה מדבריהם שההלכה הוא גם ע"פ הלבוש שכיוון התפילה הוא באלכסון, א"כ נראה שהקפידו אף על האלכסון, אמנם במ"ב ציין למש"כ בסק"ט שהכיוון למזרח וגם הוכיח כן מהמג"א דאיירי בכה"ג, ואם נאמר דסבר דהיינו הך איך ניישב הסתירה מהד"ח, ולכא' מוכח שהעתיקם רק לגבי 90 מעלות ולא באלכסון. אמנם י"ל גם להפך שכוונתו בד"ח כשמתפלל יחידי וסמך כבר על מה שכתב שלא ישנה מהציבור. ויותר פשוט לכא' לומר שודאי אסר גם בנטייה של 45 מעלות וכפשטות האחרונים, (ואם ידעו את המציאות אז גם בפחות מחצי עמש"כ לעיל), אלא שכוונתו שהל"ח צידד נגד מזרחית דרומית הכוונה נטיה לכיוון ולא ממש, ויל"ע.

**מסקנת ההלכה** לכא' יש להסתפק אם להתפלל לכיוון אלכסון גם במקום שהציבור חלוקים ומ"מ ודאי שיש הסוברים כן, ולכא' למעשה יש רק לצדד כיון שמ"מ גם בצידוד נחשב תפילה לביהמ"ק כשא"א וכן"ל, וכן בדעת נוטה שהבאתי לעיל נראה שהספיק לו צידוד פנים, וכן הורה לי הגר"מ קניגספורר.

### צידוד פנים

**ובתוך** הדברים הוזכר שמבואר בדברי

**מסקנת ההלכה** נראה לכא' שאם כל הציבור יעשו לכיוון ביהמ"ק אין לחשוש כלל לנטייה מארה"ק אך אם עושים שלא כדין יש ליחידי לחשוש בזה אם נמצא סמוך לארה"ק בצד ההפוך.

### לשנות מן הציבור

**הנה** מצינו לכא' דאין בזה הכרע שהדבר אסור, דהנה לגבי הרוצה להחכים יורים כתב הרמ"א שיתפלל לצד דרום, וכתב המ"ב שרש"י אמר שרק יצדד פניו, וכתב ע"ז מהט"ז שנכון הוא שלא יהא חלוק עמידתו מן הציבור, ונראה מדבריו שמ"מ הנוהג כהרמ"א אין בזה איסור רק הוא נכון בדרך זו (אמנם גוף דברי הרמ"א יל"פ במתפלל יחידי).

**אמנם** במקרה דידן כשהציבור משנים מצד התפילה האמיתי מצינו בזה פלוג' גדולה בתשו' יד אליהו סי' א' והובא בבאה"ט, ומ"מ כתב המ"ב להלכה שאין לשנות מן הציבור אלא יצדד קצת לכיוון הנכון, ובאמת כדברים האלה מוכח לכא' במהר"י אבוהב ובב"י ע"ש והביאם המג"א, ועי' בשעה"צ.

**אמנם** מצינו גם דין הפוך במ"ב והוא הדברי חמודות הנ"ל, שלכא' נהג בהדיא דלא כהציבור וכמו שנראה מדבריו שם והטה עצמו לצד הנכון, ונראה לכא' לחלק שכל עוד ששייך לצד של הציבור שרק מטה באלכסון אין בזה איסור ועדיף לעשות כפי הדין בכיוון התפילה, משא"כ אם יתפלל לצד אחר לגמרי, ויש להביא לזה קצת סמך מדברי הט"ז הנ"ל גבי הרוצה להחכים יורים שכתב שנכון לעשות כרש"י וז"ל ונראה יותר נכון

ח. שוב שמעתי מהרב זילברברג שגם הגר"א"ל שטיינמן צידד קצת (אף שהתפילה היתה לכיוון מזרח וירושלים בנטייה גדולה לדרום).

כמה הנטייה של הרחוב כלפי רוחות השמים שנדע את הכיוון הנכון. והנה רחוב רבי אלעזר אבוחצירא שעליו נבנו ביהכ"נ שערי תפילה ונחלת יוסף הוא כמעט ישר כנגד מזרח ומערב אלא שיש לו נטייה של כ-3 מעלות לכיוון צפון, והארון קדש נעשה לכיוון צפון, וא"כ אם נוסיף זה ל-43 מעלות לנטייה לכיוון צפון א"כ הנטייה מירושלים הוא 44 מעלות (שהרי הנטייה בכללות מהצפון הוא 47 מעלות וכאן הרי נטו לכיוון ירושלים 3 מעלות), וא"כ אמת הוא שהצד הנכון באיזה קיר ראוי לעשות (אם א"א באלכסון) הוא בקיר הצפוני. ומאידך רחוב הטייסים שעליו נבנה ביהכ"נ קויתי הוא בנטייה של 24 מעלות לכיוון צפון, וא"כ לפי החשבון הנ"ל הנטייה מירושלים הוא רק כ-23 או 24 מעלות. ומאידך אם ניקח לדוגמא את ביהכ"נ אור תורה אלג'ריבה שנבנה על רחוב משה שרת ושם הארה"ק נבנה לכיוון מזרח, הנה יש לו נטייה לכיוון מערב כ-4 מעלות וא"כ הנטייה מירושלים הוא רק כ-38 מעלות, ואידך זיל גמור.

**והנה לפי מה שנתבאר ודאי האשה שמתפללת בבית או מי שמתפלל בביהכ"נ ביחידות במקום שאין ארון קדש יש לבחון מדויק את כיוון התפילה כ"מ לגופו (ובשכונת נחלת שמשון הוא באלכסון), וכן גם כשמתפלל ביחידות במקום שיש ארה"ק ונמצא בצד המערבי של הארה"ק (אם הוא נבנה בכותל צפון) או בצד דרום אך לא נמצא בקידמת הביהכ"נ ע"י הארה"ק ג"כ יש להתפלל כנ"ל, אך אם נמצא סמוך יתפלל בכיוון הארה"ק [ושמא יש עניין שבשחיות יפנה קצת לצד מזרח ע"י לעיל].**

**ואם מתפלל עם הציבור, בזה הדרך הראויה שכל הציבור יתפללו יחד לכיוון הנכון (ואז לכאור' גם מי שבצד הארה"ק יתפלל כן**

האחרונים לשון צידוד פנים, והיה מקום להבין שהכוונה רק פניו ולא כל גופו, אך באמת נראה פשוט שאין זה דרך עומד לפני המלך ובודאי שאין הכוונה כן, אלא הכוונה החזרת פניו הוא כל גופו, וכמו שמצינו בסי' ע"ה ס"ו שכתוב גבי ראיית ערוה החזיר פניו וביאר המ"ב את כל גופו ע"ש ואכ"מ, וכן הכא איתא בגמ' גבי התפילה לכיוון ירושלים מחזיר פניו ובוזה אין חולק שהכוונה כל גופו, וכן הלשון בטור ושו"ע, וא"כ גם צידוד פניו הכוונה בכה"ג, ועמש"כ לעיל בתחילת הדברים בשורש העניין. אלא שמדברי הט"ז גבי הרוצה להחכים ידים ל"מ כן אלא רק לצדד את פניו ע"ש, ויש לי בזה מקום עיון שלכאור' מפורש ברש"י לא כך שהרי כתב גבי הרוצה להחכים ידים בתחילת הסוגיא יחזיר פניו ושם הכוונה כל גופו, ואח"כ כשמתרצת הגמ' לצדד פ' מעט לצד מערב, והיינו לכאור' כל גופו וכנ"ל דאל"כ הו"ל לפרושי, ואף שהסמ"ג כתב לשון פניו וכך העתיק בשו"ע אין הכוונה בדווקא וכנ"ל ולא מצינו שעשו מדבריהם פלוגתא, והדבר צריך לי עיון.

### בתי כנסיות באופקים

**הנה אופקים נמצאת דרומית מערבית לירושלים, וא"כ הכיוון לירושלים היא צפונית מזרחית, ואמנם אופקים נוטה יותר למערב מאשר לדרום וא"כ כיוון ירושלים הוא ג"כ לכיוון מזרח יותר מאשר לצפון, והנטייה לכיוון צפוני הוא בין 42 ל-43 מעלות תלוי במיקום בעיר, ומ"מ בשכונת נחלת שמשון הוא נטייה של 43 מעלות. כל זה לגבי הנטייה הכללית של העיר מבחינת רוחות השמים, אמנם אם היו בונים את הבתי כנסת ממש לפי צורה זו היה מצויין, אך דא עקא לא בנו אותם בכיוון מיושר אלא לפי צורת הרחוב והמבנים, וא"כ צריך לבדוק כל מקום לגופו**

עמ"ש"כ בפנים), אבל אם הציבור מתפללים לכיוון הארה"ק לא ישנה מהם אלא שיצדד מעט לכיוון האמיתי בצורה שלא ניכרת כשינוי מכיוון התפילה של הציבור. (והיה מקום לדון אם הנטייה הקיימת כבר תועיל, שהנה בשכונת נח"ש יש נטייה של 3 מעלות מהצפון וביחס לאלכסון של ביהמ"ק יש נטייה של מעלה אחת (אם הנתונים מדויקים) וא"כ יש לדון שמא כבר נחשב נטייה לכיוון ביהמ"ק, אמנם יש בזה ב' חסרונות, א' שנטייה קטנה כזו לא ניכרת, ב' כיון שהמקום שנמצא בו ישר מצ"ע ולא

מראה בעצמו שום מעשה שיורה על הרצון להתייחס לירושלים י"ל שלא נחשב בכה"ג צידוד, ואם הבניין עצמו היה נראה עקום היה בזה עוד צד להקל אלא שגם בזה אינו ברור, ויל"ע).

**ובודאי** כל ביכ"נ שיתאגדו הציבור יחד להתחיל להתפלל באלכסון בהוראת רבם ובלי מצה ומריבה הוא הדרך אשר בחר בה ה' לכאו', אלא שיש כמובן לבדוק שלא יצא מזה תקלות<sup>ט</sup> או שיש חלק שלא יקשיבו ואז יצא שכרם בהפסדם.




---

ט. וכגון שיש לעורר שדין עובר לפני המתפלל תלוי בצורת המתפלל (שכך גם השכינה כנגדו וגם בזה תלוי ההפרעה בתפילה), וא"כ יהיה אסור לעבור במעברים וכיו"ב, וכן כשפוסעים לבדוק אם משהו מתפלל באלכסון, וכן כיו"ב גם לקולא להפך ודו"ק.

הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

## יסודות בענייני התרת והפרת נדרים

### התרת נדרים

המקור

הגדר

האם יש מצוה להתיר נדרים

האם יש מצוה להישאל על הנדר

בשבת

### הפרת נדרים

הפרת בעל

הפרת אב

הפרת אב וארוס בנערה המאורסה

גדר ההפרה [מיעקף עקר או מיוג גיז]

עוד בגדר הפרה

שמיעה בהפרה

אלו נדרים מפירין הבעל והאב

דברים שבינו לבינה

האם יש מצוה בהפרת נדרים

### התרת נדרים<sup>א</sup>

#### המקור

תנן חגיגה (י.) היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו, ופירש"י דמה שאמרו חכמים שהחכם מתיר את הנדר מעט רמז יש במקרא ואין ע"מ לסמוך, אלא שכן מסור לחכמים בתורה שבע"פ. וע"ש בגמ'

דמייתי' כמה תנאים שדרשו מכמה מקומות, ואמר רבא דעל כולם יש פירכא לבד ממה שדרש שמואל מ"לא יחל דברו" הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו. אמנם ברמב"ם (פ"ו משבועות ה"ב, סה"מ מ"ע צה, ופיה"מ נדרים פ"י מ"ח) מבואר דנקטינן דאי"ז לימוד גמור אלא שכך למדו ממשה מפני הקבלה (ועי' במהרש"א ח"א בחגיגה שם).

א. "אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו", על כל הטובות והחסדים שגומל עמנו תמיד בהשגחה פרטית, ובפרט כעת בהולדת בננו ני"ו, וכן בהוצאת הספר 'קובץ יסודות הש"ס' במהדורה מורחבת ומחודשת (הכוללת גם את הדברים שנתפרסמו ע"ג הקובץ 'מנורה בדרום') [ניתן להשיג את הספר ברח' שבזי 13/5 או בטל' 052-7143864 (-בין הסדרים)].

[מחמת קוצר הזמן והטרדות השונות, הדברים המתפרסמים בגליון זה אינם מושלמים ומוגהים כה"צ].

## הגדר

**א'** בכתובות<sup>1</sup> (עד:) ד'חכם עוקר את הנדר מעיקרו, ובפשטות נראה דנחשב כאילו לא היה נדר מעולם (ועי' לש' רש"י כתובות שם, תוס' נזיר כב. יד רמה ותורי"ד ב"ב קכ:). ובביאור הדבר מבוי' בלש' הראשונים (עי' תוס' שם ועוד) דהוי כעין נדר בטעות. ובתורי"ד (נדרים כא:): הוסיף דבאמת היה ראוי שיהיה הנדר מותר בלא שום התרת חכם, דעיקר ההתרה עשאה הנודר לעצמו כשמתחרט, אלא שאמרה תורה "לא יחל דברו" ודרשו הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו, שאין אדם רשאי להתיר נדרי עצמו, והלכך סגי בחרטה<sup>2</sup>. וכן דייקו האחרונים (עי' צפנח פנח פ"ו משבועות ה"א, גליוני הש"ס נדרים עז: וסנהדרין לד: עינים למשפט עז:): מלש' השאילתות (ויצא שאילתא כג ע"ש). דאי' וכיון דהוא מיחרט למה ליה לאצרוכי לחכם, משום דלש' חכמים מרפא, הלכך לא דמי לדינא וכולהון שפיר דמו ע"ש.

**ויותר** מזה מצינו במבי"ט (ח"א סי' צח וח"ג סי' קטז) שחידש דאפשר דמדאורייתא אפשר להתיר נדרים אף בלא חרטה, אלא כלש' הגמ' 'אחרים מוחלין לו', אלא

דמדרבנן תקנו שלא יתירו לו אלא ע"י חרטה כדי שלא יקלו בנדרים [וע"ע הערה<sup>3</sup>]. ואח"כ כ' לחלק בין חרטה דבעינן התרה מדאורייתא, לבין פתח דהוי כנדר בטעות דלא בעי התרה אלא מדרבנן<sup>4</sup>. וביאר הגרש"ר (שיעורי נדרים אות סו) דס"ל דהדין טעות בנדרים אינו כטעות בכה"ת ובקניינים, דהא הכא א"צ אומדנא דמוכח, אלא צ"ל דהוא מדרשא דילפי' מ"האדם בשבועה", או משום דבעינן שיהיה פיו ולבו שוין.

**ובאחרונים** (כן הביא במעדני ארץ תרומות ד, יז סוף אות ז) ביארו בדעת המבי"ט דגדר ההיתר כשמתירים בלא חרטה אי"ז עקירה למפרע אלא מכאן ולהבא.

**ובנו** המהרי"ט (ח"א סי' ט ד"ה והו"ו וח"ב סי' כו) הביא את דברי אביו, וע"ש משה"ק ע"ז, וע"כ כ' דלא כל הפתחים שווים, דיש לחלק בין פתח של עכשיו דהיינו שהפתח לא היה בשעת הנדר דבכה"ג לא היה מוטעה בנדרו, וא"כ הנדר חל וצריך התרת חכם מדאורייתא. אך בפתח דמעיקרא דהיינו שהיה קיים בשעת הנדר, א"כ נמצא שעיקר הנדר היה בטעות ובכה"ג א"צ התרה מדאורייתא אלא מדרבנן, ע"ש.

**בש"ך** (חו"מ רנה, ו) מבואר שלמד בגדר דין

ב. והוא דבר פלא שד"ז לא מוזכר כלל בגמ' במס' נדרים, אכן בירושלמי אי' הכי בכמה דוכתי (כתובות ז,ז, נדרים ו,ד, נזיר ד,ד, גיטין ד,ז, וקידושין ב,ד).

ג. הגליוני הש"ס כ' [בדעת השאילתות דלהלן] דגדר זה הוא רק למ"ד דפותחין בחרטה, אך למ"ד דאין פותחין בחרטה, באמת החכם הוא העוקר את הנדר.

ד. וכעין דבריו מפורש בתוס' ישנים (נדרים כא:): על הגמ' שהתירו נדר ע"י שאמרו לו 'אילו באו עשרה בני אדם שפיסו' וכו', שתמה היאך מועיל חרטה כזו, והרי לא באו עשרה בני אדם. וכ': ואומר הר"מ דלפיכך אנו סומכים על חרטות כאלו, דמן התורה אין צריך חרטה, אלא החכם מתיר בלא שום חרטה, דכתיב לא יחל דברו הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו, ורבנן הוא דתקינו לפתוח בחרטה כדי להכחיש כח הנדר ויהא קל להתירו, עכ"ד. ובמש"כ בסו"ד [בנו"א מהמבי"ט] צ"ב גדר הדברים.

ה. וע"ע בשיעורי הגרש"ר (נדרים אות סה) שהביא דכן מבואר ברשב"א (ט: וכב:): ע"ש.

ו. וע"ע בידות נדרים (יד שאול, רכת כב) שהאריך לדון בד' המבי"ט.



הם ע"פ הא דא' בירושלמי (נדרים ו, ד, ה' ברא"ש פ"ו ס"ו ג וכן עי' בר"ן נב.) 'אמרו אינו עוקרו אלא מכאן ולהבא', ופי' הרא"ש (שם): כלומר עיקר העיקור מכאן ולהבא, שהרי היה אסור עד עתה, ואע"פ שעוקרו מעיקרו מ"מ היה אסור עד היום, והלכך חשיב דבר שיש לו מתירין. וביאורו הקובה"ע והקה"י (יומא סי' כ) הגדר בזה, דאף שנעקר הנדר למפרע, מ"מ אינו כמו נדר בטעות דאיגלאי מילתא למפרע שלא היה כאן נדר מעולם, אלא דגזיה"כ היא שע"י היתר החכם נתחדשה עתה עקירה למפרע, [משא"כ בבעל ההיתר דלהבא היה מתחילתו ולא נתחדש עתה].

**והגרש"ש** (שע"י ש"ב פ"ט ועע"ש בפ"י), הוסיף לבאר בגדר הדברים, דהוי בגדר 'מכאן ולהבא ולמפרע', והיינו דזה ודאי דעד העקירה היה נדר, ואפי' שהיה גליא כלפי שמיא שהחכם יעקור את הנדר, דהחכם רק עוקר מהיום את השבועה דאתמול למפרע.

**ונפק"מ** גדולה שתלויה בזה, האם כשברור לו שישאל על הנדר יהיה מותר לו לעבור על הנדר או לא.

**בצפנת** פענח (רפ"ו משבועות) העלה מהלך מחודש לחלק בין גדר התרת חכם שע"י חרטה שאז החכם הוא המתיר [וצריך דוקא סמוך], לבין היכא שמתיר ע"י פתח דאדעתא דהכי לא נדר, דאז אין ההיתר ע"י

התרת נדרים דהוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור<sup>1</sup>.

**ומהלך** מחודש מצינו בכלי יקר (במדבר ל, ג) דכשם שהבעל מיפר משום שהאשה נודרת על דעתו, ה"נ כל איש ישראל הרי הוא ברשות ב"ד ומחוייב לעשות ככל אשר יורוהו, וממילא נחשב כאילו התנה בשעת הנדר ע"מ שיסכימו עמו ב"ד, וכשאינם מסכימים נעקר הנדר מעיקרו, וכל יחיד מומחה נקרא ב"ד וכן כל ג' הדיוטות ע"ש עוד<sup>2</sup>.

**והנה** מלש' הרמב"ם (פי"ג מנדרים ה"ב וביותר כ"כ בפיה"מ סופ"י דנדרים) מבואר לכאור' שהחכם אינו עוקר את הנדר מעיקרו ע"ש, והק' הכס"מ מהגמ' בכתובות הנ"ל שמבואר שעוקר הנדר מעיקרו, ושכן מוכח מהרמב"ם גופיה (פ"ג מגזירות ה"י ופ"ו משבועות ה"ה), וע"כ ביאר הכס"מ בכוננת הרמב"ם דענין התרת חכם היינו הוראה שמורה שהוא מותר, מאחר שאילו ידע שאירע לו כן לא היה נודר הוי כאילו פירש שלא נדר ע"ד כן, ובזה חילק הרמב"ם מ'הפרה' שעניינה שהנדר חל והבעל עוקרם, ונמצא לפי"ז דבין חכם ובין בעל עוקרים את הנדר, אלא שהחכם עוקר מעיקרו ואילו הבעל רק מכאן ולהבא. [וע"ע בלח"מ לבאר דברי הכס"מ].

**ובקובה"ע** (כו, ב וכן בקוב"ש פסחים אות קעג) ביאר דמקור ד' הרמב"ם

1. והנה האחרונים דנו בגדר הדין דאתי דיבור ומבטל דיבור, האם הביטול הוא למפרע או מכאן ולהבא (עי' בחלקת יואב סי' כא, קובה"ע עו, יב). ובקה"י (גיטין סי' כה) הוכיח מדברי הש"ך דהוא למפרע כבנדרים. ח. ועי' בכלי חמדה (פר' מטות) שדן בביאור דבריו, וע"ע בציונים לתורה (להגר"י ענגיל, כלל כג ד"ה וע"ע) שהביא כן גם מהדברי חיים (צאנז, פר' מטות), וע"ש (בד"ה והנה אחזור) שדן בגוונא שנדר באיסור דמוכח שלא נדר אדעתא דרבנן, דלכאור' לא שייך טעם זה. וע"ע ברבש לפי (להחיד"א מערכת פ אות ז בשם סי' עיר בנימין) שג"כ כ' עד"ז, וע"ע בפרדס יוסף (תזריע יג, ב אות ב ובס' פרדס יוסף החדש פר' מטות ל, ב אות ו).

נדרים ע"ש<sup>ג</sup>, ובחינוך (מ' תו) ביאר בשיטתו דכשהתירו החכם המומחה או ג' הדיוטות כאשר צייתה התורה קיימו עשה, אך אם התירו הנדר שלא כמצות התורה כגון ב' הדיוטות או יחיד שאינו מומחה, אע"פ שהיתרם אינו היתר, מ"מ יש עליהם עונש ביטול עשה זה ע"ש.

**אך** הרמב"ן השיג שאין למנות זאת במנין המצוות לפי שהיא מצוה שלילית, שנצטוונו לעשות ככל היוצא מפינו ושלא נחל דברינו רק ע"פ האב או הבעל [וכ' ע"ז החינוך דדפח"ח]. וע"ע בלב שמח מש"כ בביאור פלוגתא.

[ויל"ע] לדעת הרמב"ן אם מודה דהוי מצוה אלא דאין למנותה במנין המצוות, או"ד ס"ל דל"ה מצוה כלל].

### האם יש מצוה להישאל על הנדר

**א'** בגמ' (נדרים נט.) דנדר נחשב דבר שיש לו מתירין כיון דמצוה לאתשולי עליה, דא"ר נתן (המובא גם בדכ"ב) הנודר כאילו בנה במה. והמקיימו [שאינו נשאל עליו - ר"ן

החכם, אלא דיש גזיה"כ שהחכם צריך לומר לו שהוא מותר [ולכך זה די בג' הדיוטות אף לכתחילה, ומתירין אפי' בשבת] ע"ש.

**ויל"ד** ע"פ הנ"ל האם כשהחכם עוקר את הנדר מעיקרו נחשב כאילו לא חטא [ולא נחשב כאילו בנה במה]<sup>ט</sup>, או"ד נענש על מה שנדר.

**ועוד** יל"ד באופן שעבר על הנדר ואח"כ נשאל לחכם, האם עי"ז נעקרה העבירה למפרע, ונפק"מ אם עשר לעדות"א או שנפסל לעדות"ב. וכן נפק"מ כשבדעתו להשאל על הנדר האם מותר לעבור עליו לפני שנשאל או לא.

**ויש** לחקור ולדון ע"פ כל משנ"ת האם גדר ההתרה הוא כלפי עצם הדיבור (וכן ביאר הקה"י יט, ב לענין דין נדר שהותר מקצתו האם הותר כולו), או רק כלפי חלות האיסור (וכן ביאר החזון יחזקאל רפ"ו).

### האם יש מצוה להתיר נדרים

**הנה** הרמב"ם (סה"מ שם) מנה במנין המצוות מצוה לדון בהפרת והתרת

ט. כן נקטו בשיירי כנסת הגדולה (סי' רכח בהג' ב"י אות נב), וכ"כ בס' בנין יחזקאל (להגר"י סירקין נדרים עז:), ועי' בחי' הגרז"ס שבהערה הבאה שדן בדבריו).

י. כ"מ מפשטות ד' הר"ן (כב.) וכ"כ בספר חסידים (סי' תתצ"ה) שאע"פ שאמרו שהחכם מתיר את הנדר מעיקרו, אעפ"כ אותו שנדר נענש על כך שנדר, שזה דומה לאדם שמשליך עצמו בצוואה ואח"כ רוחצים אותו, כך הנודר ומתירים לו, עכ"ד, והו"ד בחכמת אדם (צא, ח) בבן איש חי (שנה ב' פר' ראה אות ה), וביעלוז חסידים (לבעל הפלא יועץ, עמ' שנד, אות אלף פ – אלף ק), וכ"כ הגרש"ק זצ"ל (נדרים זריזין נדרים כב. ועג., ובח"ב רג, א ובח"ג רג, ה) [וכ' דכ"מ מהגמ' (עז:): לפי פ'י הר"ן והרא"ש משא"כ לפי פ'י המפרש] בחי' הגרז"ס (להגר"ז זלמן סנדר כהנא שפירא, נדרים ח:), ובגליוני הש"ס (נט.) וע"ע בצפנת פענח (פי"ד מנדרים הכ"ה) ובשו"ת דברי חיים (ח"ב יו"ד סי' ו).

יא. כ"כ בית יצחק (ח"א סי' ב אות כד וסי' ח אות ו ז), וכ"מ בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' סח).  
יב. כ"כ הגרש"ק זצ"ל בנדרים זריזין, וכן עי' בשו"ת חוות יאיר (סי' טו וכן בס' קצט – קל), וכ"מ בקרית ספר (רפ"ג מנדרים).

יג. ועי' בקה"י (נדרים סי' יג ד"ה וכה"מ) שכ' מדנפשיה דיש מצוה להתיר נדרים כדאמר' כל הנודר כאילו בנה במה כו'. ומה"ט כשנדר הנאה מבני העיר מותר להשאל אצלם, דכיון דהוי מצוה ממילא הוי כמלמדו מדרש הלכות ואגדות.

(כב. ע"ש) כאילו מקריב עליו קרבן. ובכמה ראשונים (עי' רמב"ם פ"ג מנדרים הכ"ה, סמ"ג ל"ח סי' תתרצה) נראה שטעם המצוה להישאל על הנדר הוא מחשש שמא לא יוכל לקיימו. ויש שכ' דלפי"ז באופן שאין חשש שיכשל אין מצוה להישאל. (כ"כ הרדב"ז פ"ב משבועות הי"ב. ומהרי"ק שרש נב סוד"ה גם אשר) [ואדרבה עדיף שיקיים את הנדר שבכך מקיים מצות "מוצא שפתיך תשמור ועשית" ו"בל יחל" - כן הוסיף השפ"א (יו"ד רג, ג)]. אך מהראב"ד (שבועות שם ע"פ הרדב"ז שם) משמע דבכל אופן מצוה להשאל מטעם דהמקיימו כאילו הקריב עליו קרבן.

**ויש** אחרונים שכ' עפ"ד הראשונים שהוא מחשש שמא יכשל, דהוי מצוה דרבנן משום הרחקה וסייג (כ"כ בשו"ת מהרי"א יהודה יעלה יו"ד סי' שיז, וכן צידד הגרש"ק בנדרים זריזין ח"ג רג, ב), אך יש שכ' דהוא מצוה מה"ת (כ"כ הגרש"ק בח"ג שו"ת לש"ס פ"ה סי' ג אות כא). והנה מצינו בראשונים (שבלי הלקט סי' שיז ותניא רבתי סי' פ) שהזכירו שיש נוהגים לברך לפני 'כל נדרי' 'על מצות היתר נדר ושבועה'. ובגליוני הש"ס (נט). כ' דלפי מש"כ הראשונים דהמצוה היא מחשש שמא יכשל אין לברך דאין מברכים על ספק מצוה. ועוד כ' דהואיל ובא ע"י עבירה דהנודר כאילו בנה במה אין לברך. וע"ש

שדן עוד על הצד שיש לברך, מי יברך האם הנשאל או החכם.

### בשבת

**הנה** קיי"ל (שבת קנז. ונדרים עז). דמתירין נדרים בשבת לצורך השבת, אך שלא לצורך השבת אסור ע"ש.

**ומצינו** כמה מהלכים בטעם האיסור:

**א.** מצינו דהוי טרחה שלא לצורך (כ"כ הר"ן והנמו"י בשבת, וכ' השעה"צ שמא, א, דכ"מ מהלבוש שם. וע"ע להלן).

**ב.** משום דמיחזי כדינא ואין דנים בשבת"י (כ"כ הר"ן בנדרים בפ"י ה"א).

**ג.** משום "ממצוא חפצך" (כ"כ הלבוש יו"ד רכח, ג).

**ד.** משום איסור הכנה משבת לחול (עי' שו"ת התעוררות תשובה או"ח סי' קצח ושו"ת מהרש"ג ח"א סי' סא וסו"ס סג).

**ה.** משום מתקן [-כשמתיר ע"י חרטה דהשתא או בהפרת נדרים דמיגז גיז, אך בהתרת נדרים שעוקר הנדר למפרע י"ל דל"ח תיקון] (כ"כ בס' לפלגות ראובן להגרז"ר בענגיס, ח"א מערכה ג פלג ג ובס' דברי ירמיהו פ"א מעירובין הכ"ב ע"ש).

**ו.** משום לתא דאיסור מוקצה, דכלפי הנדר החפץ הוי כמוקצה (כ"כ המלאכת שלמה על המשניות סוף שבת).

יד. אלא דצ"ב דהא בגמ' בנדרים מפורש דכיון שמתירין נדרים אפי' בקרובים ואפי' בלילה ואפי' מעומד לא מיחזי כדינא, ועי' בשלמ"נ שעמד ע"ז וע"ש. ובאמת יש אחרונים שלמדו דמש"כ הר"ן היינו רק לפי הס"ד ולא לפי המס' (עי' רש"ש בנדרים ושבט של מי בשבת). אמנם יל"פ דאי"ז מיחזי כדינא גמור אך מ"מ יש בזה קצת משום מחזי כדינא, ועי' בקר"א שביאר יותר דעיקר הגזירה היא כשיש חשש שמא יכתוב (כדאיתא בביצה טז). ואילו בהתרת נדרים אי"ז שייך, ומ"מ גזרו.

פנחס משמיה דרבא דטעם הפרת הבעל היינו משום דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. [והעיר השלמי נדרים (סו:)] דבגמ' ביבמות (צ:)] מבואר לכא' טעם אחר דבעל מיפר כדי שלא תתגנה על בעלה". אמנם הביא דברשב"א (שם) מבואר דהכל חד טעמא הוא. דהטעם שנודרת על דעתו היינו בשביל שלא תתגנה עליו].

**הנפק"מ** שיל"ד ע"פ כל זה בנדרים מצוה שאינם לצורך השבת שנחלקו בזה האחרונים<sup>טו</sup>.

**עוד** יל"ד עפ"ז האם האיסור הוא על החכם המתיר או על הנשאל, ונפק"מ כשרק א' מהם קיבל שבת<sup>טז</sup>.

## הפרת נדרים

### **הפרת בעל**

**והראשונים** נחלקו" האם זהו עיקר טעם ההפרה משום שנודרת על דעתו. ולפי"ז אי"ז דין מחודש אלא דהוי כנדר על תנאי"ט, או"ד דודאי דין הפרת בעל

**א' בגמ'** (נדרים עג: וכן בשבת מו: יבמות כט: גיטין פג: ונדה מו:) דאמר רב

טו. ע"י משנ"ב (ר"ס שמא) שהביא מהחיי אדם שמותר, ובשעה"צ (סק"ב) כ' דכ"מ מהרמב"ם (פכ"ד משבת ה"ו). ובשעה"צ כ' דלכא' הוא רק להטעם שכ' הלבוש (ביו"ד) דאסור משום ממצוא חפצך ולפיכך חפצי שמים מותרים. אך כ' דגם לפי הטעם שהוא משום טרחה מותר, ע"פ המב' בשו"ע (שלג, א) דהתירו לטרוח לצורך מצוה. אמנם בפמ"ג (במשב"ז שם וע"ע בראש יוסף שבת מו:) נקטו דלטעם דמיחוי כדנא אסור, ועפ"ז יש ליישב ד' המהרש"א (עירובין ל:) מהשגת התוספת שבת (סי' שמא). ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' יח) כ' לפי טעם המלאכת שלמה שהוא מטעם לתא דמוקצה, דכיון דמוקצה הוא רק מגדר וסרך של "למען ינוח" (ע"י רמב"ם פכ"ד משבת ה"ב), ע"כ לא גזרו ע"ז במקום מצוה, והמצוה פוטרת אותו מסרך המצוה לשמירה על הלמען ינוח ע"ש.

טז. וע"י בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' כג) ושו"ת תורה לשמה (סי' קיז) שנקטו שהאיסור הוא על החכם המתיר משום דהוי כמו דין [ויל"ד לפי שאר הטעמים]. (וע"ע הג' מעשה חושב לחתן הגרעק"א על השעה"מ פ"א מעירובין סוף הכ"ב, חוט שני ר"ה עמ' קעג).

יז. וע"י במחנ"א (ח' על הרמב"ם פ"א מנדרים ה"ח) שביאר עפ"ז מה שמב' ברמב"ם דבעל שנתן גט לאשתו שיחול לאחר זמן דאע"ג דאינה מגורשת עד שיגיע הזמן, מ"מ אין הבעל יכול להפר, משום דהכא דמגונה ועומדת היא לא שייך הך טעמא שלא תתגנה על בעלה. ויל"ע לפי"ז בכל חייבי לאווין וכדו' שכופין להוציא האם יכול להפר, ושו"ר שברמב"ם הנ"ל מפורש שיכול להפר, ובכס"מ מב' דהיינו לכתחילה, אך הלח"מ חלק ע"ז ע"פ הגמ' ביבמות הנ"ל דלכתחילה לא יפר ורק בדיעבד מופר. (וע"ע בשו"ת דבר יהושע ח"ד סי' לא).

יח. ע"י להלן, והנה הריטב"א (גיטין פג:) דן באשה שצווחת ואומרת שאינה נודרת ע"ד בעלה, וכ' דיכול להפר מב' טעמי, א. דירדה תורה לסוף דעתה ואנן סהדי שאינה נודרת שלא ברצון בעלה, וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' קפה). ב. דכיון שנתנה תורה רשות לבעל להפר לה לא חילק הכתוב ונתן לו רשות להפר כל נדריה. (וכ"כ הריטב"א נדרים סז. והתורא"ש נדה מו: עה"ג). ולכא' אפשר לתלות ב' תירוצים אלו בשיטות הראשונים דלת' הא' עיקר הטעם הוא משום שנודרת על דעתו, משא"כ לת' הב' הוא גזיה"כ (אמנם ע"י בריב"ש שם שנראה כתי' א' וס"ל דהוי גזיה"כ).

יט. כן מבואר ברמב"ן (משפט החרם, והו"ד בשו"ת הריב"ש סי' קפה, וכ"כ בתשו' הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רפח) ובשו"ת הרא"ש (י, ג), וכ"מ מתוס' בנדה (מו: ו"ש היטב בב' התירוצים). והר"ן כ' ע"ז דהיא שגגת הוראה, דא"כ צריך שהבעל יאמר דוקא בלש' הפרה. ועו"ק דא"כ מ"ט איצטריך פס' להא דהבעל מיפר (קו' התוס' בנדה מו:). עוד תמהו המבי"ט (ח"א סי' מה) והמהרי"ט (ח"א סי' ד) דא"כ מ"ט קי"ל (נזיר כא:)] דבעל מיגז גיזי מכאן ולהבא, והא אם נודרת על דעתו שפיקע מעיקרא (ואכן ע"י בחי' רמ"ש בנוזר שם שביאר דבז"ג נסתפקה הגמ' שם). [אמנם י"ל דכ"ה דעתה דרק משעה שבעלה

## מנורה בענייני התרת והפרת נדרים בדרום קפט

הבעל היינו משום שהתורה נתנה אותה ברשות הבעל לכל נדר ושבועת איסור, והטעם לזה הוא מפני שהרוב נודרות ע"ד בעליהן<sup>[כ]</sup>.

### הפרת אב

**בגמ'** לא נתפרש מהו טעם הפרתו. וברשב"א (עג: וע"ע בשו"ת ח"ד סי' שי) מבואר דזה כמו בהפרת בעל שנודרת על דעתו (וכ"כ הש"ך יו"ד רלד, ד בשם הדרישה שם סק"א בשם הרא"ש<sup>[כ]</sup>). אך האו"ש (פי"ג מנדרים ה"ט בסו"ד) והנדרי זריזין (ח"ג רג, ה) כ' דהוא מהזכויות שיש לו בביתו שהיא ברשותו<sup>י</sup>

### הפרת אב וארוס בנערה המאורסה

**ברשב"א** (עג:) כ' דטעמא דקרא דאמר

הוא מגזיה"כ, אלא דהטעם שזכתה לו תורה היינו משום דע"ד בעלה היא נודרת<sup>י</sup> (כ"כ הר"ן עג:). והנפק"מ בזה שדנו עליה הראשונים<sup>כא</sup> כשנודר ע"ד חבירו [שלא בלשון תנאי] האם חבירו יכול להפר, דהרמב"ן (משפט החרם) והרא"ש (שו"ת כלל י אות ג) למדו כצד א' ולכן כ' דמיפר, והר"ן חלק ע"ז דודאי אינו יכול להפר [אא"כ אמר בלשון תנאי].

**ובתוס'** בנדה (מו: בתי' הב') מבוי' די' ב' דינים, א' שנודרת על דעתו, ב' גזיה"כ דיכול להפר אף כשאינה נודרת על דעתו.

**[וע"ע]** בלש' הרשב"א (ח"ד סי' שי) דמשמעות מדבריו דגדר כח הפרת

---

ימחה אינה רוצה את הנדר, וכ"כ הריטב"א (גיטין פג:), אך ק' ע"ז דהיאך יכול להפר נזירות והא גם קיבלה ע"ע נזירות לפני שהבעל שמע, ממילא חל עליה נזירות פחות מל' יום, וכן תמה הקובה"ע (כו, ב). ויש בזה עוד תמיהות ואכמ"ל.

**כ.** עיקר הקו' על הר"ן היא מהגמ' בנדה (מו: דמבוי' שגם בנישואין דרבנן והנדרים חלים מדרבנן מהני הפרת הבעל משום שנודרת על דעתו, ואם הוא רק טעמא דקרא ועיקר הדין הוא מגזיה"כ היאך מהני התם. אמנם בלש' הר"ן מבוי' שבא לענות ע"ז דכל שנודרת על דעתו חיילא הך גזיה"כ, וביאר הקובה"ע (סי' כו) דהתורה ירדה לדעת נשים שהן תולדות בדעת בעליהן יותר מאדם אחר, ועל גמירות דעת כזה היתה הגזיה"כ שיכול להפר. והיינו דהגזיה"כ לא נאמרה על דין' אישות אלא על מצב' של אישות.

**עו"ק** על הר"ן מהגמ' בגיטין (פג:) דאמרי' דלא מצינו זה אוסר וזה מתיר, ומקשי' דמצינו בהפרת נדרים שהבעל מתיר מה שאסרה האשה, ומתרצי' התם כדרכ פנחס, ולר"ן אכתי הוא מתיר מגזיה"כ. [וצ"ל דכיון שגדר ההפרה הוא משום שנדרה על דעתו, א"כ נמצא שאין כלל סיבת איסור, ואי"ז מוגדר שהבעל 'מתיר']. **כא.** והאחרונים דנו בעוד נפק"מ: קטנה שמיאנה האם כיון שמתברר שלא היתה אשתו ל"מ ההפרה, או"ד כיון שנדרה על דעתו הוי הפרה (ערול"נ יבמות קח. ועי' ח' רעק"א כתובות קא. וח' הגר"ח פ"ב מאישות ה"ט). וכיוצ"ב יל"ד היכא שהקידושין נפקעו ע"י דין אפקעינהו רבנן לקידושין (ועי' רש"ש נדרים ז: וקה"י כתובות סי' יא). עוד יל"ד באופן שהאשה לא ידעה שיש לה בעל (ועי' קובה"ע כו, א). עוד יל"ד האם מהני הפרת בעל בנזירות שמשון (עי' מהרי"ט ח"א סי' ד). עוד יל"ד בפל' הראשונים (גיטין לה: אי מהני הפרת בעל כשנדרה ע"ד רבים).

**כב.** וע"ע בלש' רבינו יוסף בכור שור בהערה להלן.

**כג.** ובשלמ"נ (סו:) ביאר דגם לפי הרשב"א (שהו' לעיל) שכ' שבבעל נודרת על דעתו כדי שלא תתגנה עליו, י"ל דבאב נודרת על דעתו משום איבה ע"ש. ועוד הביא בשם האדר"ת שהוכיח דגם באב שייך הטעם שנודרת על דעתו, דאל"כ הדרא ק' הגמ' בגיטין (פג: הנ"ל) דמצינו זה אוסר וזה מתיר. אמנם באו"ש יישב זאת דאי"ז גדר של 'היתר', אלא דכיון שהוא בעלים עליה א"כ יש לו 'זכות' למחות בה [כעין הא דעבד שנודר יכול לכפותו].

**כד.** כן משמע בגמ' בקידושין (ד.) וכתובות (לט. ומו: ע"ש, וע"ע בלשונות הר"ן (נדרים סז. בסוה"ע, ובע"ב בראש העמ' ובד"ה אימא אב).

מהריטב"א הנ"ל), או"ד מצד עצמו יש לו כח הפרה גמורה, אלא דשותפות האב מגרעת ממנו.

**ולכא'ו** בהא גופא נחלקו הראשונים האם בבוגרת שיצתה מרשות אביה האם יכול הארוס להפר נדריה לבדו (תורי"ד ע: אות ז), או לא (ר"ן סו:).

### גדר ההפרה [מיעקר עקר או מיגז גיז]

**הנה** בגמ' בנזיר (כא:) מיבע"ל אי בעל מיעקר עקר או מיגז גיזיט, [ונפק"מ כשהתפיס בנדרה ואח"כ הפר הבעל, האם נפקע גם הנדר שהתפיס בו, והאם כשעברה על נדרה לוקה]. וע"ש דעולה מהסוגיא דהוי מחלו' תנאים, וקיי"ל דמיגז גיז (עי' רמב"ם פ"ג מנדרים ה"ט ו"ז ע"ש בכס"מ ורדב"ז ובטושו"ע רלד, נא) [אמנם י"א דקיי"ל דמיעקר עקר (עי' שיטמ"ק פב: בשם שיטה, פד, פז: בשם הרי"ף, וכן עי' במפרש פג.

ארוסה אביה ובעלה מפירין נדריה מפני שנותנת דעתה על שניהם<sup>כה</sup>. אמנם בריטב"א (סז.) כ' דמן האירוסין האב עיקר והבעל טפל, שאין לבה גס בו ואינה נודרת 'לגמרי' על דעתו של הארוס, אלא שהתורה עשאתו סניפין לאב 'מפני שנכנסה לרשותו קצת'<sup>כז</sup>. ועי' בשלמ"נ (סו:) שדן בזה אם טעם הפרת הארוס שאני מכל הפרת בעל. ובאחרונים חקרו האם מה שבאירוסין האב יכול להפר לבדו היינו משום שבעצם האירוסין יצתה מרשות אביה ואין לו כח גמור להר נדריה<sup>כח</sup>, או"ד מצד עצמו יש לו כח הפרה גמורה, אלא דזכות ההפרה של הארוס מגרע מזכות ההפרה של האב<sup>כט</sup>. (ועי' צפנת פענח פ"א מנדרים ה"ח, משנת רבי אהרן כב, ב, ח' הגרא"ל מאלין ח"א סי' כג ועוד).

**ועד"ז** יש לחקור גם בגדר כח הפרת הארוס, האם מצד עצמו אין לו כח הפרה אלא יכול רק להצטרף להפרת האב (וכ"מ

---

**ויש** ראשונים ששילבו את ב' המהלכים יחד – עי' בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שי), וכן בפירוש רבינו יוסף בכור שור (ר"פ מטות פס' ו) כ' "הנערה כמו שפחה לאביה, וכשהיא נודרת אדעת אביה היא נודרת כמו אשה אדעת בעלה, ומשום הכי בידם להפר".

**כה.** השלמ"נ נתקשה על הך גיסא, דהא ארוס מיפר אפי' בקודמין, והרי אז לא נדרה על דעתו. וכ' דאולי י"ל דכיון שעומדת להתארס יבה דעתו ע"ד מי שתתארס לו. אך ע"ש מה שנתקשה בזה. [עוד צריך להסביר לפי"ז דין נתרקה, והדין דמיגז גיז או מיקלש קליש ודו"ק].

**כו.** וצ"ב כוונתו, דמתחיל"ד משמע שנודרת קצת גם על דעתו, ומסו"ד משמע שמיפר משום שהיא ברשותו קצת.

**כז.** וכ"מ בקידושין (ד.) וכתובות (לט: מו:) ע"ש, וכן מוכח בשי' רבינו יחיאל דלהלן דאחר האירוסין אינו יכול להפר לבדו נדרים שאין בהם עינוי נפש אף לאחר מיתת הארוס, והיינו משום שבאירוסין יצתה מרשותו. וברעת הרמב"ם דלהלן יל"ד לפי מש"כ בדבריו המאירי, ועוד דבאירוסין אינו יכול להפר כל הנדרים, האם זה משום שיצתה מרשותו, או שגם זה הוא מכח עיכוב הארוס [והוא חידוש שמעכב אפי' בנדרים שאינו יכול להפר], ואי נימא דלרמב"ם יכול להפר לבדו כל הנדרים יהיה מוכח שלא יצתה מרשותו.

**כח.** כ"מ מהריטב"א הנ"ל, וע"ע בר"ן (עה. ד"ה כשם) ודו"ק. וע"ע בסוף הערה הקודמת.

**כט.** והנה בפשטות נידון הגמ' הוא בין בנזירות בין בנדר, אמנם האו"ש (פ"ב מנדרים ה"ט) חידש שבכל נדרים זה היה פשוט לגמ' דבעל מיגז גיז, שהרי ההפרה היא בדברים שיש בהם ע"נ או דברים שבינו לבניה, ועל מה שעבר לא שייך לדון משום עינוי נפש ובינו לבניה, כי מה שהיה היה, וכל הנידון הוא דוקא בנזירות, דכיון דקיי"ל דאין נזירות פחות מל' יום א"כ מסתפקי' דיהיה מיעקר עקר, דאי הוי מיגז גיז א"כ ייצא דהוי נזירות פחות מל' [ומ"מ פשטי' דמיגז גיז, ויל"ד מ"ט אין באמת הך חסרון דאין נזירות פחות מל' יום].

וע"ש בשלמ"נ). בחי' הגרי"ז (הל' נזירות עמ' 54) חוקר בהך גיסא דבעל מיעקר עקר אם הגדר הוא דאיגלאי מילתא למפרע שלא היה הנדר קיים מעולם, או"ד דהא ודאי דל"מ לענין למפרע אלא רק מכאן ולהבא, אלא דהשתא איכא חלות דין עקירה וביטול על הנדר דמעיקרא [והיינו 'מכאן ולהבא ולמפרע'], ונפק"מ לענין דינים אחרים הבאים מחמת הנדר ותלויים בו, דלצד א' גם הנך דינים ליתנייהו, ולצד ב' י"ל דכיון דבשעתם היו חלים וקיימים ובמה יבטלו עתה מאחר שאין עליהם חלות הפרה שתחול עליהם בדין מיעקר עקר (וע"ש שנקט כצד ב' וביאר עפ"ז הסוגיא בנדרים פ"ב).

**ובבית הלוי (ח"א סי' מה) העמיד מחלו'** ראשונים אם הגדר הוא כמו שלא נדרה כלל [- כצד א' הנ"ל], או דכשנדרה חל הנדר לרגע א' ותיכף נתבטל (כעין הא דנדרים עה. "מיחל חיילין ובטלין") ע"ש. וע"ע בקובה"ע (כו, ז) שנראה מדבריו דהביאור במיעקר עקר דכיון שהיא נודרת ע"ד בעלה א"כ הוי כנודרת על תנאי שיסכים. ובקה"י (נדרים יט, ב) ביאר דהעקירה היא לא על עצם הדיבור אלא רק על החלות איסור שחל מחמת נדרה נעקר למפרע כאילו לא חל מעולם ע"ש.

**ובהך גיסא דקיי"ל הכי דבעל מיגז גיז דנו** האחרונים [בביאור"ד הרמב"ם (פי"ג מנדרים ה"ב) דלכאור' משמע מדבריו שפסק

דמיעקר]. ובכס"מ שם העמיד דלדעת הרמב"ם הביאור הוא דנהי דעוקרו מעיקרו ע"י הפרתו, מיהו לא משוי ליה כאילו לא היה, אלא כאילו חל הנדר והוא מבטלו ועוקרו. ולדעת הרא"ש (נדרים פ"י סי"א) הפרה אינה בגדר עקירה כלל שמבטל את הנדר מכאן ולהבא, ומה"ט אם עברה על נדרה ואח"כ הפר לה לוקה [אמנם ע"י במל"מ שכ' שגם הרמב"ם מודה לדין זה].

**ובקובה"ע (כו, ז) ביאר דכיון שנודרת ע"ד בעלה, א"כ הוי כנדר לזמן עד שימחה בעלה, ונמצא דאף דאינו ניתן מכאן ולהבא, מ"מ ההיתר הזה לא נתחדש עכשיו, אלא דמעיקרא לא חל האיסור רק עד זמן הפרתו.**

**ובחזון יחזקאל (תוספתא רפ"ו) ביאר דכח** ההפרה הוא זכות בעלות על עצם הדיבור של הנדר שיש בחולו לעקור מעצם לשון הנדר מה שנוגע אל האשה מהפרתו והלאה [אך לא שעוקר את הנדר כולו כאילו לא נדרה מעיקרה].

**אמנם בקה"י (נדרים יט, ב) כ' דאין הביאור** שעוקר את עצם דיבור הנדר, אלא שמבטל את חלות האיסור מכאן ולהבא.

### עוד בגדר הפרה

**יל"ד אם גדר הפרה היינו רק ביטול הנדר** ואי"ז חלות חיובית<sup>ל</sup>, או"ד הוי חלות חיובית<sup>לא</sup>.

ל. כן משמע מהר"ן (טז). שביאר בד' הגמ' דיש יותר סברא לומר דיש שאלה בהקם מאשר לומר דיש שאלה בהפר, [והכי קיי"ל דמהני שאלה רק בהקם ולא בהפר], דבשלמא הקם כעין נדרה הוא אבל הפרה לא ע"ש. ולכאור' זה גופא כוונתו דהקמה הוי בגדר חלות, משא"כ הפרה הוי רק ביטול הנדר. וכן מבוי בשיטמ"ק בשם הרי"ף שפי' בזה"ל – שאין נשאלין אלא דבר שהוא בעין, אבל כיון שזה נעקר עוקר הנדר כאילו לא היה, וא"כ על מה ישאל. [ועי' בשיטמ"ק בשם הרא"ם דלכאור' מבוי דזה גופא ספק הגמ' אי הפרה כי נדר דמי ונשאלין, או"ד לא כנדר דמי]. וכן ביאר האור"ש (פי"ב מנדרים הי"ב).  
לא. ע"י באבי עזרי (פ"ג מאישות ה"ב) שביאר כן, ודמה"ט קיי"ל (עט). דל"מ הפרה בלב [אך דעת הרשב"א

או לאו דוקא הוא. ולהלכה נקטו הרמב"ם (פי"א מנדרים הכ"א ופכ"ב הי"ג) והרמב"ן דהשמיעה לא מעכבת, ועי' בר"ן (עג). שביאר מקודם דנפשט הספק, ורק בחרש מביע"ל משום דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. אמנם הרא"ש (פי" ס"ה) והטור (יו"ד סי' רלד) נקטו דהספק לא נפשט ולכן יש להחמיר שלא יפר בלא שמיעה כדין ספיקא דאורייתא לחומרא.

**ויש** לחקור בהאי גיסא דהפרה בעיא שמיעה, האם הביאור הוא דע"י השמיעה יש לו כח הפרה, או"ד אי"ז כי אם תנאי בעלמא ל"י.

**עוד** יל"ד האם הדין שמיעה כולל הבנת הנדר, או"ד סגי בשמיעה גרידא אף בלא הבנה ל"י.

**עוד** יל"ד האם העיקר הוא השמיעה או [גם] בידיעה שנדר, ונפק"מ כששח מהנדר ל"י.

**עוד** יל"ד האם העיקר הוא השמיעה באזון או"ד מהני בכל אופן שנודע לו מהנדר וכגון ע"י הכתב ל"י.

**ברמב"ם** (פי"ג מנדרים ה"ד - ז וע"ע בפיה"מ סופ"י) מצינו שיטה מחודשת דמלבד דין הפרה הרגיל, יש דין נוסף של 'ביטול נדרים' ע"י שכופה אותה לעבור על הנדר והנדר בטל מאליו ובכה"ג א"צ להפר בפיו כבכל הפרה. ועי' בראב"ד שהשיג ע"ז 'חיי ראשי', המחבר הזה שנה עלינו את סדרינו וכל התפוס בידינו, שרק בעבדו מהני כפייה ולא באשתו כדתנן בנזיר (סא). ע"ש. ובלח"מ פי' בדעת הרמב"ם דמעשה הכפייה הוי רק במקום הפרה מפורשת, דכיון שהוא כופה הוי כאילו מפר לה בפירוש, וע"ע בתויו"ט שביאר שהכפייה היא בצירוף ביטול בלב. ויל"ב דסתם הפרה הוי בגדר חלות ומשו"ה צריך להפר בפה, משא"כ ביטול אי"ז בגדר חלות ומשו"ה סגי בהפרה.

### שמיעה בהפרה

**אי' בגמ'** (עב:) בעי רמב"ם בעל מהו שיפר בלא שמיעה, "ושמע אישה" דוקא הוא,

---

(עז:) דמה"ת מהני הפרה בלב ורק מדרבנן צריך להוציא בשפתיו].  
וכן לכאור' משמע מהא דאמר' (טז:) שבהקמה והפרה בבת אחת אמר' דכל שאינו בזה אחר זה אפי' בבת אחת אינו, ולכאור' הך כללא מצינו רק בחלויות.  
לב. ע"פ האור"ש שבהערה הקודמת.

לג. והנה בר"ן (ד"ה ת"ש וכן) מבואר ב' שיטות אם רק אחר השמיעה חלה ההפרה, או"ד אחר השמיעה חלה ההפרה למפרע (וכן מפורש בפי' הרא"ש), ובקור"א נתקשה בהבנת השי' הב' דכיון דהשמיעה מעכבת ההפרה היאך תחול למפרע. וביארו האחרונים (עי' ברכ"ש כח, א ושי' הגרש"ר) דס"ל דהוי תנאי בעלמא שאין ההפרה חלה כי אם על ידי נדר שיש בו שמיעת הבעל, וממילא שפיר י"ל דכששמע איגלאי מילתא למפרע שההפרה חלה מתחילתה. ועי' במנחת שלמה שביאר שבוה נחלקו הר"ן והרא"ש. והנה בלשונות הראשונים מבואר בכמה מקומות דע"י השמיעה זוכה בנדר (עי' ר"ן סח: ע: ועוד), וצ"ב דהא קיי"ל דשמיעה לא מעכבא.

לד. הנה הר"ן ביאר בספק הגמ' מהו שיפר בלא שמיעה – כגון שלא שמע ולא ידע כלל אם נדרה אם לאו מהו שיפר לה על הספק, ולכאור' מבואר מזה דלפי הצד שצריך שמיעה ה"נ צריך גם ידיעה מה נדרה. אמנם בס' מנחת שלמה דייק להיפך דאם ידע שנדרה אלא שאינו יודע מה נדרה מקרי שמיעה ויכול להפר, וכ' דמ"מ מסתבר שביום שנודע לו מה נדרה ג"כ יכול להפרש הרי לא ידע עד עכשיו מה נדרה, ונמצא לפי"ז שיש לו ב' ימי שמועה. והוסיף לחדש עפ"ז שיכול להפר בכל הימים שבינתיים. ע"ש.

לה. כן חקר המנחת שלמה [ומורה"י שליט"א נקט בפשיטות דאין חסרון אם שחך השמיעה].  
לו. עי' שיעורי הגרש"ר (אות קצב) שמבואר בספרי (מטות פ"א) דמהני שמיעה ע"י אחרים, והיינו דסגי שיידע,



רק בנדרים שאכפת לבעל, והיינו בעיניו נפש ובינו לבינה, אך שאר נדרים שאין בהם נפק"מ לבעל אינה נודרת על דעתו. אמנם מהמאירי (נדה מו:): מבואר דאע"פ שנודרת על דעתו את כל הנדרים, מ"מ הדין הפרה שחידשה תורה לא נאמר אלא בנדר ע"נ ובל"ב<sup>ט</sup>.

ונחלקו הראשונים מה הדין בהפרת אב:

א. ש' רוב הראשונים<sup>מ</sup> דמיפר רק נדרי עינוי נפש ובינו לבינה.

ב. ש' הרבינו יחיאל (הו' בטור רלד, נח) דקודם אירוסין יכול להפר כל נדרה, ולאחר שנתארסה ומת הבעל אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש ובינו לבינה כפי שהיה יכול להפר בעודה ארוסה.

ג. ש' הרמב"ם (רפי"ב מנדרים) דאב מיפר כל נדרה. ובטעמו מצינו כמה דרכים: א' דאין מקום לנדרים שבינו לבינה לגבי אב ובע"כ שמיפר הכל (-מאירי). ב' דאצל האב כל הנדרים חשיבי בינו לבינה, כי חרפה היא לאב שיש לבתו נדרים (-לבוש רלד, נח) והעמק דבר במדבר ל, ו והעמק שאלה שאילתא קלו סק"ז, וע"ע חת"ס עט.). ג' לפי הך גיסא שנת"ל דגדר הפרת אב היא משום שהיא ברשותו ולא משום שנודרת על דעתו (הג' מעשה חושב לחתן הרעק"א, נדפס

והנה בגמ' ילפי' "ושמע אישה" פרט לאשת חרש, וחקר הברכ"ש (סי' ל) האם גדר המיעוט הוא דכל שאינו ראוי לשמיעה שמיעה מעכבת בו, או"ד גזיה"כ הוא שאינו יכול להפר. ונפק"מ אם שמע את הנדר ואח"כ נתחרש<sup>ל</sup>, וכן נפק"מ במי שהפר לאחר ל' ובתוך הזמן נתחרש.

והנה הר"ן ושאר פ"י שאין חילוק בכל זה בין בעל לאבל<sup>ת</sup>. אך המהרש"ל (על הסמ"ג ל"ת רמב) והפרישה (רלד, מ) כ' בד' הרמב"ם דדווקא בבעל קי"ל דאי"צ שמיעה, אך באב צריך שמיעה דכתיב ביה "ושמע אביה - והניא", ורק בבעל דכתיב "ושמע אישה ביום שמעו" משמע שהקפידה היא על היום ולא על השמיעה. ועי' ביד שאול (רלד, יא) שדן להיפך דבאב פשיטא שא"צ שמיעה, דהא לש' הרמב"ם האב מיפר כל הנדרים, ורק בבעל צריך לשמוע כדי שיקפיד ויהיה נחשב אצלו לדברים שבינו לבינה.

## אלו נדרים מפירין הבעל והאב

הנה הבעל אינו מיפר אלא נדרי עינוי נפש ונדרים שבינו לבינה כמבו' בר"פ אלו נדרים (עט. ואילך). ויש אחרונים (עי' בישועות יעקב או"ח סו"ס קכח מבהמ"ח, ידות נדרים יד שאול רלד, א) שביארו בזה דכל מה שהאשה נודרת על דעתו היינו

א. לא דגדר המיעוט בחרש הוא דבעי' שיהיה בר שמיעה, וע"ש מה שתמה עפ"ז על הראשונים וע"ע במנח"ש, אמנם עי' במאירי (כתובות עא:): דקצת משמע דבעינן שמיעה באוזן.

ב. ועי' מנח"ש שהביא ששמע שהאבני"ז נסתפק בזה.

ג. וכן מוכח מראית הגמ' מרישא דמתני' דאיירי בהפרת אב, וכ"כ הלח"מ (יב, יג), וע"ע תויו"ט.

ד. עי' ר"ן רא"ש ותוס' (עט.), וכן הביאו הר"ן והרשב"א (סח.). מהספרי (מטות פ"ג) וכו' בירושלמי (נדרים יא, א), וכ"כ עוד ראשונים, והו' בטור (רלד, נח) וכן העלו הש"ך (סק"א, וסקע"ב) והגר"א (קי - קיא).

ה. ולכאור' כוונתו כעין ש' הרשב"א שהו' לעיל דכח ההפרה הוא בצירוף מה שנודרת על דעתו עם מה שהתורה נתנה אותה ברשות הבעל לענין נדרים, וכיון שהתורה השליטה אותו עליה רק לענין נדרים שנוגעים אליו, ממילא אין לו כח להפר שאר נדרים שאינו שליט עליהם ונלא ס"ל כהראשונים דעיקר טעם ההפרה הוא משום שנודרת על דעתו, דלפי"ז בע"כ צ"ל כביאור האחרונים הנ"ל.

לחלק]. והראשונים נחלקו עד מתי מועלת הפרת הבעל בדברים שבינו לבינה:

**א.** ש' הר"ן רא"ש (בפי' ובהלכות יא, א) ותוס' דההפרה חלה גם לאחר הגירושין כל זמן שראויה לחזור אליו, וביארו בזה דאע"ג דמן הדין היה ראוי לומר שיחול אחר הגירושין ויתבטל כשיחזירה, מ"מ לא מצינו שאחר שחל שיחזור ויתבטל, אך לאחר שנשאת לאחר שאסור לו להחזירה תו לא הוי בינו לבינה. ועי' בפ"ת דלפ"ז באשת כהן שאסור לאחר הגירושין, הנדר חוזר לחול מיד לאחר הגירושין (וע"ע במנחת שלמה שם).

**ונחלקו הפוסקים** לשי' זו בגוונא שאסרה עליה את כל העולם בכלל הבעל, האם בכה"ג הדין כנ"ל שעד שנשאת לאחר מהני ההפרה (עי' דרכי משה רלד, ז), או"ד בכה"ג מיד כשגירשה הבעל נעשה כשאר אדם וחל עליו הנדר (עי' בפרישה שם אות קד וב"ח ס"ק מה בשם מהרש"ל).

**ב.** ש' המאירי שמיד כשגירשה חל הנדר אע"ג שלא נשאת לאחר, ואם החזירה מתבטל הנדר מאליו. (ועי' קר"א שכ"ה גם ש' הרמב"ם).

**ג.** ש' הריטב"א והנמו"י שכלפי הבעל עצמו מהני ההפרה גם כלפי הזמן שלאחר שתתגרש, ולגבי אחרים ל"מ ההפרה אפי' בעודה תחת בעלה.

**הפוסקים** נחלקו באב שהיפר נדרים שבינו לבינה, האם מועלת הפרתו רק לזמן שהבת ברשותו, אך כשיוצאת מרשותו חוזר עליה הנדר כבהפרת הבעל (כ"כ

בגליון השעה"מ רפי"ב מנדרים אות שנט וע"ע בסגנון דומה בידות נדרים יד שאול רלד, מב בשם אביו). ד' דהנערה כיון שהיא ברשותו ויכול למוסרה למוכה שחין, ממילא נודרת על דעתו את כל נדריה, משא"כ בעל שאין גופה קנוי לו אינה נודרת על דעתו כי אם נדרי עינוי נפש ובינו לבינה (שלמ"נ סו:). ובפשטות הרמב"ם איירי אפי' כשהיא ארוסה, אמנם המאירי (סח. ועט.) כ' דכשהיא ארוסה גם הרמב"ם מודה דכיון שאינו מיפר אלא בשותפות עם הארוס, יכול להפר רק נדרי עינוי נפש ובינו לבינה<sup>א</sup> [ובתחילה נסתפק בזה]. ובקרבן אורה (סח.) נסתפק בד' הרמב"ם האם במקום ארוס הפרת הבעל בנדרים שאין בהם עינוי נפש אינה כלום, או"ד היא חלה לענין שיהיה מיקלש קליש. ויל"ד בכ"ז ע"פ חקירת האחרונים הנ"ל בגדר כח הפרת האב בארוסה, ודו"ק.

### דברים שבינו לבינה

**ומבואר** בגמ' (עט:) דבנדרים עינוי נפש ההפרה מבטלת את הנדר לגמרי, משא"כ בנדרים שבינו לבינה מהני ההפרה רק כשנמצאת ברשותו (וע"ע להלן). אך לאחר מ"כ הנדר חוזר וחל. ועי' בתוס' שהמקור לזה הוא מדרכיב "בין איש לאשתו" דמשמע בעוד האיש עם אשתו. אמנם הגדר בזה צ"ב, דהא זה ודאי דלא מהני בסתם נדר להפר לזמן, ומ"ש הכא. [ובצפנת פענח (בגליון הגמ' הנדפמ"ח בהו' מכון המאור) דימה זאת להא דתנן בנזיר (סא.) שהאדון יכול למחות על נדרי עבדו וכשיוצא לחירות חוזרים עליו הנדרים. ויש

**מא.** ובזה כ' ליישב ש' הרמב"ם מהמפורש בספרי כאשר הראשונים, די"ל דהתם איירי בארוסה. ועד"ז כ' הרבינו הלל על הספרי ובפי' הראב"ד שם, וכן הלח"מ הרש"ש והשלמ"נ (סח.) ועוד. אמנם הרמב"ם בתשו' לחכמי לוניל (הו' במגדל עוז) השיב על הקו' מהספרי דהבבלי פליג ע"ז ע"ש.

השבועה, ובסה"מ (מ"ע צה) פי' המצוה היא לדון בהפרת נדרים [אך לא שיש חיוב להפר]. ובחינוך (מ' תו) פי' בכוונת הרמב"ם שכשמפירים כציווי התורה מקיימים מ"ע, אך אם מפירים שלא כמצות התורה [אפי' שלא מהני] יש עונש בביטול עשה זה. אמנם הרמב"ן (בהשגה על סה"מ שם) כ' דאין למנות זאת במנין המצוות, לפי שזהו רק ענין שלילי [והסכים עם זה החינוך וכ' דדפח"ח].

והנה הרמב"ם (סוף הל' נדרים) כ' (ע"פ הגמ' נט.) שאם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו, וכ' בצפנת פענח דלפי טעם זה אף בהפרת אב ובעל יש מצוה. והעיר דהיה אפ"ל דדוקא בהתרת חכם שייך כן כיון שעוקר הנדר מעיקרו, משא"כ בבעל דמיגז גיז ואינו מתקן הנדר מעיקרו אי"ז שייך, וכן נקט הנדרי זריזין [ומש"כ שם דלא חיישינן שמא תעבור על הנדר משום דאחוזקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, לכאור' צ"ע מד' הרמב"ם הנ"ל. ואולי יש לחלק דרך האשה צריכה לחוש על עצמה, אך הבעל והאב א"צ לחוש לכך].

הפרישה רלד, פד בד' רוב הראשונים שהאב מיפר רק נדרי ע"נ ובל"ב), או"ד בהפרת אב מהני הפרתו לעולם גם לאחר שיצאה מרשותו (כ"כ הקר"א החת"ס והיבין דעת להגרי"י מקוטנא בעל הישועות מלכו בהג' על יו"ד סי' רלד בש"ך סק"א ועי' בפ"י ר"א מן ההר). והביאור בשי' הב' כ' החת"ס דבושתו וחרפתו של האב מכך שבתו נדרה קיימת לעד. ובמנחת שלמה ביאר דדוקא בבעל לאחר הגירושין לא מיקרי 'בעל', משא"כ אב לעולם לא בטל ממנו שם 'אב'.

ובקר"א דן לשי' הב' מה הדין בנערה המאורסה שאביה ובעלה מפירין בשותפות, האם גם בכה"ג הפרת האב מהני רק עד זמן נישואיה וממילא לאחמ"כ גם הפרת הבעל לא תהני דהא לא מצי הפר לחודיה, או"ד בכה"ג הפרת האב לא תתבטל.

### האם יש מצוה בהפרת נדרים

הנה הרמב"ם (מנין המצוות שבתחילת הל' נדרים) כ' שיש מצוה שיופר הנדר או



## ארבעים ושבע - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים ושבע של הגליון 'מנורה בדרום'!

\*נמרוד מלך בבבל מ"ז שנה (ע"פ סדר הדורות אלף תשפח).

\*מפני מה זכו הכנענים לישב בארצם ארבעים ושבע שנים שנאמר "והכבדו שבע שנים נכנתה לפני צוען

\*כשכנעו כבשו את ארץ ישראל היה אברהם אבינו בן מ"ז שנים

בארבעים וחמש (חולין צח. ועי' ירושלמי תרומות י, י בנו"א).

\*י"א שמארבעים ושבע מעלות צלזיוס ודאי הוי שיעור שהיד סולדת בו (חוט שני הל' שבת ח"ב במהדו' שניה עמ' קסד הערה קא בשם הג"ר שלמה זלמן אולמן זצ"ל<sup>מג</sup>).

\*מצינו לכמה גדולי עולם שנפטרו בגיל מ"ז שנים בלבד, ביניהם: רבי משה איסרליש - הרמ"א, רבי חיים בן עטר - בעל האור החיים, רבי שמואל עהרנפעלד - בעל החתן סופר, רבי יעקב צבי יאליש - בעל מלא הרועים (ע"פ מקורות שונים).

מצרים", אלא בשביל שכר שכבדו את אברהם אבינו כו' (ספרי פר' אחרי מות פרשה ט, ו ע"ש ובפי' הראב"ד, ועי' הערה<sup>מב</sup>).

\*הימים שהיה ליעקב אבינו לבו נכון ושמח ומאווי שלמים וריקן מיגון - הם ימים שבע וארבעים שנה (אוה"ח ר"פ ויחי, ע"ש החשבון).

\*ארבעים ושבע הזאות ביום הכיפורים למ"ד אין מערבין לקרבנות (זבחים מב:).

\*אבא לא שיער בארבעים ושבע ואני אשר



מב. בהספד רשכבה"ג מרן ראש הישיבה הגראי"ל שטינמן זצוקלה"ה על מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (שהתקיים ככלות השלושים - לפני כ"ב שנה בדיוק, בחודש אייר תשס"א בביהכ"נ קוית' ה') הביא בסיום דבריו מדרש זה מהילקוט (יהושע יד, טו), ושם נוסף ע"ז עוד וזה"ל שם: תניא ריה"ג אומר אחר שהכתוב שוקל מעשה א"י למעשה ארץ מצרים שנא' "כמעשה ארץ מצרים", למא זכו כנעניים שישבו על ארצם מ"ז שנה שנא' "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים", מפני שכבדו את אברהם אבינו שאמרו לו "נשיא א' אתה בתוכנו" זכו שישבו על ארצם מ"ז שנה, רשב"ג אומר וכו' "והארץ שקטה ממלחמה" בני כנען שכבדו את אברהם אבינו זכו שתשקוט הארץ עליהם, האדם הגדול בענקים והארץ שקטה מה ענין זה לזה, מלמד שלא שקטה המלחמה מן הכנענים אלא בזכות אברהם שנהגו בו כבוד ואמרו לו נשיא א' אתה בתוכנו וכו', ומה אם כנעניים על שכבדו אותו עמדה להם זכותו אע"פ שלא הלכו בדרכיו ולא אהבו את המקום, בניו שהולכים בדרכיו ועושים צדקות וגמ"ח עאכ"כ עכ"ד.

ואמר מרן זללה"ה: והנה מי אמר נשיא א' אתה בתוכנו? - בני חת היושבים בחברון ולא כל הז' אומות שהיו בא"י, ובכל זאת בזכות דבריהם הם זכו לשבת עוד מ"ז שנים בא"י בלי מלחמה, ואע"פ שהם היו עובדי ע"ז וגרועים מאוד עד שהתורה צותה עליהם לא תחיה כל נשמה, והם לא התחילו לעבור עבירות סמוך לכניסת בני"א לא"י, אלא במשך כל הזמן, ובכל זאת בזכות שאמרו בני חת לאברהם נשיא א' אתה בתוכנו זכו ע"י זה כל ז' האומות, א"כ רואים עד כמה הגדלות של כיבוד הרב.

ואע"פ שאין צריך הוכחה שצריך לכבד את הרב, אבל כמו שהבאנו מדברי חז"ל שעושים ק"ו לענין עונש על עבירה במזיד אע"פ דמפורש שנענשין על עבירות, לפי שזה מעורר את הדבר, כמו כן נלמד מכאן כמה הענין של כבוד שוקל, דאע"פ שהיו אנשים כ"כ גרועים עובדי ע"ז, מ"מ בזכות שבני חת כיבדו לאברהם אבינו זה הועיל לכל הז' אומות ליהנות מא"י וכל הטוב שבה בלי מלחמה מ"ז שנים.

והמשיך מרן ואמר בזה"ל: "ואם כך זה לאנשים כאלו, א"כ ליהודים שומרי תורה ומצוות - הקהילה החשובה, בזה שמכבדים את הרב ויתנו כבוד שמכבדים את הבן שימלא את מקומו, הזכות הזאת בודאי יגרום גם למשפחה וגם לאנשי הקהילה, שכולם יזכו להמשיך את החיים שיהי' עוד ביתר שאת, שיהא נח"ר להרב בעולם העליון דודאי ישמח בזה, וכלל ישראל יבנו מה שנהרס עוד יותר ממה שהי', והקב"ה יעזור

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" וש"ס

## מדוע לא חיישינו בלחם משנה משום זוגות

שלפעמים הם כן מזיקים, ולכן תירץ ששלוחי מצוה אינם ניזוקים ודו"ק בזה.

**[ובעיקר]** הסתירה בין הזוהר לפרשת בראשית לבין הזוהר בפרשת ויקהל יעויין במאור ישראל להגר"ע יוסף זצוק"ל, על מס' שבת (דף קנ"א ע"ב), שתירץ שהזוהר בפרשת ויקהל שכתב שלפעמים יש מזיקים בשבת איירי בזמן שהניח ר"ח בן דוסא למזיקים בלילי רביעיות ולילי שבתות (כמ"ש בפסחים קיב:), אבל הזוהר בפרשת בראשית שכתב שבשבת אין כלל שליטה למזיקים איירי לאחר שגזר עליהם אביי (בפסחים שם) שאין להם רשות כלל, ולכן אינם יכולים כלל להזיק, יע"ש, ואכמ"ל.

**ולענ"ד** נראה לתרץ בעזרת השם, למה לא חוששינו בלחם משנה משום זוגות, ע"פ מה שאיתא בפסחים (דף ק"י ע"ב) שתי ביצים ושתי אגוזין שתי קישואין ודבר אחר הלכה למשה מסיני, ומסתפקא להו לרבנן מאי ניהו דבר אחר, וגזור רבנן בכולהו זוגי משום דבר אחר. ע"כ הגמרא שם, ומבואר מגמרא הנ"ל דמה שלא אוכלים ב' לחמים זהו רק משום גזירה דרבנן, [דרך ביצים ואגוזין וקישואין מפורש בהדיא מהלכה למשה מסיני], ומעתה י"ל דרבנן לא גזרו משום מצות לחם משנה, דיש שיטות דהוא

**במעדני** אשר, לידיד נפשי הגאון האדיר מו"ה רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, פרשת בהעלותך תשס"ד, (גליון כ"ט, עמוד 3), הקשה האיך מותר לעשות לחם משנה בשבת הא הוי זוגות?

**והביא** שם תירוצו מהזוהר פרשת עקב (ח"ג דף רע"ג ע"א), ששלוחי מצוה אינם ניזוקים א"כ ליכא למיחש לזוגות.

**ובשו"ת** שם משמעון (אור"ח סימן י"ד), תירץ שבשבת אינו שולט זוגות לכך לא חיישינו. עכ"ד.

**והנה** מה שכתב שבשבת אין שולט זוגות, נראה להביא ראיה לכך מהזוהר פרשת בראשית (דף מ"ח ע"א) שכתב שבשבת אין שליטה למזיקים, וז"ל שם, כד אתקדיש יומא במעלי שבתא וכו' וכל רוחין וכו' ושדין וכו' כלהו טמירין וכו'. עכ"ל. יעו"ש, אולם יעויין בזוהר פרשת ויקהל (דף ר"ה ע"א) שכתב דאע"ג דבליל שבת לא שולט מזיקים מ"מ אדם שהולך יחידי צריך ליזהר מהם לפי שלפעמים הם יכולים להזיק. יעו"ש.

**ולפ"ז** יתכן לומר דלא תירץ בזוהר פרשת עקב שאין חוששינו משום זוגות בלחם משנה משום שבשבת אין שולט מזיקים, וכמו שכתב בפרשת בראשית, משום שחושש הזוהר למה שכתב בפרשת ויקהל

שבזכות זה כולכם תזכו שיהי' כמו שאמרנו - שהקהילה תמשיך בדרך הטוב ויתרבו שומרי תומ"צ וכולם

יעלו גם בזה וגם בבא" עכ"ל! (ע"פ ס' ימלא פי תהלתך - ענייני ציבור עמ' שלג).

מג. ושם מובא שאמר החזו"א במעמד הבריקה 'שכדאי לשרוף את האצבע רק כדי לדעת מהו השיעור'.

מן התורה, (יעויין בשער הציון סימן רע"א ס"ק י"א בשם הט"ז סימן תרע"ח ס"ק ב', דלחם משנה הוא מן התורה. עיי"ש), [וכעין זה בסוכה דף ז' ע"ב בתוס' ד"ה סיכך ע"ג פסי ביראות, דרבנן לא אסרי משום מצות סוכה. עיי"ש], וזה כפתור ופרח בס"ד.

**ובספר הנפלא** "מרפסין איגרי", על עניינים שונים, חלק ב' [שהוציא לאור הג"ר יהודה חיון שליט"א, אלול תשס"ה], מצאתי שתירץ הרב ח"ש כהן שליט"א, שלדעות הסוברות שעיקר חובת לחם משנה הוא, שיהיו מונחים על השולחן בעת הברכה שני כיכרות, אבל אין חובה לבצוע את שני הכיכרות (יעויין שו"ע או"ח סימן עד"ר סעיף א', ובנו"כ שם), מובן מדוע אין בכך חשש "זוגות", שהרי החשש תמיד הוא רק בשעה שאדם אוכל או שותה בזוגות. עכ"ד.

**ועוד** היה נראה לכאורה לתרץ שזוגות אסור דוקא אם אוכל סתם שתי לחמים, אבל אם אוכל שתי לחמים זכר למן, דכתיב (שמות ט"ז - כ"ב) לקטו לחם משנה, לית לן בה, אולם זה אינו, דהרי ארבע כוסות שהם נגד ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי, והצלתי, וכו', וכדאיתא בבראשית רבה (פרשה פ"ח - ה') ואעפ"כ שואלת הגמרא בפסחים (קט:) למה תיקנו ארבע כוסות, והרי יש בזה משום זוגות. ע"ש, רואים מכאן דאף דבר שעושים זכר לאיזה דבר ג"כ שייך החשש של זוגות. ודו"ק.

**ובמעדני** אשר, לידדי הגר"א שוורץ שליט"א, פרשת שלח תשס"ד, (גליון ל' עמוד 4, במדור מכתבים למערכת), העיר הבה"ח כמר בן ציון ריכמן שליט"א, וז"ל, איני יודע מה הקושיא דאיתא גמרא מפורשת פסחים (ק"י - ע"ב), דככרות אין בהם משום זוגות, ובשלמא על הזוהר

דהקשה כן לא קשה, דפליג על גמרא דילן, אבל חידוש על האחרונים שהקשו כן. עכ"ל.

**והנה** מה שכתב שהזוהר יחלוק על גמרא דילן, הנה כבר כתב בספר הוראות והנהגות, מהגאון רבי חיים מוואליזין זצ"ל, (אות ס"ז), וז"ל, שמעתי ממנו שהגר"א זצ"ל אמר שהזוהר אינו מחולק בשום פעם עם הגמרא, רק שאין יודעין הפירוש בזוהר או בגמרא על כן אומרים שהם מחולקים, לבד דין אחד אינו נוהג עפ"י זוהר הקדוש והוא להתרחק ד' אמות מסביב המתפלל, ובגמרא [ברכות דף כ"ז ע"א] לא נזכר רק לפניו, א"ל רבינו הלא בנותן מיטהו בין צפון לדרום הם מחולקים [ברכות דף ה' ע"ב, זוהר פרשת במדבר, וע"ע משנה ברורה סימן ג' ס"ק י"א], השיב שאינם מחולקים רק שהפירוש בזוהר הקדוש הוא בענין אחר, ואמר לו הפירוש בזוהר הקדוש, ומיום ששמע רבינו זאת אמר שהדברים הם בלי פקפוק. עכ"ל. [אולם בשו"ת דבר יהושע, להגאון רבי יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, ח"א סימן ע"ד אות ב', (עמוד רמ"ג), ראיתי שכתב וז"ל, מה פריך בפסחים ק"ט ב' אהא דתקנו רבנן ארבע כוסות כליל פסח ולא חששו לזוגות היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, הא י"ל דכיון דתקנוה רבנן והו"ל מצוה לא יהיה ניזוק, דהא אפילו במצוה דרבנן אמרינן שלוחי מצוה אין ניזוקין כדמוכח שם בדף ח', ובאמת בזוה"ק רע"מ פרשת עקב (דף רע"ג, א') איתא טעמא דתקנו לחם משנה בשבת ולא חששו לזוגות משום דשלוחי מצוה אין ניזוקין, אך ש"ס דילן נראה דלא ניחא ליה בזה וטעמא דב' ככרות מתישב לדברי הש"ס במה דאמרינן התם (ק"י ע"ב) א"ר עוירא קערות וככרות אין בהם משום זוגות, כללא דמילתא כל שגמרו בידי אדם אין בהן משום זוגות, וטעמא דמילתא דלא

וכוסות אין בהן משום זוגות. ע"ש. ולפ"ז לא קשה מידי על האחרונים.

(ב) בספר "בניהו" (חידושי אגדות להבן איש חי זצ"ל), על מס' פסחים שם, כתב לבאר שמה שאמרו ככרות אין בהן משום זוגות, היינו דוקא שני ככרות, חיטים ושעורים שהם שני מינין, אבל ממין אחד יש כן זוגות בשני ככרות, יעו"ש שביאר זאת באריכות, ולפ"ז אתי שפיר קושיית האחרונים דעל הרוב עושין שני ככרות ממין אחד, ושפיר שיין בזה משום זוגות, ונפלא בס"ד.

ניחא ליה להש"ס למימר משום דשלוחי מצוה אין ניזוקין, יתכן או משום דשכיח היזיקא, או משום דאף במצוה חוץ ממעשר אין סומכין על הנס, משום שנאמר לא תנסון וגו'. עכ"ל. יעז"ש].

**ובעיקר** הקושיא הגדולה על האחרונים שהקשו כן, והלא איתא שם בפסחים דככרות אין בהן משום זוגות, נראה לתרץ בתרי אנפין בעז"ה.

(א) ברבינו חננאל שם לא גרס קערות וככרות אין בהן משום זוגות, אלא גרס קערות



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בביאור שאין רבית בנתינת מתנות לאביונים בקופת העיר

ק"ם סעיף כ"ג. שו"ע.

התנו מתחילה אם אינו רגיל לעשות בלאה"כ  
אסור עכ"ל.

ב. ולענ"ד יש כמה פנים לפנים הנראים  
להיתר גמור דשומר מצוה לא ידע דבר  
רע, ומנהג שנהגו בו ישראל תורה הוא ואף  
אם אינם נביאים בני נביאים הם. וטרם  
אערוך היסודות להיתר ע"פ המקורות [גם אם  
נניח שאכן יש כאן לזה ומלוה] נבאר בקצרה  
ללא אומר ודברים הצדדים הכלליים [שאינם  
בגוף הסוגיא] המורים שהדבר אינו גובל  
באיסור. וזאת עלינו לדעת דמבואר לעיל  
בסימן זה סעיף י"ל דכל רבית דרבנן מותרת  
במעוה של הקדש ושל עניים או ת"ת ובית  
הכנסת [ובכ"י אף מעוה קידוש החדש] וכל  
זאת כמבואר בב"י משום שהוא ממון שאין  
לו בעלים ועל מי תחול המצוה דוחי אחיך  
עמך. ובאריכות רבה ע"ש עד שהרשב"א  
כשלעצמו ראה להתיר בזה אפילו רבית  
דאורייתא אם לא שלא רצה להיות יחיד  
בדבר. וא"כ כל דיון הרבית שבנדו"ד הוא  
דוקא כאשר הרבית היא דאורייתא, אך כל  
שהרבית היא דרבנן לית דינא ולית דיינא  
שהדבר מבורר להיתר. וטענת האוסרים היא  
מכיון שהתורם מעביר את כספו על דעת  
שילוו לו ויתנו את כסף הלואתו למי שמנהלי  
הקופה יראוהו כזכאי לכך הוי רבית קצוצה.  
ובל נשכר שהגמ' כבר בראש הפרק הסיקה  
וכן העתיק הרא"ש להלכה בסי' ט"ז י"ז  
שמהתורה אין נשך בלא תרבות ולא תרבות  
בלא נשך, ולכן רק למ"ד טובת הנאה הוי

א. שמועה שמעתי לאמר שיש לחוש לאיסור  
רבית "קצוצה" במי שחפץ להשלים חיוב  
מתנות לאביונים ע"י תשלום בכרטיס אשראי  
ביום הפורים עצמו לקופות הצדקה בארץ  
אפילו בתשלום ישיר ומזומן. וזאת לפי  
שכספו של התורם לא יעבור בו ביום  
שהעביר הכרטיס אלא בעוד יומיים [ככל דרך  
חברות האשראי] ולפי שהקופות מתחייבות  
להעביר את כספי המתנות בו ביום, מקנים  
בעלי הקופה לתורם סכום זהה לתרומות,  
[בין אם מחסכונותיה ובין אם לווה הקופה  
כסף ממקום אחר. ויבואר בהמשך הנפ"מ בין  
ב' אופנים אלון] ואותה הקנאה הנעשית  
מהקופה לתורם נחשבת "מלוה" לאותו תורם  
וזאת ע"מ שיהא שלו לגמרי, ומשכך מחלקים  
אותו לעניים הראויים לקבל לפי ראות  
עיניהם בו ביום ובכך התורם [הלוה] מקיים  
מצות מתנות לאביונים בו ביום בהידור [היינו  
שלא מדין ערב ואכמ"ל]. נמצא שהתורם לווה  
את סכום תרומתו מהקופה [ופרעונו יבוא  
בעוד יומיים] וכבר עתה נתן הוא למלוה -  
לקופה, "טובת הנאה" לפי שמנהלי הקופה  
הם אלו שיכולים לבחור לאיזה עני דוקא  
לתת, והוא תנאי ברור לכל תורם וא"כ למ"ד  
טובת הנאה ממון הוי רבית קצוצה. וכאמור  
בשו"ע והרמ"א בסו"ס ק"ס וז"ל המלוה  
מעוה ע"מ שכל מלאכה שתבוא לידו יתן  
אותה למלוה לעשותה אסור. הגה ולמ"ד  
טובת הנאה הוי ממון מקרי רבית קצוצה,  
מאחר שהתנו מתחילה בכך ואפילו אם לא



ו. ד. אפשר להכליל ממון זה שבטובת ההנאה עבור הטרחה של הקופה לחזר ולבדוק אחר אביון שהוא הגון ולכתת רגליה ביום הפורים ליתנם לעניים [כידוע אצל מנהלי הקופות שאם לא שיש מצות סעודה אולי לא היו אוכלים כל היום...]

ז. ה. לפי היסוד שהתבאר ברבית דברים [בסי' זה על דברי השו"ע בסעיף י"א] דכל נתינה שהלוה נותן לצורך עצמו ולא ע"מ להרבות את ממונו של המלוה הדבר מותר [ולכן מותר לומר תודה רבה על ההלוואה, כדי שלא יצא עליו שם שאינו בעל דרך ארץ] אזי כמ"כ כאן שהתורם - הלוה דואג לעצמו להדר מצות מתנות לאביונים בדרך מתן בסתר לכבד ולייקר האביונים ביותר. ואזי אף שהמלוה ודאי יהנה בכך הדבר מותר.

ח. עד כה הם הדברים הכלליים הנוגעים לדין זה. עתה בע"ה נכנס בעובי הענין לדון ולתור במקורות נאמנים וישרים למוצאי דעת בענין זה, וה' הטוב יעזורי על דבר כבוד שמו. ולהקל על הקורא אקדים שלהלן יבוארו שלשה מישורים שהם ארבעה בהיתר הדבר. הראשון הוא דאף שישנה כאן הלוואה וישנה רבית, מ"מ רבית בממון כזה מותרת [אם מצד מעות מצוה אם מצד מעות עמותה]. והשני שבנדו"ד חסר בשם הלוואה [היינו שלא זה אופן ההלוואה שאסרוהו חכמים ברבית. והשלישי שמעיקרא אין בנדו"ד רבית ותוספת אף למ"ד טובת הנאה ממון].

ט. המישור הראשון יבואר ע"פ כלל דברי הב"י בסעיפים י"ח, י"ט, וכ', ואיני רואה צורך להעתיק שוב דבריו הגלויים לכל המעיינים בהביאו את תשו' הרשב"א בח"ב סי' קי"ח וח"ד סי' קמ"ז ותשו' הריב"ש בסי' שס"ה, שדנו באפטרופוס - מנהל קופת

ממון שהלווה ננשך ובכך המלוה מתרבה, נכנס הדבר לגבול האיסור.

ג. א. אם באנו לאסור מראש דברי הרמ"א בסעיף זה, שפיל לסיפיה - אבל כל אחד מחזיק טובה לחברו לפעמים הלוה למלוה ופעמים להיפך שרי עכ"ל. ובנדו"ד כידוע שכפי שהקופה מחזיקה טובה לתורם באותה טובת הנאה שהעניק להם, כמ"כ הם מחזיקים לו אם ח"ו יתהפך עליו הגלגל ויגיש בקשה לעזרה יתייחסו אליו יותר בדרך ארץ שלא זכרם רק כאשר צר לו וכו' כידוע.

ד. ב. הקופה איננה אדם פרטי אלא מנהלי הכסף [שכן הכסף ניתן לעמותה, בלי זה א"א להעביר כסף לתרומה ע"י כרטיס אשראי] ומשאינם אלא פקידים מותר ליתן להם רבית שאינה מלוה למלוה, אלא מלוה למארגן ומבואר להיתר בסימן זה. ובכלל הענין אם הקופה לווה כסף ממקום אחר ולא מקנה לתורם כסף מחסכונותיה הו"ל כטול דינר ואמור לפלוני שילוני. אולם אם פרנסתם של המנהלים מהקופה הו"ל כבנו הסמוך על שולחנו דאסור.

ה. ג. צריך לברר האם אותם אביונים מקבלים מענק מאותה קופה רק ביום פורים, שאז ע"י הלוואת הקופה ניתנת להם טובת הנאה שכן אם בכל חג ומועד ניתנת להם תמיכה מאותה קופה אזי טובת ההנאה היתה משכבר במועד הראשון שנכנסו לרשימת המקבלים מאותה קופה, ומכאן ואילך היא המשכיות הקביעה הראשונה. ואף שהמנהל יכול להחליט לפלוט אביון זה מרשימתו, מ"מ יל"ע האם יש בזה טובת הנאה בשעה שהלה מרים את תרומתו באותה תוספת תרומה בעת ובעונה שבלאה"כ היה חפץ ליתן לאביון זה. או שאולי בריבוי הסכום שיוכל להוסיף לאותו אביון יש טובה. ונקודה זו אינה מוכרחת.

דנו האחרונים לדונם ככסף שאין לו בעלים ואין על מי להחיל המצוה. [ואי"ה במקומו נדון בזה]. מ"מ למסקנת האגר"מ והאחרונים שנקטו להלכה דמותר לחברה ולכא' ה"ה לעמותה להלוות ברבית [האחרונים לא דנו בענין הלואה ברבית לעמותה, באשר ע"פ החק אסור לעמותה להשתכר ולהוית, ונדו"ד היינו רק על טובת ההנאה למ"ד ממון], אזי אף כאן הדבר נשאר בהיתרו אף שיש כאן הלואה ורבית.

**יא.** המישור השני נלע"ד מבואר שבאופן שאכן ישנה לרבית האסורה במעות מצוה, מ"מ בהלואה כעין זו מותר ליתן ולקבל הרבית. ותמכתי יתדות ההיתר בתשובת הרי"ף [בשו"ת סי' ק"ב] שהביא הב"י בסו"ס קס"ו כפי שהעתיקו בעל התרומות, ולפי שההבנה המתקבלת מתמצות דבריו של בעה"ת לכא' איננה כוונתו - היינו שדבריו עמוקים עוד יותר להיתר כפי שעולה מאופן השאלה עצמה וכן מתשובתו של הרי"ף, שאינו כפי ההבנה הפשוטה. ויש בזה נפ"מ רבתי לנדו"ד, אזי כדי להוכיח את ההבנה בדברי הרי"ף מוכרח אני להאריך בהעתקת לשונו הן בשאלה והן בתשובה [בדילוג המשפטים שאינם נוגעים להל' רבית]. וז"ל

**שאלה** ראובן ושמעון היו דרים בחצר אחד, ונשא שמעון אשה, ולא רצה ראובן להפרד מאחיו שמעון, ושכן עמו בביתו זמן, ושמעון היה מתרעם על אחיו שהיה מפיסו לשכון עמו, לפי שלא היה שמעון זה יכול להתייחד ולא שיכנס אליו שום אדם בעולם ולא חבר, ובקש להפרד מעל ראובן אחיו, ולא הניחו ראובן זה מפני שהיה נהנה ממנו והוו מצוותי אהדי. והיה לראובן חורבה אחת אצל חצירו, ואמר לשמעון אם אתה רוצה להתייחד ולא תתפרד ממני בנה חורבה

הצדקה דידן, שהלוו את מעות היתומים או העניים ברבית, דכל שהוא רבית דרבנן מותר להלוות. וברבית קצוצה דנו טובא וסיכומו של דבר, דלהרשב"א אפילו אם כבר מותר קבלו העניים את הרבית צריכים להחזירה ולדעת הריב"ש דאם כבר קיבלום א"צ להחזיר [שאין על מי שתחול המצוה דוחי אחיך עמך] ע"ש באורך ואכמ"ל. ומדבריהם עולה שכל עיקר סוגית הלואות מעות צדקה ברבית היא כאשר הרבית מגיע ל"בעלי המעות" היינו היתומים את העניים [אחת הלשונות הינה ברשב"א - וגם האפוסטרופוס פטור [מלהחזיר הרבית] לפי שהלוה לא לאפוסטרופוס הוא נותן ע"ד שיעכב לעצמו אלא כדי ליתן לאלמנה או לבעל המעות והאפוסטרופוס הזה סרסורא דהלואה הוא ואינו בתורת השבון עכ"ל]. וטעמו של דבר הוא כנ"ל שהשאלה מתחילה רק כאשר עסקינן ברבית דאורייתא. והתבאר שרבית דאורייתא הינה רק בדרך תשלום מהלוה למלוה ולפ"ז בנדו"ד אם מנהלי הקופה נוטלים את הכסף מחסכונות הקופה [ולא לוויים ממקור חיצוני] ומלוים אותו לתורם, אף אם תנאי טובת ההנאה קצוץ הוא, מ"מ את אותה רבית לא יקבלו העניים שהם המלוויים כי אם מנהל הקופה, נמצא איפוא שאף שהלוה נתן רבית מ"מ המלוה לא קיבל את אותה רבית אלא אדם שלישי. ונפ"מ שאינה רבית דאורייתא, אלא או דרבנן או מותר [וכטעם שהבאנו לעיל מהשו"ע סעיף ט"ז]. ומשהיא דרבנן מותר להלוות בכך מעות עניים לכתחילה.

**י.** ולכן מתבאר ששאלה זו נוגעת למעשה רק באופן שמנהל הקופה לווה כסף ממקום אחר וחוזר ומקנה - מלוה אותו למרים התרומה לקופתו. ומכאן יש להסתעף ולדון בענין רבית בחברות בע"מ ועמותות כאשר

בשכירות משום הנאת עצמו, ולחבר שם הנאה עם שמעון במעשה זה לא יתכן כלל שמצידו אין כל רוח שכן כשלעצמו לא היה צריך לאותה תוספת הלואה, שהרי רצה מאוד להשקיע את כספו שברשותו בבית אחר מרוחק מאחיו, אלא שאחיו אילצו להשקיע את כספו דוקא כאן ולא יתבענו שכירות כדי שלא יפסיד. נמצא שאותה תוספת שניתנה למלוה, מיסודה לא היתה להרבות את המלוה אלא לצורך הנאת הלוח, ובכך הדבר מותר אע"פ שודאי יקבל רבית [היא השכירות] והתוספת מביררת "וקצוצה" מאוד הרבה יותר מהתנאי המבורר שכל התורם לקופת הצדקה נעשה לזה וכו', וארייך למעבד הכי. דעתה התבאר שאפילו רבית שהלוח נותנה "למלוה עצמו" והיא לצורך "המלוה" - שהמלוה יוכל לגור פה ללא הוצאות דומיא דהיה דר אם היה משקיע את כספו במקום אחר הדבר מבורר להיתר לפי שעיקר יסוד ההלואה החל מצרכו של הלוח. ולפ"ז לנדו"ד כיון שהלוח - התורם נותן את אותה תוספת של טובת ההנאה להדיא למלוה, משום שהנתינה היא אך ורק לצורכו ולהנאתו הפרטית ע"מ שהוא עצמו יוכל לצאת י"ח היום בנתינת מתנות עניים בהידור - בו ביום. אזי אף שהמלוה מתרבה ממונו בכך למ"ד טובת הנאה ממון, ליתן לן בה והדבר מבואר להיתר, שכל עיקר ההלואה ותוספתה לא ניתנו אלא לצורך הלוח, ולא כמחזה למלוה בעד הלואתו.

[ודבר זה מסתייע מב"מ דף ?? וכן בנדרים דף ?? בענין מקח וממכר דהנאת מוכר או לוקח בזבינא חריפא או דרמי על אפיה היא מוחלטת לצד אחד או של המוכר בלבד או של הלוקח בלבד [ואין מציאות של גם וגם], ואע"פ שהלוקח מרצונו קנה ושילם והמוכר מרצונו מכר ונתן. דלעולם ההבט

זו שלי ושכון בה, וכל מה שאתה רוצה להוציא משלך בה העלהו בחשבון, וכשאתה תובעו ממני אפרעך עליו הכל, ולא אקח ממך שכירות כל זמן שאתה שוכן עמי לשם, ובנה שמעון את החורבה משלו, ושכון שם עם אשתו ומשתמשין בה בצורכיהם בפני ראובן, ושמעון כמו כן היה משתמש בשאר החצר. ולאחר זמן שכן שמעון בחצר אחרת וכו', עד שנפלה קטטה ביניהם. ובקש שמעון מה שהוציא באותו מקום בבניינו, וכו', ועוד שאתה נהנה ומשתמש בה כמוני ולא היה עומד לשכירות, ולא היה אצלך ממון כדי בניינו, ואלו לא הייתי בונה אותה לא היה אדם בעולם שישכרנו ממך, וגם אתה לא היית מכניס בחצירך איש נכרי.

**תשובה** עיינו בשאלה זו, וראינו שראובן זה חומס את שמעון, מפני שהוא פייס את אחיו לבנות זאת החורבה ולשכון בתוכה שלא בשכירות משום הנאת עצמו, וכבר התנה על עצמו לפרוע לו כל הוצאת הבנין, ותנאי בממון תנאו קיים, וכיון שאמר לאחיו שלא יטול ממנו שכירות בכל זה, אינו יכול לחזור ולא לבטלנו. ואם תאמר יש בו משום רבית משום שאמר המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם, אין בכך משום רבית, לפי שלא היה צריך ללות, אבל עשה להתחבר עם אחיו שיהנה ממנו, הילכך יש על ראובן לפרוע לאחיו כל מה שהוציא בבנין, ואין על שמעון שכירות כלל.

**הנה** אחר שהובא גוף המעשה, מבואר שלשמעון עצמו "אין כל הנאה" מכל המעשה שנעשה עמו שראובן [הלוח] הוא זה ששירל את שמעון שיעשה מלוה עבורו ויבנה את חורבתו, ודאג הלוח "לעצמו" שהוא ימשיך להנות משמעון אחיו לבל יתפרד מעמו, ולכן הסכים ראובן בעל החורבה שישכון שמעון בתוכה שלא

הוא על יסוד ושרש הקניה מצד מי הוא הגיע והוא הנהנה הבלעדי. ואין יחס לכך שאף חברו נהנה. וכמ"כ כאן ההנאה מתייחסת למי ששרש ההנאה שלו].

**אתה** הראית לדעת את הדין בשרשו ועיקרו בדברי הרי"ף עצמו, מכאן נבוא להאיר שכן היא הבנת בעה"ת בדבריו ואין בהם חילוק. לאפוקי מההבנה הפשוטה הנראית לפום ריהטא. ולפיכך אביא את לשון בעה"ת בשלימותו כפי ההבנה שמתקבלת ואח"כ אשבץ בתוך דבריו את הבנתנו כשנ"ת בס"ד. וז"ל שנשאל הרי"ף על ראובן שאינו צריך ללוות כלום [שלא אכפת לו שחורבתו תשאר בחורבנה] אלא מפני הנאתו של שמעון [המשמעות הפשוטה שם היא ששמעון הוא הנהנה, כגון שזקוק הוא למדור מגורים ואינו בנמצא ע"כ ראובן מטוב לבו מוכן לאפשר לו לגור בחורבתו. ועל כן] אומר לו הנה חורבה זו שהיא שלי ודור בה וחשוב כל הוצאותיך והעלהו בחשבון עלי וכשתבעם ממני אחזירם לך ולא אקח ממך שכירות. והשיב שכיון שלא היה צריך ראובן לבנות חורבה זו עכשיו ומשום הנאת שמעון עשה מה שעשה מותר עכ"ל. עולה שלפי שראובן לא נעשה לזה מצורך עצמו שרצה לשפץ חורבתו אלא כל מה שנעשה לזה משמעון הינה רק כדי ששמעון יהנה אין בתוספת שנותן ראובן לשמעון שם רבית. ולכא' טעמו דכל רבית היא תוספת ממון שמוסיף הלזה למלוה כהוצאה על כל שהסכים להלוות לו בשעת דוחקו, אך כאן שהלוה כלל לא היה צריך להלוואה זו ואם לא ששמעון היה נזקק לדירה חורבתו היתה נשארת בחזקתה עד עולם, אזי אין בתוספת זו הודאה וריבוי למלוה על שהלוהו ולכן הדבר מותר.

**יב.** אולם למשנ"ת מתוך דברי הרי"ף עצמם ביאור דברי בעה"ת היינו כך: שנשאל

הרי"ף על ראובן שאינו צריך ללוות כלום [שלא אכפת לו שחורבתו תשאר בחורבנה] אלא מפני הנאתו של שמעון [מתבהר שאין כוונתו שרק שמעון יהנה ולא הוא, דאדרבה שמעון כשלעצמו היה חפץ ליפרד מראובן אחיו וכל פיוסיו של ראובן להשרותו עמו לא היו אלא להנאת עצמו ולא להנאת שמעון. וא"כ כלפי מה התכוון בעה"ת שלשמעון יש הנאה. אין זאת אלא שלפי שראובן רוצה ששמעון ישאר עמו והרי לשמעון יש הון אותו חפץ הוא להשקיע בבית לבדו רחוק מאחיו [כפי שאכן מכספו שיפץ החורבה] ואזי יבנה ביתו ויחיה תחת גפנו ללא תשלומים נוספים. על כן מוכרח ראובן לאפשר לשמעון לגור בחורבתו ללא תשלום השכירות כדי ששהותו של שמעון לא תהא עליו למעמסה מכח תשלומי השכירות שלא היה משלםם אילו היה מוציא את רצונו הראשוני לפועל - לבנות לו בית פרטי במקום אחר. ולכן ראובן אע"פ שמצדו אינו צריך ללוות כלום, שאינו זקוק לבנית החורבה, אך זקוק הוא ביתר שאת לצוותא דאחיו, ולכן שיעבד עצמו להלוואה זו. ואזי רק "להנאת שמעון" היא על דרך השלילה היינו הנאתו "שלא יצטרך לשלם השכירות" וידור בחורבתו חנם ואין הכוונה על מה שראובן נעשה לזה, הינה רק לצורך שמעון המלוה, דאדרבה ראובן נעשה לזה לצורכו הפרטי שאילו שמעון המלוה כלל לא היה חפץ להלוות לו את כספו אלא להשקיעו בנכס פרטי. ועל כן] אומר לו בנה חורבה זו שהיא שלי ודור בה וכו' והשיב שכיון שלא היה צריך ראובן לבנות חורבה זו עכשיו [היינו דמבחינה ממונית ראובן לא היה עושה צעד זה לילך ללוות כסף למען חורבתו, ומה שבכל זאת הניע אותו להעשות לזה לבנות החורבה הוא] משום הנאתו של שמעון עשה מה שעשה [היינו שהוא עצמו [ראובן] יהנה

[הובא באוצה"מ על הדף] בשם זקנו החסד לאלפים שהוציא מכאן דין דמותו לקבל מעות לעיסקא מת"ח וליתן לו הרוח [אם לא קצבו מתחילה] באופן שהמקבל [המתעסק] אינו צריך למעות אלו כלל אלא כל כוונתו רק להרווחת הת"ח וכהנ"ל שכל שלא נעשה לזה אלא לצורך המלוה שרי ליתן לו הרבית. וכן הוא גם במהדיר של ספר בעה"ת הנד"מ [הוצ' מכון ירושלים ע"ש] מבואר שכן הוא ובארז אותם גדולים בכוונתם.

יג. ואמת אגידה שבשו"ע בסי' קע"ג סעיף ג' דנתי בענייני בענין שימוש וקניה בכרטיס אשראי, ושם הבאתי את אחד המקורות [אם לא המקור הקדום והמיוסד ביותר שם] להתיר הדבר ע"פ דברי הרי"ף כאן לפי ההבנה הראשונה ע"ש. ובכך אני פותח פתח לבעלי התרסות לקבול עלי הכיצד אוכל לאחוז החבל בשני הקצוות. על זאת אשיב אומר דברים, ויהי רעוא שיעלו על שלחן מלכים. דבשלמא אי איתמר אפכא - שההבנה הפשוטה היתה להתיר רבית "לצורך המלוה", וההבנה המחודשת היתה שההיתר אמור דוקא ברבית "לצורך הלוה", אזי היה מקום לתפוס עלי כנ"ל שאחר שהתבאר שההיתר המקורי הוא רק לצורך הלוה מה"ת לבוא ולסמוך על כך במקום אחר בהיתר הלוה שלצורך המלוה הקרובה יותר לאיסור ריבית האמור בתורה. אולם עתה דההבנה המחודשת "מוסיפה" על הראשונה, דההבנה הפשוטה היא שההיתר אמור רק בהלוואה שלצורך הלוה, ועתה התחדש שהיתר זה אמור לגבי הלוואה שלצורך המלוה. נמצא אפוא שבכלל מאתים מנה, דאם הותרה רבית אף כאשר הרבית וההלוואה הינם לצורך "המלוה", עאכ"כ כאשר ההלוואה איננה לצורך המלוה אלא לצורך הלוה ואין למלוה כל הנאה בהלוואה זו, שיש להתיר בשופי

משמעון לבל יתפרד מעמו - ולא שלשמעון עצמו יהיה הנאה] מותר [בכך הדבר גובל בהיתר שנמצא שכל תוקף ההלוואה והתוספת הכלולה בה - היינו השכירות מבראשית לא היו לצורך המלוה אלא "לצורך הלוה" הוא ראובן שהוא זה שרצה להנאות מאחיו עמו ועל כן הוצרך ראובן הלוה - להנאות את שמעון המלוה במחילת השכירות אך לא כדי ליתן לו תודה על הלוואתו אלא כדי שיתאפשר לו לגור עמו ללא הוצאות נוספות שהוא תנאי הכרחי לדירורו עמו היינו דהטעם ששמעון יהנה, אינו כטעם לגוף ההלוואה מה ראה ראובן להעשות לזה ושמעון המלוה, אלא כטעם לנתינת הריבית בלבד - היינו התוספת שהיא מחילת השכירות מדוע איננה נתפסת כרבית על ההלוואה, שלפי שהלוה לא נתנה כהודאה על ההלוואה שהרי לא היה זקוק כלל לחורבה זו והתוספת הינה כדי שהלוה יוכל להנאות מהמלוה מותר.

וע"פ הבנה זו דייקא מתבאר הנ"ל שכשהתורם - הלוה זקוק להלוואה לצאת י"ח מצוותו, אזי אף שההלוואה איננה לצורך המלוה [היינו לצורך הקופה וכהבנה הפשוטה ברי"ף] אלא לצורך הלוה - הוא התורם נמי שרי מישרא לכתחילה.

ואין להקשות הלא כל הלוואה הינה לצורך ולטובת והנאת הלוה ואפ"ה הרבית אסורה ומ"ש האי הלוואה דשרי. דדבר זה מבואר ברי"ף שם שהקדים שראובן הלוה מעצמו לא היה לזה כסף לצורך חורבתו וכפי שהארכנו שם שמבחינה "ממונית" לא היה בא לכלל הלוואה, וכמ"כ הרבית איננה במתנה על ההלוואה אלא לצורכו שיהנה ממנו ומשו"ה מותר.

וזאת למודעי שהבנה הראשונה המתקבלת מפשטות לשון בעה"ת מיוסדת על אדני פז הלא היא כתובה על ספר ברכי יוסף

נתינת רבית בהלוואה כזו. נמצא שב' ההיתרים עומדים על תילם הן הכא בהעברת מתנות לאביונים ביום פורים ע"י כרטיס אשראי, והן בשימוש כללי בכרטיס אשראי ע"י פריסת תשלומים אף על מוצר שלמזומן מחירו זול יותר, וכפי שהתבאר שם באורך בס"ד.

**עד** כה התבאר הדבר להיתר מצד גוף ההלוואה, היינו לפי שנוסדה לצורך הלווה, ולכך אף שהמלווה מקבל הרבית מותר. עתה נעבור לבאר הדבר להיתר במישור השני שאפילו אם ישנה הלוואה גמורה, מ"מ בנדו"ד לכו"ע אין רבית כלל ועיקר. היינו שאף אם נאמר שההבנה בבעה"ת הינה כהבנה הפשוטה ולפ"ז בנדו"ד שייך איסור רבית, עם כל זאת לקמן יתבאר שאין כאן כל תוספת וריבוי. שכך הרא"ש באותו סימן שדיבר על טובת הנאה ממון [פרק ה' סי' ט"ז י"ז] האריך טובא, ומתוך לשונו יתבאר הדבר, וא"צ להוסיף ביאורים כי אם לראות את כלל דברי הרא"ש שם, ואביאנו כאן לתועלת המעיין.

**בראשיתו** שם דן בסוגיא שם בדף סד: בב' הלישנות - הלהו ודר בחצרו צריך להעלות לו שכר או דוקא הלוני ודור בחצרי צריך להעלות לו שכר ומסיק כלישנא קמא. והעתיק שם את לשון הרמב"ן דבאר בדעת הרי"ף דאף בהלוני ודור בחצרי דמפקינן מיניה ממונא [דהיינו רבית קצוצה] הוא דוקא בחצר דקיימא לאגרא "דחסירה ממונא", אך אם היא חצר דלא קיימא לאגרא אף אם א"ל "הלוני" ודור בחצרי איננה רבית כלל. וז"ל ולא אחצר דשמעתין קאי דאיהי איירי בלא קיימא לאגרא ולא הוי רבית כלל אפילו בהלוני ודור בחצרי דהא לא חסריה ממונא ואפילו הוא גברא דעביד למיגר דנהנה ונתרבה ממונו מ"מ נשך אין כאן דהא לא שקיל מיניה מידי ולא חסריה ממונא,

ואמרי' לעיל אין תרבות בלא נשך וליכא איסור תרבות לאפוקי מיניה ממונא כיון דהוי זה נהנה וזה לא חסר. דרחמנא אמר אל תקח מאתו נשך ותרבות ואם לקחת אהדר ליה דניחי בהדך וזה שלא לקח מה יחזיר. הרי זה דומה לכהן שהלווה מעות לישראל ע"מ שיתן לו תרומות ומעשרות למ"ד טובת הנאה אינה ממון, לא מפקינן מיניה מידי. ה"נ הדירה שדר בחצר אינה חשובה ממון כיון דלא קיימא לאגרא. ואע"ג דעד הנה לא היה רגיל להשכירה עתה השכירה לו, דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן שיאמר לו הלוני ודור בחצרי בשכר בתורת רבית אלא אדרבה א"ל הלוני ודור בחצרי דבלאה"כ אינו משכירו לאחרים [וההמשך דהטעם שבכל אופן בהלווה אסור לדור בחצרו חינם הוא כיסוד שיסדו תוס' דהוא דוקא דבר של פרהסיא וכמ"כ להשתמש בעבדו וכו' שאינו אלא משום הרואים] עכ"ל. מבואר להדיא דאף חצר שודאי שנה היא ממון ואין הדבר שנוי במחלוקת, מ"מ אם אצל לווה זה שדה זו אינה עשויה להרויח ממנה, אע"פ שאצל שכנו היא עומדת להרויח [להשכיר], אצלו הדבר מותר [אם לא שהיא דבר של פרהסיא], ומינה לטובת הנאה דידן שנותן התורם - הלווה, למנהלי קופת הצדקה - המלווה, דאף למ"ד טובת הנאה ממון לא גרע מקרקע כנ"ל [וכן הרא"ש עצמו דימה אותם] שאותו ממון יכול להיות רבית ויכול שלא - תלוי במנהגו של הלווה. וכמ"כ כאן אילו לתורם זה אותו חפץ ממוני הנקרא - טובת הנאת המעות, אין כל יחס וחשיבות דלא אכפת לו מיהו המקבל העיקר שיהא ראוי לקבלה שכן אם חשוב לו היה נותן בעצמו [ואדרבה נוהג בדרכי החסידים להצניע עצמו מעט בבושת האביון כאמור בראש הדברים], וכן בדר"כ אותם הנוהגים להעביר כספם לקופות הצדקה בארץ אם לא תזדמן לו קופה זו יעביר את

**והדבר** נראה להיתר עוד קודם באנו בגוף הסוגיא מכמה טעמים:

**א.** מהמשך דברי הרמ"א שאם גם המלוה מחזיק טובה ללוה שרי.

**ב.** דאף הקופה אינו שייך למנהלי הקופה אלא הם רק פקידים ויל"ד בהתנהלות דהוי טול דינר ואמור לפלוני דילוני.

**ג.** אם אותם אביונים הנמצאים ברשימת המקבלים, מקבלים אף בשאר מועדים וזמנים, אזי הנתינה כעת היא המשכיות ולא נתינה חדשה ואינו מוכרח.

**ד.** אפשר להכליל תוספת זו כתשלום על טרחתם וטיפולם בהשלמת המצוה.

**ה.** לפי יסוד דברינו בענין רבית דברים דכל שהלוה נותן התוספת לצרכו הפרטי, אף שהמלוה נהנה שרי. כמ"כ כאן התורם לוה לצרכו שיוכל לקיים המצוה.

**בירור** גוף הסוגיא וזאת בג' פנים, האחת שאף אם אכן יש כאן הלואה ממש ורבית ממש השני אף אם יש פה רבית, לא זו הלואה שאסור ליתן בה רבית והשלישי אף למ"ד טובת הנאה ממון כאן כלל ועיקר אין רבית.

**האופן** הראשון הוא מצד מעות מצוה או מעות של עמותה [כעין חברה כלכלית בע"מ] תלוי בהתנהלות הקופה, כמבואר בראשונים שכל הבעיה בהלואת מעות עניים וכד' ברבית הוא שהעניים מתרבים ולא האפוטרופוס כמבואר ברשב"א ועוד.

**האופן** השני ע"פ תשובת הרי"ף בסי' ק"ב והביאה הב"י בסו"ס קס"ו שבעל התרומות הביא תשובה זו. והובאה ההבנה שמתקבלת מתמצות לשון בעה"ת - שמלוה

מעות האביונים לקופה אחר. נמצא שאצלו טובת ההנאה אינה עומדת לממון [דומיא דחצר שאינה עומדת לשכירות] ומשכך אף אם המלוה נהנה טובא בבחירתו את אותו אביון שקיבל את מתנותיו, ליתן לן בה דהלואה מצדו לא נתן כלום למלוה ולא הוי מילתא דפרהסיא, וא"כ מאותם דברי הרא"ש שהיה מקום לבוא לאסור, הדבר מבורר להיתר, שאפילו אם נניח שאכן יש שם לוח ומלוה בין התורם לקופה, מ"מ רבית אין בהלואה זו.

**ואין** בכך סתירה לדיוקו של הב"י בדבריו שאילו למ"ד טובת הנאה ממון הוי רבית קצוצה, וכן לפסקו של הרמ"א כאן במתנה שכל מלאכה שתבוא לידו וכו'. דזה ברור שכשבעל הטובה מקפיד על טובת הנאתו ומתנה על כן ומחשיבה, ודאי שהיא ממון [למ"ד טובת הנאה ממון], אך אם הוא כשלעצמו כלל לא מחשיבה ודאי אינה ממון שלא נתן כלום.

### **סיכום:**

**הובאה** השאלה שיש לחוש לרבית קצוצה ע"י העברת מתנות לאביונים ביום הפורים ע"י כרטיס אשראי בכך שמוסיף התורם טובת הנאה לקופת הצדקה שהלוחה לו כסף להעביר המתנות בו ביום.

**בירור** הענין שהצד לאסור הוא רק ברבית דאורייתא היינו רבית קצוצה הבאה מלוה למלוה [כמובא במקור דין החזקת טובה ברא"ש סי' ט"ז י"ז], דכל שהיא רבית דרבנן מבואר בטור והשו"ע בסימן זה לעיל בסעיף י"ח דמותר להלוותם באבק רבית. ובכלל הענין שתנאי זה שהקופה תלוה לתורם ותתן לפי ראות עיניה הוא קצוץ מראש.

ברבית שלצורך המלוה הותרה כל שיסוד  
ההלואה נועד ללוה.

**האופן** השלישי התבאר ברא"ש עצמו  
שהתיר ללוות בהדיא בהלוני ודור  
בחצרי, בחצר דלא עבידא למיגר, דאף שחצר  
ודאי ממון הוא עכ"פ כלפי הלוה איננה  
עומדת לממון ושרי אם לא דהוי מילתא  
דפרהסיא. והשוה זאת לטובת הנאה. ומינה  
דאף למ"ד טובת הנאה ממון, היינו שהיא  
יכולה להעשות ממון כשמקפיד עליה. אך  
באופן שכשלעצמו איננה עומדת לרוח כלל  
אין פה תוספת. וכמ"כ כאן כלפי התורם אין  
יחס לטובת ההנאה נמצא שלא נתן כלום  
למלוה ושרי.

**המורם** מהנ"ל: מותר לכתחילה להעביר  
מתנות לאביונים לקופות הצדקה  
ע"י העברת כרטיס אשראי ביום פורים עצמו.

עשיר שנעשה לוה רק לצורך "הנאת המלוה"  
מותר ליתן לו רבית והובאו סימוכין להבנה  
זו. אך לפ"ז אינו נוגע לנדו"ד שהלוה עצמו  
זקוק להלואה לצאת י"ח מצות היום.

**הובאה** לשון הרי"ף שם בתשובתו באורך,  
בבאר היטב בכוונתו ועפ"ז הבנת  
לשון בעה"ת גם כן. והיא שכל עיקר ויסוד  
ההלואה היה "לטובת הלוה" שהוא היה זקוק  
ונצרך למהלך ההלואה ולא נתן הרבית  
למלוה ע"מ להרויחו אלא כדי הנאתו  
הפרטית, שרי מישרא. וכמ"כ כאן, יסוד  
ההלואה שהקופה מלוה ללוה הינה לצורך  
הלוה שיוכל לקיים מצוותו היום ובכך מותר  
ליתן רבית.

**והתברר** שהבנה מחודשת זו איננה  
כחולקת על ההבנה הראשונה  
אלא מוסיפה עליה, שלא רק בהלואה  
שלצורך המלוה הותרה הרבית, אלא אף





הרב שרון שרפי

## בביאור הסוגיא דטבילת כלים

- (א) הקדמה לסוגיית טבילת כלים  
 (ב) בשיטת הרמב"ם בדין טבילת כלים  
 הערת המגיד משנה בשיטת הרמב"ם - ודיון בה  
 הערת התהילה לדוד בשיטת הרמב"ם - ודיון בה  
 דעת הרשב"א בהבנת שיטת הרמב"ם - ותמיהה בה  
 (ג) בביאור סוגיית טבילת כלים חדשים  
 אם גיעולי גוים הוא איסור חדש או תוספת קדושה  
 ג' עיכובים משימוש בכלי  
 בשיטות הראשונים בזה  
 ביאור שיטת התהילה לדוד  
 שיטת הרא"ש כנגד שיטת הראב"ה  
 שיטת הרמב"ם - שיטה שלישית  
 ביאור דעת הרשב"א בשיטת הרמב"ם  
 יישוב קושיית המגיד משנה על הרמב"ם  
 (ד) נספח - ביאור סוגיית טבילת כלים טמאים (בהערת שוליים)  
 הצעת הסוגיא דטבילת כלים טמאים (ביצה יז):  
 מו"מ בשיטות הראשונים (הרי"ף והרא"ש) בסוגיא  
 ביאור יסוד מחלוקת הרי"ף והרא"ש

חדשים, המבוארים בסוגיא בסוף מסכת  
 עבודה זרה (עה:).

### (א) הקדמה:

הנה הסוגיא דטבילת כלים נחלקת לשני  
 נושאים:

### (ב) שיטת הרמב"ם בדין טבילת כלים ודיון בה

**שיטת הרמב"ם בטבילת כלים טמאים**  
**כתב הרמב"ם** (יו"ט פ"ד הי"ז) "כלי שנטמא  
 מערב יו"ט - אין מטבילין אותו ביו"ט,  
 גזירה שמא ישהה אותו בטומאתו".

**ובהלכה** י"ח הוסיף, "נטמא הכלי במשקין  
 טמאין שהן ולד הטומאה  
 (שטומאתו מדרבנן) - מערב יו"ט, מטבילין  
 אותו ביו"ט - לפי שהוא טהור מן התורה".

**א] טבילת כלים טמאים** - והם דיני הטבילה  
 של כלי שננטמא לטהרו מידי טומאתו, וכן  
 דיני הטבילה (לסילוק טומאה זו) בשבת  
 ויו"ט. נושא זה מתבאר בסוגיא בכיצה (יז:).

**ב] טבילת כלים חדשים** - והם דיני הטבילה  
 של כלי הנקנה מגוי, שאף שהוא חדש  
 ונקי ואין בו טומאה או איסור הבלוע בו -  
 צריך להטבילו, כמבואר בפרשת מטות  
 (במדבר לא) "את אשר יבוא באש תעבירו  
 באש - וטהר", ועוד דיני הטבילה בכלים

חדשים - לעולם הטבילה היא מדרבנן, מדוע א"כ אסר טבילתם ביו"ט.

**וכתב** לתרץ, דכל הטעם שכלי הטמא בטומאה דרבנן התירו להטבילו, הוא משום שלא נתבטל לגמרי משימושיו, דסו"ס ראוי להשתמש בו בטומאה, ועל כן לא מיחזי כמתקן כלי כ"כ, ומשא"כ בכלים חדשים, אף שעיקר טבילתם מדרבנן, כיון דלא חזו לכלום לפני טבילתם מיחזי כמתקן ואסור להטבילם ביו"ט.

**ובן** פסק המג"א (שכ"ג ס"ק ז), דאף בכלי זכוכית, דלכו"ע טבילתם מדרבנן - אסור להטבילם ביו"ט.

**והנה תירוצו זה דהמגיד משנה קשה, שהנה בראשונים מבואר לכאורה דלא כדבריו.**

**דהמגיד** משנה ביאר, שהטעם שהתירו בגמרא להטביל ביו"ט כלי טמא מדרבנן - הוא משום שסו"ס ראוי לשימוש בטומאה, ועל כן לא מחזי כמתקן.

**אכן** ברש"י ועוד ראשונים מפורש דאין זה הטעם, דהנה כתב רש"י (ביצה יז: ד"ה בולד הטומאה), דהא דהתירה הגמרא להטביל כלים שנטמאו מדרבנן הוא מכיון שאין כאן תיקון בעצם, שהרי מדאורייתא הכלי טהור.

**ואם** כראשונים בדברי הגמרא, הרי שהדרא לדוכתיה קושיית המגיד משנה על הרמב"ם, דכיון שלרמב"ם טבילת כלים

(דראשון לטומאה מטמא מן התורה רק אוכלין ומשקין ולא כלים, אלא שרבנן גזרו בו).

**ומקור** דברי הרמב"ם, הוא ע"פ המבואר בסוגיא (ביצה יז:), דכל האיסור להטביל ביו"ט כלי שנטמא, הוא דוקא בשנטמא בטומאה דאורייתא, אבל כלי הטמא מדרבנן - לא גזרו בו, ומותר להטבילו.

**שיטת הרמב"ם בטבילת כלים חדשים**

**עוד** כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ה) - טבילה זו שמטבילים כלי הסעודה הנלקחים מעכו"ם, ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה, אינם לענין טומאה וטהרה, אלא מדברי סופרים. ורמז לה "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש - וטהר", ומפי השמועה למדנו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי געולי עכו"ם ולא מדי טומאה.

**הערת המגיד משנה על הרמב"ם - ודיון בו**

**ובמגיד** משנה (פ"ד מיו"ט הי"ח) הקשה, דכיון שסובר הרמב"ם דעיקר חיוב טבילת כלים חדשים אינו אלא מדרבנן, א"כ מדוע פסק (בהלכות יו"ט) שאסור לטבול כלים ביו"ט, דהא ילפינן (בסוגיא שם) לאיסור הטבילה בכלים חדשים מכלים טמאים, ובכלים טמאים למדנו, שבמקום שחיוב הטבילה הוא דרבנן - מותר להטביל, ורק בכלי שטומאתו וטבילתו דאורייתא אסור, וכיון שלדעת הרמב"ם בכלים

א. וביאור דברי רש"י יתכן לבאר, ע"פ מה שיסודו רבותינו האחרונים (נתיבות המשפט רל"ד סק"ב, והטיב גיטין סופ"ג), דכל איסור שגזרו רבנן, אינו איסור בעצם החפצא אלא שהוא הדין על הגברא להתנהג כגזירתם, וכגון מה שכתב רש"י כאן, דכלי הטמא מדרבנן אין פירושו דחידשו טומאה בעצם הכלי, אלא דחייבו את הגברא להטבילו, וע"כ כתב רש"י דכיון דעצם הכלי טהור וראוי לכל, אין כאן שום מעשה תיקון בכלי ומותר להטבילו ביו"ט.

## מנורה      בביאור הסוגיא דטבילת כלים      בדרום      ריא

עדיין האיסור להשתמש בכלי בלא טבילה במקומו עומד, וזקוק למתיר על האיסור, וכיצד יכול להשתמש בלא טבילה. וצריך להבין כיצד למד התהילה לדוד גדר חיוב הטבילה בכלים חדשים.

### דעת הרשב"א בהבנת שיטת הרמב"ם - ותמיהה בו

והנה הבאנו לעיל לשון הרמב"ם (בהלכות מאכלות אסורות), שמבואר בהם בפשטות דחיוב טבילת כלים הוא דרבנן.

**אכן** בכסף משנה שם, הביא דבתשובות הרשב"א כתב וז"ל, "מה שכתבת שהטבלת כלים מדרבנן, לא כולם מודים בו, ומדברי הרמב"ם נראה שהוא סבור שהוא דאורייתא, ופשטא דשמעתתא בשלהי עבודה זרה הכי משמע טפי", עכ"ל.

**וכתב הכסף משנה לבאר**, דלמד הרשב"א כן, ממה שכתב הרמב"ם "ומפי השמועה למדו", המורה על דרשה גמורה ודין תורה.

**ולכאורה** דברי הרשב"א צריך לבאר, שהרי בפירוש כתב הרמב"ם שטבילה זו היא "מדברי סופרים", ואיך אפשר לפרש היפך דבריו דכוונתו דאורייתא.

**ומה שנסתמך הכסף משנה בדעת הרשב"א על הלשון "ומפי השמועה למדו" - דמשמע דהוא מן התורה, לכאורה לא קשיא מידי, שהרי כבר הקדים הרמב"ם "ורמז לה", והיינו דכל הלימוד כאן הוא רק רמז ואסמכתא בעלמא, ולכאורה דברי הרשב"א מצווה ליישבם.**

ג) ביאור יסוד הסוגיא דטבילת כלים חדשים והנראה אולי בזה, בהקדם הסוגיא דכלים

חדשים הוא מדרבנן, הרי שאין בהטבלתן משום מעשה תיקון בהכלי, והוא רק חיוב על הגברא לעשות מעשה הטבילה, ומדוע כתב הרמב"ם שאסור לטבול כלים חדשים ביו"ט, וצ"ע.

### הערת התהילה לדוד על הרמב"ם - ודיון בו

**ובספר תהילה לדוד**, הוסיף להקשות לשיטת הרמב"ם (שחיוב טבילת כלים חדשים הוא מדרבנן), מדוע לא יהיה מותר להשתמש בכלים חדשים בשבת ויו"ט בלא טבילה כלל, דכיון דכל חיוב הטבילה הוא רק מדבריהם, נמצא שהם אמרו להטביל את הכלי והם אמרו שבשבת לא יטביל, וממילא נמצא שבשבת - אין כלל חיוב טבילה, ויהיה מותר להשתמש כך בכלי. ודימה הדבר למה שכתב המרדכי (מ"ב סימן יג ס"ק ט), שהתיר ללבוש בשבת בגד ללא ציציות, דהתורה חייבה לקשור ציצית ובשבת אסרה לקשור, ומכיון שהוא אנוס על חיובו רשאי ללבוש כך, ומאי שנא זה מזה, והניח בצ"ע.

**ולכאורה** דבריו תמוהים, דדוקא בציצית דאינו איסור לאו אלא רק עשה (דאין איסור בלבישת טלית בלא פתילים, אלא כשלוש בגד ד' כנפות - התורה מחייבתו להטיל פתילים), כשלוש בשבת בגד בלא פתילים, הרי שכשם שהתורה מחייבתו להטיל פתילים - בו בעת היא אוסרתו מלהטילם, וממילא אינו מחוייב כעת להטילם, ויכול ללבוש הטלית בלא פתילים.

**אמנם** בכלים חדשים אינו רק חיוב מדבריהם אלא גם איסור, שהרי אסור להשתמש בכלים בלא טבילה (ומשום שגזרו על גיעולי גויים), ואף שבשבת אינו יכול לקיים חיובו (ומשום שרבנן גזרו על הטבילה בשבת),

חדשים (עבודה זרה שם), דהנה איתא בגמרא דמנא הני מילי שישנו חיוב לטבול כלים.

**וביאור** עומק השאלה, נראה ע"פ מה שכתב רש"י (במשנה שם), שהרי חיוב טבילה זה, הוא אף אם אין בהכלי שום איסור בלוע או טומאה כלשהיא, וא"כ שאלה הגמרא מאיזה טעם יש להטבילו.

**וביאר** רבא דילפינן לטבילה זו מהפסוק (במעשה מדין) "כל דבר אשר יבוא באש תעביר באש - וטהר", הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת.

**ופירש"י** - דאמר קרא דכל כלי שנשתמשו בו בני מדין ע"י האור - תעבירו באש, דכעין בולעו לאיסור - יפליטנו, כדאמרן - 'כבולעו כך פולטו', והאי "וטהר" - קרא יתירא הוא, שהרי אין טומאה עולה ע"י אש אלא ע"י טבילה, אלא דמכאן למדנו דיש להוסיף לו עוד טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם.

### ג' עיכובים משימוש בכלי

ולמדנו א"כ, דג' עיכובים ישנם בכלי מלהשתמש בו:

**א] טומאה** - אם נטמא באחת הטומאות דבעינן לטהרו במקוה להסיר הטומאה.

**ב] איסור** - דמאכלות אסורות, דבעינן להגעיל הכלי לפלוט - טעם האיסור.

**ג] גיעולי גויים** (כלי חדש) - דאף שאין בו טומאה ולא בלע איסור - צריך טבילה לטהרו.

**גיעולי גויים - טומאה (או איסור)**

**חדש או תוספת קדושה**

והנה יש לחקור במהות טבילה זו דגיעול

עכו"ם, אם היא הסרת טומאה, דהקרא ד"וטהר" חידש טומאה חדשה דגיעולי עכו"ם (ואינה ענין לפרשת טומאה וטהרה הרגילים) ובעינן טבילה להסירה. או דהטבילה אינה הסרת טומאה, אלא תוספת מעלה וקדושה, דהקרא ד"וטהר" חידש דאחר שהיה הכלי בידי עכו"ם בעינן להוסיף לו טהרה ע"י טבילתו במקוה (וכדמשמע לכאורה מלשון רש"י לעיל).<sup>2</sup>

**והנפק"מ** בזה, בגדר חיוב הטבילה, הוא, דאם הטבילה היא הסרת טומאה, הרי שצריך להסיר מן הכלי דבר המעכב, ונמצא שהטבילה היא מתיר על ההשתמשות בכלי, ובלא טבילה ההשתמשות אסורה.

**אמנם** אם הטבילה היא רק מעלה ותוספת טהרה, הרי שאין כאן מעכב בעצם הכלי, ואין הכלי אסור בלא טבילה, אלא שהטבילה היא מצוה לקיים תוספת טהרה בכלי, דבפסוק רק נתחדש דיש חיוב לקיים בכלי מצות טבילה, ובלא קשר לשימוש הכלי.

### ראיות לכך מראשונים

והנה בסוגיא שם (ע"ז עה:) נסתפקה הגמרא במישכן הגוי כלים אצל הישראל, ורוצה ישראל להשתמש בהם - אם צריכים טבילה, או דחיוב טבילה יש רק בלוקח (שהכלים של הישראל ממש) ולא במשכון, ולא איפשיטא.

**ובהגהות** מיימוני הביא, דנחלקו הראשונים בזה כיצד לפסוק הלכה.

**דהרא"ש** כתב, דיטביל בלא ברכה וכן דעת מקצת רבותינו שבצרפת.

**אכן** דעת הראב"ה (תסד), שכלים הממושכנים אינם צריכים טבילה

ב. אכן מעצם לשון רש"י אין הכרע לחקירה זו, דדבריו לכאורה סתרי אהדדי, דמחד כתב "דלמדנו דיש להוסיף

## מנורה בביאור הסוגיא דטבילת כלים בדרום ריג

איסור, אלא מצוה לקיום תוספת טהרה בהכלי, וכמו בציצית שאין בלבישה (בלא פתילים) איסור אלא שיש חיוב להטיל ציציות.

**וע"פ** הבנתו זו שפיר הקשה, דלסוברים שחיוב הטבילה בכלים חדשים הוא רק מדרבנן, ובשבת אסרו רבנן הטבילה, א"כ מן הראוי שיהא מותר להשתמש בו בשבת בלא טבילה.

**(דבשלמא)** להסוברים שחיוב הטבילה הוא מן התורה, אף אם ננקוט שהוא רק מצוה, הרי שיתכן לומר שרבנן גזרו איסור כל עוד לא נתקיימה המצוה, ואם כן לא דמי לציצית).

### שני שיטות בראשונים בגדר טבילת כלים חדשים

**ונמצא עד כאן**, דמצינו ב' שיטות בראשונים בהגדרת חיוב הטבילה בכלים חדשים.

**שיטת הרי"ף והראב"ה**, דהטבילה היא מצוה שנתחדשה בכלי הנלקח מידי עכו"ם, ועניינה להוסיף לו טהרה וקדושה אחר שיצא מידי העכו"ם והיה במחיצתו, ואין אסור בהשתמשות בלא טבילה, אלא רק מצוה להטביל. (ויעויין בבית"ל (שכ"ג ד"ה מותר להטביל) שהביא בשם הירושלמי (שלהי ע"ז) לשון זו בביאור מהות הטבילה).

**ושיטת הרא"ש וסיעתו** - דהטבילה היא מתיר על איסור חדש דגעולי גויים שנתחדש בהקרא, וממילא כל עוד שלא הטביל הכלי אסור בהשתמשות.

כלל, וז"ל, "דלא הוי כמו שאר תיקו דאיסורא דכל הש"ס - דעבדינן לחומרא, שאין כאן איסור, ולשאר מצוות דהן חובה עליו לא דמי, שהרי אי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר, ולכך לא בעי טבילה, ולא אמרינן מספיקא יטבילם בלא ברכה, עכ"ל.

**ולכאורה** נראים הדברים, שנחלקו הראשונים בספק דלעיל, אם הטבילה היא מתיר או מצוה. דדעת הרא"ש דבספיקא דדינא יטביל בלא ברכה, דס"ל שהטבילה היא מתיר על איסור געולי עכו"ם שנתחדש בקרא, ובלא טבילה אסור להשתמש בהכלי, ועל כן נקטינן דספיקא דאיסורא לחומרא (ובברכות דרבנן לקולא, ולכן יטביל בלא ברכה).

**אכן** דעת הראב"ה דאין כאן ספיקא דאיסורא, דאין כאן כלל איסור, שהטבילה היא רק מצוה לקיים תוספת טהרה בכלי, ומספק אינו חייב.

**וחדש עוד הראב"ה**, דאף חיוב טבילה מספק אין כאן, דנימא ספק מצוה לחומרא וחייב לקיים מצותו מספק, דלא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא אלא במצוות שחיובן גמור, אבל מצות הטבילה כיון שאינה חובה גמורה, שהרי יכול לפטור עצמו ממנה, לא מחייבין מספק.

### ביאור הערת התהילה לדוד

**ובזה** תבואר דעת התהילה לדוד, שכתב לדמות טלית בלא פתילים בשבת - לכלי חדש בשבת בלא טבילה.

**וטעמו** בזה, דס"ל דאין הטבילה מתיר על

---

לו עוד טהרה" ומשמע שהוא רק תוספת קדושה ומעלה, ומאידך סיים "להתירו מגיעולי עכו"ם", ומשמע דהטבילה היא "מתיר" וסילוק הטומאה. וצ"ע, שהרי כלל בדבריו ב' צדדי החקירה.

## הרמב"ם - שיטה שלישית בגדר טבילת כלים חדשים

ומדקדוק לשון הרמב"ם נראה לומר, שיש לו שיטה שלישית בזה, (וכן פשוט לשון הביה"ל שם שהעלה צד כזה) דיסוד חיוב הטבילה הוא דאורייתא, וחידשה התורה מצוה בהטבלת הכלי לתוספת טהרה אחר שיצא מרשות הגוי ובא לקדושת ישראל, אלא שרבנן גזרו איסור השתמשות מדבריהם כל עוד לא נתקיימה מצות הטבילה. ובה נבוא לדקדוק לשון הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז ה"ה), "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחין מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה, אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים וכו' ומפי השמועה למדו וכו'".

והבאנו לעיל דעת הרשב"א (יעויין אות ד') שהבין בדעת הרמב"ם דחיוב הטבילה בכלים חדשים הוא דאורייתא. וביאר הכסף משנה, דהרשב"א למד כן בדעת הרמב"ם, כיון שכתב "ומפי השמועה למדו". והוקשה לנו, דלכאורה דברי הרשב"א תמוהים, שהרי בפירוש כתב הרמב"ם דהטבילה היא מדברי סופרים.

והנראה בזה דקדוק נפלא בדברי הרמב"ם, דהנה דברי הרמב"ם מחולקים לשניים, דבסיפא כתב את מקור הדין, דמפי השמועה למדו - על חיוב הטבילה בכלים הנלקחים מגוי, והפסוק המלמד על זה, לומר - דיסוד חיוב הטבילה הוא באמת מדאורייתא (ובכדי להוסיף בו טהרה אחר שהיה בידי עכו"ם).

אלא שברישא הקדים לומר, "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחין מגוי

ואח"כ יותרו (דמשמע שקודם היו אסורים) לאכילה ושתייה, הוא מדברי סופרים", לומר לן, שגזרו חכמים איסור על השימוש בכלי לפני טבילתו, ונאסר הכלי מדרבנן.

ומיושב היטב לפי זה דעת הרשב"א, דודאי הרמב"ם סבר שעצם חיוב הטבילה הוא דאורייתא (וכמו שכתב "מפי השמועה"), אלא שהוסיף הרמב"ם שאף שמן התורה ישנו רק מצוה להטביל, הוסיפו חכמים איסור מדבריהם כל עוד לא נתקיימה המצוה, וזהו שכתב הרמב"ם "מדברי סופרים", כלומר לא עצם חיוב הטבילה אלא האיסור שהוסיפו חכמים במצות טבילה זו, ודו"ק.

## יישוב קושיית המגיד משנה

ולבסוף נבוא ליישב ע"פ דברינו ברמב"ם, גם קושיית המגיד משנה (הובאה לעיל אות ב').

דהנה הקשה המגיד משנה מדוע אסר הרמב"ם להטביל כלים חדשים ביו"ט, והרי ס"ל שחיוב הטבילה הוא דרבנן, ובגמרא נתבאר דבטבילה דרבנן לא גזור ומותר להטביל ביו"ט, שאין זה חיוב בעצם הכלי אלא רק דין בגברא להטביל.

ותחילה נאמר, דאף שנתבאר בדברינו שהרמב"ם סובר דחיוב הטבילה הוא דאורייתא (ולא כהבנת המ"מ ברמב"ם), מ"מ אין בכך ליישב מדוע אסר הרמב"ם טבילת כלים ביו"ט, ואדרבה הערת המ"מ מקבלת משנה תוקף, שהרי אף שלרמב"ם הטבילה דאורייתא, מ"מ, הרי היא רק לתוספת טהרה ואינה תיקון בעצם הכלי - ואין כאן מחזי כמתקן.

וגם מצד מה שסובר הרמב"ם שרבנן גזרו איסור לפני הטבילה אין לאסור, שהרי

טבילה, נמצא ששימוש הכלי מעוכב מחמת  
טבילה דאורייתא, שאסרו רבנן את השימוש  
בכלי עד אשר יוטבל, ומחזי דהטבילה  
דאורייתא היא מתיר על איסור ההשתמשות  
בהכלי - ושפיר מחזי כמתקן, ועל כן אסר  
הרמב"ם מדרבנן - טבילת כלים חדשים  
בשבת ויו"ט, ודו"ק.<sup>ג</sup>

כבר נתבאר דבטומאה דרבנן לא מחזי  
כמתקן, וא"כ מכל צד שנאמר אין לרמב"ם  
סיבה לאסור טבילת כלים ביו"ט. וצ"ע.

והנראה אולי ליישב, דהנה אף שלרמב"ם  
הטבילה דאורייתא אינה מתקנת  
כלום בכלי - ורק מוסיפה טהרה, מ"מ, כיון  
שסו"ס אסרו חז"ל השימוש בכלי בלא



#### ג. נספח - ביאור סוגיית טבילת כלים טמאים (ביצה יז):

תנן חל להיות (יו"ט) אחר השבת, ב"ש אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת, וב"ה אומרים כלים מלפני  
השבת ואדם בשבת.

הנה מבואר במשנה, דנחלקו ב"ש וב"ה אם מותר לאדם לטבול ביו"ט, אמנם כו"ע מודו בכלים שאסור  
לטבול ביו"ט לטהרם מטומאתם.

מדוע אסור לטבול כלים טמאים ביו"ט

ובטעם האיסור להטביל כלים ביו"ט (דהא מדאורייתא אין כאן מלאכה), נאמרו בגמ' ד' טעמים.

רבה אמר דהוא גזירה שמא יעביר הכלי ד"א ברה"ר להטבילו. ורבא אמר דאסור משום דמיחזי כמתקן כלי  
(שדומה לתיקון מלאכה וגזור עליה מדרבנן - רש"י).

רב יוסף אמר גזירה משום סחיטת בגדים (שאף בגדים בכלל כלים - רש"י). ורב ביבי אמר גזירה משום  
שמא ישהה כלי עד יו"ט להטבילם מתוך שהוא פנוי, וישכח ויבא לתקלת תרומה.

והרי"ף הביא להלכה רק טעמים דרב יוסף ודרב ביבי, דטבילת כלים טמאים נאסר ביו"ט משום גזירה שמא  
ישהה או שמא יסחט.

קושיות הרא"ש על הרי"ף

והקשה הרא"ש (סימן יב - כך ביארו בכוונתו הקרבן נתנאל והביאור הלכה שכ"ג ד"ה), דלפירוש הרי"ף,  
דכל סיבת האיסור בטבילת כלים הוא שמא יסחט או שמא ישהה, זהו דוקא בכלים טמאים, אבל כלים חדשים  
שנקנו מעכו"ם יהא מותר להטביל, דבהם לא שייך הגזירה שמא יסחט, דהא לא משכחת לה כלי חדש דצריך  
טבילה ויהיה שייך בו סחיטה, וגם לשמא ישהה ליכא למיחש, דדוקא בכלי טמא יבוא לתקלת תרומה, אבל  
בכלי חדש דטהור מדאורייתא אין בו תקלת תרומה. ופוק חזי מה עמא דבר שנוהגין איסור בטבילת כלים  
חדשים ביו"ט, ואיך התיר הרי"ף דבר זה.

ועוד הקשה הרא"ש, דכיון שטעם הרי"ף לאסור טבילה, שייך רק בכלים טמאים, למה הביא משנה זו להלכה,  
שהרי האידנא לא נוהג טומאה וטהרה, ואין זה דרך הרי"ף להביא דין שאינו למעשה, והניח  
בצ"ע.

ומכח קושיות אלו כתב הרא"ש לחלוק, דודאי טעמם דרבה ורבא עיקר, דאיסור טבילת כלים טמאים הוא  
גזירה שמא יוציא או נראה כמתקן, ונפק"מ בהבאת סוגיא זו להלכה היא לטבילת כלים חדשים ביו"ט דאסור,  
דאף בהם שייך הגזירות הנ"ל.

ובשאלת אריה (סימן נו) כתב ליישב שיטת הרי"ף, דודאי הרי"ף לא נתכוון לזה, ואף הוא סובר דאסור  
להטביל כלים חדשים ביו"ט, והא דהביא הטעם דרב יוסף (דשמא יסחט) לגבי רבה, משום דהא קי"ל בכל  
דוכתי דרבה ורב יוסף הלכה כר' יוסף, ובאמת, דהטעם דרב יוסף שייך אף בכלים חדשים, דכיון שגזור

בכלים טמאים לשמא יסחט, גזרו כמו כן על כל הכלים הצריכים טבילה ולא פלוג רבנן בגזירתם, וכן הטעם דרב ביבי דשמא ישהה ג"כ שייך בכלים חדשים, דחיישין דלמא ישהה מלהטביל עד הו"ט ויבוא לידי תקלה שיאכל בלא טבילה, יעוי"ש באורך.

**אכן** ברא"ש (ובשאר ראשונים) מפורש, דדעת הרי"ף היתה להתיר טבילת כלים חדשים ביו"ט, ודלא כשאג"א, ולפ"ז עומדת במקומה קושיית הרא"ש, דכיון דטעם הרי"ף שייך רק בכלים טמאים, מדוע כתב הרי"ף סוגיא זו להלכה.

**עוד** צריך לבאר שורש מח' הרי"ף והרא"ש, אם מותר להטביל כלים חדשים ביו"ט, והאם שייך דין הטבילה דכלים חדשים, לדין הטבילה בכלים טמאים, או שסוגיות נפרדות הם.

**בביאור** יסוד מחלוקת הרי"ף והרא"ש

והנה הבאנו לעיל שנחלקו הראשונים ביסוד החיוב של טבילת כלים חדשים, אם הטבילה היא **מתיר** על איסור (שבפסוק נתחדש איסור וטומאה חדשה דגיעולי עכו"ם שיש להסירה), או דלמא שחיוב הטבילה הוא רק דין תוספת קדושה (וכלשון הירושלמי שהביא הביה"ל שכ"ג).

**והבאנו** לעיל דעת הרא"ש שכתב, שבפסוק יטביל בלא ברכה, ומשום שפסוק איסור דאורייתא לחומרא, ולמדנו מכך, שדעת הרא"ש היא שגיעולי עכו"ם הם איסור שיש להסירו ע"י טבילה.

**הרא"ש לשיטתו**

ובזה נבוא לבאר תחילה מח' הרא"ש והרי"ף אם מותר להטביל כלים חדשים ביו"ט.

**דהרא"ש לשיטתו**, דהטבילה היא מתיר על איסור ההשתמשות בכלי (מחמת געולי עכו"ם) ונקטינן להלכה כדברי רבא דאיסור הטבילה של כלים טמאים הוא מחמת דמחזי כמתקן, וטעם זה שייך שפיר גם בכלים חדשים דאף בהם יש תיקון בעצם הכלי, דקודם הטבילה אסורים בשימוש, וע"י הטבילה ניתרים. (ואכן לשיטת הרא"ש אילו היה נוקט כרי"ף דדעת רב יוסף עיקר, ומשום שמא יסחט, הרי שלא היה לנו מקור לאסור טבילת כלים חדשים, אף שהטבילה נחשבת למתיר, וככל קושיית הרא"ש על הרי"ף - דאיך התיר טבילת כלים ביו"ט).

אמנם דעת הרי"ף י"ל דהיא כהראבי"ה, דאין הטבילה מתיר אלא **מצוה**, שאין איסור רובץ על החפצא דהכלי, ולעולם אף אם יטביל ביו"ט אין כאן מחזי כמתקן ומותר.

ועתה נחזי אנן, דכיון שדעת הרי"ף שטבילת כלים היא מצוה בעלמא, אם היה מביא דעת רבא כעיקר ומשום דמחזי כמתקן, היינו אומרים דמשום הכי פסק כרבא והביאו להלכה, לומר לנו - דנפק"מ לכלים חדשים שאף בהם מחזי כמתקן וכדעת הרא"ש, אלא דכיון דס"ל להרי"ף שאין כאן תיקון, על כן לא פסק כרבא, דלא נילף מזה לאסור טבילת כלים ביו"ט.

**וא"ת**, אי משום זה, מהראוי שלא יביא הסוגיא דטבילת כלים טמאים כלל (שהרי אינו נוהג היום) ונשמע מזה דס"ל שמותר להטביל כלים חדשים ביו"ט (שאחרת היה לו לפסוק כרבא) וכשיטת הרא"ש.

**איברא** דלזה י"ל, דאף דלא נוהג היום טומאה וטהרה יש נפק"מ בזה, וכמו שכתב הביה"ל (רס"א ד"ה את הכלים) דמי שירצה כיום לנהוג בפרישות ולאכול חולין בטהרה - אסור לו לטבול את כליו מטומאתן ביו"ט, דאף דהיום אין נראה כמתקן (שאין טומאה וטהרה נוהג עתה, ומה תיקון יש בהטבילה), מ"מ אסור, דכיון דגזרו חכמים בכלים טמאים צריך מניין אחר להתיר, ונמצא שאף כיום אסור להטביל כלים מטומאתן, וזה אתא הרי"ף לאשמועין, ואם אולי דברינו נכונים, הרי שמושבת בזה שיטת הרי"ף מקושרת הרא"ש.





# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] ברכה על ההלל בליל פסח בבהכנ"ס לדעת הגר"א

לשיטתו (עיי"ש שנימק זאת הגר"י זלושינסקי הנ"ל בטוטו"ד).

והביא שם שהשואל ומשיב (תנינא ח"ד סי' קלה) והנצי"ב (משיב דבר ח"א סי' יג, והעמק שאלה סי' כו סק"ח) והגר"מ"ט (עיר הקדש והמקדש פכ"ד, ט) ובית בריסק סברו שהגר"א שלל את אמירת ההלל בליל הסדר וכשיטת הרמ"א.

ומאידך באגרות משה (או"ח ח"ב סי' צד) כתב בד' הגר"א כשו"ע, וכן העיד בזה השלחן (להגר"ש דבליצקי ז"ל) ששמע מר"ש כהן ששמע מזקנו הגר"ש כהן מוילנא שבקלויז של הגר"א בוילנא נהגו לומר הלל בליל הסדר בברכה [מאידך ברשימת מנהגי הקלויז של הגר"א, שמצויה היום בידנו (ונדפסה בס' 'תורת הגר"א' לר"ד קמינצקי שליט"א), אין זכר למנהג זה].

מש"כ הגר"ג גולד שליט"א שלד' הגר"א יש לברך על ההלל בליל הסדר בביהכ"נ, אין הדבר ברור כלל בדעת הגר"א ז"ל, ובמילואים למעשה רב השלם מהגר"י זלושינסקי שליט"א (עמ' שסד - שסה) האריך בזה, ותו"ד הוא שהשו"ע והרמ"א נחלקו אם אומרים את ההלל בכלל, או שלא, שלד' השו"ע אומרים בברכה, ולד' הרמ"א אין אומרים כלל, והגר"א בביאורו הביא מקור השו"ע מהתוספתא, וירושלמי ומ"ס, והוסיף לבאר ד' הרמ"א שההלל הנ"ל נתקן רק לשאינם בקיאים, ולא לכו"ע שבקיאים לאומרו על הכוס, ואנן בקיאים לאומרו על הכוס, אלא שבביאורו (על או"ח סי' תרעא סעיף ז') כתב על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ שכ' בשו"ע שמברכין עליה, שזה כמו שמברכין על ההלל בבהכנ"ס בליל פסח, מאידך יש לדחות דבא לבאר ד' השו"ע

## ב] תנאי בברכת התפילין

"הנה על מאמר חכו"ל בנדרים (פ"א) 'אר"י א"ר מאי דכתיב מי האיש החכם וכו', שאין מברכין בתורה תחילה', כבר נאמרו בו פירושים רבים, עי' בר"ן במקומו, ובמהרש"א בח"א, ובעין יעקב.

והנה שמעתי מהרה"ג מו' יוסף חיים זאנענפעלד שליט"א ביאור נכון, והוא: דידוע קושית התוס' בברכות מפני מה

ומש"כ עצת הגרע"א להתנות קודם הנחת התפילין שאם הלכה כר"ת, הברכה 'להניח' תהיה רק על הש"י, ראה מה שכתב בנדון זה זקני הגאון הגדול מו"ה שלום ליב אייזנבך ז"ל [מתקיפי קמאי דירושלים של מעלה, בעמח"ס באר יצחק ע"ס קדשים ותכלת מרדכי ע"ס טהרות] בקובץ התורני 'וילקט יוסף' (מונקאטש תרע"ו סי' צב) ואעתיק בכאן דבריו הנחמדים.

צריכים לברך על מצות סוכה בכל סעודה, ובתורה אין צריך לברך אע"ג שהולכי' באמצע לעסקיו, ותי' דמשום דבסוכה בהיסח הדעת תליא מילתא, וכיון שיוצאין מן הסוכה אין מחוייבין שלא להסיח דעת מעליה, משא"כ במצות לימוד התורה אע"ג שמפסיק לצורך האדם, מ"מ אין רשאי להסיח דעת ממנה, ותיכף כשיהי' פנוי מחויבים לחזור עליה, ועוד דאף בעסקיו שאדם מתעסק ג"כ צריך להיות עפ"י התורה, וצריך לקיים בכל דרכיך דעהו, ומקיימי' בזה ג"כ קיום התורה"ק, וזהו שאמרו חכז"ל שחטאו אז שהיו מסיחין דעתם לגמרי בעת שהיו עוסקין במלאכתם, ומשו"ה כשהיו חוזרין ללמוד היו צריכין לברך עוד הפעם, וזהו שלא היו מברכין בתורה תחילה בפעם שנית".

**ולפענ"ד** י"ל באופן זה, דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים עצה מה לעשות בחג שבועות שמנהג בני' להיות נעורים כל הלילה, בברכת התורה, עי' במג"א ובמשנה ברורה בסי' מ"ו וסי' תצ"ד.

**ולפינ"ד** יש עצה נכונה לכוון בערב שבועות שאין רוצין לצאת בברכת התורה רק עד למחר, ובזה שפיר יכולין להיות מברכין ברכת התורה לכל הדיעות.

**והא** ראייה, דהא לשיטת ר"ת (הובא בתוס')

ברכות) הדין אף דמשכימין ללמוד קודם אור הבוקר דאין צריך לברך רק כשיאור היום [רק אנן פסקינן דשינת הלילה הוי הפסק], הרי חזינן דתליא בכווננו ומשום דדעתו לפטור על כל מעל"ע אין צריך לברך קודם אור היום.

**ובבה"ג** שמעתי בשם הגאון ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל מבריסק שאמר על הא דאיתא ברמ"א הל' תפלין שצריכין לברך על מצות תפלין כשיטת ר"ת רק דיאמרו בשכמל"ו, דלכאורה תמוה היכן מצינו עצה כזאת לברך ברכה לבטלה ולסמוך על מה שיאמר אח"כ בשכמל"ו דהוי כמו אחטא ואשוב.

**אלא** ע"כ צ"ל דהכי פירושו דהנה אם מכוון רק על תפלין של יד ולא לפטור של ראש, אין שייך לומר דהיא ברכה לבטלה, רק שייך לומר דהוי גורם ברכה שאינה צריכה, וע"ז שפיר מהני לומר בשכמל"ו, וה"ה בנד"ד כיון דמכוונין מפורש שלא לצאת בלימוד התורה בחג שבועות, אין חשש כלל משום ברכה לבטלה, רק משום ברכה שאינה צריכה, וע"ז יש עצה של הרמ"א ז"ל.

**והנה** ביום מתן תורה"ק שהיא ראש ותחילה ליחוס של אומה הישראלית בוודאי צריך לקיים מאחכז"ל איזה חכם הרואה את הנולד, ושלא לקיים רק מצות אנשים

א. לכאור' בלשון המימרא 'שלא בירכו בתורה תחילה' לא משמע כן.  
ב. לענ"ד יש להסתפק בזה אי שייך שלא לכיוון להוציא בברכה"ת לימוד התורה כל שהוא, שהרי הברכה נועדה ללימוד תורה בלתי מוגבל בזמן דהא מחויב ללמוד תורה כל היום כולו וא"כ הברכה ג"כ לא מוגבלת ואיך שייך להגביל אותה דאינה על לימוד תורה מסוים אלא על כלל לימוד התורה ומה שצריך לברך למחרת שוב היינו משום שהי' הפסק באמצע כמו שמבאר בפוסקים, ויל"ע בזה.  
ורשום אצלי שראיתי בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי' ח"י, ענף ח"ט, ואת"י כעת) שהאריך בזה והעלה כדברי זקני הגאון ז"ל, ועי' בס' "ירושלם במועדיה" (על שבועות) מהגר"א הלוי נבנצל שליט"א שנסתפק בזה (בשו"ת עמ' רי"ג, ועי' בהערה שם) אמנם הוא נסתפק גם על עיקר הנידון אי שייך בכלל להתנות שברכה תחול עד זמן מסוים, ולענ"ד יש להסתפק רק בברכה"ת אבל בשאר ברכות כגון על פרי העץ מסתבר דאפשר לכיון על פרי זה ולא על פרי אחר, ועי' במנח"ש (שם) שכ"כ.  
ג. עי' בשו"ת ויצבר יוסף (להג"ר יוסף שווארץ רב ומגיד בק"ק אראדעא ובעל הוילקט יוסף) סי' נ'.

מלומדה, וידוע מ"ש רשיז"ל בר"ה ט"ז דמשו"ה נתבלבל השטן יותר בר"ה כשתוקעין וחוזרין ותוקעין, מפני כשרואה השטן שמדקדקין כ"כ במצות ומקיימין כל הספיקות, אע"ג שמה"ת סגי בט' קולות, אבל ישראל קדושים הן לקיים כל דקדוקי מצות.

וממילא בזמן שאומה הישראלית מחפשים עצות לקיים כל דקדוקי מצות, רק שצריכים לומר בשכמל"ו, אז זוכין לראות בבניינה, ויהי' מגולה לעין כל כבוד מלכותו ית"ש, משא"כ אז שנתרשלו בזה, והיו מקיימין רק כמצות אנשים מלומדה, אז בעו"ה אבדה הארץ.

וכמ"ש הרמ"א מפני שאבותינו בעת קבלת התורה היו ישנים, צריכים אנו לתקן להיות נעורים בזה הלילה, ה"ה צריכים אנו לתקן גם זאת, ובזכות הזה נזכה כולנו במהרה בבנין ציון וירושלים, אמן".

וה"ה אם אנו זוכים ליום מתן תורה, צריכים מקודם לעשות כל האפשרות לקיים כל דקדוקי התורה בכל פרטיה, שלא ללמוד בלא ברכת התורה.

וזוהו שאמר מי האיש החכם וכו', שלא ברכו בתורה תחלה דהיינו בתחלת יום מתן תורה"ק.

ויש להוסיף תבלין דידוע בשם הגר"א ז"ל על מה שאנו מבקשין ברגלים גלה כבוד מלכותך, דהכוונה במה שאמרו בחגיגה (יג:)

## ג] הסיבת בן אצל אביו

ושבדר"כ היה דוד עושה כן, וכשנפקד מושבו, החליפו אבנר.

ועצם הקושיא דבגמ' מבואר דבעי הסיבה י"ל דהיינו שלא בסמוך לאביו, אבל בסמוך מבואר בשמואל דאסור, אבל אכתי קשה מאד לכאו', חדא דא"כ יצא דאמנם בן אצל אביו אסור לו להסב סמוך לו, אבל שרים ועבדים אצל מלך מותר להם?, אתמהא, ועוד, דבגמ' מבואר דבן אצל אביו פשיטא דבעי הסיבה, ורק בתלמיד אצל רבו איבעיא לן, ופשטינן דלא בעי הסיבה, אי לאו בשוליא דנגרי, ואילו גבי שאול מבואר דבן אצל אביו אסור בהסיבה, ואילו אבנר

מש"כ הגרי"מ ויינשטיין שליט"א לתמוה מדוע לא הובא דין שאין לבן אצל אביו להסב סמוך לו, היא הערה גדולה, ומתוך שעורר לזה זכיתי לעיין מעט בזה ולהעלות כמסת ידי בעז"ה.

הנה בגמ' (פסחים קח.) מבואר דבן אצל אביו בעי הסיבה, ותלמיד אצל רבו לא בעי הסיבה מלבד שוליא דנגרי [דהיינו תלמיד בדברי אומנות, ולא בד"ת] דבעי הסיבה, ויש להקשות מדברי רש"י בשמואל (א, כ, כה) [שהביא הגרי"מ הנ"ל], שכתב שאבנר הוצרך לישב בין יהונתן לשאול אביו, כדי שלא יסב הבן יהונתן סמוך לשאול אביו,

ד. זה אינו בחגיגה שם (אמנם כמדומה בזכרוני שיש לזה מקור בכתבי הזוהר והמקובלים ויל"ע).

ודוד הותרו בהסיבה וזה להיפך מסוגיא דגמ' דבן קל אצל אביו.

**עוד** יש להתעורר מכח הנידון הלזה ולדון בעיקר הדבר, דבגמ' מבואר דתלמיד אצל רבו לא בעי הסיבה דאין זה כבוד רבו שמיסב אצלו, ואנן תנינן בברכות 'היו יושבין לאכול כל אחד ואחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן', דמבואר דדוקא בהסיבה שיך זימון, וכמבואר בגמ' (מב:) דדוקא באופן של הסיבה קבעו עצמם לאכול יחד, ולכן שיך אצלם זימון, ואם לא הסבו לא שיך אצלם זימון, עיי"ש.

**ולפי** הנ"ל שתלמיד אצל רבו אסור בהסיבה, א"כ איך מצינו כמה פעמים שזימן תלמיד בפני רבו, כרב בפני רבי (מג.), ור' עקיבא בפני הזקנים ורבן גמליאל (לז.), והתלמידים בפני ריש גלותא (נ.).

**ונראה** להציע (ונתעוררתי לזה מת"ח א') דיש חילוק פשוט בין הסיבה דכולי שתא, להסיבה דליל פסח, דהסיבה דכולי שתא הוא דרך קביעות, ואילו הסיבה דליל פסח הוא דרך חירות, ואין גדריהם שוין,

דהסיבה של דרך חירות א"א לעשות תלמיד בפני רבו, ומאידך אין פגם כלל בלעשות כן ע"י אביו, בין בסמוך לו ובין בריחוק ממנו, אבל הסיבה דקביעות סעודה, עניינה שיושבין יחדיו במריעות, וקובעין עצמן ביחד, וזה אין כ"כ ריעותא בתלמיד בפני רבו, שאין זה כמבעט ברבו אלא אדרבה מתאבק בעפר רגליו ונמצא עמו, מאידך גבי מלך לא שיך להשתוות אליו, ובוזה אדרבה הבן חמור יותר משאר השרים, שהבן אסור שינהג מנהג שויון עם המלך אביו, שלא יחשדהו במעשי אבשלום ואדוניהו שניסו למלוך בחיי אביהם, משא"כ השרים ומקורבי המלך שמסובין עמו אין בזה כ"כ חומר שקובעין עצמן עמו, שהרי סוף סוף גם הוא זקוק לחברה, ולקבוע עצמו עם אנשים, ויש לפלפל בזה עוד ורק הצעתי מה שנתעוררתי בפני החכמים שליט"א, וממילא מבואר מדוע לא הביאו הפוסקים חידוש דין שאסור לבן להסב דרך חירות סמוך לאביו, אלא רק בהפסק אדם, דלהנ"ל הוא חיסרון רק בהסיבה דרך קביעות [ואולי אפי' דוקא גבי מלך ובנו ולא בכל אדם] ולא בהסיבה דרך חירות.

## ד] קוצו של יו"ד

חשש שינוי צורה, ובאמת חשש זה מצוי בעיקר בכתבים האשכנזיים שבזמננו שהם מאוד מסוגננים ומלאים עיטורים, אבל הכתב הספרדי הוא הרבה יותר פשוט, וכמעט ואין בו תוספות שיכולות לגרום לשינוי צורה.

**ולגופו** של ענין לגבי הקוץ שביו"ד אעיר שבכתב היד הקדום של ספר מעשה רב מהגר"א ז"ל (נכתב בכסלו תקנ"ח - מעט אחרי פטירת הגר"א ז"ל - ונדפס בס' 'תורת

**במש"כ** ידידי כהנא רבא מזכה"ר הגרא"א סקלי שליט"א בצורת אות יו"ד לסייע מנהג העושים יו"ד בלא קוצה התחתון, רציתי להעיר שמצילומי הכתבים העתיקים שהראה בפתח דבריו ניכרים כמה יודי"ן עתיקים עם קוץ תחתון, רק צריך באמת בכל האותיות להבחין בשעת כתיבת האות שלא תשתנה צורתה מכח כתיבת איזה קוץ או תג, והיינו שלא יוצר מכח התוספת מראה של אבר נוסף באות, שזה יגרום כבר

## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבך בדרום רכג

הגר"א' לר"ד קמינצקי שליט"א, עמ' ריט) יחדד קוצה השני", וכנראה שכונתו כנ"ל מופיעה אזהרת הגר"א (שלא הועתקה אח"כ שגם הקוץ שעושה לה, לא יהיה באופן של לספר מעשה רב שהודפס) וז"ל "היו"ד לא תוספת אבר, אלא קוץ בעלמא.

### ה) ענינים בטעמי המקרא

הגראי"ש קשש שליט"א עסק בין השאר בנידון טעמי המקרא, ואסף הרבה חומר בענין זה, ואציין עוד לדברי הגר"א ז"ל בספרא דציניעותא (לו). מש"כ בזה, וכמדומה שהרבה סודות נאמרו בצורת הטעמים ושמותיהם, ועוזל"מ.



מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## ליהנות משל חבירו בלא רשות

ולא עיין היטב בדברינו, וההוכחות אינן נכונות, כי נתבאר בדברינו היטב, שאם יש מנהג ברור ליהנות, בזה מותר לכולי עלמא, כי המנהג עצמו הוא טעם להתיר. וזה מפורש בשו"ע יו"ד רמ"ח ס"ו, ומקורו בתוספתא ב"ק, וכל הנידון הוא בדבר שאין בו מנהג ברור, אלא שאדם זה שאנו דנין עליו, ידוע לנו שבוודאי יסכים. וזו היא מחלוקת שאין בה הכרעה ברורה.

מן האמור יובן, שבנידונינו אי אפשר להביא ראיה מן המנהג, כי ברגע שיש מנהג, יש כבר סיבה אחרת להתיר.

**במאמרי** העליתי, שאין לסמוך לכתחילה על דעת המתירין ליהנות משל חבירו בלא רשות אם ברור שכאשר נשאלהו יסכים, אך הוא אינו לפנינו לבקש ממנו. והרב גרשון גולד שליט"א השיב, שהמנהג להתיר, דהלא מעשים בכל יום, שאחד מבני הבית חוזר לביתו באמצע הלימודים מאיזה סיבה, ומקילין שיכול לאכול ולהשתמש בלא ידיעת הוריו, ועוד הביא מליקוטי מהרי"ל אות כ"א, דמנהג פשוט ששואל כלי מחבירו ולא חיישינן משום איסור גזילה, דכל אחד דן את חבירו דניחא ליה ליהנות בממוניה.

## פחד קשה יין מפיגו

מספיק להוליד גירסא חדשה בגמרא שלא מצאנוה, ומה שתמה שבעירובין ס"ד מבואר דשינה משכרתו ולהיפך מהגמ' ב"ב, אישתמיט ליה דברי המ"ב סי' צ"ט ס"ק י"ג דשינה מעט משכרתו ושינה הרבה מפגתו, והם דברים פשוטים וניכרים לעין.

**הרב** גרשון גולד שליט"א האריך בענין הסיפור על הבעש"ט, שאמר בשם הגמרא, יין קשה פחד מפיגו, ובגמרא כתוב ההיפך. וכל התירוץ דחוקים ואינם מתקבלים. והתירוץ הפשוט והאמיתי הוא שהסיפור לא היה ולא נברא.

ומה שהביא שם מהרד"ק ומזרחי, אין זה

## האם קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים במגילה ונ"ח

שליט"א להראות שדעת כמעט כל הראשונים כהוראת השו"ע, שאינו מוציא את הרבים י"ח, ובוודאי הלכה כמותם. אלא דהיכא

**בענין** דברי ספר סמא דחיי, שכתב שדעת רוב רבונות דקטן מוציא את הרבים במגילה ונ"ח, האריך הרב עמנואל מולקנדוב



דליכא גדול הבקי יקרא קטן לפני הציבור, לחוש לדעת הסוברים דקטן מוציא, ואם אח"כ נזדמן להם גדול הבקי, צריכין לחזור ולשמוע ממנו בלא ברכה, ואין שום חילוק בין מגילה לנ"ח לענין זה.

**ולאחר** העיון דבריו נכונים מאוד, ורצינו להוסיף שנראה ברור שזו היא דעת רבינו המ"ב, שבסימן תרע"ה ס"ק י"ג פסק שאין לסמוך להדליק ע"י קטן שהגיע לחינוך, ובסי' תרפ"ט סק"ו כתב שאין חילוק בין מגילה לנ"ח (ובשעה"צ ס"ק י"א רומז לדחות את דברי חלק

מהאחרונים שמחלקים בין מגילה לנ"ח). **ואע"פ** שהביא שם את דברי הסמא דחיי, ונראה כאילו הסכים לדבריו, אך המעיין בסדר דברי המ"ב יראה, שהעיקר לדינא הוא שאינו מוציא את הרבים י"ח, אלא דבמקום הדחק שאין אנשים בקיאים, ישמעו לכל הפחות מן הקטן, והקטן יכול לברך, כי הוא מוציא את עצמו י"ח, ויכול לברך גם את הברכה שלאחריה, דהא הוא קורא בציבור, אך אם נזדמן להם אח"כ גדול הבקי, פשוט שהם חייבים לחזור ולשמוע ממנו.

## בענין הלל בשביעי של פסח

של רשעים, ולכן ציוה הקב"ה על שביעי של פסח לפני קריעת ים סוף. עכ"ד. ומדברים אלו מתבאר להדיא, שהיו"ט הזה לא נקבע במיוחד על קריעת ים סוף.

(ג) כתבתי לדחות את ראיותיו של הגר"ד כהן שליט"א, לחידושו שקריאת השירה בשביעי של פסח היא מדאורייתא, והעירוני, שלא השבתי על ראייתו העיקרית מהסוגיא במגילה י"ד ע"א. וזו תשובתי. אי אפשר להיכנס במסגרת זו לביאור הסוגיא שם, כי נצרך לזה מאמר שלם, ולזאת נשיב בקיצור נמרץ.

**לא** נכון לומר שהוכחתו העיקרית היא מסוגיא זו. נכון שע"פ דבריו סוגיא זו מבוארת היטב, אך דבריו הם שיטה חדשה בסוגיא זו, דלא כרש"י ודלא ככל האחרונים, ולזאת אי אפשר לטעון שמסוגיא זו יש הוכחה לדבריו, אלא שאם נקבל את היסוד - מכח ההוכחות האחרות - אז יש לנו ביאור חדש ונפלא בסוגיא זו. אכן אם לא נקבל את היסוד - חזרנו לדברי רש"י והאחרונים.

(א) מה שכתבתי, שדברי המדרש שאין קורין הלל בשביעי של פסח, משום **בנפל אויבך אל תשמח**, זה סמך של אגדה ואין למדין ממנו להלכה, ב"ה מצאתי זאת במפורש בערוך השולחן סי' ת"צ ס"ב, שהביא דברי המדרש והט"ז, וכתב ע"ז, וז"ל וזהו טעם ע"פ הדרש, ועיקר הטעם לפי שאין הימים חלוקין בקרבנותיהן.

(ב) מה שכתבתי, ששביעי של פסח לא קבעתו התוה"ק זכר לקריעת ים סוף במיוחד, אלא כל שבעת ימי הפסח זכר לכל ניסי יציאת מצרים, מצאתי לזה מקור מפורש במשך חכמה פר' בא (יב טו), שתמה מפני מה נזכר יו"ט דשביעי של פסח בפרשת החודש הזה לכם, והלא באותה שנה לא נהגו יו"ט בשביעי של פסח, והפרשה הזו כולה מדברת על דיני פסח-מצרים שלא נהגו לדורות. ותירץ שהמצרים טבעו ביום שביעי של פסח, ואם היה מצוות יו"ט דשביעי נאמרת רק לאחר קריעת ים סוף, היה אפשר להבין שעשה השי"ת יו"ט לשמוח במפלתן

ד) מקשין העולם על דברי המדרש, (הנ"ל אות א'), שהרי יוצאי מצרים אמרו שירה והלל מיד לאחר קריעת ים סוף, ואיך לא חששו להסברא דבנפל אויבך אל תשמח. וע"פ דרכנו מיושב בפשטות, דסברא זו אינה טעם מספיק לפטור מאמירת ההלל, אלא שמפני זה ראוי לקבוע את ההלל ביום אחר ולא ביום נפילת האויב, אבל אצל יוצאי מצרים, אם היו חוששים לזה היה נעקר ההלל לגמרי, וזה אי אפשר.



מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקנה

## פרטי דינים באיסור יחוד

גס בהן ואינו בוש מאשתו, אבל אדם אחר אם אשתו עמו מותר להתייחד עם אשה אחת ע"כ. ומבואר מדבריו שאם ג' נשים ומעלה מותר אפילו כשאין אשתו עמו ואפילו מי שעסקו עם הנשים, והמשנה מיירי בב' נשים ואשתו עמו שאדם רגיל שרי ומי שעסקו עם הנשים אסור. ונראה שר"ת רק כתב שהמשנה בדף פ"ב מיירי באשתו עמו, אלא שהראשונים נחלקו איך להסביר את דבריו האם בג' נשים אסור לכו"ע או שמותר לכו"ע וכן"ל.

הרא"ש כתב עוד שר"ח פירש כל שעסקו עם הנשים אעפ"י שנושא ונותן תמיד עמהם לא יתייחד עמהם. משמע שרוצה לומר אעפ"י שהיה ראוי להתיר לו משום דבעבדיתה טריד או משום שאינו יכול ליזהר אפ"ה אסור עכ"ל. וכתב הב"י שנראה שזהו דעת הרמב"ם שכתב בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה ה"ח: אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים וכו' עי"ש. ובאמת שכן מפורש בפה"מ לרמב"ם שם: אמרו כל שאומנותו בין הנשים לא יתייחד עם הנשים, ור"ל שאין מתירין לו דבר זה בשביל פרנסתו כלל ע"כ. ולדבריהם אסור לאיש להתייחד בין עם ב' נשים ובין עם יותר מב' נשים. וכן הסכים המ"מ שם.

הרמב"ן בדף פ"ב ע"א כתב דהא דתנן כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עמהן אפשר לפרשה אפילו בשני אנשים לפי שהם

בגיליון ניסן תשפ"ג דן הרב אביחיל לוי בכמה פרטים בהלכות יחוד, ומהם ביחוד איש אחד עם נשים הרבה, וכן יחוד שני אנשים עם אשה. ויש להוסיף בזה דברים.

## יחוד איש אחד עם נשים הרבה

הראשונים התקשו ביישוב ב' משניות בסוף קידושין שנראות סותרות. בדף פ"ב ע"א איתא מי שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים. ומזה נראה שמי שאין עסקו עם הנשים מותר להתייחד עם הנשים. אולם בדף פ' ע"ב איתא לא יתייחד אדם עם שתי נשים, ומבואר שאסור לאיש להתייחד עם נשים. ונאמרו בזה כמה תירוצים.

התוס' בדף פ"ב ע"א כתבו בשם הר"ם שאסור לאיש להתייחד עם ב' נשים או יותר כמשנה בדף פ' ע"ב. והמשנה בדף פ"ב ע"א שמשמע שמותר - מיירי באשתו עמו, ואף בזה אסור במי שעסקו עם הנשים עי"ש. וכ"כ הרא"ש שם בסי' כ"ז. וכ"כ הסמ"ק במצוה צ"ט עי"ש.

והנה הרא"ש כתב תירוצו זה בקצרה בשם ר"ת, והב"י בסי' כ"ב ס"ה כתב להשוות את הדברים לדברי התוס', אולם בתור"פ מבואר בשם ר"ת לא כך, וז"ל לכן נראה לר"ת דעם שתי נשים קאמר, אבל שלש ודאי מותר. ור"ל לא יתייחד אפילו עם אשתו, דכיון שעסקו עם הנשים אם כן לבו

ומבואר דהרבה נשים בעלמא זוהי סיבה להתיר אם אין עסקו עם הנשים. וכ"ד המאירי וז"ל וגדולי הרבנים כתבו שעם שתיים אסור אבל עם הרבה מותר, והדברים נראין כן, מדקאמר עם שתי נשים ולא אמר עם הנשים עי"ש. וכ"ד ריא"ז וז"ל וכל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים אע"פ שהן מרובות הואיל ורגיל עמהם אם דעתו לקלקל עם אחת מהן הן מחפות עליו ע"כ. וכ"ד ר"פ בתוספותיו וז"ל ודוחק לומר כן [שמי שעסקו עם הנשים אסור בג' וד' נשים] דמאחר שיש נשים הרבה אי אפשר דלא מגלו אהרדי ואף מתבייש מהן, לכן נראה לר"ת וכו' [כדלעיל] עי"ש. ומבואר דס"ל יותר, שאפילו בעסקו עם הנשים מותר בג' וד'. וכ"ד הרמ"ה, וכ"ד הרשב"א בתשובה שם שדברי רש"י יותר נראים עי"ש. וכן מתבאר מדברי ר' יונה בספר היראה שכתב ואפילו עם שתי נשים אסור עי"ש, משמע שרק שתי נשים אבל יותר שרי.

**נמצא**, שהמחלוקת בענין יחוד איש אחד עם ג' נשים ומעלה היא מחלוקת שקולה בראשונים, ולא כמו שחשבו שרש"י יחידה הוא.

**אלא** שיש לדון האם נידון זה הוא ספק דאורייתא ולחומרא או ספק דרבנן ולקולא, שהרי עיקר דין יחוד בעריות הוא מהתורה לדעת כל הראשונים מלבד הסמ"ק במצוה צ"ט שמנה אותה בתור מצוה דרבנן. אולם ביחוד איש אחד עם שתי נשים נחלקו הראשונים והאחרונים;

### יחוד איש אחד עם שתי נשים האם אסור מהתורה או מדרבנן

הנה ר' אליהו השואל בשו"ת הרשב"א סי' תקפ"ז כתב וז"ל לא יתייחד איש עם ב' נשים. נ"ל שהוא מדרבנן דלא אסרה

חשודים על העריות וגריעי מפרוצים סתם, ואפי' בהם אמר רב אפילו בעשרה נמי לא עי"ש. וכ"כ הריטב"א בדף פ' ע"ב.

ר' אליהו, השואל בשו"ת הרשב"א בח"א סי' תקפ"ז כתב לחדש שיחוד עם ב' נשים אסור רק מדרבנן. וכמו כן איסור יחוד מהתורה הוא רק בעריות דאורייתא, ולכן כתב שבעריות דרבנן מותר להתייחד עם ב' נשים. ולפ"ז כתב דהא דתנן כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים בנשים דעלמא דאינן עריות דאורייתא, דבשאר אנשים שרי ולזה שעסקו עם הנשים אסור עי"ש.

**והמשותף** לכל הראשונים הנ"ל, שהם סוברים שאסור לאיש להתייחד עם כמה נשים, בין שתיים ובין יותר משתיים כמבואר בדבריהם, ולכן הוצרכו לתרץ כתירוצים הנ"ל עי"ש.

**אולם רש"י** בדף פ"ב ע"א כתב: לא יתייחד עם הנשים. אפילו עם הרבה נשים לפי שלבו גס בהו וכולן מחפות עליו, ואילו איש אחרינא - בין שתי נשים תנן, אבל עם שלש או ארבע שפיר דמי ע"כ. והראשונים הנ"ל הקשו עליו, וסבירא להו שאסור אפילו עם שלש וארבע וכנ"ל.

**והשו"ע** בסי' כ"ב ס"ה פסק בפשיטות שאיש אחד אסור עם נשים הרבה. והרמ"א הביא דעת רש"י בשם יש מתירין עי"ש.

**והנה** הב"י ושאר האחרונים לא הביאו חברים לרש"י, ונראה מדבריהם שהוא סברא יחידאה, אולם מצאנו לו חברים רבים ומהם ר"א מן החר [המכונה תוס' ר"י הזקן], הסמ"ג [לאוין קכ"ו], ועץ חיים מלונדריש שהעתיקו את דברי רש"י. הר"י מלוניל שכתב וז"ל לא יתייחד עמהם ואפילו הרבה נשים ואפילו אשתו עמו וכו' עי"ש,

תורה אלא דוקא יחוד גמור איש ואשה, וראיה מדקבעי בגמ' מאי טעמא נשים ומתרץ הואיל ונשים וכו', ואלו היה מן התורה לא היה שואל מאי טעמא עי"ש. והרשב"א שם לא חלק עליו בזה, ונראה שמסכים עמו בפרט זה.

**אולם** באוה"פ אות ב' הביאו שמדברי הרדב"ז ח"ז סי' ל"ב והיש"ש פ"ד דקידושין פתיחה לדין כ' נראה שאפילו עם כמה נשים הוא דאורייתא עי"ש. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי המאירי וז"ל שהוא איסור תורה מדרך רמז ואסמכתא ומתוך כך הוא אומר שלא סוף דבר באותם שהם ערוה עליו שהאסור להתיחד עם אשה אחת אלא אף איש אחד ואפילו כשר עם שתי נשים או עם כמה וכו' עי"ש, ונראה מדבריו שהוא אותו איסור ממש. וכ"נ מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים שלא חילקו בזה. ועוד מדנחתו לחלק בין איסורים שהם מדברי קבלה לגזירת דוד וגזירת שמאי והלל, ואם גם ב' נשים היה דרבנן הו"ל למכתב שחז"ל גזרו גם על ב' נשים, ומסתימת הדברים נראה שגם ב' נשים או ב' אנשים ואשה אחת לדעת האוסרים איסורא דאורייתא הוא. וע"ע באוה"פ הנ"ל דעות האחרונים בזה.

### הנראה לדינא בענין זה

**לאור** האמור נראה שלכתחלה ודאי שיש להחמיר בזה כפסק השו"ע ולא להתייחד איש אחד עם נשים הרבה. אולם במקום הצורך אפשר לסמוך על רש"י וסיעתו כי רבים הם, ולהתייחד איש אחד עם ג' נשים ומעלה. וכן כשיש עוד צירופים וספקות אפשר להקל כדעת רש"י וסיעתו.

### יחוד אשה אחת עם שני אנשים

**במשנה** בקידושין פ' ע"ב איתא: אבל אשה

אחת מתייחדת עם ב' אנשים. ובגמ' שם אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצים אפילו בי עשרה נמי לא. ואמר רב מי יימר דכשרים כגון אנן אלא כגון ר' חנינא בר פפי וחביריו עי"ש. והרמב"ם בפכ"ב ה"ח פסק בסתמא שאין אשה אחת מתייחדת עם ב' אנשים. וכתב המ"מ שהרמב"ם פסק כדעת רב שרק ר' חנינא וחביריו נקראים כשרים ולא סתם אינשי דעלמא, ולכן סתם לאסור עי"ש. וכ"כ הבי"י בסי' כ"ב, ולא הביא חולקים בזה, וכך סתם בשו"ע בס"ה לאיסורא עי"ש.

**ויש** להוסיף שאת דברי הרמב"ם העתיקו הסמ"ג [לאוין קכ"ו], העץ חיים [מלונדריש] והארח"ח [הלכות ביאות אסורות אות י"ב]. והר"י אלמדרי בפירושו לקידושין כתב כן בשם ר"ח וז"ל אלא בכשרים. ר"ח כגון ר' חנינא בן פפי וחביריו דהא רב ורב יהודה הוו אזלי וכו' עי"ש. וכ"ד הראב"ד בבעלי הנפש שער הפרישה במהדו"ב וז"ל ושלשה כשרים נמי דאמרינן לענין ייחוד [בדרך] לאו כשרים כי האידנא דהא אפילו רב ורב יהודה לא חשבו נפשיהו כשרים כדאיתא בקידושין עי"ש. וכ"ד ר' אליהו מעכו המובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף קע"ח וז"ל אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים ואפילו היא ערוה. ודוקא כשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחביריו עי"ש. וכ"ד ראבי"ה בסי' תקכ"כ [והובא גם באו"ז סי' תקט"ו] שרב יהודה טעה בכך שסבר שכל אדם בחזקת כשר וכו' עי"ש.

**אולם** דעת רוב הראשונים שסתם אנשים כשרים הם, ורק בידועים כפרוצים אסורה להתיחד עמם, ומה שאמר רב כגון ר' חנינא וכו' - זוהי חומרא וחסידות; ז"ל הרמב"ן בסוף המסכת: וההיא דאמר רב לאו

ר"ג ע"כ. ומבואר מדבריהם שלא צריך כר' חנינא בר פפי וחבריו אלא העיקר שלא יהיו פרוצים כשאר עבדים וכותים. וגם תוספתא זו מסייעת לראשונים הנ"ל.

והנה כבר הזכרנו שהב"י לא זכר מכל הראשונים הנ"ל אלא רק מדברי הרמב"ם. ולפי האמור דעת ב' עמודי ההוראה, הרי"ף והרא"ש, ורוב הראשונים דלא כהרמב"ם<sup>2</sup>, ופשט הסוגיא גבי מוסרים לו ב' ת"ח לשמרו [גבי סוטה] וכן התוספתא הנ"ל מסייעתם. וע"כ נראה שהעיקר להקל בזה שמותר לאשה אחת להתייחד עם ב' אנשים, ובפרט לפי מש"כ המל"מ בפ"א מסוטה ה"ג שגם לרמב"ם אינו אסור מעיקר הדין אלא שיש להחמיר כן ע"ש, שלפ"ז ודאי שיש מקום להקל בזה יותר כדעת רובא דרבוותא. וכ"פ בספר עוד יוסף חי פרשת שופטים אות ז' ע"ש.

### יחוד עם אחותו

**במשנה** בקידושין פ' ע"ב איתא: מתייחד אדם עם אמו ועם בתו. ובגמ' בדף פ"א ע"ב איתא: אמר רב יהודה אמר רב אסי 'מתייחד' אדם עם אחותו [לפרקים אבל אינו דר תמיד ביחוד אצלה בבית. רש"י 'ודר' עם אמו ועם בתו. כי אמרה קמיה דשמואל אמר

כשרים כגון אנן אלא כגון ר' חנינא בר פפא וחבריו, דאלמא סתם בני אדם פרוצים הם - מדת חסידות נהג בעצמו שלא להחזיק עצמו בכשר וחסיד ע"כ. וכ"כ הריטב"א בדף פ"א ע"א, וכ"כ עוד בע"ז כ"ה ע"ב שסתם ישראל בחזקת כשרים הם ע"ש. וכ"כ התוס' רי"ד, הרמ"ה, ר"א מן ההר, המאירי והר"ן בקידושין שם, הרשב"א בח"א סי' אלף קע"ח. ובסי' אלף קפ"ב כתב שכך נראה גם מדברי הרי"ף ע"ש. וכ"כ הטור בסי' כ"ב שכ"ד הרא"ש. ופירש הב"ח שם מדהעתיק דברי רב לא שנו אלא בכשרים וכו' והשמיט הא דאמר רב כגון רב פפי וכו' ע"ש. וזוהי כונת הרשב"א בדעת הרי"ף<sup>3</sup>. ולפי זה יש לדייק כן מדברי עוד ראשונים שכתבו כן בסתמא כגון בה"ג, ראב"ן, סמ"ק, ר"י מלוניל, ריא"ז, רב נסים גאון ורש"י בברכות ד' ע"ב ע"ש. וכן סתם בספר הזכרון [לר' ישמעאל טאנוג'<sup>4</sup>] בקידושין שם.

**ויש** להוסיף עוד שבתוספתא בקידושין פ"ד ה"י איתא: מתייחדת אשה אחת עם שני אנשים אפי' שניהם כותיים אפי' שניהם עבדים אפי' אחד כותי ואחד עבד ע"כ. ובעלי התוספות [תוס' ר' שמואל, תור"פ ותוס' הרא"ש] כתבו שכדי שלא יסתור את דברי רב שאמר דה"מ בכשרים - צ"ל דמיירי בכותי חבר וכן עבדים כגון טבי עבדו של

א. בשו"ת ברכת יהודה ח"ד אעה"ז סי' ו' כתב שכיון שבדר"כ הרמב"ם הולך בדעת הרי"ף - י"ל שהרמב"ם הבין בדעת הרי"ף שלא התיר בכל בני אדם כשרים אלא דס"ל לרי"ף שכל אדם יש לו למיחש שמא אינו כשר, ולכן סתם בזה ע"ש. אולם אחמה"ר הדברים אינם נראים, שהרי הרמב"ם כתב בדיוק להיפך מהרי"ף, שהרי"ף העתיק את המימרא 'שמתייחדת' אשה עם ב' בנ"א כשרים, והרמב"ם כתב ש'לא' תתייחד אשה עם ב' בנ"א. וגם הרי"ף השמיט את המעשה של רב יהודה ורב, ואם היה סובר כמו רב היה צריך לכתבו ולא להשמיטו, ולכן הדבר פשוט וברור שבנידון דידן הרמב"ם 'חולק' על הרי"ף, וכדכתב הרשב"א להדיא, וכפי שכתב הטור בדעת הרא"ש, ואין בזה ספק כלל.

ב. בשו"ת ברכת יהודה הנ"ל האריך בדברי הפוסקים שכתבו בכמה דוכתי שהשו"ע פסק לפעמים כדעת הרמב"ם כנגד הרי"ף והרא"ש ע"ש. אולם אין זה ענין לנידון דידן שהב"י לא הזכיר כלל מדברי הרי"ף והרא"ש בזה, וכיון שביררנו שדעת הרי"ף והרא"ש ברורה להקל בזה, וכך דעת רוב הראשונים - יש לנו לפסוק ככללי הפסיקה המקובלים, כיון שהב"י לא 'הכריע' כהרמב"ם אלא 'העתיק' את הרמב"ם בלי לדון בדברי החולקים.

וכ"כ רי"ן נכ"ג ח"א לאחר שהביא את המתירים באחותו: והרמב"ם כתב סתם אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה חוץ מאמו ובתו וכן נראה עקר עי"ש. ופסק זה הוא לא כשמואל ולא כר' אסי. ועי' ברדב"ז ח"ז סי' ל"ב שביאר שפסקו כפשט המשנה שמותר עמו אמו ואחותו - דלא כשמואל, וכמו כן אסור עם אחותו - דלא כר' אסי, עי"ש עוד.

**אולם** הרא"ש בפ"ד סכ"ד כתב פסק בשם התוס' [והוא לפנינו בתוס' ר"ש] כרב אסי אלא שהמחמיר תע"ב עי"ש. וכפ' הסמ"ג [לאוין קכ"ו] בשם ר"י עי"ש, וכ"ד הסמ"ק [מצוה צ"ט] שמותר להתיחד עם אחותו עי"ש, וכ"ד הרי"ד שכתב וקי"ל כרב באיסורי [והוא גריס במקום רב 'אסי' - 'רב']. והרי"ז עי"ש. וכ"כ הריטב"א במהדו"ב [מהדורת מוה"ק] בשם הרמ"ה עי"ש. וכפ' בספר הזכרון לר' ישמעאל הכהן וז"ל: ומתיחד עם אחותו לפרקים והמחמיר שלא להתיחד עם שום ערוה אפילו עם בהמה תע"ב ע"כ.

**ובתוס'** הרא"ש מפורש שלא רק עם אחותו שרי אלא בכל הקרובות וז"ל הילכך כיון דאזל ליה יצר הרע משאר קרובות ילפינן מאמו וכיון דלא מגרי בהו שרי להתיחד בהדיהו עי"ש. וכן מפורש יותר ברי"ו שכתב בדעת הרא"ש שמתיר וז"ל אבל לפרקים מותר להתיחד עם כל העריות הקרובות כגון אחותו ודודתו וכיוצא בהן עי"ש. אולם מדברי שא"ר הנ"ל נראה שרק באחותו התירו ולא בשאר קרובות, וכפי שכתב החק"ל באהע"ז סי' טו"ב דף ל"ז ע"ב, אלא שהוא כתב שדברי הרי"ו בדעת המתירים שגם שאר קרובות מותר - אין להם רמז בשום פוסק אחר עי"ש, אולם להאמור כ"ה במפורש בתוס' הרא"ש.

אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה. תנן מתייחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקירוב בשר ותיוכתא דשמואל אמר לך שמואל וליטעמיך הא דתניא אחותו וחמותו ושאר כל עריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים בעדים אין שלא בעדים לא אלא תנאי היא וכו' עי"ש. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה;

**ר' יונה** בספר היראה כתב: אל תתיחד עם שום אשה אפילו בתך או אחותך ואפילו פנויה חוץ מאשתך ואפילו היא נדה ואמך עי"ש. וזהו כשמואל, וכפי שפירש תוס' ר' שמואל בפירושו הראשון דלבד מאמו קאמר, דלא פליג אדרשא דבן אמך עי"ש. ועי' בתוס' הרא"ש מה שהקשה על פירוש זה.

**הראב"ן** כתב: אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה אפילו עם בהמה אבל מתייחד עם אמו ועם בתו ע"כ. הרי שפסק כשמואל, אולם באמו ובתו התיר. וכן מבואר בדברי האנ"י ח"א סי' קל"ז שפסק כשמואל שאסור להתייחד אפילו עם בהמה עי"ש [אולם לא מבואר בדבריו מה הדין באמו ובתו].

**והרמב"ם** בפכ"ב מאיסורי ביאה ה"א כתב: אסור להתייחד עם ערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה שדבר זה גורם לגלות ערוה, חוץ מהאם עם בנה והאב עם בתו והבעל עם אשתו נדה עי"ש. ובה"ב כתב: לא נחשדו ישראל על משכב זכור ועל הבהמה, לפיכך אין אסור להתייחד עמהן, ואם נתרחק אפילו מייחוד זכור ובהמה הרי זה משובח. וגדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה ע"כ. ומסתימת דבריו נראה ברור שאסור להתייחד עם אחותו, דרך באמו ובתו ובהמה התיר.

**ובדעת** הרי"ף. אין הדברים ברורים - עי' ברדב"ז שם שנקט שפסק כשמואל, ומאידך החק"ל שם נקט שפסק כרב אסי. שאין לומר שהשו"ע 'הכריע' כדעת הרמב"ם, שהרי לא דן בזה כלל בספרו, ואין על זה שם 'הכרעה'.

**והנה** הטוש"ע לא דנו בענין זה כלל, והשמיטו את כל הנדון של יחוד באחותו, ורק העתיקו את לשון הרמב"ם הנ"ל, וכתבו האחרונים שדעתם שיחוד עם אחותו אסור וכדעת שמואל. אולם נראה **והאחרונים** האריכו בפסק ההלכה בזה. **ונראה** שהעיקר הוא כדכתב החק"ל שם שיש לקהל בזה משום שרוב הפוסקים פסקו להיתר<sup>ג</sup> וגם נראה שהמנהג להתיר בזה עיש"ב.




---

ג. והרדב"ז בח"ז סי' ל"ב כתב ש'רוב הפוסקים' פסקו שרק עם אמו ובתו מותר ולא עם אחותו עיי"ש. ולא ראה את כל הראשונים הנ"ל, דאדרבה רובם פסקו להיתרא וכדכתב החק"ל.



מכתב ד'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

## בעניין כהן שנקטע לו אצבע

לאחר אף שהם מז' קרובים, אבל לגבי הכהן עצמו שרוצה להטמאות לעצמו, לאבר שהוא עצמו ממש, אולי מותר גם להיטמאות לאבר.

**ואמנם** ל"נ לומר כן, שאדרבה היה מקום להגיד שגם אם היה מותר לז' קרובים להיטמא לאבר, י"ל שלכהן עצמו היה אסור להיטמא לאבר שלו, שאולי התירה התורה הטומאה לז' קרובים מצד כבוד הקרוב, אבל האדם עצמו י"ל שלא שייך אצלו מושג לכבד את עצמו, ומי אמר שהיה מותר לו להיטמא לאבר של עצמו, וא"כ גם אם נרצה לומר שאין חילוק בין האדם עצמו לז' קרוביו, והאדם הוא הכי קרוב לעצמו, ונשווה דין זה לדין ז' קרובים שבתורה, א"כ בעל כרחנו להשוות דינו גם לגבי טומאת אבר, ואם קרוב לא מטמא לאבר ה"ה האדם עצמו לא יוכל להיטמא לאבר שלו.

**עוד** דן שם האם מותר להשתיל אבר מהמת בגוף אדם חי מצד הדין של איסורי הנאה ממת, ויש לדון שהשלב שנהנה מהאבר זה כשזה מושגל בגופו ונהיה חלק מגופו, שאז יש לו תועלת מהאבר, ואז כבר לא חשיב כמת, שהרי הוא עתה נחשב כבטל לגופו וכחלק מגופו החי.

**הרב** ישראל צבי גרינברג שליט"א דן בעניין כהן שנקטע לו חלק מהאצבע, ורוצים ליסוע לבית החולים עם החלק הקטוע כדי לחבר אותה לאצבע, ודן בזה האם מותר להיטמא לחלק האצבע הקטוע מצד איסור טומאת כהן לאבר שנקטע. וכתב שאין לומר שיהיה מותר לשבעת קרוביו להיטמא לאבר כמו שמותר להם להיטמא למת עצמו, כיוון שמבואר בגמ' שגם ז' קרובים אינם מטמאים לאבר של אחד מז' קרובים.

**והנה** היתר הטומאה לז' קרובים הוא רק משעת מיתתו עד שעת הקבורה, ואחר שנקבר אסור להם להיטמא, והיינו שהיתר הטומאה קשור לזה שמוטל עליהם לקבורו, ולפ"ז י"ל שבעניינינו אם הנושא אינו לקבור האבר אלא לחברו לאצבע, א"כ אי"ז שייך כלל להיתר טומאה לז' קרובים, וגם אם היה מותר להיטמאות לאבר של ז' קרובים אפשר שהיינו לצורך קבורת האבר, אבל לא לצורך חיבורו לגוף.

**עוד** יל"ד לגבי הכהן עצמו שנקטע לו האבר ורוצה לקבור את האבר שלו עצמו האם גם כאן נאמר שאסור לו להיטמא כיוון שזה רק אבר, שאולי ע"כ לא מצינו שא"א להיטמא לאבר, רק לגבי ההיתר להיטמא

## והיה כי ישאלך בנך בפדיון הבן

הביא שפשטא דקרא [שמות יג יד]

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א

"והיה כי ישאלך בנך" קאי על פדיון הבן, שהוא הפסוק הקודם שכתוב בו "וכל בכור אדם בבניך תפדה". ונראה לפרש הטעם שחז"ל לא פירשו כן, משום שאם נפרש אכן שקאי אפדיון הבן, אז הפשטות של "בנך" הוא אותו "בנך" שמוזכר בפסוק הקודם "בבניך", דהיינו הבן הבכור שנפדה, ומאחר שמצוות הפדיון הוא כשהבן מגיע לגיל חודש, וכמבואר בקרא[במדבר יח טז] "ופדיו מן הבן חדש תפדה", ובגיל כזה הבן לא יכול לשאול, וע"כ קשה לפרש שאירי אפדיון הבן, וע"כ פירשו חז"ל שקאי אליל הסדר.

**ובאמת** יש לומר שמאחר שעניין הפדיון הוא זכר ליציאת מצרים, וע"כ מצוה זו נכתבה בפרשת בא שעוסקת ביצי"מ, ע"כ לא כתבה התורה גיל הפדיון מן חודש

בפרשת בא אלא בפרשת קורח, שמצד העניין של הזכר ליצי"מ היה עדיף שיעשה הפדיון כשהבן כבר בגיל שיכול להבין שפודים אותו, ואז יהיה זכר גם לבן הנפדה, ועתה שפודים מן חודש, הזכר בעיקר לאב הפודה, ואעפ"כ היה רצון התורה שהפדיון יהיה כשהוא בן חודש, אבל לא הדגישה התורה פרט זה בפרשת בא שעיקר עניינה הקשר בין המצוה לזכירת יצי"מ. ועוד אם נאמר כפי שהבין הרב הלר שליט"א שגם אחר דרשת חז"ל הקרא דכי ישאלך בנך על לילה הסדר לא נפקי קרא מפשטיה לגמרי, ובאמת באופן שפדו את הבן בגיל גדול יותר והוא שאל מה זאת יש מצוה לומר לו עניין המצוה, ע"כ לא כתבה התורה שיעור גיל הפדיון בפרשה זאת, כיוון שרצתה להתייחס לאופן שנפדה בגיל מאוחר יותר.



מכתב ה'

הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## הגדר שמור פירותי ואשמור פירותיך בשבת

ש"ז סעיף י'. שו"ע.

**מותר** לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי.

עונה שאיננה קשה מזו שלוה]. ובב"י ובדר"מ שם הביאו מהמרדכי שנחלקו האם מכח הלכה זו אפשר להסיק דשרי לומר לחברו הלוני ואלוץ. והמורם שם דהאוסרים הגדירו דבנכש עמי ואנכש עמך ההלוואה מתייחסת ל"שכר" הפעולה, היינו התשלום הממוני שראוי לשלם על יום ניכוש. נמצא שהלוה "שוכרו" לנכש אצלו ולא משלם לו במטבעות כי אם בפעולה בשווי הממון שראוי לשלם לו. ואילו למתירים ההלוואה איננה על שכר הפעולה כי אם על ה"פעולה" עצמה, היינו הלה לזה "פעולת ניכוש". נמצא שהמנכש "אינו שכיר" של בעה"ב אלא מלווה, ומינה שבבוא העת הלה חוזר ומנכש עמו אינו כמשלם לו את שכר עבודתו - שכן מעולם לא נשכר לו, אלא פורע הוא את ה"מוצר" שלוה, לזה ניכוש ופורע ניכוש.

ג. ושם נתבאר עוד שזו דעת ר"א מטוך בתשובתו דאין רבית בעיכוב שכר שכיר ושרי ליתן לו מה שהופסד מכח עיכובו. והרב אחיו שם האריך להקשות עליו להוכיח שיש רבית בשכר פעולה. ואחת ראיותיו היא מהגמ' הנ"ל דנכש עמי שאסור לפורעו בימי הרביעה אם לזה ממנו בימי הגריד ע"כ. ולמשנ"ת בדעת המתירים הנ"ל דבנכש עמי אין כלל שם שכירות פועל כי אם הלוואה גרידא, אין להוכיח מזה דבשכירות פועל איכא איסור רבית, דלא כדעת הר"א מטוך דלעולם בנכש עמי לא נגענו בענין שכירות

א. וטעם הדבר שאין זה דיבור אסור בשבת דעצם השמירה מותרת רק שאינו יכול לילך חוץ לתחומו. והנה בהלכה זו ישנם ב' הבנות קצוניות באחרונים, הלבושי שרד כאן בסקכ"ד מקשה כיון שעיקר חידושו של השו"ע כאן שמותר לו לומר לו שישמור פירותיו שבתחומו אע"פ שלו עצמו אסור להלך לשם, מדוע הוצרך להאריך ולהוסיף - ואני אשמור פירותיך שבתחומך. ותירץ בזה"ל ואפשר דקמ"ל דהו"א דמיחשב כשוכר פועל בשבת כי הא דאמרי' שמור לי ואשמור לך שומר שכר עכ"ל [ולא ביאר מדוע אכן אינו כשכר שבת]. ולעומתו רעק"א מקשה לאידך גיסא וז"ל וקשה לי הא להדיא מפורש בברייתא בב"מ נח. השוכר את הפועל לשמור זרעים וכו' מבואר דאסור לשמור בשכר והוא בשו"ע סי' ש"ו סעיף ד' וצ"ע עכ"ל.

ב. והנה מקרוב התבוננתי שלפי מה שהעלתי בס"ד בגליון מנורה בדרום אדר תשפ"ג בהאי דינא דנכש עמי ואנכש עמך האמור ביו"ד סי' ק"ס סעיף ט', מחלוקתם כאן מבוארת ומבוררת, ואמרתי לזכות בו הרבים, שכן האי דינא דנכש עמי ואנכש עמך או עזור עמי ואעזור עמך, היתר גמור הוא כמבואר בגמ' שם להדיא [כל שפורעו באותה

פועלים כלל, כי אם בהלואה גרידא - הלואת פעולה, ומשכך פשוט שבהלואה יש לחוש לאיסור תוספת ורבית.

### סיכום:

**השו"ע** התיר לומר לחברו שמור לי פירותי שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי ואין זה דיבור אסור בשבת.

**באחרונים** ישנם ב' הבנות קצוניות בזה, דלבושי שרד הדבר פשוט עד שא"צ לאומרו ולרעק"א הדבר צ"ע איך הותר שכר שבת שאינו בהבלעה.

**וע"פ** המורם בהל' רבית בענין הלוני והלוך אי שרי מישרא כנכש עמי ואנכש עמך או אסור מהתורה דנותן לו שכר הלואתו מבורר שנחלקו האם נכש עמי הוא לזה את "שכר" הפעולה או את הפעולה עצמה ומינה להלוני ואלוך.

**וכמ"כ** התלבנה דעת ר"א מטוך דס"ל דבתשלום פועלים ליכא רבית ואין להקשות מנכש עמי שאינה שכירות פועל אלא הלואה גמורה של הפעולה.

**ובדרך** זו מבוארת מחל' האחרונים הנ"ל, דלדעת הלבושי שרד שמור לי פירותי איננה אלא הלואת הפעולה ולא נגענו בשכירות פועל בשבת ומשו"ה א"צ הבלעה. אך לרעק"א אינו אלא כשוכרו בשכר שימור פירותיו וע"כ הקשה איך שרי.

ד. ונראה שזוהי בעצם מחלוקתם של הלבושי שרד והרעק"א, דלבושי שרד שהיה לו האי דינא כ"כ פשוט להתיר עד שא"צ לאומרו [ואף שתרץ אינו אלא כמסתפק - "ואפשר" דקמ"ל דהו"א דמיחשב כשוכר פועל וכו'] לפי שפשוט לו שכאן לא עסקינן בשכירות פועל כי אם בהלואת פעולה, וכפי שמותר ללוות מחברו חפץ בשבת ובלבד שלא יאמר לו בלשון הלואה כמבואר בשו"ע לקמן, כמ"כ כאן לווה הפעולה מחברו. [דע שאחר שתרץ דאפשר דהו"א שהוא כשכר פועל, לא באר מדוע אכן נדחתה הו"א זו ולמעשה אין הדבר נחשב כשכר פועל, ואף שאפשר לומר טעמים שונים להנ"ל יותר מבואר מדוע כ"כ פשוט לו שלמעשה אין זו שכירות, דמעיקרא כל הפרשה כולה מתחילה ונגמרת בתורת הלואה.

ה. אך רעק"א לעומתו באר הדין דשמור לי פירותי שבתחומך ואני אשמור לך פירותיך שבתחומי, שהוא מתורת שכירות והיינו כדעת האוסרים בהלוני ואלוך האמור ביו"ד, לפי ששם אין הדבר מוגדר כהלואת הפעולה אלא כהלואת "שכר" הפעולה. ומשכך ברור שכאן הדבר גובל באיסור



מכתב ו'

הרב שלמה יהודה שטרן

תפרח

## בענין לש באבקות נמסות

ולא דמי ללש שמערב ב' דברים, אך בעיקר דבריו שפיר י"ל דכו"ע מודו.

ה. טענת הגר"א יפהן שליט"א לפרש סוגיא דחילתית פירושו יפה ואינו סותר לעיקר הדבר רק שמסיר ראיית סוגיא זו, אך אציין שאינו כפי' הב"ח שם, וגם הרוקח הביאה במלאכת דש.

ו. ומה שנשאר לדון הוא בטענת הרב החפץ בעילום שמו שליט"א שי"ל רק בדיו וכיוצ"ב שחלקיו נאחזים זב"ז, ויפה טען, אך אין זה מוציאנו מחשש איסור מג' טעמים [שכ"א סיבה לעצמו, וכ"ש ששלשתם נכונים]:

א) טענה זו לא מהניא לאפשר לכביסה שאינו אלא ספיחת מינרלים שבאפר למים ואין האחזות בחלקי האפר זב"ז כלל, וא"כ אכתי נשארה דעת התוס' - רי"ד והריטב"א והריא"ז שאסרו בזה - מפורשת לאיסור, מלבד דעת היראים [שמפורשת יותר].

ב) אף שאר ראשונים לא נחלקו להדיא רק שאפשר לפרשם כדפי' הרב שליט"א אך אפשר גם לפרשם כדעת התור"ד וסייעתו ולמה נשוי פלוגתא בכדי [וכדכ' הש"ך חו"מ כ"ה יד יד, מש"ח] ואי משום מש"כ מרן החזו"א וצוק"ל, הרי הוא לא הביא דברי התור"ד וסייעתיה, וא"כ יתכן לומר ד"כל פלוגתא דאיכא בין קמאי לבתראי אי בתראי

לכב' הגר"נ מנדלבוים שליט"א,

הנני לחזור בכתב על שנדברנו בע"פ בדיבוק חברים עם מעכ"ת והר' החפץ בעילום שמו שליט"א.

א. בענין ההשגה בדברי התוס' - רי"ד שדבריו רק לאביי [ואגב הרבה ראשונים פסקו כמותו ואכמ"ל] הנה זה נגלה לעינינו דנסתרת מדבריו המפורשים שם דאיירי להדיא לר' יוסף.

ב. בענין מה שדן להעמיד סוגיא דדיו בעיסה, גם זה נגלה לעינינו שמפורש בגמ' דאיירי בלאו בר גיבול והרי ברמב"ם בפירוש עשיית הדיו מבואר דיש רק ב' שלבים גיבול גמור בתחילה ושרייה לבסוף וע"כ שריית דיו דגמ' דחשיב ליה לאו בר גיבול איירי כדבסוף.

ג. בחילוק שבין מיועד לעצמו או לדבר אחר שטען שזו כוונת הביה"ל גם זה נגלה לעין כל שלא זהו חילוקן שם אלא מפורש בדבריו משום שראוי כבר לאכילה קודם עירובו [וגם בתי' השני מפורש דסמין אתי' קמא רק שהוסיף עליו], וגם בלא"ה א"א לומר חילוק זה שלא מצאנו כן בשאר מלאכות, ובפרט בלישה שאסרו עשיית מורסן ועוד, שעשייתן לעצמן.

ד. טענתו שהיראים אינו להלכה נכונה רק במה שדימה המסת קרח ללישה שלשאר ראשונים אין לדמותו כיון שהוא מים במים

הלח

מנורה

הרב שלמה יהודה שטרן

בדרום

חזו מילתייהו דקמאי וטעמייהו ודחיה קיי"ל  
הלכתא כבתראי ואי לא חזו טעמייהו הל'  
כקמאי דאי חזו בתראי טעמייהו הוו מודו  
להו וכלל זה קבלה בידינו". (לשון הרדב"ז  
ח"ד סי' אלף שסט צוין בש"ח בכללי  
הפוסקים סי' טז אות מו).

ג. אם כדבריו דחשיב פירוד חלקים א"כ

מ"ט לא ייאסר מצד מלאכת טוחן, אך האמת  
נ' דאינו כן דאף שאינם נאחזים בדיבוק סו"ס  
נאחזים בבלילתם ודי בזה.

ואברכך שתצליח בלימוד התורה וקיום  
מצוותיה בשמחה ובטוב לבב מרב כל

ש. י. שטרן