

# בעמק איילון

137

פרשת יתרו • ה'תשפ"ד • שנה רביעית

במה לתורת רבני ואברכי גני איילון

## אגדה

### נעשה ונשמע

איך יתכן לקיים "נעשה ונשמע", הלא לא ניתן לעשות קודם השמיעה בטרם נאמר מהי המצווה. חז"ל מפליגים במעלתם העליונה של בני ישראל וברוממותם עד כדי השוואתם למלאכי השרת, וכך אמרו (שבת פח) אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, ככתוב (תהילים קג) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמע בקול דברו, בראשית לעשות, ואח"כ לשמוע. מה הוא "רז זה", מהו הסוד הגדול ומה הדמיון למלאכי השרת.

דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופירקום, שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב. אמירת נעשה ונשמע הייתה ההכתרה והקירבה הגדולה לקב"ה יותר מכל אירוע ומכל דרגת התעלות לה זכו אי פעם. והדברים טעונים ביאור.

אמרו באבות (פ"ג מ"ט) הוא היה אומר [ר' חנינא בן דוסא] כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת שנאמר נעשה ונשמע. וביאר רבינו יונה, שיקבל על עצמו לעשות כל הדברים אשר יגידו לו החכמים ולא יסיר מהן ימין ושמאל כאשר ידעם וע"פ התורה אשר יורו אותו ועל המשפט אשר יאמרו לו יעשה, ומיד שיקבל קבלה זו על עצמו בלבב שלם ובנפש חפצה נחשב הוא כאילו קבל עליו כל המצוות, ועל דרך זו אמרו כל שמעשיו מרובין מחכמתו כי אף מי שאינו יודע ואינו עושה נקראים מעשה על שם כי יש לו שכר עליהם כאילו עשאו.

בדרך כלל בין ידיעת המשימה לבין עשייתה ישנו פרק זמן בו הדבר תלוי ועומד ברצונו ובשיקול דעתו של המצווה, כאשר אדם מעמיד את כל יכולתו והוויותו לעשיית רצון בוראו ללא כל תנאי וללא סייג ואינו מתנה את עשייתו בהבנת טעם הצווי, ואין הדבר תלוי ועומד במוכנותו ובהסכמתו. כדרך המלאכים שנבראים למשימה והוויתם הינה עשיית השליחות לשמה נבראו. אין להם כל מציאות והוויה מלבד העשייה, אז לא קיימת מגבלה של רצון או שיקול דעת, כך קבלת התורה בדרך של "נעשה ונשמע" הפקיעה את ה"אני" ממציות החיים היהודיים והאירה את הדעת ואת נשמת ישראל בהכרה ובהארה של "את הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו" (דברים ד) אין ה"אני" קיים כי "אין עוד מלבדו" האדם נעשה למלאך דבק בבוראו וכל מציאותו מתאחדת במלכו של עולם, בזה הוא מתעטר בכתרים המתעטרים לראשם של "בני היכלא דמלכא" ממ"ה הקב"ה.

כל אחד ואחד מבני עמנו, על דעותיו השונות וראיותו האישית, ראה את העולם כולו באופן שונה לחלוטין ממה שראה והבין לפני מעמד הר סיני, הדברים שנשמעו מפי הגבורה שינו את עולמם של כלל ישראל מן העולם שלפני מתן תורה לעולם שלאחר מתן תורה. כל המשמעות וההבנה של כל הנראה לעין היה שונה לחלוטין, והכל אמרו וראו, "אתה הראת לדעת - אין עוד מלבדו". כיצד נוצרה מציאות בה כל העם כולו רואה ראייה אחת ודעה אחת ללא חילוקי דעות בלב אחד כאיש אחד והרי אמרו חז"ל "כשם שאין פירצופיהן שווים כך אין דעותיהם שוות".

"וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים", מבאר רש"י "רואים את הקולות" רואים את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר. ראייה זו

המשך בעמוד 19

## דבר העמק

מורנו המרא דאתרא הגר"ח א ברוידא שליט"א

## הלכה

### כיבוד אב ואם

איתא בגמ' (קידושין לב.) אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות, מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה, שאני ואבא חייבים במצוה.

ובגמ' ב"מ (לב.) ת"ר מנין שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר שלא ישמע לו, שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' כולכם חייבין בכבודי, טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו הא לאו הכי הוה אמינא ציינתא ליה, ואמאי האי עשה והאי לא תעשה ועשה ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה, איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, שנאמר כאן כבוד את אביך ואת אמך, ונאמר להלן כבוד את ה' מהונך, הלכך לציית ליה, קמ"ל דלא לשמע ליה.

ועי' ברמב"ם (גולה ואבדה פ"א ה"ט) ראה את האבדה ואמר לו אביו אל תחזירנה יחזיר ולא יקבל ממנו, שאם קבל מאביו נמצא בעת שקיים מצות עשה של כבוד את אביך ביטל עשה של השב תשיבם ועבר על לא תוכל להתעלם.

וצ"ב מ"ט לא נקט טעם הגמ' דכולכם חייבין בכבודי. ות"י דלדעת הרמב"ם חלוק הדין בין היכא דא"ל אביו אל תחזיר בלא טעם וסיבה, דעל זה אמרינן כולכם חייבים בכבודי ואינו יכול לצוות נגד רצון הבורא ית"ש, אבל כשאמר לו אביו להביא לו גוזלות וכדו' אין אביו מצווה עליו לבטל כבוד שמים אלא מבקש ממנו לעסוק בכבודו ובכה"ג ליכא לטעמא דכולכם חייבים בכבודי ורק ממילא מתבטלת המצווה, ולזה בעינן לטעמא אחרנא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

אך עדין קשה מסוגיא דקידושין באבא אומר השקיני מים דרק ממילא מתבטלת המצווה ואפ"ה הטעם משום "שאני ואבא חייבים במצוה" ולא משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

עוד איתא ביבמות (ה:) תניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת, ת"ל איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי. ואסיקנא שם דאירי בלאו דמחמר, והק' בגמ' דנלמד מזה דאין עשה דוחה ל"ת, ותירצו דאיכא למיפרך מה להנך שכן הכשר מצוה.

הרי מבואר דאי היה מחמר גוף המצווה הוי דחי ורק כיון דאין זה אלא הכשר מצווה לכן אינו דוחה, וצ"ע מהגמ' בקידושין דשם מיירי באומר לו השקיני מים דזה בוודאי גוף המצווה ואפ"ה לא דחי מטעמא שאני ואבא חייבים במצווה.

והנראה לומר דיש לחלק בין אם על ידי כיבוד אביו תתבטל מצוות עשה לבין אם אמר לו אביו לעבור על לאו, דבמצות עשה אם לא יקיימנה הרי ביטל קיום מ"ע ונחסר קיום המצווה מן העולם, ואמרינן דחייב לעשות את המצווה מטעם שגם אביו חייב במ"ע לקיים רצון ה'. אמנם במקום דע"י קיום רצון אביו יעבור על מצות ל"ת, אי אמרינן דעשה דוחה ל"ת נמצא שלא עבר על הלאו כיון שנדחה מפני העשה.

המשך בעמוד 19

## ביקורת] המלאכים בשולחן שבת בן זמננו

לאחר רדיית הפת מהתנור בערש"ק מניחים אותה על שולחן השבת. ועוד כתב הט"ז, שלאחר סעודת ליל שבת מניחים על השולחן את החלות ליום השבת, וזהו כבוד השבת.

ונמצא, שמבין שלשת הזמנים שבמציאות אפשר להביא את החלות לשולחן השבת, בשנים יש מעלה

וחסרון, ובשלישי חסרונות בלבד. בהנחה מער"ש יש מעלה כלפי המלאכים שימצאו שולחן ערוך, וחסרון כלפי 'דתי' סעודתא ליקרא דשבתא, והננו מתגברים על החסרון ע"י כיסוי החלות. בהבאה לאחר קידוש יש את המעלה של 'דתי' סעודתא ליקרא דשבתא, וחסרון אצל המלאכים, ובוזה נהגו הקדמונים לערוך שולחן בחדר סמוך ולהרויח את שני העניינים. ובהבאה לאחר בא בעה"ב מבהכ"נ וקודם קידוש, יש את שני החסרונות, שגם לא היו על השולחן בבוא המלאכים, וגם לא באה הסעודה ליקרא דשבתא לאחר הקידוש.

ג. מימי קדם ועד לפני כמה עשרות שנים בודדות, הדרך לשמירת טריות הלחם ככל האפשר היתה להניחו בארון. שקיות ניילון עדיין לא הומצאו. בכל בית היה 'ארגו לחם' מאורך וצר, גדול במעט ממדת ככר הלחם הרגילה וניתן לסגירה ע"י מכסה, עם חורים בודדים בצידו למניעת עיפוש הלחם. הארגו הזה, עם קרש הלחם וסכין לחם ארוכה וחדה, נתפסו כפריטי יסוד במטבח. גם במטבחי האישי, לפני 30 שנה, עדיין היו הכלים הקריטיים הללו חלק בלתי נפרד מהתפאורה. קודם לכן, לפני 40 שנה ומעלה, בשעת קניית הלחם [שלם כמובן, הפרוס לא עלה עדיין אפילו במחשבה], היינו מניחים אותו בתוך סל פלסטיק קלוע, ובבית מעבירים אל ארגו הלחם. שקיות מרשרשות גדולות [שקיות גופיה] עדיין לא היו, וכמדומה שגם שקיות האוכל לילדים [שכבר כן הופיעו] היו אז מהניילון הקשיח יותר, שאינו מרשרש. כשהיו קונים בחנות דבר לח, כדג או פרוסות גבינה, היה המוכר עוטף אותם בדף שתלש באותו רגע מעתון, כידוע (עי' קובץ אגרות חזו"א ח"א איגרת קפג), והדברים עתיקים. כשקנו כמה חלות לקראת שבת, ומקום בארגו הלחם היה רק לאחת, היו מניחים אותן בארון המטבח למשך השבת, ומתמודדים קשות מול הנמלים ששמחו לקבל את מנתם השבועית...

מכיון שכך, היה פשוט ביותר להעביר את החלות אל שולחן השבת ברגע שערכוהו לשבת. לא היתה כל תועלת בהותרתן בארון לעומת הנחתן על השולחן. למבואר בט"ז היו מניחים גם לאחר הסעודה בליל שבת את החלות על השולחן לצורך סעודת שחרית.

ד. בימינו השתנתה המציאות עד הקצה, והלחם [הפרוס כמובן] נשמר בתוך השקית עד לרגע הוצאתו לאכילה או הנחתו בשקית האוכל, ואף חלות השבת מונחות אחר כבוד לאורך כל השבת בתוך שקית גדולה לשמירת טריותן, שלא לדבר על אלו המקפאים את החלות בצאתן מהתנור ומפשירים רק סמוך לסעודה לצורך טריות מירבית. אף אחד לא יניח כיום חלות גלויות על שולחן השבת שעתיים לפני שבת, ודאי וודאי שלא מחצות, שלא תהא כהנת [חלות השבת] גרועה מפונדקית [הלחם הפרוס המוגן היטב

א. בשו"ע הלכות קידוש (או"ח סי' רע"א ס"ט) נפסק, 'צריך שתהיה מפה על השולחן תחת הפת, ומפה אחרת פרוסה על גביו'. שלשה טעמים נאמרו בראשונים לכיסוי החלות במפה בזמן הקידוש. הטעמים השני והשלישי מוכרים מאד, והראשון, העיקרי שבהם, פחות ידוע, ונדון בו בתחילה. הברייתא בפסחים (ק:) כותבת שאין

מביאין את השולחן א"כ קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש. וביאר השאלות (שאלתא נד), שהוא 'כי היכי דתי' סעודתא ליקרא דשבתא, שהסעודה צריכה לבוא אחרי קידוש כדי שיהא ניכר שבאה לכבוד השבת, והביאוהו ראשונים רבים (מהרי"ץ גיאות

הלכות קידוש, תוס' פסחים ק: ד"ה שאין, רא"ש שם פ"י סי' ג ותוס' הרא"ש שם ד"ה אין, או"י הל' ער"ש סי' כב ד"ה והא, ספר התרומה סי' רמו, ראב"ה סי' תקח, שבלי הלקט סי' סח, סמ"ג מ"ע ל, טור סי' רע"א). והקשו מההיא דשבת (ק"ט:), 'תניא ר' יוסי בר' יהודה אומר שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מביהכ"נ לביתו, אחד טוב ואחד רע, וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטתו מוצעת מלאך טוב אומר יה"ר לשבת לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו' וכו', שממנה עולה שעל השולחן להיות מסודר כראוי קודם ביאת המלאכים לבדוקו.

ותירצו שאפשר לקיים שניהם. וכיצד, בזמנים הקדומים היה לכל סועד שולחן קטן, והיו עורכים את השולחנות בחדר סמוך ומביאים אותם לחדר האכילה רק לאחר קידוש, וכך גם מציגים בפני המלאכים את השולחנות הערוכים בחדר השני, וגם מביאים אותם לכבוד השבת לאחר הקידוש. ובזמננו [כלומר, בזמן הראשונים] שהשולחנות גדולים וא"א להביאם לאחר קידוש, עורכים לכתחילה את השולחן במקומו לצורך ראיית המלאכים ומכסים במפה, ולאחר הקידוש מגלים, ומקיימים בזה את הבדיעבד של הברייתא 'ואם הביא פורס מפה ומקדש', וכך זוכים לקיים שניהם. טעם זה מובא גם במ"ב (סי' רע"א סקט"ו, ושע"ה צ"א אות מח). ומבואר בפשיטות בראשונים שהטעם הזה שמקורו בברייתא ובשאלות הוא הטעם העיקרי לכיסוי השולחן.

ב. מתוך דברי רוב הראשונים הללו עולה שעריכת השולחן מבע"י הנדרשת לצורך ראיית המלאכים כוללת הנחת פת על גביו, שמיד לאחר דין כיסוי השולחן משום יקרא דשבתא הביאו את הטעמים הנוספים לכיסוי הפת, ומוכח שגם בטעם הראשון עסקו בה, וכמה מהם (ראב"ן פסחים צ"ט: ס' התרומה, סמ"ג, וטור) אף כתבו להדיא שעל החלות להיות מונחות מבע"י על השולחן. ובהא דלא יישבו את הסתירה בש"ס שעריכת השולחן מבע"י לצורך ראיית המלאכים היא בכלים בלבד, בלא פת, ואת הפת מביאים אחרי קידוש כי היכי דתי' סעודתא ליקרא דשבתא כהשאלות, כתב המנחת יצחק (ח"ג סי' יג אות ט), שנקטו הראשונים שעיקר השולחן הערוך היא הפת שעליו, וכשכתבה הגמ' 'שולחנו ערוך' היה פשוט להם שהכוונה להעמדת הלחם.

ולמדנו שצריך להניח את החלות על שולחן השבת מבעוד יום. וגדולה מזו כתב הט"ז (יו"ד סי' קע"ח סק"ז, מובא בחת"ס או"ח סי' רמב במ"א סק"ד) אנב אורחיה כמנהג ידוע ופשוט בתכלית, שמיד

## מים עמוקים

### מתורת רבני ואברכי השכונה שליט"א

השבת של שנת אשתו. ועוד, מהא דמבואר בראשונים שבזמן הקדמונים היה השולחן ערוך בחדר אחר, ורק לאחר הקידוש הביאוהו למקום האכילה, וכלפי המלאכים היה די בכך, מוכח שאין דרישת המלאכים לראות שולחן ערוך במקום האכילה דווקא, ואף שמחוסר מעשה הבאה נחשב 'שולחן ערוך' כיון שכך היתה דרך עריכת השולחן באותם הימים [שבכל הסעודות היה דרכם לערוך את השולחנות בחוץ ולהכניסם רק לאחר נט"י, כמבואר בברכות (מו:)], ורק טורח גדול כהבאת השולחנות הגדולים אנו נמנעים מלעשות לאחר קידוש. ובקיצור, בדיקת המלאכים היא האם התכוננו לשבת כראוי, אלא שהזכירו את השולחן הערוך שהוא סמל מרכזי בהוויית השבת. ומסתבר שבזמננו המלאכים בודקים גם האם הסירים מתחממים היטב על הפלטה, האם פתחו מבע"י את בקבוקי מיץ הענבים, האם הכינו תאורה וחימום או קירור בצמוד לשעוני שבת, נייר חתוך בבית הכסא, וכל צרכי השבת.

ז. ולפי זה, לגבי החלות, בזמננו שבכל סעודה הרגילות לשמור לחם בשקית עד קרוב לזמן הסעודה, התחלפו היוצרות, ובדיקתם ביחס לפת אינה אם הן ניצבות על השולחן, אלא האם מונחות בתוך שקית סגורה וטריותן נשמרת כראוי, או שהענין מזולזל, וממילא מצד בדיקת המלאכים צריכות החלות להיות דווקא בשקית במטבח, כדרך הלחם בסמוך לזמן הסעודה בימי חול, ולא פתוחות על השולחן. ואז, כשהמלאכים עוברים במטבח ורואים את החלות צרות בשקית כראוי, אזי מלאך טוב אומר יה"ר לשבת אחרת כך, וכל שכן כשרואים אותן מתחממות על הסירים או הפלטה. אבל אם רואים אותן מתייבשות על שולחן השבת מבעוד יום, אזי אין מלאך טוב אומר יה"ר לשבת אחרת כך. אציין, שלפני זמן מה התארחתי אצל ת"ח מסוים, וראיתי מניח בע"ש את החלות סגורות בתוך השקית הגדולה מהמכולת, על שולחן השבת מתחת למפה. ולענ"ד לא הועיל בתקנתו, כיון שאם המלאכים רוצים לראות שולחן ערוך דווקא, לחם הסגור בשקית המכולת אינו נחשב ל'שולחן ערוך', שזו צורת האיכסון שלו, לא צורת העריכה לאכילה. והרווח הקלוש שהרויח בזמן, שאינו צריך להביא את החלות מהמטבח אלא מונחות לפניו, אינו בעל משמעות בבדיקת המלאכים, כההיא דשולחנות הקדמונים. אמנם לדידי, במציאות בת זמננו מחפשים המלאכים לראות דווקא את צורת איכסון החלות, ולא כיצד הן מעטרות את השולחן.

ואכן, כשבעלת הבית זריזה ויודעת לחשב עתיו ורגעיו של הבעל וזמן הגעתו מבית הכנסת כל שבת לפי השתנות זמני השקיעה, והחלות נמצאות בשקית ומוציאתן משם קצת קודם הגעתו מבית הכנסת, זו צורה טובה ביותר, כיון שאף שכתבו הראשונים שצריך לערוך את השולחן מבעוד יום, הרגע הקובע הוא זמן כניסת בעל הבית עם המלאכים [פשוט מלשון הגמ' שכך הוא, וגם הטעם ברור, כיון שכל מטרם לבדוק אם לא מבזבזים מזמן השבת היקר להכין את מה שהיה אפשר להכין מבעוד יום. אבל כשמכניס בעוד בעל הבית נמצא בבית הכנסת, זה אינו זמן אכילה אלא עדיין זמן ההכנה, ודומיא דהכנת סעודת השחרית הנעשית בשבת. ולכן הם גם באים עם בעה"ב רק בבואו מביהכ"נ ולא מקדימים לבוא בזמן הדלקת הנרות]. ובזמן המועט שבין ההגעה מבית הכנסת עד לבציעת הפת אין החלות מאבדות מטריותן, וגם בימי חול אין חוששים לזמן מועט כזה. אבל כשבעלת הבית אינה יודעת לכוין את השעון עד כדי כך, וכמדומה שכן הוא ברוב הבתים, או שיושבת לפוש לאחר טרדת היום העצומה ואינה פנויה לכך, והברירה להציב שולחן ערוך עם חלות היא רק להעמידן על השולחן קודם כניסת שבת, ברי שאין לעשות כן, ויש להביאן לאחר קידוש. ואצל אלו שהחלות

[בשקית]. ולכן אנו נמצאים במילכוד. להניח את החלות גלויות מבעוד יום לא שייך. להביאן לאחר קידוש, הלא סוגיא ערוכה היא בראשונים שמכסים את הלחם בשעת הקידוש.

מה שקורה בפועל הוא, שכיון שראינו אצל הדורות הקודמים את החלות מונחות על השולחן בשעת הקידוש, כשמפה תחתיהן ומפה עליהן כדת [מלבד הנוהגים כהגר"א (מע"ר סי' קיח) שהכריע כשאלות בלבד והביא את החלות רק לאחר הקידוש], ולהביאן מבע"י לא עולה על הדעת, לכן נהגו רבים ושלמים בזמננו להביא את החלות לשולחן קודם הקידוש, לפני או אחרי שירת שלום עליכם וכו', ולכסותן במפה עד לבציעתן, שמנהג אבותיהם[!?!] בידיהם. ויש המגדילים עשות, ומניחים את החלות מבעוד יום להתחמם ע"ג הפלטה או הסירים, ומסירים אותן משם קודם קידוש בכדי לקיים את 'מצות' הנחת החלות על השולחן עובר לקידוש. [ובמאמר המוסגר, מאחר ואנו נוהרים שהחלות רק יתחממו ולא ישרפו, מניחים אותן להתחמם במקום שהחום סביר, ולכן 3 דקות לאחר הורדתן משם הן כבר מאבדות את החמימות]. ולאמור לעיל, בהבאת החלות לשולחן לאחר ההגעה מבית הכנסת וקודם הקידוש, יש את שני החסרונות, ועדיף לאמץ כל פתרון אחר מלבד זה.

ה. יש לציין שגם אחרוני זמננו נבוכו בסגנון הבאת הלכה זו, ומסתמא הוא מהטעם הנ"ל, שמציאות איכסון הפת השתנתה. השמירת שבת כהלכתה כתב (פמ"ז סכ"ד): 'יסדר שולחן מבע"י כדי שימצאו ערוך ומסודר בבואו מביהכ"נ, שזהו מכבוד השבת, והמנהג הוא שמניחים את החלות על השולחן עוד לפני קידוש גם כאשר עומדים לקדש על היין'. פתח ב'יסדר שולחן מבע"י', דבר הכולל בלשון הראשונים גם את הנחת החלות, והמשיך ב'מניחים את החלות עוד לפני קידוש', שלהנ"ל הוא כפל דברים ומיותר לחלוטין. ואמנם חידש שהוא גם כשמקדשים על היין, אך סתם ולא פירש מה הוא אותו ה'לפני קידוש', האם אחר אשת חיל כאותם הנוהגים כן בזמננו, או מבעוד יום כדברי הראשונים. ואילו היה נצמד לראשונים הנ"ל, טפי הול"ל שאותה הלכה של עריכת השולחן מבע"י כוללת גם את הבאת החלות וגם כשמקדשים על היין, ותו לא. [ומקורותיו שבהערה מורים להדיא על הנחת החלות מבע"י, מלבד הערה"ש שקובע דיון לעצמו ואכ"מ, ומ"מ ודאי שאינו נפסק לדינא].

ובהלכות שבת בשבת לגרמ"מ קארפ כתב (ח"א סי' א סנ"ו) שיש לערוך את הכלים על השולחן מער"ש, התעלם מחובת הנחת הפת לראשונים היא עיקר עריכת השולחן, ובהלכות קידוש (סי' ז ס"ט) כתב שיש לכסות את החלות בשעת קידוש. והבן שואל, תנא היכא קאי דקתני מאימתי, אם מער"ש ערכו את השולחן רק בכלים ולא בהבאת הפת, מתי הביאו את הפת שתתחייב בכיסוי.

ו. בכדי לפתור את הבעיה שומה עלינו להבין מה בעצם באים המלאכים לבדוק, מה גורם להם להחליט שהשולחן ערוך והכל מוכן כדת, ומה מביאם להחלטה הפוכה, והאם השתנו בזה דברים בעקבות השינויים המציאותיים.

לכאורה יש להקשות, מדוע אין המלאכים מתלויים לאדם גם בבואו מביהכ"נ בצפרא דשבתא, לבדוק אם כבר נייעורו בני הבית משנתם וערכו שולחן לסעודה. התשובה פשוטה מאד. בדיקתם היא האם ערכו מער"ש את כל מה שהיה אפשר להכין, מדין 'מי שטרח בערב שבת'. על מה שא"א להכין מער"ש וממילא חייבים להכין בשבת עצמה אין להם שום ענין לבדוק מתי ואיך מכינים. ועוד, מאן יימא שדמא דידך, העונג שבת של סעודת בעל הבית, סומק טפי מעונג

מתחממות והורדתן תגרע מחומן, אין להסירן משם קודם ביאת בעה"ב גם כשזמנו ידוע.

ח. השאלה היא רק איך מסתדרים עם שני הטעמים האחרים לכיסוי החלות.

שני הטעמים הנוספים, המפורסמים, הם שלא תראה הפת בושחה שמקדימים לה את יין הקידוש, וזכר למן שהיה מכוסה בטל מעליו ומתחתיו. הטעם שלא תראה הפת בושחה, הוא טעם שלילי, למניעת בעיה, ואילולא היו החלות מונחות שם מער"ש לא היינו נוקקים לכיסויים כלל, וככל שיבואו החלות לאחר קידוש אין כל צורך בכיסוי. אולם הטעם השלישי, זכר למן, הוא חיובי, סיבה עצמית לכיסוי. ואען ואומר, מהפמ"ג (סי' רעא מ"ז סקי"ב) שכתב שלטעם דמן די בכיסוי החלות לזמן מועט, ומהח"א (ח"ב כלל ו סי"ג) שכתב שגם כשעשה כבר קידוש ובא רק לבצוע את הפת יש לכסותה, משמע שיוצאים יד"ח זכר למן גם בכיסוי לזמן קצר לפני בציעת הפת. [אמנם המ"ב (סי' רעא סקמ"א ושעה"צ אות מח) הבין אחרת באחרונים הללו, ודבריו צ"ב]. ועוד, בערוך השולחן (סי' רצט סי"ד) מבואר שהטעם הזכר למן הוא הקלוש שבשלשתם, וכתב שלכן רבים נוהגים שלא לכסות את הפת בסעודה שלישית, אף שטעם המן שייך בה, מפני ששני הטעמים האחרים אינם שייכים בה. דברי הערוה"ש אמורים בסעודה שלישית שאין בה כל מניעה לכסות את הפת, ומצד זכר למן ראוי לכסותה, ומ"מ כתב שרבים אינם מכסים, וק"ו ב"ב שק"ו לנידון דידן, שטעם הזכר למן סותר לטעם העיקרי ד'תיתי סעודתא ליקרא דשבתא', שודאי היקרא דשבתא גובר עליו.

ט. והעולה מהדברים, שהמניח את החלות להתחמם ומורידן אל השולחן קודם הקידוש בכדי לקיים מצות 'כיסוי החלות' ו'שולחן ערוך', אכל, לקה, ושילם. לשיטתו שהמלאכים בודקים את המצאות החלות על השולחן, שהרי לכן ממהר להביאן, גם לא היו החלות על השולחן ברגע האמת, בשעת ביאתו מביהכ"נ עם המלאכים. גם הניחן על השולחן קודם קידוש נגד דין 'תיתי סעודתא ליקרא

דשבתא' [ואמנם כיסויין במפה מועיל לענין זה, אבל זאת אנו עושים בדיעבד, כשכבר היו שם החלות, ו'מצילים' בכך את היקרא דשבתא, אבל להביאן לכתחילה בשעה הזו ודאי שלא אריך]. וגם לא היו חלותיו חמות בשעת הבציעה.

ובקונטרס כבוד וקדושת השבת (ישראלזון, סי"ד) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שהנחת החלות לחימום היא עונג שבת ואפשר להורידן מהשולחן ולחממן.

[אציין רק, שלנוהגים כהחזו"א ומקפידים ליטול ידיהם בחדר האכילה, וכן לנוהגים כמנהג הקדום ליטול ידיים קודם קידוש, ודאי צריך להביא את החלות לחדר האכילה קודם הקידוש].

י. עוד דבר קצר. כל הנידון של 'תיתי סעודתא ליקרא דשבתא', וכיסוי,

הוא רק על החלות. אבל היין ודאי צריך לבוא לפני קידוש, שהרי עליו מקדשים, ועל הקנקן לעמוד בגאון על השולחן. הוא אינו מתבייש מאף אחד. וברור שהמצאותו שם היא אחת מנקודות הבדיקה ד'שולחנו ערוך' של המלאכים, ומעולם ועד עתה היו מניחים אותו על השולחן מבעוד יום. וכן צריך לנהוג גם בזמננו למקדשים על יין שרגילים לשתותו בטמפרטורת החדר [מלבד כשיש חשש שיפול הבקבוק וישבר]. אולם אצל הנוהגים לקדש על מיץ ענבים [המצאה בת כמה עשרות שנים, לפני 70 שנה עדיין לא היתה בעולם] או גם סוגי יין שרגילים להניחם במקרר, ונהנים לשתותם קרים, [גם המקרר הינו המצאה בת כמה עשרות שנים], כשאינן מי שיוציאם זמן מועט לפני ההגעה מביהכ"נ והברירה היא רק האם להניחם על השולחן מבעוד יום או להביאם לאחר מכן, ברור שיש להותירם בקירור, שכן המלאכים בודקים בשעת כניסתם לבית לא את עמידתם על השולחן, אלא את המצאותם במקרר לכבוד השבת.



## הרה"ג רבי חיים ישראל סקלאר שליט"א

### תת מודע

#### ויחד יתרו

אמנם, רש"י אומר שכל השמחה הזאת אינה אלא לפי 'פשוטו של מקרא', אבל לפי מדרשו הוא הצטער מאוד על נפילת מצרים ומרוב כאב נעשה בשרו כמו חדודין חדודין.

ופלא הוא, איך שרש"י מביא שני פירושים תוך כדי דיבור, שסותרים זה את זה מן הקצה אל הקצה!?

ושמעתי ממו"ר ר' יונתן דיויד שליט"א ששני פירושים אינם סותרים זה את זה אלא משלימים זה את זה. כי יש כמה וכמה רבדים בנפש האדם. יש את המודעות, מה שנראה לעין וניכר בשטח, וכן יש בתוך הנפש רבדים עמוקים שעוד לא התגלו לאדם. במודעות שלו היה יתרו באמת בשמחה. אבל שמחה זו לא חדרה לתוך עומק נשמתו. בתת מודע היה לו עדיין חיבור עם מצרים ולכן זה כאב לו לשמוע על אבדן האומה והשפלתה.

יתרו התחיל ככומר במדין אבל הוא היה מבקש גדול. כל הזמן הוא חיפש וחיפש, עד שהגיע למסקנא כי ה' הוא אלוקים, ואמר: 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוהים'. הוא היה נחוש בדעתו ועזב את כל הכבוד והגדולה שהיו לו והלך אחרי עם ה' במדבר.

משה חתנו קיבלו בכבוד גדול והתחיל לספר לו על כל הניסים שעשה ה' לישראל במצרים, כמו שנאמר: ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים, את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצילים ה' (שמות יח, ח). יתרו הקשיב והתמלא בשמחה כמו שנאמר ויחַךְ יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הציל מיד מצרים' (שם, ט) ופירש רש"י שהוא שמח שמחה גדולה שהתגלה שמו של הקב"ה בעולם שהוא משגיח בעולמו ושילם לאלה שקמו נגד עמו במידה כנגד מידה.

כרחוקים מרצון ה', אם רק נעמיק עוד יותר נגלה כמה 'רצוננו לעשות רצונך'.

צא ולמד מדברי הרמב"ם שכתב על מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו 'אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה'... ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר עשה באמת לרצוננו. (ראה הלכות גירושין פרק ב הלכה כ). כי 'לפני ולפנים' של נפש ישראל יש את הרצון לעשות רצוננו ית', ורק צריך לגלות זאת. ובוזה יש להסביר מה שאומרים בראש השנה 'לגולה עמוקות ביום דין', שהקב"ה מגלה את עומק שנמצא בתוכנו שרצוננו לעשות רצונך...

אמנם אין זה בתחום ה'עבודה' שלנו, אלא שמושרש בנו בטבע בנשמת ישראל, אבל מצד תחום העבודה שלנו, יש רבדים רבדים, ויתכן שהצלחנו להחדיר את השמחה ברובד החיצוני, ואילו ברובד היותר פנימי עוד לא התחלנו לעבוד. רק שלא נהיה מופתעים.

### התורה והאדם

התורה כמו האדם. כמו שיש לנו המודעות ותת מודע ועמוקים בלי גבול (ויתכן שיש בתוך הנפש רשמים שנשארים עד עשרה דורות), כן יש בתורה עומק בלי גבול. ואף שהתורה מספרת לנו סיפורים וגם דברים פשוטים, אבל למדונו רבותינו כי לתורה כמו האדם יש לבוש גוף ונשמה. וכמו מי ששופט האדם על ידי לבושו אינו אלא מצביע על שטחיותו, כן הוא מי שאומר שהתורה באה לספר סיפורים בעלמא.

המהר"ל מאריך לבאר את חשיבות התורה והאדם גם יחד וז"ל: אל תתמה שהתורה מדברת על דברים גשמיים ופשוטים ביותר, כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלוקים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם, עכ"ל (תפארת ישראל יג).<sup>1</sup>

### אוי לאותו איש

המהר"ל מביא דברי רבי שמעון בר יוחאי (זוהר בהעלותך קנב א) שמקונן על האיש שרואה את התורה במבט של קטנות שזה טיפשות כמו אותם אנשים שרואים את לבוש האדם, ולא רואים את האדם, כאילו לא קיים רק הלבוש:

"אוי לאותו איש שאומר שהתורה בא לספר סיפורים ודברי הדיוטות, כי אם תחשוב כך, אפשר למצוא סיפורים יותר מוצלחים... אלא כל דיבור בתורה יש לה דברים עליונים וסודות עליונים... אם מלאכי השרת שיורדים לעולם מתלבשים בלבוש של זה העולם, ולולי כן לא היה עולם סובל אותו, ודאי כן הוא לגבי התורה, בלי לבוש לא היינו יכולים לסבול את אורה... סיפורים של התורה אינם אלא לבושים שלה, ודוד המלך התפלל 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', כדי לגלות הגוף ונשמה של התורה".

גר שנתגיר, אסור לבזות לפניו את האומה שבא ממנה – עד עשרה דורות! עדיין יש לו רגישות לאומה זו בתוך תוכו.

### שכבות בנפש

יש כל כך הרבה רבדים בתוך הנפש. יתכן שיש לנו ביטחון, שמחה, אהבה ותיקון המידות, ומ"מ עדיין יש רבדים יותר פנימיים ששם עבודתנו לא חדרה.

למשל, אם אחד מחברינו הוציא ספר לאור או קיבל 'שטעלע', אז נקיים 'ויחד' שנשמח בשבילו, בודאי! אבל יתכן כי כל זה מצד 'פשוטו של מקרא' אבל לפי מדרשו יהיה פשט אחר של 'חדודין' 'חדודין'...

כי נפש האדם בנויה מהרבה שכבות. ואם אנו עובדים על המידות והביטחון, עלינו להגיע לכל השכבות בנפש. ויתכן שהצלחנו להתגבר על הקנאה ברובד הפשט, והצלחנו להחדיר את שמחה והביטחון בה' ברובד המודעות, אבל בתת מודע שלנו יש רובד יותר פנימי שאצלו המצב עדיין 'חדודין' 'חדודין'.

זו בשורה טובה. כי אדם שעובד על עצמו ורואה התקדמות בתחום העבודה שלו, וחושב לעצמו, ב"ה ההתמודדות הנ"ל כבר מאחורי, והנה יום אחד הוא מוצא את עצמו מתמודד במה שהתמודד בתחילת עבודתו, כאילו לא התקדם כלום, וכל יגיעתו היתה לריק. זה יכול לגרום חלישות הדעת וחוסר אימון ביכולת שלו לעשות שינוי משמעותי.

וכבר אמר הסבא מנובהרדוק, שיותר גרוע מכל מכשול היא האיבוד אימון ביכולת שלו (בקשת השלימות פרק ד)

אמנם אין חלישות הדעת זו באה אלא מצד שאינו יודע סוד נפש האדם. יש רבדים רבדים בנפש האדם, עומק לפנים עומק.

בתחילת עבודתו, מתעסק האדם לתקן את רובד ה'פשט' של נפשו. ואילו הרבדים היותר עמוקים עומדים בצד ומחכים עד שהאדם מוכן להתעסק גם בהם. ואחרי שהוא הצליח בעבודת ה'פשט', מתעורר רובד יותר עמוק בתוך הנפש וצועק 'תתקן גם אותי'. מתעורר מקום עבודה שלא נגע בו עדיין, ואין זה מורה על נסיגה בעבודה, אלא אדרבה, זה מורה על התקדמות למקומות עמוקים יותר.

וזה דבר שהמציאות מעידה עליו. אנשים שעוברים מצבים קשים ביותר, כאב רגשי או פיזי, ואינם מסוגלים להתמודד, מעידים על עצמם כי לא מרגישים. יש מנגנון הגנה בנפש שמגן על האדם לא להיחשף לרגשות וכאבים שהוא עדיין לא מוכן להם.

אבל אחרי שהשתפר מצבו, פתאום הוא ירגיש כאבים שלא הרגיש לפני כן. שוב, אין זה סימן לנסיגה אלא לשיפור והתקדמות.

### לגולה עמוקות

ואף שגר הבא להתגיר לוקח לו עשר דורות עד שחודר יהדותו לתוך תוכו לגמרי, אמנם הבסיס של נפש היהודי הוא טוב. עם האמונה בגדלות ישראל יכולים אנו להיות בטוחים כי 'ישראל ואורייתא חד הוא', ואדרבה, אם מצד 'פשוטו של מקרא' אנו רואים את עצמינו

<sup>1</sup> ממשיך המהר"ל ואומר: ומעתה אל יתמה איך יזכה האדם לעולם הבא על ידי התורה... עם שהאדם הוא בעל גוף וחומר, 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו' (אבות פ"ד מ"כ). כי יש בו רוח אלוקים נשמה קדושה... ובשביל הנשמה הזאת זוכה האדם אל חיים הנצחיים. וכך... מצות התורה הם דומים לגמרי אל האדם ונשמתו... הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם (שם).

## טיפשי העולם

ממשיך רבי שמעון ואומר: "בוא וראה, יש לבוש שנראה לכל, ואותם טיפשים כשרואים לבוש על בן אדם שנראה יפה, לא מסתכלים יותר. חושבים שאותו לבוש הוא הגוף, וחושבים שהגוף היא הנשמה.

כן היא התורה... טיפשי העולם לא מסתכלים אלא באותו לבוש שהוא סיפורי התורה, ולא יודעים יותר ולא מסתכלים במה שתחת אותו לבוש. אותם שיודעים יותר לא מסתכלים בלבוש אלא בגוף שהוא תחת אותו לבוש. אמנם החכמים, עבדי המלך העליון שהם עמדו בהר סיני, לא מסתכלים אלא רק בנשמה, שהיא עיקר הכל, תורה ממש. ולעתיד לבא, עתידים להסתכל בנשמה של נשמת התורה... אשרי הצדיקים שמסתכלים בתורה כראוי. כמו יין שאינו יושב אלא בקנקן, כן התורה אינו יושבת אלא בלבוש זה", ע"כ (מתורגם).

## אל תסתכל בקנקן

אחרי שהתברר לנו כי 'קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם' כדברי המהר"ל הנ"ל, עלינו לקיים את הזהרת רבותינו 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו (אבות פ"ד מ"כ), לגבי עצמינו ולגבי התורה, גם יחד.

התורה, השגתה מגיע גבוה מעל גבוה עד עולם הבא ש'עין לא ראתה אלוקים זולתך'. וגם 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא' וחל איסור לנתק את כל הגדלות שיש בנו באמת בגלל הלבושים<sup>2</sup>. ולפעמים יש לבושים גסים שמכילים בתוכם דוקא נשמה עליונה מאוד, וגם זה מסודות התורה.

ולכן אין לאדם ליפול ברוחו ואין לבוא לחלישות הדעת כשרואים עליות וירידות, כי בנפש יש עומק לפנים עומק, המושרשים בכסא הכבוד, ויש סוד בנפש מעבר ל'פשוטו של מקרא', שהוא מדרשו. כמו בתורה כן הוא באדם. ואף שגם אחרי עמל ויגיעה שחשב שהשיג מדרגה מסוימת, והנה שוב רואה את עצמו באותו מקום כבתחילה, כאילו לא פעל כלום בכל עבודתו, אין זה אלא מצד חוסר ידע המשותף עם 'טיפשי העולם'! בגלל שהוא אינו מסתכל על הפנימיות שלו, אלא על הלבוש... ולכן בואו נשחזר מה שרבי שמעון אמר: 'טיפשים כשרואים לבוש על בן אדם... חושבים שאותו לבוש הוא הגוף, וחושבים שהגוף היא הנשמה'. אין זה אלא סכלות, שהיא כולו עצת המלך זקן וכסיל, שמנסה בכל עת להקטין את האדם

## והתורה גם יחד.

בואו נהיה חכמים, בואו נהיה מעבדי המלך שמסתכלים על הנשמה של התורה ועל נשמת האדם, ונדע כי יש עומק לפנים עומק, גבוה מעל גבוה בלי גבול.

## מעמד הר סיני

בהר סיני הקב"ה התגלה לבני ישראל לתת להם את התורה, והוא פתח את כל רקיעי העליונים וראו ש'אין עוד מלבדו'. מעבר ללבושי התורה, הקב"ה גילה את שורש התורה 'אנכי ה' אלוךך'.

ובגמרא דקדקו על מלת "אנכי". רבי יוחנן אומר, "אנכי" נוטריקון; אנא נפשי כתבית יהבית (שבת קה א). 'אני את נפשי כתבתי ונתתי'. וכידוע, הנפש היא הרצון (כמו כשכתוב 'אם יש את נפשך'). הקב"ה גילה את עומק כוונת רצונו, שנקרא אנכי". זה יסוד כל התורה כולה, ויסוד בכל מילה בתורה.

במעמד זה הקב"ה הציע את עצמו לבנות קשר עם כלל ישראל. ואומר הספרי, כיון שהקב"ה הציע את עצמו בלי אמצעים ובלי לבושים של מעלה, כן אנו חייבים להתייחס עליו ית'. מכאן שיש איסור להתפלל דרך אמצעים, אלא עלינו לדבר איתו ית' בלשון נוכח. וכמו שהוא גילה את עצמו בלי מחסומים, כן עלינו לעמוד לפניו בלי מחסומים, בלי מסכות, בלי שום דבר שעומד בינינו. ואף שמקיימים את התורה גם מצד פשוטו של מקרא, אמנם הקשר שלנו, היא בגדר סוד. מעבר למה שנראה לעין.

## אבן עזרא

וכיון שתמיד קשר בין שנים הוא 'דו צדדי' ורק כמה שהאחד מביא את עצמו להקשר, כך רמת הקשר בין שניהם. נמצא שכמה שאחד מביא את עצמו לפני הקב"ה, ככה היא רמת הקשר בינו לבין הקב"ה, והקשר שלו בתורה. האבן עזרא כתב דבר מבהיל וז"ל: 'ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו, כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו!' ע"כ לשונו הזהב (שמות לא, יח). כי מדובר בידע של 'חיבור'. וכמה שאדם מחובר לעצמו הוא יכול להיות מחובר לשני, מחובר לתורה ומחובר להשי"ת בקשר שחודר כל המציאות שלנו.

ואנו בתפילה שיבוא היום שכולנו נשמח כאחד בישועת ה' ונקיים 'יְיָחֲדָה' שפירושו 'שמחה' לפי כל הפירושים, גם לפי 'פשוטו של מקרא' וגם לפי 'מדרשו', עומק לפנים עומק עד בלי די!



## הרב אהרון וולברשטיין שליט"א

### בענין פתיחת בקבוקים בשבת

י"ל דמתקן מנא חייב משום מב"פ, וכמבואר בגמ' בהרבה מקומות דמתקן מנא חייב לכו"ע.

והנה היחווה דעת ח"ב סי' מ"ב, במכתבו להגרשז"א כ' דלדעתו נראה שיש להתיר מהטעם שאף לפני הידוק המכסה במכונה בצואר הבקבוק היה עליו תורת כלי, שהוא ראוי לבקבוקים שפיהם

דנו הפוסקים אי שרי לפתוח בקבוקים סגורים בשבת דהא מפריד הטבעת מהפקק וע"י כך ראוי הפקק לשימוש לסגור ולפתוח. ויש לדון אי הוי בונה מצד דכ' הראשונים דעשית כלי מתחילתו חשיב בונה ורק כלי של פרקים אין בו בנין ויש לדון אי דמי לכלי של פרקים או לעשית כלי מתחילתו, אמנם גם אם אין בזה משום בונה

<sup>2</sup> ורבי עקיבא פוסק כי גם עניי ישראל רואים אותם כעשירים שירדו מנכסיהם, שהרי הם בני אברהם יצחק ויעקב

זה למגופת חבית? א"ל: זה חבור וזה אינו חבור. ומבואר דחיבור גמור הרי זה מחשיב את זה לסגירה גמורה ותיקון כלי חדש, משא"כ במגופת חבית שמחברה בחיבור בטיט שאינו מינו, וה"נ בפלסטיק כיון שהוא ניתך ומחובר לגמרי לפקק אף אם יש נקבים ביניהם החיבור הוא גמור ומ"ט לא יהיה חייב משום מתקן מנא.

ואמנם הגרשו"א זצ"ל (שם סי' ל"ב אות ב') כתב שם סברא נוספת לחלק בין פקק פלסטיק למתכת "מה שכתבתי בפשיטות לאסור פתיחת פקק הברגה, הוא רק כשהטבעת הנלחצת היא ממש חלק בלתי נפרד מגוף הפקק, ולכן אף אם קלקולו הוא רק בגלל ההידוק מכל מקום יש לראותו כפקק מקולקל אשר רק ע"י הניתוק מהטבעת הוא שוב חוזר להיות פקק יותר קצר ומתוקן, מה שאין כן סוג פקק של נידון דידן הרי גם לפני שהרכיבו אותו על הבקבוק, הרי הטבעת הזאת נפרדת ברובה מהפקק עצמו וניכר לכל אדם שהטבעת הזאת היא מיועדת רק להידוק הפקק על הצואר, והיא גם יותר דק מהפקק, ולכן אף שגם טבעת זו חוברת בחלקה עם הפקק, מכל מקום ניכר ממש שהוא דבר נפרד ורואים שהפקק הוא העיקר והטבעת היא כמו עור או שיעור שמסביב למכסה ולכן הרי הם כשני דברים נפרדים. ואין דעתי נוחה מזה שאוסר בשמירת שבת כהלכתה פרק ט' אות י"ח להסיר בשבת את המכסה ממכסה של קופת קוואקער אם הפס הזה הוא ניכר ונראה כנפרד מעיקר הקופסא, ולכן נראה לענ"ד לענין נידון דידן דשפיר שרי להסיר אותו בשבת". ואולי זהו גם סברתו בתחילה דא"י? נחשב תיקון כלי דהוי כפותח מגופה של חבית דאמרינן בגמ' שבת מח' דלא חשיב חיבור ול"ח שמתקן המגופה דהטיט אינו חיבור וה"נ הטבעת אינה חיבור דניכרת שהיא דבר נפרד. ובטבעת מתכת אסר מטעמא אחרינא דאע"פ דניכר הטבעת כדבר נפרד ל"ח כלי עד שפותח אותה והוי עשית כלי.

ולפ"ז נראה דצדקו דברי הגר"ש כהן שליט"א בקובץ אור ישראל חמ"ו עמ' ס', אות ז', "דכהיום כמה חברות עושים פקקי פלסטיק שהמכסה הוא ממש מקשה אחת עם הטבעת [קוקה קולה, ספרינג] ואין כמעט שום היכר ביניהם וגם העובי של הטבעת הוא אותו עובי כמו של הפקק, - ואדרבה הרבה יותר מינכר ההבדל בין הטבעת להפקק של הפח, מההבדל בפקק הפלסטי החדש, - א"כ אינו ניכר כלל שהוא דבר נפרד מהפקק, א"כ לכאורה הוא דומה לפקק של מתכת, דיש בה חשש דאורייתא, הגם דהכא יש לו הברגה לפני הרכבתו על הבקבוק, אבל מ"מ אכתי אינו ראוי לפקק, כהגדרתו של הגרשו"א, ואם עד היום היו שסמכו על פסק של הגאון רש"ז אוערבאך זצ"ל, כהיום דהטבעת החדש הוא מוקשה אחת עם הפקק, ואינו מופרד מהפקק וגם הוא אותו עובי של הפקק, גם לפי סברתו של הגרשו"א יהיה דינו כהפקק של ברזל דחושש בזה לחיוב חטאת של מכה בפטיש"

ולמעשה אף בתר דברי הגרשו"א להקל בפקק פלסטיק היכא דניכר הטבעת יש מקום לדון ולומר דאע"פ דניכר כיון דהוי חיבור גמור דמי לפותח בית הצוואר דהחיבור הוא ממין אחד ול"ד לחיבור טיט על מגופה דהוי מין אחר.

וכן דעת הרבה מגדולי ישראל לאסור בזה כהמנחת יצחק (ליקוטי תשובות סי' ל"ה, והגרשו"א זצ"ל (שבות יצחק ח"ג עמ' ק"צ ד"ה וכן) והגרש"פ זצ"ל (עם מקדשי שביעי ח"ב פרק ב' הע' ל"ד, והשבט הלוי (קובץ מבית לוי ח"א עמ' נ"ט, ובמכתב בס' שומר שבת כדת עמ' ד'), חוט שני (ח"ב פרק ל"ז ס"ק ג', עמ' רע"ד) והחידושים וביאורים (סי' י"ח ס"ק י"א) ואז נדברו (ח"ג סי' כ"ח

קטן יותר וגם בהיותו משמש מכסה לבקבוק בעודו מלא, יש עליו תורת כלי, ואם כן אין כאן תיקון כלי כלל. ועוד, שבהסרת המכסה אינו מתכוין כלל לתקן כלי, אלא לפתוח הבקבוק, אמנם טוב להזהר ממתת חסידות לפתוח הבקבוק מערב שבת, כי מהיות טוב אל תקרי רע. אולם במקרה שלא הספיקו לפותחו מערב שבת, מותר לפותחו בשבת". וכיו"ב התיר האור לציון (ח"ב פרק כ"ז הע' ח') מטעם זה שהיה כלי קודם.

ומאד תמוה בעיני סברתם שמתחילה היה כלי דהא אף אם היה כלי מ"מ תיקון הכלי יותר נמי אסור, וכדאמרינן בגמ' קמו' דכשם שעשית נקב בחבית חשיב תיקון מנא אף להוסיף בפתח הוי תיקון מנא וכן מצינו לגבי שופך מים קרים אחרים חמים לכלי דחשיב מצרף אע"פ שהיה כלי קודם מ"מ השתא מחזקו, ובספר בנין שבת ומנחת פנחס הביאו הרבה דוגמאות דחייב בכה"ג.

ושו"ר דבאמת הגרשו"א זצ"ל במנחת שלמה תנינא (ב - ג) סי' ל"ב אות א' השיב כך להגר"ע יוסף זצ"ל דהסכים דחשיב כלי לגבי טומאה וה"ה לגבי סתירה, אבל הק' דס"ס מתקן הפקק שיהיה טוב לבקבוק זה, ושם גם פרך מה שהוסיף לטעון הגר"ע יוסף דיש לומר דאינו מתכוין לעשית הפקק אלא לשתות ושייך סברת המ"מ בפ"ב משבת ה"ב דכל שאינו מתכוין לעשית כלי ל"ח מלאכה כלל, דכיון דניח"ל שהפקק ישמש להכי דרך בנ"א שאינם שותים מיד כל הבקבוק וודאי מתכוין לכך ולא הוי לאחר יד כיון דדרכו בהכי. ואפילו בכה"ג שמרחיב את הידוק הטבעת כ' דנראה שבהרחבה זו נעשה ממש פקק ואינני יודע לכאורה שום מקום לחלק בין ניתוק להרחבה. [ובליקוט יוסף בסה"ס עמד בקושיה זו, אמנם דבריו אינם מחוורים לי].

ואח"כ בשנים יותר מאוחרות כ' הגרשו"א זצ"ל (שם סי' ל"ב אות ב') - סברא להתיר בפקק הברגה של פלסטיק הוא כלי חשוב אשר גם קבעו לו תוספת של טבעת בשביל פעם הראשונה בלבד שיהא מהודק יותר חזק ותוספת זו היא רק חד פעמי בלבד, ולכן לאחר שמנתקים את הפקק מהטבעת חושבני דבשביל היתרון הזה שהוא רק לפעם אחת בלבד לא פקע כלל שם כלי מעיקר הפקק והוא רק נחשב לפקק הברגה אשר פעם ראשונה הוא חזק, ולתמיד הוא כרגיל. ומה שאמרו בההיא דאין פותחין בית הצואר שגם אם כבר נפתח ורק חזר אח"כ האומן ותפרו דחייב משום מכה בפטיש, חושבני דמה שהאומנים והכובסים היו רגילים לעשות כך הוא מפני שכך צריך הבגד להיות ואין פותחין אותו אלא בשעה שלובשים, כי מאד קשה לי להבין איך אפשר לומר שגם לאחר שהבגד כבר נגמר לגמרי ומוכן ללבישה דמפני שהכובס חזר וקשרו או תפרו שזה שייך למכה בפטיש או תיקון מנא<sup>3</sup> הלא זה ממש כעין מכסה או כזוג נעלים וגרבים תפורים שאסור לקרוע רק בפני עם הארץ, ועכ"פ בנד"ד שזה רק לפעם אחת בלבד שפיר נלענ"ד שגם לפני הרחבת הפקק על הבקבוק ג"כ נקרא בשם פקק הברגה עם יתרון של פעם הראשונה יהיה יותר חזק, משא"כ בפקקים של פח שהכל היה נעשה רק על צואר הבקבוק לא חל עליו שם של פקק הברגה רק לאחר הניתוק מהטבעת".

וביאור דבריו דכיון שהיה עליו שם כלי גם בלא הטבעת טבעת זו אינה אלא תוספת בעלמא ול"ש כאן תיקון כלי כשמסירה.

אמנם גם סברא זו אינה ברורה כ"כ, דהא איתא במכות ג': הפותח בית הצואר בשבת - חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא: וכי מה בין

<sup>3</sup> אמנם בריטב"א מח: ובמכות ג' כ' להדיא דאף בכה"ג חייב והובאו דבריו בכס"מ פ"י משבת ה"י.

(ארחות שבת פרק י"ב הע' ל') והשבט הלוי (קובץ מבית לוי ח"א עמ' נ"ט), והרבבות אפרים (ח"ג סוף סי' רס"ז כתב כן בשם היביע אומר) דאע"פ דס"ל דחשיב כלי וגם הגרשז"א במנח"ש חזר בו והסכים דהוי כלי ס"ל להתיר בזה דלא מיבעי להרבה ראשונים דליכא סתירה בכלים דשרי אלא אף לאומרים דשרי רק במוסתקי י"ל דה"נ חשיב מוסתקי כיון דאי"ז פקק חשוב, וכן יש דין חותלות שכלים שזורקין אותם לאחר תשמישן יש להם דין חותלות שמבואר במחבר שאין עליהם איסור סתירה, והני דמי קצת להני דלמעשה הדרך לזורקם אחר גמר תשמישם ומ"מ י"א דראוי להוציא המשקה ממנו דהוי סתירה לצורך האוכל שמוציא האוכל ממנו ולא בשביל לפתוח הפקק, ואף המחמירים לא הוי יותר מאיסור דרבנן ולכן יש מקום גדול להקל בזה, וכשני חכמים שחלקו בדרבנן דהלך אחר המיקל.

אות ג'), והרבבות אפרים ח"ד סי' צ"ו עי"ש שהרחיב בזה, והביא דברי הרבה פוסקים בזה, וכבר יצא קונטרס שומר שבת כדת, ומנחת פנחס, שהרחיבו בכל הסברות והוכיחו לאסור בזה, ואמנם יש הרבה המקילים כהציץ אליעזר (חי"ד סי' מ"ה) והלהורות נתן (ח"ז סי' כ"א), והאבן ישראל (ח"ב סוף הל' שחיטה) ועוד. ולמעשה הנה מלבד דרבו האוסרין על המתירין, קשה לסמוך על סברא להקל בדאו', וכמו שידוע דברי התרוה"ד לגבי בורר דאינו סומך על סברת עצמו בדאו', ואף רבים מהמתירים כ' דראוי להחמיר, ולכן נראה דוודאי שיש כאן דברי הגמ' בע"ז שני חכמים שחלקו בדאו' הלך אחר המחמיר, וכאן הרבה חכמים ס"ל דאסור מדאו', [ויש גם הסוברים דחייב משום מחתך]. ובשעת הדחק יש לעשות חור בפקק שכן דעת הרבה פוסקים להתיר כהקהלות יעקב (ארחות רבנו ח"א עמ' קמ"ז) והגרשז"א זצ"ל



## הרב בצלאל שינוטר שליט"א

### יתרו וקריעת ים-סוף

עבורם?



התרבות המצרית הייתה מלאה בכישוף.

מהי מהותו של כח הכישוף?

מכשף, אין בכוחו לשנות את הטבע עצמו, אלא הוא משתמש בכח חיצוני שמתגבר על הטבע. כשמכשף מרחף באויר, אין כאן ביטול של כח המשיכה שבעולם, אלא כח חיצוני שגובר עליו.

את התרבות הזו של כוחות שונים שיכולים להתגבר על הטבע, מכירים היהודים היטב מחרטומי מצרים, שפעלו במטותיהם מעשי פלא.

לכן, גם כשמשא בא ומחולל במטהו את ניסי המכות, וחרטומי מצרים אינם מצליחים לעשות כמוהו, הם עדיין מפקפקים באמונה, וחוששים שבסך-הכל מדובר בסוג יותר משוכלל של כישוף. הם עוד לא רואים מכך בחוש, שכל הטבע הוא יד ד'.

הם עדיין נאחזים באמונה המצרית, שהעולם מונהג על ידי הכוכבים והמזלות, וכל המופתים שמחולל משה רבינו, הם בסך-הכל סוג מיוחד של כישוף.

[מבואר במדרש (שמו"ר כ"א ט'), "שהיו אומרים המצריים, לולי המטה לא היה יכול לעשות את כל הניסים (דהיינו שהיה נראה להם כסוג של כישוף). על כן אמר הקב"ה (בקריעת ים-סוף), סלק את מטך, ונטה את ידך", וראה בכלי-יקר (י"ד, ט"ז)].

קריעת ים סוף שונה מכל הניסים שהם חוו עד היום. לא מדובר כאן בשינוי חד-פעמי מדרכי הטבע, אלא בשינוי של הטבע עצמו. כל המים שבעולם נבקעים. טבע המים להשתוות מתבטל, ובמקומו נוצר טבע חדש, שמים נבקעים.

מצרים רודפים אחרי בני-ישראל, והם נכנסים למילכוד. מאחוריהם המצרים, ולפניהם הים. הקב"ה מורה להם להיכנס לים, וכשהם עושים זאת, מתחולל נס אדיר, והים נבקע בפניהם.

כשבני ישראל רואים זאת, הם נפעמים, ומתחילים לשיר שירה.

בכל ניסי המכות ויציאת מצרים, אנו לא מוצאים שירה, רק בקריעת הים. כאן הם גם באים לאמונה השלמה, מה שלא קורה בכל הניסים עד כה. "ויאמינו בד' ובמשה עבדו".

מתוך הנס, הם מתרוממים לגילויים נפלאים של נבואה. "זה קלי ואנווהו" - בכבודו נגלה אליהם, והיו מראים אותו באצבע. ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים (מובא ברש"י).

מהו החידוש שמתגלה בפניהם בקריעת ים סוף, שמרומם אותם להשגות המופלאות האלו?

כשאחרון היהודים יוצאים, והקב"ה רוצה להשיב את הים לאיתנו, הוא מצוה על משה לנטות שוב את ידו על הים, כדי שישובו המים.

לכאורה פעולה זו של נטיית היד, היא על מנת לחולל נס, וברגע שנגמר הנס, על הטבע לחזור לעצמו מאליו (כמו במכת דם, שהבאת הנס הייתה במטה, אך סילוקו לא נזקקה למטה). א"כ, מדוע כאן נצרך משה רבינו לנטות שוב את ידו, על מנת להשיב את הים לאיתנו?

אנו מוצאים חידוש נוסף במהלך של קריעת הים, שכל המים שבעולם נבקעים. הקב"ה לא מסתפק בנס נקודתי של קריעת הים הספציפית שחוסמת את בני ישראל, אלא מחולל נס עולמי, דבר שלא מצינו בשום מכה אחרת. מה הצורך ופשר הדבר?

צריך גם להבין, מה עובר למצרים בראש, כשהם נכנסים אחרי היהודים לים הקרוע. הרי הם ראו במכות את ההפליה בין ישראל למצרים. מאותו כוס, היהודי שותה מים, והמצרי דם. מדוע הם סבורים שכאן הדבר יהיה שונה, והנס של קריעת הים יפעל גם



מתוך התפעלות זו הם באים לידי שירה, ומפעמת בהם התובנה החדשה, "מי כמוכה באלים ד".

ומתוך ההכרה החדשה באמונה בבורא העולם, הם באים לידי יראה ואהבה, ומתרוממים הלאה לרוח-הקודש (כסולמו של ר' פנחס בן יאיר), עד ההשגות המופלאות של "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי".

לא רק ישראל מתפעלים מהנס. בכל העולם שומעים על הנס הפלאי שנעשה לעם ישראל, שנשתנו עבורם סדרי בראשית. "שמעו עמים ירגזון, חיל אחז יושבי פלשת". יתרו גם הוא שומע, אך מגיב בצורה שונה. יתרו שומע- ובא.

כל הניסים עדיין לא מעוררים את יתרו לבוא, אך כשהוא שומע על קריעת ים סוף, הוא בא.

כהן-מדין עוזב את אליליו, ובא להתקרב לישראל. הוא מגיע להר האלוקים ומצהיר: "עתה ידעתי כי גדול ד' מכל האלוקים". "ברוך ד' - הוא יתברך מקור כל הברכה, אין עוד מלבדו.

המצרים שרואים את הים נבקע, רואים במקביל שגם המים שבכליהם נבקעים. הם מבינים שכאן לא מדובר בשינוי חד-פעמי, אלא בשינוי טבע המים. א"כ גם הם יכולים להיכנס לים בבטחה. וכך, הם שועטים פנימה.

כשהקב"ה רוצה להשיב את הים לאיתנו, זה לא כמו בנס רגיל, שמתגבר על הטבע, ובסיום הנס הטבע חוזר לקדמותו. כאן מהות הנס הייתה, שטבע עצמו השתנה לצמיתות.

כדי להשיב את הטבע ללקדמותו, צריך שוב פעולה של נטיית היד, ורק על ידי ישובו המים על המצרים.

בני ישראל רואים את הנס המופלא הזה, ומתגלה לעיניהם שליטת ד' בטבע עצמו. ביכולתו לשנות סדרי בראשית, למען גאולתם של ישראל.

לפתע כל אמונותם בשליטת הכוכבים והמזלות בטבע קורסת, והם רואים בחוש שרק הקב"ה מנהיג את כל הטבע.

שנים ארוכות שהם מדשדשים בכל מיני אמונות טפילות, על כוחות שונים ומשונים ששולטים בבריאה, והנה לפתע מתבהר להם שהכל הבל. אין עוד מלבדו.



## הרב אלעזר אנגל שליט"א

### בענין הדיבור העשירי לא תחמוד

מאימת המלכות אז עובר אפי' על התאוה שגם היא חמדה מספקת, ולא רק צריך לעשות מעשה ממש, ורק כיון שאנוס לעשות מעשה להכריחו למכרו לכן עובר רק על התאוה גרידא.

[ועיין עוד ברבינו יונה בשערי תשובה שער ג' ז"ל, לא תחמוד בית רעך (שמות כ, יד), לא תתאוה בית רעך (דברים ה, יח). הוזהרנו בזה שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה וכרם וכל אשר לרענו, גם כי נתן מכרם. והוזהרנו על מחשבת הדבר הרע הזה שלא נסכים במחשבתנו לעשותו, שנאמר: לא תחמוד. ואם יכסוף אדם שימכור לו חברו שדה או כרם או אחד מחפציו ולא יש את נפשו למכרו, ואם יפצר בו ברוב דברי תחנונים יבוש להשיב פניו, אסור לפצור בו, כי זה כמו הכרח ואונס. והחומד לקחת כל חפץ והוא איש נכבד, שאם ישאל שאלה אור פניו לא יפילון אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת, בלתי אם ידע כי נתון יתן לו בנפש חפצה ולא ירע לבבו בתתו לו.

אלא שברבינו יונה נראה שעובר גם על החמדה אפי' שלא עשה קנין, ועובר על זה כבר מזמן התאוה, וא"כ לדבריו למה צריך לקנות אם כבר עובר מזמן החמדה, ושמא לדבריו עובר על לא תחמוד למפרע מהזמן שחמד וצ"ע].

ב. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם לא תחמוד זה לאו של גזילה או של חימוד

וכמו"כ מצינו ברמב"ם פ"א מגז"א ה"ט [וכ"ה בשו"ע סי' שנט] מש"כ כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד

א. במחלוקת הרמב"ן והרמב"ם אי הוי שני לאוין או לאו אחד

בדברים פרשת ואתחנן (פ"ה פ"ח) כתיב וְלֹא תִחְמַד אֶשֶׁת רֵעֶךָ וְלֹא תִתְאוֹה בֵּית רֵעֶךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדוֹ וְאִמְתּוֹ שׂוֹרוֹ וְחִמְרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ, וְכ' רש"י ולא תתאוה - לא תירוג אף הוא לשון חמדה, כמו (בראשית ב, ט) נחמד למראה, דמתרגמינן דמרגג למחזי: ומבו' בדבריו שלשון תאוה זה כמו לשון חמדה והכל עולה לדבר אחד. ולכן בפרשת יתרו כתוב רק לא תחמוד כי הכוונה בשניהם אחת לאותו הלאו.

ובדרך זה כ' גם ברמב"ן שם ז"ל, והוסיף ביאור בדבור לא תחמוד שהקדים האשה, בעבור כי יצר לב האדם רע מנעוריו באשה יותר מן הכל. וביאר כי יכנס בכלל חמדה אפילו התאוה, כי אם יתאוה לגזול מחברו דבר מכל אשר לו, ולא יוכל לעשות כן כי חברו תקיף ממנו, או שיש במקומו אימת מלכות, עובר בלאו הזה, עכ"ל.

וצ"ב שהרי במכילתא אי' להדיא שלא תחמוד ולא תתאוה הם שני לאוין שונים וכמו שהוציא הרמב"ם בפ"א מגזילה הי"א את שיטתו שהן שני לאוין מהמכילתא על הפסוק לא תחמוד בפרשת יתרו ז"ל לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החימוד בפני עצמו, עכ"ל, והענין שתאוה הוא הרצון והחמדה זה שעושה מעשה להשיג את תאוותו, והוא בב"י חו"מ סימן שנ"ט.

וע"כ יש לבאר שלדברי הרמב"ן ודעימיה הגם שעובר על לא תתאוה וכן בלא תחמוד, מ"מ שוו לדבר אחד בזה שבשניהם עובר רק בגלל חמדת הרצון, ולכן זה סימן שאם עושה קנין בחפץ ומשלם אז עובר על לא תחמוד, ומשו"כ כ' הרמב"ן שכשלא יכול ליקח

## ג. דבר מצוי לפי שיטת הרמב"ם שמתאווה לחפץ למרות שלא קנה אותו

ומ"מ זה דבר מצוי שאדם חפץ בליבו באיזה חפץ שאינו עומד למכירה ולא גוזל אותו, א"כ עכ"פ לפי הרמב"ם אז כבר עובר על לאו של לא תתאווה, אבל אם החפץ עומד למכירה אז כבר לא עובר עליו, אבל לפי הרמב"ן נראה שצריך לרצות מאד כמו מעשה בשביל לעבור על התאוה בלא תחמוד וברבינו יונה לא בריא א"כ יעבור גם על תאוה לבד ממש אבל אם יעשה השתדלות ודאי יעבור גם לפי הרמב"ן על התאוה ממש.

ד. נ"מ למעשה בדעת הראב"ד אם עובר על לא תחמוד בחפץ שאינו למכירה במחיר נמוך.

ועוד בעיקר יש להעיר אם החפץ עומד במחיר פלוני והוא רוצה אותו במחיר אחר יותר נמוך האם כה"ג יעבור על איסור של לא תתאווה שהרי אינו עומד למכירה במחיר כזה או שאם סו"ס עומד למכירה אז כבר אין עובר עליו או על חפץ שעומד למכירה והוא מבקש אותו במתנה האם עובר על לא תתאווה וכמו"כ גם על לא תחמוד אם זה לא עומד למכירה במחיר כזה האם עובר על לא תחמוד.

ואפשר להציע עפ"מ"כ שאם האיסור זה לאו של גזל א"כ אם לא עומד למכירה במחיר כזה א"כ ממילא זה עדיין גזל כיון שלא עמד במחיר כזה והוא הפציר בו והכריח אותו וכן גם על התאוה כה"ג י"ל שהתאוה לקבל בדרך לא נכונה אבל אם האיסור לקבל את החפץ אז עצם התאוה והחמדה שהיא רק רצון לקבל את החפץ וכיון שהחפץ עמד למכירה אז ממילא אין איסור בחפץ שעומד בלא"ה למכירה ונתינה [ולכן יש לפרש במה שמצינו איסור ל"ת זה דווקא על חפצים וללא על כסף כיון שעיקר האיסור נאמר על חפץ משא"כ כסף הרי תמיד עומד לנתינה וקנייה וא"כ ל"ש ביה כלל איסור לא תחמוד ולכן גם אם חמד שיתן לו במתנה אינו עובר וצ"ח].

[ויתכן לומר עוד נפ"מ בגדר האיסור עפ"י מה שדן במנ"ח בפחות משו"פ וכן שחמד אותה במתנה ע"מ להחזיר וכיו"ב בחמד ע"מ למיקט שכה"ג אם זה גזל ממש צריך שו"פ ממש ואם זה רק חימוד יתכן שגם בכה"ג הוא עובר, וצ"ע].

שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שני' לא תחמד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שני' לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה.

והשיג עליו הראב"ד: ואין לוקין על לאו זה שאין בו מעשה. א"א לא ראיתי דבר תמה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ אבל היה לו לומר מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגולה ולפיכך אינו לוקה וגם זה חייב להשיב את החפץ לבעליו.

ומבואר כאן יסוד דבריהם, שלדברי הרמב"ם האיסור דווקא החמדה בלב עם מעשה ולכן לא חשוב מעשה ולכן הווי שני לאוין שיש את החמדה שהיא בלי מעשה, ולפי הראב"ד צ"ל שהחילוק שהלא תחמוד זה כמו גזל ולכן משמע להווי לאינשי דווקא בלא דמי כיון שזה מלתא דגזל [וכן ריהטת הגמ' בב"ק סב].

ומ"מ לתרויהו בין לרמב"ם ובין לראב"ד לא תתאווה זה רק על התאוה לבד, וכמ"כ במכילתא, וא"כ זה עכ"פ לאו נפרד בפ"ע, אבל יל"ע גם להיפך שאם זה כ' יחד באותו דבור, א"כ ע"כ הכל מענין אחד, בגלל שאי' שיש עשר דברות, וכ"כ במקרא דברים ד יג ויגד לכם את פרייתו אשר צנה אתכם לעשות עשרת הדברים [ובראב"ע טרח לבאר כאן ובפ' ואתחנן את הקשר בי' אלו עיי"ש] א"כ בשלמא לרמב"ן ולרמב"ם א"ש דהוי ממש באותו ענין של תאוה ולא של גזל, אבל לפי הראב"ד שהם שני לאוין שונים צ"ע מה שייכא אהדדי, שזה לאו של גזל וזה לאו של תאוה וזה שני דברים נפרדים, ואיך הכל נכנס בדיברה אחת, וצ"ע.

וע"כ יש לומר שגם לפי הראב"ד הגם שדינו כמו גזל שצריך מעשה אבל עיקר איסורו זה בגלל החימוד שעושה מעשה בחימוד שלו [יתכן דרך דוגמא באיסור ע"ז שאיסורו עם מעשה אבל עיקר האיסור זה דווקא בלב כמבו' בסנהדרין סא] והיינו הגם שהאיסור עצמו הוא המעשה לקיחה זה בהכרח של הממון של הנגזל אבל מ"מ עיקר האיסור עדיין הוא בחימוד שלו ולא בעצם הלקיחה ודו"ק, ואכתי צ"ע.

## הרב יעקב ישראל פרבר שליט"א

### בדרכי הפסק

בכל הדורות לבא אל המורה הוראה והוא יורהו דרך חיים ובטוחים, וכמו ששנינו באבות (א טז) 'עשה לך רב והסתלק מן הספק'.

ובאמת הענין לא מבורר, דהנה בגמ' בע"ז ז' א' אמרו 'ת"ר הנשאל לחכם וכו', היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר ר' יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל, א"ר יוסף הלכתא כרבי יהושע בן קרחה'.

וּשְׁפָטוּ אֶת הָעַם בְּכָל עֵת וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יִבְיֵאוּ אֱלֹהֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפָטוּ הֵם וְגו' (יח, כב)

דרך כל יהודי כאשר שאלה בהלכה מתעוררת אצלו הולך ומקדים אל פתחו של מורה הוראה למען ינחה אותו בדרך נכון ובטוח בכל ענין שהוא.

ואף דמן הסתם בהרבה מקרים הדבר תלוי במחלוקת פוסקים מכבר, ופעמים ראוי להחמיר כמו ספק בשל תורה להחמיר, מ"מ כך נהגו

יעשה כהוראת מורה הוראה אחד באותו ענין יהא קולא וגם חומרא, בזה יסמוך על רב אחד ודיו, ואולם באם הוא רק ענין קולא או רק חומרא א"כ תבנא לדינא דבדאורייתא להחמיר ובדרבנן להקל. ובריטב"א (יבמות יד.) כתב לחלק דהא דאמרו הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה וכו' היינו דהמחלוקת לענין אותה חתיכה, ואמנם לחתיכה אחרת כיוצא בה בזה אמרו בדאורייתא להחמיר ובדרבנן להקל, עיי"ש.

ודברי החזו"א לכאורה צ"ע, דהא מסקנת הגמ' דבמקום אשר הוא אינו תרתי דסתרי, רשאי לילך אחר קולותיו של ב"ש וקולותיו של ב"ה, והרי זו דרך ישרה, ולדברי החזו"א כל זה לא איירי לפשוטי עם אלא לתלמידי חכמים מופלגים אשר יודעים לכל הפחות את רוב פירושי המצוות וההוראות של שני רבנים ורק להם אפשר דיבחר להם רב, ואם לא עומד בדרישות אלו אין לו לשאול רב במקום אשר יודע דהדבר נחלקו בו הפוסקים. ועוד לפי"ז יוצא דאם מורה ההוראה רואה את האיש אשר שואל לו ואינו בגדר 'כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות' אפילו דפשוט לו הסוגיא להיתר הרי דאינו יכול להורות לו קולא אלא מוטל עליו לחשב דאם הוא ענין בדאורייתא להחמיר עליו כפוסקים אחרים, ולכאורה לא נהגו כך כל מורי ההוראה. ועוד צ"ע דלכאורה נעלם מעיני החזו"א הנך רבוותא הראשונים, ואמנם עיי"ש באבה"ע דהמשך הדברים שם דהביא את דברי הריטב"א, ויל"ע.

ומאיך גם דברי הראשונים צריכים ביאור דהעמידו את כל הכלל המבואר בעירובין דהרוצה לעשות כדברי ב"ש וכו', רק במקומות מסויימים אשר לכל מ"ד יחזיק בקולא וחומרא, ומבלעדי זאת מוטל על כל שואל לילך אחר המחמיר בדאורייתא, וכן המורה הוראה אינו יכול להורות את שיטתו לנשאל אפילו אם אצלו כך פשוט הדין מ"מ משום דיש חולקים עליו עליו להחמיר בענין דאורייתא, וכן אם פשוט לו להחמיר עליו להורות להקל לנשאל במלתא דרבנן. ויל"ע בזה טובא.

עוד יל"ע בהא דכתב הפמ"ג (פתיחה כוללת סדר הנשאל עם השואל באיסור"ה, סדר שלישי אותיות ו' ז') דכתב וז"ל 'כשהמחבר כותב איזה קולא והר"ב בהג"ה פסק לאיסור וסיים וכן עיקר וכדומה אף כשאירע אח"כ עוד איזה ספק אין לעשות ממנו ס"ס שמא הלכה כהמחבר דאנן קבלו עלינו דעת הר"ב עיקר, ובפרט שפוסק כן מאחר דרוב הפוסקים סוברים כן אין זה ספק כלל, כי המחבר בנה יסודו על תלתא עמודי עולם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש במקום ששנים מהם סוברים כן פוסק כידוע, וכו', אבל כשהר"ב כתב 'וכן המנהג' או 'והכי נוהגין' ראוי לצרף דעת המחבר לס"ס וכ"ש מיקל בהפסד מרובה. אבל כשכתב 'והכי נוהג' הוא שהר"ב כותב שראוי לנהוג כן, בזה יש ספק אם לעשות מסברת המחבר ספק או לאו, וכן להיפוך כשהמחבר פוסק לחומרא והרב לקולא צריך המורה לעיין בזה'.

והמורם מדבריו דאנו קיבלנו על עצמנו הוראות הרמ"א, ועל כן במקום דכותב דעתו שכך הוא א"כ אנו מחוייבים לזה, ואם כותב 'וכן המנהג' וכיו"ב, הרי דהוא כעוד פוסק ככל הפוסקים אשר נדון בזה מחלוקת פוסקים.

ואילולי דברי הפמ"ג היה נראה לומר בהיפוך, דהרמ"א עצמו דאומר דעתו הרי דהוא פוסק שווה להגר"א או להש"ך או להמג"א, ואמנם כל כוחו אשר כלל בני אשכנז הלכו אחריו, הוא משום דגילה והוריש את פסיקות גדולי ראשוני אשכנז לעומת הבית יוסף דפסק לעיקר כראשוני ספרד, וא"כ במקום דכותב וכן המנהג הרי דכך

ומאיך אמרו בגמ' בעירובין ו' ב' 'ומי עבדינן כתרי חומרי, והא תניא לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה כדברי בית הלל עושה, מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע, מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר הכסיל בחשך הולך, אלא אי כב"ש כקוליהו וכחומריהו, אי כב"ה כקוליהו וכחומריהו. הא גופא קשיא אמרת לעולם הלכה כב"ה והדר אמרת הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה, לא קשיא כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול, ואיבעית אימא הא והא לאחר בת קול ורבי יהושע היא דלא משגח בבת קול, ואיבעית אימא הכי קאמר כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת ב"ש וב"ה לא ליעבד כי קוליה דמר וכי קוליה דמר, ולא כחומריה דמר וכי חומריה דמר אלא או כי קוליה דמר וכחומריה עביד או כקוליה דמר וכחומריה עביד מכל מקום קשיא [שם לענין מבוי עקום דעבדו כחומרי רב וכחומרי שמואל, יעו"ש], אמר רב נחמן בר יצחק כוליה כרב עבדוה דאמר רב הונא אמר רב הלכה ואין מורין כן, ולרב אדא בר אבהו אמר רב דאמר הלכה ומורין כן מאי איכא למימר אמר רב שיזבי כי לא עבדינן כחומרי דבי תרי היכא דסתרי אהדדי כגון שדרה וגולגולת וכו'. וכן הוא בגמ' בחולין מ"ד א', ובר"ה י"ד ב'.

והמבואר דלעולם רשאי אדם לילך אחר רב מסויים בין לקולא בין לחומרא בין בדאורייתא ובין בדרבנן ואפילו ביודע דרבים חולקים עליו. ולכאורה סתרו הסוגיות בגמ' אהדדי.

ויודעים דברי החזו"א (יו"ד סי' ק"נ סק"א, וכע"ז כתב בשביעית סימן כ"ג ובע"ז ז' א') דעמד על קושיא זו, וכתב וז"ל 'ונראה דהא דאמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר אינו אלא בשאין אחד מהם רבו אבל אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל, ומקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות, ובהא אם יש שני חכמים קרובים לו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו והיינו דאמרין הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה היינו להחזיקם כרבו ולהלוך אחריהם תמיד וכו' כל זמן שלא היה מושב בי"ד ומיהו ב"ש וב"ה אחר ב"ק חשבוהו חכמים כהכרעה של מושב בי"ד ואין רשאי להקל כדברי ב"ש וכו'. והמורם מדבריו דרשות ביד האדם לילך אחר הרב בין לקולא ובין לחומרא בכל ענין, ובתנאי דיהא רבו דהיינו דשהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות, [לא דנוהג כך דהא עכ"פ שרי לו לבחור ברב אחר דבמקום דאינו תרתי דסתרי כדמסקינן בגמ' בעירובין שם, אלא די דשומע ויודע שמועותיו מקרי כרבו לענין זה]. ואם לאו הדר הדין להיות דבשל תורה להחמיר ובשל דבריהם להקל בכל ענין.

אך הראשונים עמדו על קושיא זו ויישבו באופן אחר, דהנה הרמב"ן [בחולין מ"ג ב'] כתב בתחילה על קושיא זו וז"ל 'ויש לי לומר מתוך שמחלוקתן של תלמידי ב"ש וב"ה גדולה וכל חכמי ישראל נכנסין תחתיה ונעשית להם תורה כשתי תורות הרשות לכל אחד לעשות כדבריהם', ואמנם הרמב"ן דחה ישוב זה דלא משמע הכי בסוגי בעירובין ועל כן ישב הרמב"ן באופ"א וז"ל 'אלא יש לפרש דהתם בחדא מילתא דאית בה קולא וחומרא למר וקולא וחומרא למר וכו'. וכן מבואר בר"ן שם, ומלשון הר"ן שם דכתב לדחות את הישוב הראשון דכתב 'ומיהו האי מילתא אף על גב דקושיא היא לא סגי דבפ"ק דעירובין וכו', משמע דהיה פשוט דלענין הדין אמרינן גם כתירוץ הראשון. וכן מבואר ברשב"א שם [מ"ד א']. והעולה מדבריהם דהעיקר הוא כסוגי בע"ז דלעולם בכל פלוגתא בדאורייתא הלך אחר המחמיר ובדרבנן הלך אחר המיקל. וכל מה דאמרו דהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה היינו במקום דבמילא אם

מגלה לן דרך בני אשכנז לדורותם, ולזה קשה לשנות מהמנהג, ואולם במקום אשר כותב דעתו, א"כ עתה דבאנו לאחר כמה דורות מדוע נעשינו מחוייבים לפסיקותיו יותר מפוסקים אחרים, וצ"ע בזה.

עוד לא מבורר הענין בעיקר דברי הפמ"ג מאי האי דאנן קבלו עלינו דעת הר"ב עיקר, דהיכן מצאנו דאדם מקבל על עצמו דברי פוסק פלוני עיקר, וזו גופא המבואר בסוגיא בע"ז הנ"ל דאין לו לילך כפי קבלת רב אחד אלא לעולם בדאורייתא להחמיר ובדרבנן להקל. ואמנם מצאנו כזאת לענין 'מנהג' בגמ' בפסחים נ' ב' הורה ר' יוחנן לבני ביישן לאיסור משום מנהג אבותיהם, ואמנם לענין הלכה לכאורה אינו ענין של מנהג אלא בכל ענין הוא נושא מחודש הטעון בירור והכרעה בפסק ההלכה. וכן מה אנו אחר כאלף שנים מחוייבים להחזיק במנהג של פוסקים מסויימים, ובפרט כאשר חלק מגדולי הדור פסקו לא כך [כמו המהרש"ל הגר"א הנודע ביהודה רע"א ועוד גדולים אשר כל סביבותיהם אשר הכירו קיבלו עליהם את מרותם], אלא בכל מקום לפי הכרעתם. ובפרט בדורנו עתה להתערבו כלל ישראל יחדיו בבתי המדרשות וידוע לנו גודל הקדמונים שבכל הארצות, ומדוע לא נחשיבם כאחד.

ובאמת דכדברי הפמ"ג מבואר בשו"ת הרשב"א [ח"א סי' רנ"ג] וכתב שם בתו"ד 'ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרונו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל והרי עשו אלו הגדולים כרבם, ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור, שאין אלו כרבם ממש דמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו, ע"ש. וכן מבואר בשו"ת אבקת רוכל (למרן השו"ע), ע"ש.

אמנם יל"ע בזה, דעיקר ראיות רבוותא דקבלו עליהם רב פלוני, מכמה מקומות בש"ס דמצאנו דישנו 'אתרא דמר' ומחוייבים אותו קהל המקום לפסיקותיו. אמנם מה"ת לומר דעד כל הדורות אשר גלו מכמה מקומות בעולם עד אשר באו לארץ ישראל דיהיו מחוייבים גם למסורת זו, ומדוע לא נחשיבם כולם לפי גודלם ושוב נפסוק לפי הכללים המנויים בגמ' בע"ז ז' א'. וכן בדברי הרשב"א לא מפורש דכן יהיו הקהל שקיבלו עליהם איזה פוסק אחד דגם בניהם ובני בניהם עד עולם יהיו מחוייבים לזה ג"כ, ומה"ת לומר כך. ויל"ע בכל זה.



## הרב צבי אליעזר רזנברג שליט"א

### מהות הלאו של לא תחמוד ובאיזה אופן עוברים עליו

**פלוגתת הרמב"ם והראב"ד האם כשחל המכר (דהיינו כשאמר רוצה אני) עוברים ב'לא תחמוד'**

א. על מה דכתב הרמב"ם שעובר בלקיחה על 'לא תחמוד', כתב הראב"ד "א"א ולא אמר רוצה אני", והיינו דאם אמר 'רוצה אני' והסכים למכירה אין עובר על לא תחמוד, כיון שחל המכר. [ואפילו אם המכירה היתה בע"כ ד'תליוהו וזבין זביניה זביני (פ' חזה"ב, ב"ב מח.) כשאומר רוצה אני וחל המכר]

והיינו דדעת הרמב"ם דגם כשחל המכר, עובר ב'לא תחמוד', (ואולי רק כשחל, דאם לא חל, לא עביד מידי דצריך שיקנהו), ודעת הראב"ד דכשחל המכר דהיינו לשיטתו כשאומר 'רוצה אני', אין לאו דלא תחמוד.

**עוד פלוגתת הרמב"ם והראב"ד אם לא תחמוד נקרא לאו שאין בו מעשה**

ב. על מה שכתב הרמב"ם "ואין לוקין על לאו זה, לפי שאין בו מעשה", כתב הראב"ד "א"א לא ראיתי דבר תמה גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת חפץ, אבל היה לו לומר מפני שחייב בתשלומין וכו'".

והיינו דסבירא ליה לראב"ד דכיון דצריך נטילת חפץ מיקרי שיש בו מעשה, מה שאין כן לרמב"ם כיון דעיקרו בלב מיקרי לאו שאין בו מעשה.

ויסוד פלוגתתן ביאר המגיד משנה (שם) דהולכים לשיטתן בפלוגתא הקודמת, דלרמב"ם דעובר על הלאו כשחל המכר דהיינו שאומר רוצה אני, כיון דמסכים למכירה הרי המכירה עצמה אינה

כתב הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ט): "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו, או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו בריעים והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים, הרי זה עובר בלא תעשה שני' לא תחמוד. ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה".

וממשיך הרמב"ם דבריו (שם ה"י): "כל המתאוה ביתו וכו', משאר דברים שאפשר לו לקנות ממנו, כיון שחשב בליבו היאך יקנה דבר זה ונפתה ליבו בדבר עבר בלא תעשה שני' לא תתאוה, ואין תאוה אלא בלב בלבד".

ובהלכה י"ב כתב: "הא למדת שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפציר בהפציר בבעלים או בבקשה מהן, עובר בשני לאוין לכך נאמר לא תחמוד ולא תתאוה, ואם גזל עובר בשלשה לאוין". ע"כ.

**משמעות הרמב"ם דעל תאוה בלב עובר בלא תתאוה, ועל ההפצרה עובר בלא תחמוד ובלבד שיקנה**

ונראה שיעור דבריו כך, דעל התאוה בלב בלבד עובר על לא תתאוה, והיינו אפילו אם לבסוף לא קנה כלום, (כמו שכתב בה"י "ואין תאוה אלא בלב בלבד", וכן בהלכה י"ב "שהמתאוה עובר בלאו אחד" והיינו דלא עשה מעשה כלל), ועל ההפצרה והבקשה עובר בלא תחמוד ובלבד שיקנה בפועל (כמו שכתב בה"ט "עד שלקחו ממנו", וכן בהלכה י"ב "והקונה דבר שהתאוה").

ועל הלכה ט' השיג הראב"ד בתרתיו:

**בגמ' פ' הכונס מתבאר דיש ג' דרגות בזה: גולן, חמסן, תליוהו וזבין**

והנה בגמרא בבא קמא פ' הכונס איתא (סב): "אמר ליה רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי, מה בין גולן לחמסן, א"ל חמסן יהיב דמי גולן לא יהיב דמי, א"ל אי יהיב דמי חמסן קרית ליה (פי' וייפסל מדרבנן) והאמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני, לא קשיא הא דאמר רוצה אני (פי' או המכר חל), הא דלא אמר רוצה אני (נקרא חמסן)". ע"כ.

המתבאר מדברי הגמרא דיש ג' דרגות: 1. גולן (פסול מדאורייתא לעדות בד"כ) – שלוקח בע"כ בלא שמשלם דמים. 2. חמסן (פסול מדרבנן) – שלוקח בעל כרחו ומשלם דמים (ואו המכר לא חל). 3. מקח בכפייה (תליוהו וזבין- כשר לעדות) – כופה עד שאומר רוצה אני, ואו המכר חל.

**ויש בזה פלוגתא ג' שיטות בראשונים על איזה דרגה עובר בלא תחמוד:**

**[א] שיטת הרמב"ם** – דעובר גם בדרגת 'תליוהו וזבין' דהיינו שאמר רוצה אני על לא תחמוד על עצם ההפצרה כמו שביארנו לעיל בארוכה אע"ג דהמכר חל ברצון המוכר.

**[ב] שיטת הראב"ד** – דעובר בדרגה השנייה דהיינו חמסן, דהיינו שלקח בעל כרחו והמכר לא חל, והלאו על עצם מעשה המקח וכמו שנתבאר לעיל.

**[ג] שיטת התוס' סנהדרין** (כה: ד"ה מעיקרא בתירוצם הראשון) – דעובר רק רק בדרגה הראשונה דהיינו שלוקח בעל כרחו בלי לשלם כלל, דו"ל שם (על השאלה דבתשלום נמי יעבור על לא תחמוד): "וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לאו דחימוד כלל".

**לשיטת התוס' יש לדון על מה עוברים בלא תחמוד ולמאי נ"מ**

והנה דברי התוס' לכאורה צ"ב דלכאורה הוא גזל פשוט, ומה התחדש בלאו דלא תחמוד, וצריך לומר דאין הכי נמי דהוא גזל גמור, אלא שחייבים בכל גזל, גם על החמדה שבלב שלפני זה ובתנאי שבא לידי מעשה דגזילה, דלומר דהאיסור הוא על ההפצרה כשלאחר שלא הסכים גזל ממנו לכאורה אין לו טעם, דאין משמעות להפצרה כשלבסוף אין עולה בידו וצריך לגזול (דרק לפי הרמב"ם דמירי דבסוף נתרצה, יש משמעות להפצרה שהיא פעלה את הקניין לבסוף).

ואם כן תיקשי לשיטת התוס', דאם חיוב החמדה הוא בלב, מאי שנא בין לאו זה ללאו דלא תתאוה, אך תשובתך בצידך דעל לא תתאוה עוברים אפילו אם לא נעשה מעשה כלל, מה שאין כן בלאו דלא תחמוד הוא אם הגיע לידי מעשה דהיינו גזילה, אך יצא דאין שום נ"מ בלאו דלא תחמוד, דעל התאוה בלב עובר כבר על לא תתאוה, ועל הלקיחה יעבור על הלאו של גזילה.

**ברמב"ם וברא"ש מבואר דבגזל לבסוף עובר גם על ההפצרה, ואולי זה הביאור בתוס'**

אמנם דברים אלו אינם מוכרחים, דהבאנו לעיל את דברי הרמב"ם (גזו"א פ"א הי"ב) דבגזל עובר בג' לאוין, והיינו אע"ג דלשיטתו הלאו דלא תחמוד הוא על הבקשה וההפצרה, מכל מקום כשגזול עובר

בחטא כלל דנעשתה ברצון המוכר, וכל הלאו הוא רק על עצם ההפצרה וכ"ש בכפייה [ובתנאי שתגיע לידי מעשה שיסכים לבסוף למכירה, והיינו על עצם הפצרה כזאת שיצרה בע"כ קניין שלא היה מעוניין בלאו הכי, על זה גופא הלאו], וממילא מיקרי לאו שאין בו מעשה.

אבל לשיטת הראב"ד דכשחל המקח דהיינו אם אמר רוצה אני, אין את הלאו של לא תחמוד, והלאו מיירי רק באופן שלא חל המקח דהיינו באופן שהוא בעל כרחו לגמרי, בכהאי גוונא גם במעשה המקח עצמו יש עבירה דהוא בע"כ ומיקרי לאו שיש בו מעשה.

**כשתימצי לומר לרמב"ם הלאו הוא על הפצרה שעשתה קניין, ולראב"ד על מעשה קניין בכפייה**

והגדרת הדברים היא דלרמב"ם הלאו הוא על ההפצרה (ובתנאי שיקנה לבסוף ולכאורה גם בתנאי שיחול הקניין), ולראב"ד הלאו הוא על מעשה הקניין שנעשה בכפייה. (והיינו דלא חל באמת הקניין, אלא על הפעולה של עשיית מעשה של קניין דהיה חל במקומות אחרים).

ואם כן, יוצא דלראב"ד אין כלל עניין של הפצרה, דאם הוא רק הפצרה והיינו דאחרי זה המוכר הסכים, הרי אין עובר על לא תחמוד כמו שכתב להדיא, ובע"כ דמהות האיסור הוא מעשה קניין בכפייה.

**ונ"מ נמי אם נקרא לאו הניתן לתשלומין דהוא פלוגתת הרמב"ם והראב"ד שתלוי על מה הלאו**

וממילא הוא נפקא מינה גם להיפך אם הלאו דלא תחמוד נקרא לאו הניתן לתשלומים, דלדעת הרמב"ם דהלאו הוא על ההפצרה אלא דנגמר בשעת עשיית המקח, ממילא לא שייך לקרותו לאו הניתן לתשלומין, דהרי על ההפצרה גופה אין שום תשלום, מה שאין כן לדעת הראב"ד דהלאו הוא על מעשה הקניין בכפייה, על זה בודאי שייך לקרותו לאו הניתן לתשלומין.

קיצורו של דבר לרמב"ם דהלאו הוא על ההפצרה – הוי לאו שאין בו מעשה ההפצרה, אבל לא שייך ניתן לתשלומין על ההפצרה, ועל הקניין אינו לאו כלל דהיה ברצון.

ולראב"ד הלאו הוא על המעשה קניין – וממילא הקניין הוא דבר שיש בו תשלומין, אבל מעשה יש בו ומצד זה אינו סיבה ליפטר.

**לכאורה גם היה אפשר לומר להיפך ביסוד פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, אך בפלוגתא שנייה מוכח לא כן**

ונציין לפלפולא שהיה אפשר לומר גם להיפך, דלפי הרמב"ם דהלאו הוא גם כשחל הקניין, באמת הלאו הוא גם על עצם הקניין הבא על ידי הפצרה, ואע"ג דסוף סוף לאחר שכפוהו הסכים, כיון דהוי אגב אונסיה דתלוהו, הוא גופא איסור התורה להעמיד קניין בצורה זו, משא"כ לראב"ד דמירי הלאו באופן שלא חל הקניין, דאם הקניין חל אין איסור, כיון דלא חל אין האיסור אלא על ההפצרה.

ולפי ביאור זה לא היה אפשר לתלות ב' המחלוקות זה בזה, וגם לא הוי ניחא למה באמת לפי הרמב"ם נקרא לאו שאין בו מעשה, ולמה לפי הראב"ד נקרא ניתן לתשלומין אם החיוב הוא רק על ההפצרה. [ואולי בזה יש לומר דכיון דסוף סוף מחזירין, לא שייך בזה מלקות, ולא נהירא כיון דבין כך הוא לא חל והוא גופא הלאו, אין סיבה שיועיל לו תשלומין].

אותו ממון שלו (צ"ע מה כוונתו), והשלישית שמוציא מחשבתו ודיבורו לפועל והולך וגוזל ממון חבריו, ולכאורה כונתו לג' לאוין הנ"ל דלא תתאוה ולא תחמוד ולא תגזול, אך אינו מוכרח, דייטכן דכונתו דבגזל עצמו יש ג' ענייני עבירה, אך לא משמע כן בדבריו דכתב שם דבגזילת קרקע לא שייך לא תגזול דהיינו העבירה השלישית, ובפשטות משמע דלא שייך בו כלל גזילה, יעו"ש.

**ולפי דברי הרא"ש לכאורה מצאנו נ"מ לתוס' היאך משכחת לה לא תחמוד בלא גזילה**

עכ"פ נמצא נ"מ גם לדעת התוס' בקרקע, דאז עובר אם יגזול רק על ב' לאוין ולא על לאו דגזילה (לדעת הרא"ש), דקרקע אינה נגזלת, ומכל מקום כלפי הלא תחמוד דבא לידי מעשה להיות בפועל ברשותו עוברין עליו כדמשמע לכאורה ברא"ש.

על ג' לאוין, ואע"ג דאין שייכות בין ההפצרה למעשה הגזל, ובע"כ חזינן מדבריו דיש שייכות, וכשגזל לבסוף הרי נתמשכה פעולת האדם הגזול, שבתחילה רק חשב, ולאחר כך עשה מעשים חיצוניים להשיג החפץ, ולאחר כך לקח בכוח בידים, וממילא כשנגמר הדבר עובר על הכל, ואם כן הכא נמי יהא לשיטת התוס' דאמנם רק בגזל יש לאו דלא תחמוד, אך כשיגזול יעבור על כל השלבים, ההתאוות בלל, ההפצרה בפה, והלקיחה בפועל, ואם כן יצא דגם לפי תוס' הלאו דלא תחמוד הוא על ההפצרה ובלבד שייגמר בגזל, וצ"ע. (ואם כן, באופן שלא יהיה הפצרה לא יעבור, וצ"ע בזה, וגם טעון בדיקה בזה בדעת הרמב"ם)

וכהאי גונא בשו"ת הרא"ש (כלל צה סי' א), דז"ל שם בתוך דבריו: "כך הוא האמת דשלוש עבירות הן בעניין גזל, הראשונה במחשבה שמתאוה בליבו לממון חבריו, והשנייה בדיבור שמדבר אילו היה



## הרב יונה מרצבך שליט"א

### להריח בשמים של אשתו נדה

למרות שיש הרבה דינים שבשאר עריות אסור ובאשתו נדה מותר, לדוגמא, לרמוז בעיניו או לקרוץ בידיו, רק בשאר עריות אסור אבל באשתו נדה מותר<sup>7</sup>, אבל הטעם של "שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר" שייך גם באשתו נדה.

וגם אם נסתפק אם המקורות של ההרחקות מאשתו נידה לא שייכים בלהריח. משום שהמקורות של הרחקות הם על פי הפסוק "אל אישה בנידת טומאתה לא תקרב", ונסתפק אם להריח נחשב התקרבות, מחד כשמריח הוא מהלך לפי תומו ולא עושה מעשה, ומאידך אולי ריח זה כמו מראה והסתכלות<sup>8</sup>. אבל ניזיל בתר טעמא, דכמו שריח בערווה עלול להביא לנשיקה וקירוב בשר הוא הדין שריח בנידה עלול להביא לנשיקה וקירוב בשר.

הברכי יוסף דן האם להתיר להריח בשמים שעל נדה, ממה שמותר להתיחד עמה. וכוונתו שעדיין אפשר לחלק, שרק כשמריח ערווה יש חשש שיבוא לידי נשיקה וקירוב בשר משא"כ כשמריח נדה אין חשש. והמקורות לחלק כך הוא האם הטעם שבכל העריות אסור יחוד ובנדה מותר יחוד, מכריח, שבכל העריות אסור להריח ובנדה יהיה מותר להריח. ושורש הנידון דיש כמה נוסחאות בטעמים שיחוד מותר בנידה, וכמו שנביא מתוס' בקטעים הבאים.

בגמ' בסנהדרין ל"ז שאל אותו מין איך נידה מותר ביחוד, אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת. וענה רב כהנא סוגה בשושנים, ופרש רש"י שעם ישראל אין צריך גדר אבנים להפסיק בינם לבין העבירות אלא אפילו רק גדר שושנים מפסיק לא יפרצו פרצות כלומר באזהרה קלה ובהבדלה מועטת הם נפרשין מן העבירה.

מ"לא תנאף", יש דרשה בפסיקתא "לא תהנה לאף", שאסור להריח בשמים של אשה שאסורה עליו. והקשה הרמב"ם בפרוש המשנה (בסנהדרין פ"ז אלו הן הנסקלים), למה אין חייב מלקות מי שמריח בבשמים שעל אשה שאסורה עליו, ותרץ הרמב"ם לפי שאין לוקין מדרשא, וכוונתו שאין לוקין על אסמכתא.

בפתחי תשובה<sup>4</sup> ומשנה ברורה<sup>5</sup>, הביאו ברכי יוסף, שאסור להריח בשמים של אשתו נדה. הלשון של הברכי יוסף "אסור להריח בבשמים של אשתו נדה, ולמרות שעל יחוד עם אשתו נדה לא גזרו, מכל מקום יש להתרחק, דליבו גס בה ושמא יבוא לידי קירוב".

נבאר 2 נושאים. 1) עד כמה צריך להתרחק מהבשמים של אשתו נידה. 2) מאי שנא, ההרחקות שצריך להתרחק מאשתו נדה [אפילו שאותם הרחקות מותרות בשאר עריות] לבין יחוד שמותר להתייחד עם אשתו נידה [אפילו שבשאר עריות אסור יחוד].

המקור של הברכי יוסף לאסור להריח בשמים שעל נדה, ממה שאסור להריח בשמים של שאר עריות. והמקור שאסור להריח בשמים של שאר עריות, הוא ממה שלא מברכים ברכת הבשמים על בשמים של אשה שאסורה עליו. והמקור שלא מברכים הוא מהרמב"ם שנפסק בשו"ע או"ח (רי"ז – ד).

וזה לשון השו"ע "בשמים של ערווה, אין מברכין, לפי שאסור להריח בהם, שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר"<sup>6</sup>. ולכאן, לפ"ז, מהאי טעמא אסור להריח בבשמים של אשתו נדה שמא יבוא לידי נשיקה או קירוב בשר.

<sup>4</sup> יורה דעה תחילת סימן קצ"ה על הדין שלא ישחוק ולא יקל ראש

<sup>5</sup> סימן רי"ז ס"ק ט"ז בהלכות ברכת הבשמים

<sup>6</sup> השו"ע העתיק לשון האבודרהם

<sup>7</sup> כמבואר ברמב"ם בפרק כ"א מאיסורי ביאה שלגבי שאר עריות הביא שאסור רמיה וקריצה ולגבי אשתו נדה לא הביא

<sup>8</sup> לשון האבודרהם שהובא באליה רבה, שאם הגמ' סוף בן סורר אסר לספר עם פנויה כל שכן שאסור להריח.

שכתב הברכי יוסף להתרחק כוונתו שאסור להתקרב כדי להנות מריח הבשמים של אשתו נדה.

אין להמעיט בחומר האיסור של להריח בשמים, שהרי בפירוש המשנה להרמב"ם (בסנהדרין פרק ז' באלו הן הנסקלין) דן למה אין מלקות למי שמריח ערווה, הסיבה לדון שיהיה מלקות כי יש פסיקתא שדורש "לא תנאף – לא תהנה לאף", וכל הסיבה שאין לוקין כתב הרמב"ם "לפי שאין לוקין מדרשה".

בשאלה זו (נמצא עם אשתו נדה מבושמת), אם נתיר בגלל שאינו מתכוין להריח, עדיין, יש מצבים שאפשר באופן אחר (אית ליה דרכא אחרינא), ויש נדון בכל איסורי התורה מה הדין אפשר ולא מתכוין, ובנד"ד לכאורה יש סתירה בין השער הציון לחפץ חיים אם מותר כי לא חוששים שיבוא לידי הרהור, מחד בחפץ חיים<sup>9</sup> כתב שכיון שערויות נפשו של אדם מחמתן חמור יותר משאר איסורי תורה, אסור להריח ערווה גם כשאינו מתכוין להריח כי יש חשש שיבוא לידי הרהור, ומאידך בשער הציון (סימן רי"ז ס"ק) נראה שכל החשש שיבוא לידי הרהור זה רק כשמתכוין להריח. יש להדגיש שהח"ח ושעה"צ מדברים להריח ערווה, ואנו מדברים להריח נדה. יתכן שאין סתירה, כי תלוי באיזה מצב, השעה"צ מדבר על מצב שאין חשש שיבוא לידי הרהור, והח"ח מדבר על מצב שיש חשש שיבוא לידי הרהור.

השאלה השנייה: אם יודע שמה שאשתו נדה שמה הבשמים כדי להעביר ריח רע, אולי לא יביא לידי הרגל נשיקה וקרוב בשר ויהיה מותר להריח. לדוגמא, בכה"ג שהאשה מזיעה, ואין לה זמן להתרחץ או תשעת הימים ואסור להתרחץ, ושמה בושם להעביר הזוהמא.

מקורות לשאלה: בשו"ת הרשב"א סימן קס"ח "מה ששאלת מאיזה מקור כתב הרמב"ם דאין מברכין על בשמים של ערווה" ואמרת אולי מהתוספתא שבשמים שהזונות רוחצות ומתבשמות אין מברכין". עד כאן מהרב השואל. ודוחה הרשב"א שאין ראייה ההתוספתא כי "ההיא דתוספתא משום שעשוין להעביר הזוהמא כבשמים של בית הכסא שאין מברכין". תרוץ א' מסביר הרשב"א, "אולי כוונת הרמב"ם של מקום הערווה ממש מפני שעשוין להעביר הזוהמא". תרוץ ב' מסביר הרשב"א "אי נמי שכוונת הרמב"ם בכה"ג שעשוין לעבירה להטיל ארס של יצר".

והוקשה לי שהטעם שהרב השואל התכוין להביא מהתוספתא, זה גם כן יתכן מצד התירוץ השני של הרשב"א בדעת הרמב"ם. ותירץ הגרי"י ווינברגר נפק"מ בבשמים שלא עשוין לעבירה להטיל ארס של "יצר" אבל שייך כוונת הרב השואל שהזונות רוחצות ומתבשמות".

עוד הוקשה לי אולי הטעם שהרב השואל התכוין להביא מהתוספתא זה באמת מצד להעביר הזוהמא אבל אפילו אם זה לא במקום הערווה, כוונת הרמב"ם בכה"ג שהאשה מזיעה [ואין לה זמן להתרחץ או תשעת הימים שאסור לה להתרחץ] אז היא שמה בושם להעביר הזוהמא אז אולי זה לא יבוא להרגל נשיקה וקרוב בשר בגלל שבכה"ג האשה היא כבשמים בבית הכיסא.

למעשה הפרישה הקשה שודאי שאין הפשט ברמב"ם כתירוץ הא' של הרשב"א כי הרמב"ם כתב שהסיבה שבשמים של ערווה אין מברכין זה בגלל שאסור להריח הרי שתלה באיסור להריח ולא במה

וצ"ב א"כ יהא שרי ההרחקות, וגם אם לא יקפיד על ההרחקות המבוארות ביו"ד סימן קצ"ה אכתי לא יהא נחשב שהתקרב לנדה. וכעין זה הקשה תוס' (בסנהדרין שם) איך הגמ' בשבת י"ג אסר לישן במיטה אחת עם אשתו נדה, שיהא שרי מטעם סוגה בשושנים {מה שתוס' שאל דווקא מהדין הזה של הרחקות, כי הוא כתוב בגמ', ולענ"ד הוא הדין שקשה גם על כל שאר דיני הרחקות, הקושי הוא שתירוץ התוס' שנביא לקמן לא מתרץ על כל סוגי ההרחקות}.

ועוד הקשה תוס' שם "והא יחוד דאורייתא [כמו שהביא רש"י שבת י"ג מהגמ' קידושין דף פ'] והיכי אתא קרא דסוגה בשושנים שהוא מדברי קבלה להתיר. ותירצו תוס' "דלא אסרה תורה ביחוד אלא כעין אמו דלא עבידא דמשתיא אבל נדה סופה ליטהר". וכעין זה כתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כ"א הלכה ד') "ומותר לאדם להביט באשתו נדה, ואע"פ שיש לו הנאת לב בראייתה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לידי מכשול".

ויש להדגיש, שתירוץ זה (שנדה עתידה להיות מותרת), לא מתרץ כלל קושיא הקודמת של תוס', (שההרחקות יהיו מותרים כי סוגה בשושנים). וכמו שהמשיך תוס' שיש מקרים שלמרות שסופה להיות מותרת אסור אפילו יחוד, זה לשון תוס' "ומיהו היכא דלא בעל, אפילו נידה אסורה להתייחד, כדאמרינן בפ"ק דכתובות, שבלא בעל, הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים". והביאור, על פי לשון תוס' שבת י"ג הטעם שבאשת רעהו אסור הוא בבגדו והיא בבגדה ד"סברא הוא לפי שיצרו תוקפו ומתגבר עליו ביותר". משא"כ בנידה מותר יחוד כמו שפירשו תוס' סנהדרין ל"ז ובית יוסף סימן קצ"ה שאין יצרו תוקפו, דכיון שבא עליה פעם אחת שוב לא תקיף יצריה, אבל אם עדיין לא בעל כן יצרו תוקפו.

והלשון בתוס' בסנהדרין לתרץ הקושיא הראשונה שהבאנו, (שכשם שיחוד מותר כי סוגה בשושנים, גם ההרחקה שכתובה בגמ' שהיא לישן במיטה אחת הוא בבגדו והיא בבגדה, שיהיה מותר) "דמסתבר טפי לאסור בבגדו ובבגדה, לפי, שמתקרבין (איקרובי דעתה), ונהנין (זה מזה), ומתחממין (זה מזה)". ומעתה לפ"ו להריח בשמים של אשתו נדה. הלשון הא' "נהנין", ודאי כן שייך. הלשון הב' "מתחממין", ודאי לא שייך. והלשון הג' "מתקרבין", יש להסתפק אם שייך, השאלה אם זה נקרא קירוב הדעת.

עלה בידינו שהטעמים שמתירים יחוד לא בטוח שמתירים גם להריח.

### הלכה למעשה

במשנה ברורה סימן רי"ז סוף ס"ק ט"ו, וכן בפתחי תשובה יו"ד תחילת סימן קצ"ה, הביאו משערי תשובה או"ח רי"ז בשם הברכי יוסף, שאסור להריח. וזה לשון הברכי יוסף "אסור להריח בבשמים של אשתו נדה, דהגם דעל יחוד אשתו נדה לא גזרו, והתורה העידה סוגה בשושנים, מכל מקום יש להתרחק, דליבו גס בה, ושמה יבוא לידי קירוב". ונסתפקנו בארבע שאלות בזה.

השאלה הראשונה: נמצא עם אשתו, והיא מבושמת (כי רוצה שתרגיש טוב עם קרובותיה וחברותיה), ויש לו אפשרות להתרחק שלא להריח (כגון ליסוע לפניה במעלית) האם יש ענין להתרחק. הצד להתרחק כי הברכי יוסף כתב שיש להתרחק מלהריח. וכשם שפשוט שאסור להריח בשמים של אשת חבירו הוא הדין שאסור להריח בשמים של אשתו נדה. הצד שאין צריך להתרחק אולי מה

<sup>9</sup> לשון הרע כלל ו' ס"ק י"ד

שעשויון להעביר הזוהמא<sup>10</sup>. אבל התירוץ השני של הרשב"א לפי שעשויון לעבירה זה פשוט טוב ברמב"ם עכ"ל הפרישה.

שוב ראיתי במגן אברהם, שבשמים להעביר הזעה אין מברכין, ויש להסתפק אם טעמו כי לא יבוא לידי הרגל נשיקה וקרוב בשר וממילא מותר להריח או שכוונתו שזה לא מכובד לברך את הקב"ה על בשמים כאלו וכמו שלא מברכים על בשמים של בית הכסא.

**השאלה השלישית:** אם הבשמים לא על אשתו, כגון שהם בארון או על השולחן. לולא דברי הפתחי תשובה חשבתי, שבאשתו נדה ודאי מותר ולמרות שכתוב בט"ז שבשמים של ערווה (בשמים של אשה שאסורה עליו) אין לברך אפילו אינם על הערווה, אבל, הטעמים של הט"ז לא שייכים באשתו נדה, וכדלקמן, אבל הפתחי תשובה כתב שהדין שכתב בט"ז, הוא גם באשתו נדה.

הטעמים לאסור, לברך, או להריח, בושם של ערווה אפילו שהבשמים לא על האשה: הטעם הראשון של הט"ז, דמשום שנעשו לערווה (הלשון במאמר מרדכי בשם הט"ז שנעשו לעבירה). הטעם השני בט"ז [בשער הציון התמקד בטעם השני של הט"ז] שהטעם שבשמים של ערווה אין לברך אפילו כשמונחים לו בשולחן זה דכיון שיודעה ומכירה יבוא לידי הרהור. המאמר מרדכי הקשה על הט"ז שמהשו"ע שכתב שהטעם שמא יבוא לידי נשיקה והרגל דבר, נראה דכל האיסור אינו אלא היכא דיש לחוש בזה לנשיקה, והיינו כשמריח קרוב לאשה. ותרץ מאמר מרדכי דודאי עיקר האיסור הוא כשהבשמים על האשה אבל הט"ז הוסיף שגם אם הבשמים לא על האשה כי הט"ז דימה ריח אשה לבגדי צבעונין דאסור להסתכל בהם אפילו כשאנינם עליה אם מכירה שמא יבוא לידי הרהור. וכך באר בשער הציון כמו המאמר מרדכי, שכוונת הט"ז בטעם השני, כמו שהסתכלות בבגדי צבעונין של אשה שאם מכירה אסור אפילו תלויים על הכותל, והט"ז בטעם השני דימה בשמים של ערווה לבגדי צבעוניים של ערווה. בנהר שלום כתב שכל מה שאסר הט"ז אין זה אלא בקופה של בשמים המיוחדת לנשים, ומסתבר שגם המאמר מרדכי ושער הציון הבינו כך דאי לאו הכי לא דומה לבגדי צבעונין של אשה.

העולה לדינא, על פי מה שהסברנו את הטעמים של הט"ז, בדין בשמים של ערווה (בשמים של אשה שאסורה עליו): בשמים המיוחדים לנשים אסור להריח בהם, וביודעה ומכירה אף כשאנינם עליה. בשמים שאין מיוחדים לנשים, כשאנינם עליה מותר ובעודם עליה ודאי אסור.

{ויש לעיין, אם מותר להריח בשמים המיוחדים לנשים הנמכרים בחנות, הצד לאסור כי סוג הבשמים הוא מיוחד לנשים, והצד להתיר כי עדיין אינם מיוחדים לנשים בפועל}

ולפי הטעמים בט"ז, בבשמים של אשתו נידה שמונחים על השולחן או בארון. שלטעם הא' בט"ז שנעשו לדבר ערווה לכאורה מותר, כי אמנם כעת הבעל והאשה הם אסורים אבל כיון שעזרא תיקן שיתבשמו, כלפי הבעל, זה לא ערווה. ולטעם הב' בט"ז שמכירה ויודעה ודאי שמותר כי הרי מותר להסתכל בבגדי צבעונין של אשתו נידה אפילו כשהבגדים על הגוף שלה וכל שכן כשהבגדי צבעוניים של אשתו נידה על הכותל ולא על הגוף שלה שמותר.

שוב ראיתי בפתחי תשובה שהט"ז של הסירה, הטעמים שלו שייכים גם באשתו נידה. וזה מאד קשה לפי מה שהמאמר מרדכי ושעה"צ הסבירו כמו בגדי צבעוניים, כי באשתו נידה כן מותר להסתכל בבגדי צבעוניים שעל הגוף. וכך הקשה הגר"מ גרוס בספר שיעורי טהרה שמותר לכתחילה להסתכל בבגדי צבעונין של אשתו נדה.

ולחומר הקושיא אולי נדחוק, שהפת"ש אחז שהטעם של הט"ז זה לא יודעה ומכירה כמאמר מרדכי ושעה"צ, אלא הטעם של הט"ז כנהר שלום שמצד ערווה שלא מצד יודעה ומכירה, והוסיף בפת"ש לחדש שגם באשתו נדה שייך הטעם שהבשמים שלה נעשו לערווה.

{ולפי הסבר זה, לדעת הפתחי תשובה והנהר שלום, אולי יהיה אסור להריח בשמים המיוחדים לנשים הנמכרים בחנות}.

יש להדגיש, שהגר"מ גרוס בספר שיעורי טהרה, כתב שלא שכיח סוג בשמים שעליהם דיבר הט"ז בזמנינו, ואולי כוונתו כנהר שלום שהט"ז איירי שהסירה, בקופה של בשמים המיוחדת לנשים.<sup>11</sup>

**השאלה הרביעית:** בחוט שני ושבת הלוי פסקו, שאסור להריח בבשמים של הבדלה שאשתו נדה מחזיקה. וכן הגר"מ גרוס בספר שיעורי טהרה הביא משו"ת בית ישראל שאסור לנדה להחזיק בשמים של הבדלה דיש לחוש שכשיריח בהם יבוא להרגל עבירה. בחוט שני שהביא האיסור בהלכות שחוק וריח, נראה שטעם האיסור מדין שחוק וריח, ובשבת הלוי שהביא האיסור בהלכות הושטה, נראה שטעם האיסור מדין שמא יגע. וחלשה דעתי מאוד, כי בקוצר הבנתי לא ידעתי למה אסור. הרי להציפורן של הבדלה אין שום קשר לאשה.

וגם אם נאמר שטעם האיסור אינו מדין שחוק וריח, אלא שכיון שגורם שהאף שלו מתקרר לגוף האשה יש לחוש לנגיעה, עדיין קשה, לא מבעיא אם מותר שהבגד של הבעל יגע בבגד של האשה, כשאנינם מרגישים קירוב, או גם בנד"ד מותר, ואפילו אם אסור שהבגד של הבעל יגע בבגד של האשה גם כשאנינם מרגישים קירוב, אבל עדיין בנד"ד יהיה מותר כי כאן לא נוגע.

ואולי הטעם שאסרו חוט שני ושבת הלוי, הוא על פי הנהר שלום, שבשמים שעליה (שלא הסירה) שאינו מיוחד לנשים למרות שבנהר שלום מתיר אינו מיוחד לנשים בערווה כשהסירה אבל אם הבשמים עליה אז זה סיבה לאסור בערווה רגילה אז אולי גם באשתו נידה זה יהיה אסור. כלומר, שההגדרה בציון של נד"ד, הוא שהבשמים (של הבדלה) עליה, והבשמים אינם מיוחדים לנשים (אלא הם מיוחדים להבדלה), ובזה אסור, ומטעם שכתב השו"ע "שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר".

עד כאן הקשינו על מה שאסרו החוט שני ושבת הלוי, (להריח בשמים של הבדלה שאשתו נדה מחזיקה), מסברא. לענ"ד יש גם מחצית השקל מפורש שמתיר, במחצית השקל הלשון "ודע שכתב הט"ז, שאפילו הסירה מצווארה ומונח במקום אחר ואחד יודעה ומכירה אסור לברך דהא כו', ומטעם זה יש ליהרר מלשאוף טבק מכלי המיוחד לאשה שנושאה אצלה עם עשב הטבק, וכן בדי בשמים קשורים זה בזה מיוחדים להריח, אם מיוחד לאשה דינו שאסור". עכ"ל.

<sup>10</sup> בנהר שלום נדחק לישב קושית הפרישה שמש"כ הרמב"ם אסור להריח זה על עבודה זרה.

<sup>11</sup> יעוין בנהר שלום באות ד', בדין קופה של בשמים, שבמיוחד לנשים אסור ובאינו מיוחד לנשים מותר. ולכאורה באשתו נדה יהיה מותר כי השער הציון תלה את הנהר שלום הזה בב' טעמי הט"ז, ולפי הפתחי תשובה לכאורה יהיה אסור.



שהבשמים של הבדלה אינם מיוחדים לאשתו נדה, יהיה מותר להריח בהם, וה' יתן בליבי להבין למה בחוט שני ושבת הלוי ושיעורי טהרה הביאו שאסור.

ומדויק במחצית השקל שעשבי או עצי בשמים, (כצורות הדסים), שנמצאים אצל ועל האשה אין אסור להריח אלא אם מיוחד לאשה, אבל אם אינו מיוחד לאשה מותר להריח ויש לברך, ומכיון



## הרב ראובן יוסף שרלין שליט"א

### 'זכור את יום השבת לקדשו'

דברי ה'ביאור הלכה' שאין ברכת 'אשר נתן' עם שם אחר חשיכה ולכן בשו"ע בסימן רע"א ס"ז גבי אכל בערב שבת קודש ונכנס לשבת, לא אול בתר תחילת הסעודה אלא חשש לדעת הרא"ש ופסק להזכיר של שבת, ודברי המג"א הביאים הביאור הלכה בס"ס קפח, וכתב על פי דבריו בגונא שאכל סעודה שלישית וברך אחר השקיעה ושכח רצה ונזכר קודם ברכת הטוב והמטיב, לא יאמר ברכת 'אשר נתן' בשם השם (וכבר נזכר כן בפרי מגדים בסימן רע"א על המג"א הלז, וכן כתב הגר"ז בסידורו), הואיל ובעינין לחוש לדעת הרא"ש שאין להזכיר רצה כלל, ופשיטא שאין מעכב.

#### פסק בגונא דא שאינו חוזר אף בשלא הבדיל

ועל פי הדברים הללו הדין נותן שבגונא דא שנזכר אחר שקיעה אף על פי שעדיין לא הבדיל, הואיל ודעת הרא"ש והטור שכעת אין טעם לחזור ברכת המזון עם 'רצה והחליצנו' כי עבר זמנו, ממילא אף שבעלמא נהגינן דלא כוותיהו דלהפסק לא חיישינן, הכא לא יחזור, הואיל והוא חשש ארבע ברכות לבטלה לדעת הרא"ש, וכיון שלדעת רא"ש לא ירוח כלום לא חוזרים מספק כדעת רבינו יהודה בתוספות הנזכר דבעינן שירויח בברכתו.

#### תמיה על הגרעק"א זצ"ל דלא שמיע ליה הא

אלא שראיתי בחידושי הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל סימן קפח סעיף ט שכתב: ואם אכל סעודה השניה סמוך לחשיכה, ושכח להזכיר רצה בברכת המזון ולא נזכר עד אחר שהבדיל, בזה יש לומר דאינו חוזר ומברך כיון דאף אם יברך לא יזכיר של שבת כיון שכבר הבדיל, עיין סימן קח סעיף י"א<sup>12</sup> עכ"ל, ומבואר שרק בגונא שהבדיל נקט שאינו חוזר, ותמוה מאוד שלא חשש לדברי המג"א דרק מספק מזכירים משחשיכה וממילא הכא כלל לא חוזר.

#### ישוב קצת לדעתו

ואפשר שצירף דעת חכמי פרובנציא והוי כספק ספיקא לחיובא שמא אף כשלא מרויח כלום חוזר, ושמא מקרי מרויח לדעת מהר"ם וסיעתו המחייבים, אבל אנו קיי"ל בעלמא שאף בספק ספיקא לא עבדינן ברכה עיין מ"ב ס"ס רטו, ובפרט דהכא רוב פוסקים ס"ל דלא כחכמי פרובנציא, לכן דברי הגאון רעק"א צ"ג.

ולהלכה הביא המשנה ברורה דברי המגן אברהם וחשש להם, ובזה אין לחלק בין סעודה שניה לשלישית, ולהכי נקטינן אף בזה דאינו חוזר מספק אף כשלא הבדיל כמו שנתבאר.

הערה בטעם שאומרים 'רצה והחליצנו' בסעודה שלישית הנמשכת אחר השקיעה, ולא חוששים לשקר ולהפסק לחלק מהראשונים?

כיצד יתכן שהשוכח 'רצה והחליצנו' בסעודה שניה, לא חוזר?

עובדא הוי באחד שנאנס ואכל סעודה שניה ביום שבת קודש סמוך לחשיכה, וברך ברכת המזון לפני השקיעה ושכח 'רצה והחליצנו' ונזכר אחר שיצאה שבת, קודם שהתפלל והבדיל, וקודם שעבר שיעור עיכול מאכילתו, ונסתפק אם צריך לחזור שוב ברכת המזון שהרי בסעודה שניה הזכרת שבת מעכבת לדברי הכל (סעודה שלישית הפסיד ולא אכל כלל).

שכח הזכרה המעכבת בברכת המזון ולא ירויח כלום בחזרתו

ובפשטות היה מקום שחוזר ואומר בחזרתו רצה כדרך שאנו רגילים לומר בסעודה שלישית הנמשכת אחר השקיעה, אבל אם נזכר אחר הבדלה ששוב לא יוכל לומר רצה תליא בפלוגתא אי חיסר הזכרה המעכבת הוי כלא התפלל כן דעת חכמי פרובנציא, ולדעתם אף הכא חוזר כי ברכת המזון שברך בשבת הוי כמאן דליתא כלל.

אבל לרבינו יהודה בתוספות (ברכות כו: ד"ה טעה) הוי רק כחיסרון הזכרה וכיון שלא ירויח כלום בחזרתו, ממילא אין טעם לחזור, וכיון שרבינו יונה כתב שאין הכרעה בפלוגתא זו לכך יתפלל בתנאי דנדבה והובא ברא"ש טור ושו"ע קח, יא והגר"א ושאר פוסקים לענין תפלה, ממילא בברכת המזון שאי אפשר בנדבה ליכא תקנה, ואינו חוזר (ובאפשר לו יצא ידי חובתו מאחר).

#### סעודת הנמשכת לאחר חשיכה בפלוגתא אי אזלינן בתר ההתחלה גבי הזכרה

אלא שנראה להורות שאף בנזכר קודם הבדלה אינו חוזר, והוא משום דבכל סעודה הנמשכת אחר השקיעה וצאת הכוכבים הוי פלוגתא אי מזכירים 'רצה והחליצנו' שדעת מהר"ם מרוטנבורג וסיעתו דאזלינן בתר התחלה ומזכיר.

ודעת הרא"ש (בשו"ת כ"ב,ו) והטור (סימן תרצה) כיון שכבר פנה יום לא שייך להזכיר של שבת בחול.

ואף שהשו"ע (בסוף סימן קפח. ועיין בסימן תרצה.ג) פסק כדעת מהר"ם מרוטנבורג, וכן אנו נוהגים מידי מוצאי שבת וחג, מבואר במגן אברהם רע"א, יד דמסופק השו"ע בהכרעת דין זה, ורק מספק מזכיר.

<sup>12</sup> והמשיך רעק"א זצ"ל: ואף בנזכר קודם שהבדיל דעת בעל כסא דהרסנא (סימן פז) דאינו חוזר ומברך עכ"ל, ושם בכסא דהרסנא כתב טעם אחר מחודש שאינו חוזר ולא משום שחשש לדעת הרא"ש, ופלא גדול שרעק"א התחשב בדעתו כצד לדינא. כל זה מבלי לפקפק בעצם סמכותו של המחבר, כידוע.

## הערה בשורש דברי המגן אברהם שהכרעת השו"ע מ'ספק' לומר רצה בסעודה שלישית הנמשכת לאחר שקיעה

ובעיקר הדבר שכתב המגן אברהם דמחמת שהשו"ע מסופק פסק להזכיר גם בכניסת השבת מחמת דעת הרא"ש וסיעתו דאזלינן בתר התחילה, וגם בצאת השבת מחמת דעת מהר"ם מרוטנבורג וסיעתו דאזלינן בתר סוף הסעודה, יש לעיין דהרי בעלמא קיימא לן בפלוגתא 'שב ואל תעשה' וכדאמרו כשלא נתת עברת בבל תגרע ולא עשית מעשה בידיך וכו', ומה שמסתייע המגן אברהם מהשו"ע בס"ס קח דשם המחבר סבירא ליה דהאומר הזכרה שלא כענין, וכגון יעלה ויבוא ביום שאינו ראש חודש, לא הוי הפסק בדיעבד שצריך בגלל שקרו לחזור על התפלה, הרי התם דיעבד איתמר, ולמה להכנס לזה כשאין הכרח, דהרי הסכימו הפוסקים דהשוכח 'רצה והחליצנו' בסעודה שלישית, לא מעכב כיון שאין מוסכם שחייב בה באכילת פת, אם כן לכאורה נח היה מחמת ספק להשמיט 'רצה והחליצנו' לגמרי, מאשר לעשות בידיים שקר (שאומר במוצאי שבת קודש 'ביום השבת הגדול והקדוש הזה') והזכרה שלא תקנו חז"ל לכמה ראשונים כשמברך אחר השקיעה, וסוברים דאזלינן בתר סיום, מאחר שאין הכרעה בזה.

### מדוע לעשות הפסק ושקר לכתחילה לחלק דעות באמירת 'רצה והחליצנו' אחר השקיעה, כשגוף ההזכרה לא מעכב להלכה

וביותר שכל זה לפי המגן אברהם דאזיל בפשיטות כדעת מרן השלחן ערוך בס"ס קח, שהאומר הזכרת שקר בתפלתו לא מעכבת, אבל הט"ז ו'רוב האחרונים' (לשון המשנה ברורה שם), חלקו על

השו"ע בזה וסבירא להו דמעכב וחוזר (והעירו כן הפרי מגדים ומחצית השקל בסימן רעא על המג"א שם), ועיין הכרעת המשנ"ב שם, ממילא יש לתמוה על המשנ"ב בענין זה דהעתיק דברי המגן אברהם בפשיטות שמחמת הספק פסק השו"ע לומר רצה, ולא חשש להפסק ולשקר, אף במקום שאין הזכרת רצה מעכבת, ולכאורה להאמור גם אי נימא שאין זה דוחק בדעת השו"ע עצמו, הא אנן לא קיי"ל הכי.

### שיטת ה'כף החיים' שאין אומרים רצה והחליצנו בסעודה הנמשכת אחר השקיעה, וצ"ע לדידן

ובפרט שיש ספק ספיקא שאין אמירת רצה בסעודה שלישית מעכבת ברכת המזון, אי כהסוברים שאין בה חיוב פת, ואף להחולקים שמא כהרא"ש שדוקא לפני שקיעה, והגם דהפסק בברכת המזון קיל משמונה עשרה (עיין מ"ב סה,א ובבאור הלכה שם ד"ה ב'ן), מיהו לכתחילה למה להכנס לזה, ובאמת הגרי"ח סופר זצ"ל בספרו הבהיר 'כף החיים' (ס"ס קפח) פסק שלא להגיד אחר שיצא שבת 'רצה והחליצנו' שחשש להפסק, אבל לא נוהגים כדבריו ממילא בעינן ישוב אחר בדעת השו"ע והפוסקים, וצ"ע כעת.

עדיף לומר רצה לכתחילה לצאת דעות דחייב לומר בסעודה ג ואף מעכב לדעתם אי מברך קודם השקיעה ולמהר"ם אף אחר השקיעה להאומרים שדוקא פת שהם הרוב והם הרוב כלומר יותר נוטה שדוקא פת ויותר נוטה שגם אחר שקיעה חיובא רמיא בתר התחלה לומר רצה והחליצנו מאשר לחוש להפסק ושקר למקצת פוסקים ולהמנע.

אך עדין נפק"מ בזה בכל מיני דגני בוקר או כיוצ"ב שמערבין כמה מיני קמחין כגו' קמח תירס או עמילן תפוז"א, אי"כ בזה שוב הדר חידושא הנ"ל שיהיה דין להקדימו לשאר מיני מזונות אחרים, וכן יהיה מקום לדון בזה אינו בדין היכא שלא כיון להדיא לפטור ודו"ק.

### ברך על ופלים ורוצה לפטור עוגה בברכתו:

במש"כ הרב עוד לדון לפמש"כ המשנ"ב סי' קע"ו שהביא מהשטמ"ק דמי שברך על הפרפרת לא פטר את הפת אי"כ לפ"ז מי שברך על ופלים לא יפטור עוגה שהיא ספק פת הבבכ"ס.

## עמק תשובה

הערות והארות על הנכתב בגליונות קודמים

והיה מקום לדון בזה לפמש"כ הפרמ"ג בפתיחה להל' ברכות ד"ה מריש, דמי שהיה לפניו פרי העץ ופרי אחר שהוא ספק אם ברכתו בפה"ע או בפה"א [דמספק ברכתו בפא"ה], וברך בפה"ע על הפרי הודאי, ה"ז חוזר ומברך בפה"א על הפרי השני, משו' דלא מחית איניש נפשיה לספיקא, עכ"ד. והינו דאם היה מכויין לפוטרו הרי הוא לא היה יכול לברך עליו שוב, משו"ה אמדי' בדעתיה כאילו כיון להדיא שלא לפטור, [ולכאו' הוא כד' הפר"ח שהביא התבוא"ש יו"ד סי' י"ט ואכמ"ל]

ובאמת כן נוהגין העולם בכל מאכלים שהכריעו עליהן דין ברכה מספק, כגו' שהכל בשוקלד וכן בטרימא ומי שלקות, דהעולם נוהג לברך עליהן שהכל, אף במקום שבירך כבר תחילה בפע"ה על פרי אחר או כל כיוצ"ב, והינו טעמא לכאו' כד' הרפמ"ג הנ"ל דלא מחית נפשיה לספיקא והרי הוא כאילו מכויין להדיא שלא לפטור אותו בברכתו, כדי שיכול לברך עליו שהכל.

ומעתה לפ"ז היה מקום לדון דלכאו' ה"נ מאחר שאילו תחול הברכה הראשונה [בורא מ"מ] על הספק פת הבבכ"ס, שוב לא יוכל לחזור ולברך עליה, אי"כ משו"ה שוב י"ל דלא מחית נפשיה לספיקא והרי הוא

### אם יש דין קדימה לעוגת שמרים על עוגת טורט:

במה שהפליא הגאון הרב רותן שליט"א להעיר בשבוע שעבר בהערה עצומה לפ"ד הפרמ"ג סי' ר"ח ס"ק י"ב וסי' רי"א ס"ק א' שפת מה' מיני דגן לבד, קודמת לפת מעורב בשאר מינין, דיש מעלה לחיטה כשהיא בעיניא לבדה, אי"כ לפ"ז העיר הרב שליט"א שיש להקדים עוגת שמרים שרובה מחטה לבד, לעוגת טורט שמעורב בה עוד הרבה דברים אחרים עכ"ד.

אולם בדקדוק דברי הפרמ"ג נראה לדון, דהנה הפרמ"ג נקט בלשונו שיעיר קמח עם שאר מינין, והעירני

חכ"א לדון דאפשר שכל דבריו דוקא שיעירב שאר מיני קמחין אחרים עם הקמח חיטה ושעורה, אבל אם מערב ביצים ושמן ודבש לא דיבר הפרמ"ג.

וסעד לזה דהנה המשנ"ב סי' ר"ח שם הביא שמנהג העולם לצרף לשיעור על המחיה את כל שאר מה שמערב בעיסה, ואילו לענין מערב שאר קמחים בעיסה הלא אינו מצטרפין שאר הקמחים לענין ברכה אחרונה, ודינא דכל שיש בו אינו אלא לענין ברכה ראשונה כמבו' בסי' ר"ח שם. והגדר בזה כנראה צ"ל דכל מה שמערב בעיסה הכל נידון כתבלין ודבר שבא ללפת והקמח הוא העיקר, וא"כ לפ"ז יש מקום רב לצדד מסברא דלא נאמרו דברי הפרמ"ג רק בכמה מיני קמחין מעורבין שבזה צרכים לבא מדין כל שיש בו, ובזה אמרי' דהדגן איבד את מעלתו מכשהוא לבדו בעצמותו.

וא"כ לפ"ז בכל מיני עוגות למינהן לא יהיה נפק"מ בשיעור הקמח על פני שאר תערובת שבעיסה, ואדרבה אי נימא דאף מה שמצטרף לשיעור על המחיה, מ"מ הוא מגרע את מעלת הדגן בעינא, אי"כ שוב י"ל דאף השוקלד של עוגת שמרים וכיוצ"ב ג"כ יגרע את עצמותו של הדגן בעינו.

והאירוני כמה ת"ח בזה, דהנה הא"ר [שם] כ' דכל כה"ג לא יברך כלל וטעמא משו' דיש בזה לתא דברכה שא"צ, דעל הצד שאינו מחויב בברכת על העץ הרי הוא כברכה שא"צ, אע"פ שהוא יוצא בא בדיעבד, והמשנ"ב סי' ר"ח ס"ק פ"א לא העתיק את הכרעת המג"א בזה, ואדרבה העתיק את תחילת"ד שאם אכל פרי עץ ואינו יודע אם הוא משבעת המינים, יכול לאכול דבר אחר שברתו מעין ג' ולכלול בהברכה על העץ ועל פרי העץ ויצא ממ"נ עכ"ד. והשמיט המשנ"ב את סיומ דברי המג"א שמספק יש לו לברך על העץ, ומשמע להדיא שלא הכריע בזה, וא"כ יש לנהוג בזה ספק ברכות לקולא ואין לברך ע"ז כלל. וכמובן יש בזה דינא דירא"ש שלא לאכול חוץ לסעודה, אבל עכ"פ בדעיבד אי עבר ואכל לא יברך ע"ז כלל.

הרב מנדל המניק שליט"א

ברמב"ם איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד שבת ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך וחכמים הראשונים היו מקבצין תלמידיהן בערב שבת ומתעטפים ואומרים בואו ונצא לקראת שבת המלך, ואח"כ הוסיף ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת וכו', וביאר הגרי"ז שיש כאן ג' שלבים שהיו ג"כ כאן בקבלת התורה, הא' מה שרוחץ פניו ידיו ורגליו ובגדיו, וזהו כבוד מה שמכין עצמו לקראת שבת וזה ג"כ מה שאמר כאן 'לך אל העם וקידשתם היום ומחר וכיבסו שמלותם', והשני הוא מה שכתב הרמב"ם שצריך להיות יושב בכובד ראש ומיחל להקבלת פני השבת והיינו שחלק מכבוד השבת הוא מה שהוא פנוי מכלום ורק יושב ומצפה לקראת שבת, (והביא ע"ז מהרמב"ם בחובל ומזיק ואם היה בע"ש בין השמשות פטור מפני שברשות הוא רץ כדי שלא תיכנס השבת והוא אינו פנוי עכ"ל היינו שיש דין שיהיה פנוי) וגם כאן היה להם דין והיו נכונים ליום השלישי שהיה פנויים מכלום, וההכנה השלישית היא בואו ונצא לקראת המלך שיוצאים לקראת השבת וה"ה כאן ויוצא משה את העם לקראת האלוקים.

## עמק הפרשה

חידושים מתורת גאוני הדורות  
הרב ישעיה בלאק שליט"א

כאילו כיון להדיא שלא לפטור, וא"כ שוב יוכל לברך עליו בפנ"ע במ"מ.

תיקון טעות בענין ברכת פרי שהוא ספק מין ז':

פרי שיש לו ספק אם הוא בכלל מין ז', [וכן פרי שספק אם הגיע לעונת מעשר לד' הגאון בריש סי' ר"ב] שספק אם לברך עליו בפה"א או בפה"ע, כ' המשנ"ב בריש סי' ר"ב דירא"ש לא יאכלנו אלא בתוך הסעודה, ושבוע שעבר הובא נידון האיך לנהוג למעשה במי שעבר ואכל חוץ לסעודה, והמג"א [סו"ס ר"ח] כ' דמברך עליו ברכה אחרונה על העץ מספק, כיון דבורא נפשות אינו פוטר על העץ אפי' בדיעבד, אך על העץ פוטר שאר פירות אפי' בדיעבד] ושבוע שעבר הובא שלכאו' יש לנהוג כך למעשה.

ברוך ה' אשר הציל אתכם [יח,י] הגר"א הוכיח מכאן שליגרי' יש מעלה יותר מן הישראל שהרי מבואר שישראל יש לו מעלה על המלאכים שיכולים לומר ה' רק אחר ג' תיבות קדוש קדוש קדוש, משא"כ ישראל שאומרים אחר ב' תיבות שמע ישראל, וכאן מבואר שהגר יכול ומר אחר תיבה אחת ברוך ה'.

ויקרא חתן משה את כל אשר הוא עשה לעם ויאמר מה הדבר הזה וגו' ויאמר משה לחתנו פי יבא אלי העם לדרש אלוקים [יח,יד-טו] ויש להבין כאן מה ענה משה ליתרו על השאלה 'מדוע אתה יושב לבדך'?

ומה תשובה היא כי יבוא אלי העם לדרוש אלוקים, ותירץ ההפלאה שביאור שאלת יתרו מדוע אתה יושב לבדך היינו שאסור לדון יחידי ואיך הוא דן יחידי, וע"ז אמר לו ע"פ המבואר בירושלמי שבקיבלו עליהן בעלי הדינים יכול לדון יחידי, וא"כ כי יבא אלי העם היינו שקיבלו אותי עליהם וע"כ יכול אני לדון יחידי.

והיו נכונים ליום השלישי [יט,יא] יש כאן כמה קושיות בהבנת הפסוקים שעמר עליהם הגרי"ז וביארם, ואמר שיש כאן ג' דברים שהיו ישראל מצווים בשביל לקבל התורה ויש כמותם בהלכות שבת, דהנה מבואר

המשך 'דבר העמק' - הלכה

וכל זה הוא רק במקום שמקיים עשה שממלא רצון אביו בזה איכא דינא דעשה דוחה ל"ת, אבל אם אמר לו אביו אל תחזיר בלא טעמא ורק אומר לו לעבור על ל"ת בזה אמרינן כולכם חייבים בכבודי ואיננו יכול לצוותו לעבור על ד"ת.

ולפ"ז מבואר מה דאמרינן דבמצוה שיכול לעשות על ידי אחרים אינו דוחה כיבוד או"א, אבל בכיבוד אב שיכול לעשות על ידי אחרים אמרינן דאפ"ה עשה דוחה ל"ת, ולכאן ק' מ"ט והרי אפשר לעשותה ע"י אחרים ולא ידחה הל"ת, וצ"ל דזה שיכול לעשותה ע"י אחרים אין זה מעשה מצווה שלו והוא לא קיים את המצווה וממילא החיוב שלו לקיים את המצווה הוא עשה דדחי ל"ת, מה שאין כן במצווה שלא תתקיים כלל אם ישקה את אביו על זה אמרינן דגם אביו מחוייב ש"אני ואבא חייבים במצווה" וכאשר המצווה יכולה להתקיים ע"י אחרים אין המצווה בטילה דתתקיים א"י אחרים ובכה"ג שפיר איתא למצוות כיבוד או"א שאינה נסתרת מחמת שאני ואבא חייבים במצווה ואפשר לקיים שניהם.

למערכת המוכרת לו.

במעמד הר סיני נוצר עם חדש. העולם המוכר מן העבר בטל ועבר מן העולם. בריאה חדשה ואנשים חדשים נולדו מחדש עם השמע הדיבור הראשון "אנכי ה' אלוקיך - לא יהיה לך אלהים אחרים"

בחיים חדשים ובעולם חדש יכולים כולם להגיע לראיה זכה ללא שירים מן העבר - ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה (שמות יט) ולראות בעיני אדם כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו.

בשעה שחטאו ישראל בעגל פסקה מהם הדבקות וההתבטלות המוחלטת לרצון האלוקי, ה"אני" העצמי שב למקומו ומעלת המלאכים גיבורי הכח אינה קימת עוד. זו היא נטילת הכתרים, כך היא הנפילה מדרגת מלאכי מרום לשפלות האדם שאיננו זוכה להיות חלק מגילוי השכינה ומלכות שמים.

רק על ידי חזרה ל"מעמד הר סיני" ניתן להיאחז שנית בפסגה ובהוויה המלאכית. החזרה לדרגת "נעשה ונשמע" לדרגת "גיבורי כח" אפשרית בהיות האדם "מעשיו מרובים מחוכמתו", וכדברי הרבינו יונה "כי אף מי שאינו יודע ואינו עושה נקראים מעשה על שם כי יש לו שכר עליהם כאילו עשאו" כאשר כל ההוויות וכל קיומו מהווה עשיה ללא גבול וללא תנאי אז באמת הוא מלאך החי בין בני אדם, "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומלאכי אלוקים עולים ויורדים בו"

זאת ועוד, ההשגה וההבנה בדברי התורה הק' כאשר הם נשמעים באופן זה של השתעבדות מוחלטת לרצון ה', של נעשה קודם לנשמע, מסלקת מהאדם את מגבלות החומר, הדבקות בקב"ה מעלה את זכות וטוהר מחשבתו ודעתו לבהירות והארה ולקנין התורה בשלימות מעל הדעת האנושית בת העפרורית וברת החלוף.

קדשנו במצוותיך ותן חלקינו בתורתך וטהר ליבנו לעבדך באמת.

## מי שהוזמן לברית מילה או לשמחת נישואין אם חייב להשתתף

ולפי דברי הרשב"ם והתוס' עולה שדין זה אינו רק בברית מילה אלא גם בסעודת נישואין, ולא רק סעודת מילה ונישואין אלא כל שהוא סעודת מצוה יהיה איסור להימנע מלהשתתף, וצ"ע מנהג העולם שלא לחוש לזה אלא בסעודת ברית מילה, ולא מצאנו שנמנעים מלהזמין לשמחת נישואין. ובאמת הרמ"א פסק דין זה רק לענין מילה שכתב וז"ל, ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה, וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים, ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם, עכ"ל. ומדבריו נראה שזהו דין מיוחד בסעודת מילה, שבאבן העזר בהלכות סעודת נישואין לא הביא הרמ"א כלום. אלא שדבריו עצמם צריכים תלמוד מדוע נקט כן רק לענין סעודת מילה ולא לענין כל סעודת מצוה.

### עומקא דשמעתתא הרב יעקב ישראל יהל שליט"א

#### בהמבואר שסעודת נישואין חשובה סעודת מצוה יותר מסעודת ברית מילה

והקושיה תגדל ביותר דמצונו שסעודת נישואין חשובה סעודת מצוה טפי מסעודת ברית מילה, דבשו"ע (סימן תר"מ סע"ו) כתב חתן ושושבינים וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה. והרמ"א הגיה: וסעודת ברית מילה וכן הסעודה שאוכלין אצל היולדת חייבין בסוכה, ע"כ. וביאר המשנה ברורה דסעודת ברית מילה חייבין בסוכה, דאע"ג דסעודת מצוה היא, מ"מ לא דמי לסעודת חתן שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל זה אינה מצוה כ"כ, וא"כ די להם בעשרה אנשים. ומבואר דסעודת נישואין פטורה מן הסוכה משא"כ סעודת ברית מילה.

ואם כן קשה דאי חזינן שסעודת נישואין יותר חשובה היא מסעודת ברית מילה, א"כ מדוע כל כך הקפידו בסעודת ברית מילה שלא להזמין לסעודה מטעם שאסור להימנע מלהסב בסעודת מצוה, ואילו בסעודת נישואין שהיא הרבה יותר חשובה לא הקפידו על זה.

#### בסעודת מילה 'ההזמנה' מחייבת להשתתף ואילו בסעודת נישואין 'הידיעה' היא המחייבת

ונראה ליישב המנהג, דחילוק גדול יש בין סעודת נישואין לסעודת ברית מילה, שבאמת בסעודת ברית מילה אין חיוב על כל אחד להשתתף בסעודה כיון שהוא אינו שייך כלל להברית מילה, וכל החיוב סעודה הוא מוטל על אבי הבן שעליו יש מצוה לעשות סעודה, ורק שאבי הבן קורא הוא לחבריו להשתתף עמו בסעודה כדי שהסעודה תהיה ברוב עם ובעשרה, ונמצא שהמסובין בסעודת הברית הם באים לסייע לאב לקיים את חיובו לערוך סעודת מצוה.

לעומת זאת בסעודת נישואין החיוב להשתתף בסעודה הוא חיוב שמוטל על כל אחד ואחד, כיון שיסוד חיוב ההשתתפות בסעודת נישואין הוא נובע מכח המצוה לשמח חתן וכלה, וזה חיוב שמוטל על כל אחד ואחד, ולכן כל מי שיכול לשמח את החתן ע"י השתתפותו בסעודה מחויב הוא בכך.

לפי זה נראה שדווקא בסעודת ברית מילה ששם כל החיוב להשתתף בסעודה הוא כדי לסייע את האב בחיובו לעשות סעודה, א"כ מתחילה חל החיוב רק על מי שהאב הזמינו לסעודה, אך מי שלא הזמין לסעודה אף אם הוא רואה ויודע שיש סעודת ברית מילה אין עליו שום חיוב להשתתף בסעודה, דההזמנה היא המחייבת את ההשתתפות. ולכן נהגו שלא להזמין לסעודה כדי שלא להכשיל את מי שהוזמן ואינו בא לסעודה.

משא"כ בסעודת נישואין שהחיוב להשתתף אינו נובע מכח ההזמנה לסעודה, אלא החיוב הוא מכח המצוה לשמח חתן וכלה, וכלפי זה אין לחלק בין אם הזמינו אותו לסעודה או לא, שגם מי שלא הזמין לחתונה אלא רק הודיעוהו שיש חתונה מחויב הוא להשתתף בשמחת הנישואין [ולהבדיל, כמו שבליית המת ל"ע מה שמחייב להשתתף אין זה ההזמנה ללויה אלא המציאות שיועד שיש לויה ודו"ק], שהמחייב הוא מה שיש בידו לשמח חתן וכלה ומכח זה מחויב הוא להשתתף בשמחה. וא"כ יש לבאר שהטעם שלא הקפידו שלא להזמין לשמחת נישואין, דנראה דאין שום תועלת בכך שלא יזמינו, כיון שהמחייב להשתתף בשמחת הנישואין אין זה ההזמנה אלא הידיעה.

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלוקים ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלוקים (יח, יב)

#### סעודת יתרו היתה סעודת ברית או סעודת בר מצוה

נחלקו הראשונים בביאור עניינה של סעודה זו שעשה יתרו בשעה שנתגייר, הרמב"ן כתב 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עמו ביום חתונתו כי חתן דמים הוא', ומבואר מדבריו שסעודה זו היתה סעודת ברית מילה, שהרי יתרו נימול באותו היום לגירותו, וכ"כ בפירוש הטור עה"ת, וכן מבואר במדרש תלפיות [הביאו החת"ס כאן] שסעודה זו היה סעודת מילה. ואמנם בספורנו מבואר שסעודה זו היתה על שזכה ליכנס תחת כנפי השכינה, וכ"כ רבינו בחיי וז"ל, וסעודה זו עשאוה לכבוד יתרו שנתגייר במילה וטבילה במים כדין הגר הבא לחסות תחת כנפי השכינה, עכ"ל.

וכן מצאתי בספר ערכי תנאים ואמוראים לרבי יהודה בן קלונימוס משפירא שהיה רבו של הרוקח שכתב שאע"פ שמוותר להתענות בשבת ויו"ט תענית חלום, מ"מ בערב יום הכיפורים ובפורים ובעצרת אסור להתענות, וביאר הטעם שאסור להתענות בעצרת וז"ל, עצרת יום שניתנה בו תורה, וכתב לכו לחמו בלחמי ושתו בייני מסכתי, וכן כתיב ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני השם כשקיבל עליו את עול התורה, עכ"ד, והיינו דכמו דיתרו עשה סעודה כשקיבל עליו עול תורה כן אנו חייבים בעצרת לעשות סעודה כיון שבימים זה קיבלנו את התורה.

ונמצא שנחלקו האם היה לסעודת יתרו גדר של 'סעודת בר מצוה' והיינו סעודה על שנכנס לעול תורה ומצוות, או שהיה לזה גדר של 'סעודת ברית מילה', והיינו על מצוות המילה שנימול בשעה שנכנס לגירות.

ואיכא נ"מ בזה אם יש לעשות באשה המתגיירת סעודה שהרי אצלה לא נתקיימה מצוות מילה, וא"כ הדבר תלוי אי הוי סעודת מילה או סעודת גירות. וגם איכא נ"מ אימתי לעשות את הסעודה אם ביום המילה או ביום הטבילה של הגירות.

#### יתרו לא קרא להם לסעודה משום שאין מזמינים לברית מילה

ויש להעיר בזה הערה נפלאה, דהנה החתם סופר עמד במה שלא נזכר בכתוב שיתרו קרא לאהרן ולכל זקני ישראל, ויותר הו"ל למימר 'ויקרא יתרו לאהרן ולזקני ישראל לאכל לחם', ועי"ש מה שיישב בזה.

אכן נראה הביאור בזה לפמש"כ הרמב"ן דסעודה זו היתה סעודת מילה, והשתא הלא כתב הרמ"א (יו"ד סי' רס"ה ס"ב) דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי מנודה לשמים, א"כ מטעם זה לא קרא להם יתרו להשתתף בסעודה, אלא הם באו מעצמם, כיון שאם היה מזמינם והם לא היו באים היו מתחייבים בנידוי.

וכן הוא בפתחי תשובה (שם סק"ח) שציין למש"כ בשו"ת מקום שמואל (סי' פ') שכתב בשם ספר שרביט הזהב וז"ל, וראיתי רבותי גאונים עולם שהיו מוחים בהשמישים הסובבים בתי בני ישראל ומודיעים שהם מזמינים לסעודת ברית מילה כנהוג שלא להזמינם באומרים אולי לא ילכו לסעוד שמה מטעמים הנתהוים והיו ח"ו בכלל נידוי, עכ"ל, ומבואר ענין זה שאין מזמינים לסעודת ברית מילה.

ואמנם נראה דאף להראשונים שסעודת יתרו היתה סעודה לרגל היכנסו לעול מצוות, יש לדון דהוי כסעודת מצוה מטעם זה [ותלוי אם סעודת בר מצוה הוי סעודת מצוה], ויתכן דדין זה שלא להזמין לסעודה אינו דווקא בברית מילה אלא הוא בכל סעודת מצוה, וכפי שיתבאר.

#### דעת התוס' שחובה להשתתף בסעודת ברית ובסעודת נישואין, והרמ"א פסק כן רק לענין מילה

דנהה מקור ענין זה שאין להזמין לסעודת ברית מילה הוא בגמ' (פסחים קיג:) שבעה מנודין לשמים אלו הן וכו' ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. ופירש רשב"ם בחבורת מצוה - כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן, ע"כ. וכן כתבו התוס' שם וז"ל, ואין מיסב בסעודת מצוה - היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן, ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בורר (סנהדרין כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם, עכ"ל.

## הנהגת הנצרך לצאת מחוץ לתחום בשבת

הנצרך לצאת בשבת מחוץ לתחום לצורך פיקוח נפש וכיו"ב, יש לדון איך עליו לנהוג עם חפציו שמוציא עמו, וכמו כן במי שחושש קודם שבת שמא יצטרך לצאת בשבת לבית חולים, אם יכול להכין עצמו לכך מערב שבת כדי שתהא הוצאתו מחוץ לתחום בהיתר.

**בשו"ע** סי' שצ"ז סעי' ב' כשם שאין אדם רשאי להלך בשבת וביו"ט אלא אלפים אמה לכל רוח כך כליו ובהמתו אין יכול שום אדם להוליכם חוץ לאלפים אמה של בעליהם. והיינו שגם כליו של אדם קונים שביתה במקום הבעלים. ולהלן שם סעי' יא מבואר שמי ששאל כלי מחבירו ביום טוב הרי הוא כרגלי המשאיל שהיה אצלו מעיו"ט ואסור

לשואל להוציאו חוץ לתחומו של בעליהם, ודין זה הוא אף בשאל ממנו בנד ולובשו ביום טוב שאסור לו לצאת עמו מחוץ לתחום הבעלים וכדמוכח מסעי' ט' שם, ומבואר שבגד שאדם לבוש בו לא נטפל אליו ואפי' אם יצא בהיתר חוץ לתחומו מכל מקום אם היה זה חוץ לתחום הבגד עובר על מה שהוציא את הבגד חוץ לתחום.

**ולפי** זה לכאור' מי שיצא בהיתר בשבת לצורך פיקוח נפש אף שמותר לו להוציא בגדו שלבוש בהם כיון שכשם שהותר לו הותרו גם הם, מכל מקום לכאור' כל זה הוא בבגדים שמוכרח להם, אבל בגדים נוספים שאין לו צורך בהם ללבוש אין לו להוציאם מחוץ לתחום דשבתתם במקומם ואינם נטפלים לו, ויש לדון מה נקרא צריכים לו כמו כובע וחליפה או עניבה ועיי'.

**ואם** יודע מערב שבת שיצטרך לצאת בשבת יכול להכין עצמו לזה ולהוציא חפצים נוספים.

**והיינו**, דמבואר בשו"ע סי' ת"א שחפצי הפקר אינם קונים שביתה. ולפי זה יכול להפקיר חפציו שירצה להוציאם למחר וכיון שלא קנו שביתה במקומם מותר להוציאם לכל מקום שהוא ואין בהם איסור תחומין, ועיי' תורת היולדת פ"ב ס"ד.

### ויש לדון בזה מכמה פנים.

**א.** ידועים דברי המהרי"ל דיסקין בשו"ת קו"א סי' ס"ה ס"ק קל"ו שכלי הטעון טבילה, אין מועיל להפקירו ולהשתמש בו, וחיליה ידידה הוא מהמבואר בסי' שכ"ג ס"ו שכלי הטעון טבילה יכול לתתו בשבת במתנה לנכרי ולהשתמש בו, ולא נתנו הפוסקים עיצה להפקירו בלא לתתו לגוי, וכן הוכיח ממג"א סי' י"ג סק"ח שכ' שמי שנקרעו ציציותיו בשבת לא יקנה לאחר ותהיה טלית שאולה הפטורה מציציות, משום שחייב בציצית כזו מדרבנן, ולא כ' המג"א שיכול להפקיר בגדו ולא יהיה חייב בציצית כלל, משום של"מ הפקר להתיר את השימוש בציצית פסולה. וטעם הדבר שכיון שממשיך להשתמש בו אחר ההפקר הוי כשלו.

**ולדבריו** ה"נ אם מפקיר חפציו וממשיך להשתמש בהם, לא מועיל ההפקר כיון דהוי כשלו, אמנם יתכן שכל זה הוא לגבי בגדים שלבוש בהם ממש ובזה בלא"ה יש היתר של פיקוח נפש, אבל מה שמוציאים ולוקחים חפצים נוספים ולא משתמשים בהם בהדיא לא נחשב שימוש גמור ומהני בהו הפקר.

**ב.** צורת ההפקר לכתחילה י"ל שהוא כדכ' שו"ע חו"מ סי' רע"ג ז' שמדרבנן הפקר הוא בפני שלשה, וכ' הסמ"ע הטעם כדי שם יזכה האחד מהם ויכפור המפקיר ויאמר שלא הפקיר מעולם, יהיו שנים מעידים אותו והוא מגמ' דנדרים מה: וכתבו האחרונים שלפי זה בעי' ששנים מהם לא יהיו פסולי עדות כדי שיוכלו להעיד על הפקירו. ואם כן לפי זה אם יש בידו יפקיר בפני שלשה שאינם קרוביו.

**וברמ"א** שם הביא דעת הסוברים שאפילו הפקר בינו לבין עצמו הוי הפקר, וביאר הסמ"ע שם ס"ק י"א שכוונתו מדין תורה ולא לדינא, לדדינא לא מהני הפקר בינו לבין עצמו רק במקום שהשאל או השכיר

בהמה לעכו"ם וסבר שיחזירהו לו קודם שבת ולא החזירו לו, דבזה מהני הפקר בינו לבין עצמו דבכה"ג אפי' אחר תקנת חז"ל הוי הפקר דאנן סהדי דניחא לבעלים בהפקירא כדי שלא יעבור אלאו דלמען ינות.

ודין זה מבואר בשו"ע הל' שבת סי' רמ"ו סעי' ב' שבאופן כזה יכול להפקיר בינו לבין עצמו קודם שבת כדי שינצל מאיסור דאורייתא, ובמשנ"ב שם ס"ק ט"ו כ' שלכתחילה יפקיר בפני שלשה, ועכ"פ יזהר להפקיר בפני אחד ואפילו בפני אחד מאנשי ביתו עכ"ד.

## עמק הלכה

### הרה"ג רבי צבי רותן שליט"א

מרבני בית ההוראה

**וטעם** הדבר הוא דבעי' הפקר בפני אחד עכ"פ דבלא זה אין זה אלא כדיבור בעלמא ולא מוכח מדבריו שכוונתו באמת להפקיר, אבל במקום שעושה כן כדי להנצל מאיסור שבת, אנן סהדי שמתכוון באמת להפקירו ולכן מהני גם בינו לבין עצמו, ובדאפשר להפקיר בפני אחד יש לעשות כן משום הדעות של"מ הפקר כלל בינו לבין עצמו.

**ולדין**, אם מפקיר בינו לבין עצמו כדי להוציא למחר, כיון שכל הוצאה מחוץ לתחום ואפי' בבגדים שלבוש בהם יש בזה איסור, הרי אף שיהא נותר ע"י פיקוח נפש י"ל שאם יכול לעשות כן בהיתר גמור עדיפא ליה ויש אנן סהדי שכוונתו להפקר גמור, אך מאידך אפשר שלגבי מה שלבוש בהם ומוכרח להוציא אין צריך להפקיר, ולגבי מה שלא מוכרח להוציא ורוצה להוציא ליכא אנן סהדי דלא יוציא ולא יעבור על איסור, ולפי זה גם בפני אחד לא יועיל כיון שיכול שלא לעבור על איסור שבת אם לא יוציא מה שאינו מוכרח, ויל"ע, ואם כן רצוי להקפיד להפקיר בפני שלשה שאינם מבני ביתו.

**ג.** כשמפקירם, בודאי ראוי שיוציא את החפצים מביתו כדי שיהיו במקום הפקר, עיי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' שט"ז שנקט שהפקר ילפי' משמיטה ושם צריך להוציאם מביתו או שיהא ביתו פתוח באופן שיהיה שייך להכנס ליטול את החפצים.

**ועל** כל פנים אחר ההפקר צריך לכוון שלא לזכות בזה שוב בקנין חצר, דחצר המשתמרת קונה שלא מדעתו ואם לא יתן דעתו יחזור החפצים להיות שלו ויקנה שביתה במקומם.

**ד.** עוד יש לעורר, שאם מפקיר גם את הטלית משום שחושש שיצטרך לקחתה עמו בשבת, הרי שבבוקר יום השבת בין נטלה עמו בין אם עדיין לא יצאו מהבית, היא הפקר וטלית של הפקר אינה חייבת בציצית ואינו יכול לברך עליה, ולכן יזכה בה קודם שיתעטף בה כדי שיוכל לברך, ואף שאין זוכין בשבת, מכל מקום הא מציינו בסי' תרנ"ח שלצורך מצוה יכול לזכות באתרוג מחבירו ולברך עליו, וה"נ לצורך מצוה יכול לזכות בטלית ולברך עליה, ואולי אם יש לו טלית נוספת אף שהיא של חול, לא יזכה בזה שהפקיר כיון שיכול לקיים מצוותו בטלית הנוספת ואין בה עדיפות על פני זו ועיי'.

### בגדר איסור לא תחמוד

**א.** ידועה קושיית האבן עזרא (פ"כ י"ד) על זאת המצוה של לא תחמוד איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, ועיי"ש שתיירץ עפ"י משל הכפרי ובת המלך שאינו חומד דבר שאינו שלו. ויש לדון בקושיא זו דהנה נחלקו הראשונים באיסור לא תחמוד דהרמב"ם בפ"א מגילה ואבידה ה"ט כתב: כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנה ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אע"פ שנתן לו דמים רבים הר"ז עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד. ובהל"י כתב הרמב"ם שמלבד איסור לא תחמוד יש עוד לאו ז"ל כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חבירו וכל כיוצא בהן משאר דברים שאפשר לו לקנותן ממנו כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר בלא תעשה שנאמר לא תתאוה ואין תאוה אלא בלב עכ"ל.

ועוד הקשה שהרי יש מעשה בנטילת החפץ והול"ל שאין לוקין משום שניתן לתשלומין שהוא כגולן שחייב להשיב הגזילה ולפיכך אינו לוקה ואף זה חייב להשיב החפץ. וביאר המגיד משנה דהרמב"ם ס"ל שאף ברצון המוכר אע"פ שחל המכר מ"מ עבר באיסור, ומה"ט ס"ל ג"כ שנחשב לאו שאין בו מעשה משום שנטילת החפץ ברצון המוכר נעשה וההשתדלות היא האסורה ובהשתדלות לא היה מעשה ולכן לא כתב הטעם לפי שחייב להחזיר החפץ כיון שנעשה ברצון המוכר אין חיוב השבה.

**והקשה** המנ"ח (מצוה ל"ח) על דברי המ"מ שהרי כיון שגם באופן שאמר המוכר איני רוצה שהמכר לא קיים ג"כ עובר בלאו זה ובאופן זה הוי גזל ולא חשיב לאו שאין בו מעשה אלא הסברא שאינו לוקה בכה"ג הוא משום שניתן להישבון וא"כ הרמב"ם היה צריך לכתוב ב' הטעמים שאין לוקין דבאופן שאמר איני רוצה- משום שהוא לאו שאין בו מעשה, ובאופן שאין רוצה ומקחו בטל- משום שניתן להישבון והוי כאיסור גזילה שאין לוקין ע"ז.

**ונראה** דהרמב"ם והראב"ד נחלקו ביסוד איסור לא תחמוד, דלרמב"ם האיסור אינו כלל משום גזל אלא משום הפצרת רעים והתחבולות להשיג החפץ ואין חילוק אם הגיע אליו כדין או שלא כדין שלא אמר רוצה אני, ובכל גונו עבר באיסור לא תחמוד כיון שעשה השתדלות שלא כדין, וא"כ גם כשלא אמר רוצה אני לא חשיב מעשה כיון שהאיסור הוא בהפצרת רעים ובוזא אין מעשה, ואילו

בסתם גזילת חפץ מחבירו לא עבר בלא תחמוד אלא כאשר הגיע אליו ע"י הפצרה שלא כדין, אך הראב"ד חולק וס"ל שהאיסור לא תחמוד הוא מעין איסור גזל ולכן כשאמר רוצה אני אין איסור וגם אין לוקין עליו כגזילה כיון שניתן להישבון, ונפק"מ בזה במקום שאינו גזול מידי מחבירו רק גורם שיתן לו מה שהיה אצלו, וכגון במפציר בחבירו להעביר לו משרה שנושא בה, דלהרמב"ם עצם ההפצרה הוי בכלל לא תחמוד, ולהראב"ד כיון שלא נטל ממנו בפועל לכאו' אינו בכלל לא תחמוד.

**וביראים** (איסורי ממון סימן קט"ו) כתב שאיסור לא תחמוד ואיסור לא תתאוה שניהם איסור אחד אלא דשנה עליו הכתוב לעבור עליו בשני לאוין. אבל הרמב"ם בספה"מ (לאוין רס"ו) הביא מדברי המכילתא יכול אפילו החומד בדברים ת"ל לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך מה להלן עד שעשה מעשה אף כאן עד שעושה מעשה. ומבואר בדבריו דאיסור לא תחמוד הוא דוקא בעשיית מעשה ע"י הפצרת רעים ולהכביד עליו עד שימכרוהו או יחליף אותו אליו שבוז עובר בלא תחמוד אבל במחשבה בעלמא אין עובר בזה, וא"כ לדעת הרמב"ם ל"ק קושית האב"ע. אלא דעדיין הקושיא קיימת על הלאו של לא תתאוה שבוז עובר אף במחשבה.

**אך** גם בזה נראה דל"ק, הדנה לשון הרמב"ם הוא "כיון שחשב בלבו היאך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר עבר בלא תעשה שנאמר לא תתאוה" הרי שלא זו היא ג"כ רק כאשר גמר בלבו להשתדל ולעשות תחבולות לקנותו אבל במחשבה לחוד אינו עובר אף בלא תתאוה וא"כ קושית האב"ע לא שייכא כלל לדעת הרמב"ם ושאר דסברי דלאוין אלו הם רק במעשה או במחשבה לעשות מעשה.

**אמנם** בחינוך מצוה תט"ז נראה דהוקשה לו קושית האב"ע על לאו דלא תתאוה וז"ל: והיאך יהיה בידו של אדם למנוע לבבו מהתאוות אל אוצר כל כלי חמדה שיראה ברשות חבירו והוא מכולם ריק וריקם ואיך תבוא מניעה בתורה במה שא"א לו לאדם לעמוד עליו, ועיי"ש שתיקן דאדם יכול למנוע מחשבותיו מכל מה שירצה עיי"ש. ומבואר שנחלק על דעת הרמב"ם וס"ל שהלאו דלא תתאוה הוא לא רק כשחושב איך לעשות תחבולות לדבר זה אלא במחשבה לבד עובר ודו"ק.

**ב.** נחלקו הראשונים בלאו דלא תחמוד דהרמב"ם שם כתב שכל שהכביד עליו ברעים והפציר עד שלקחו ממנו וכו' עובר בלא תחמוד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה ואינו עובר על לאו זה עד שיקח החפץ שחמד כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חמוד שיש בו מעשה עכ"ל. והראב"ד בהשגות כתב דהלאו הוא דוקא כשלא אמר רוצה אני אך כשאמר רוצה אני אין עובר בלאו זה,

המשך 'עומקא דשמעתא' מעמוד 20

**דעת האגר"מ להתיר להסתפר בספה"ע בשביל חתונה ולא בשביל ברית מילה**

**ויסוד** חילוק זה כתב האגרות משה (או"ח ח"ב סימן צ"ה) לענין תספורת בספירת העומר למי שצריך להשתתף בחתונה, שכתב שאם בלא תספורת אינו יכול ללכת לחתונה ראשי להסתפר, ואפילו אם מאלו שלא יקפידו עליו כשלא יבוא, מכל מקום כיון שיש מצוה על כל אחד בשמחת חתן וכלה וכשלא יסתפר לא יוכל להיות שם, ראשי להסתפר, משא"כ בברית מילה לא התירו לכל אחד מן המסובים להסתפר אלא רק לאבי הבן והמוהל והסנדק, משום שאין מצוה על כל אחד לבוא לסעודת הברית אלא רק על אבי הבן, ושטאר המסובים באים רק לסייע לאב.

**ועיי"ש** באגרות משה שעמד על זה שלענין הזמנה לסעודה משמע ברמ"א שסעודת מילה יותר חמור מסעודת נישואין, שהרי רק לענין מילה כתב הרמ"א שאין להזמין לסעודה, ולא כתב כן לענין נישואין, וכן הוא המנהג שלסעודת מילה לא מזמינים ואילו לסעודת נישואין מזמינים. וביאר דאמנם החיוב להשתתף בשמחת נישואין הוא גדול מהחיוב להשתתף בברית מילה, אך שאני לענין נידוי שבוז מילה חמור יותר מנישואין משום כבוד מצות מילה שזה ליכא בנישואין עיי"ש.

**ביאור מה שהתירו נישואין חוץ לסוכה ולא התירו ברית מילה חוץ לסוכה**

**לפי** זה נראה לבאר דבאמת סעודת נישואין אינה גדולה מסעודת מילה, ואדרבה מצאנו הרבה מעלות נשבות בסעודת מילה מה שאין בסעודת נישואין, ומה שמבואר שבסוכות מותר לעשות סעודת נישואין מחוץ לסוכה ואילו סעודת ברית מילה אסור לעשות מחוץ לסוכה, אין זה משום שסעודת ברית מילה מעלתה פחותה מסעודת נישואין, אלא הוא משום שבסעודת ברית מילה הקיום של כל אחד ואחד מששתתף בסעודה הוא אינו קיום מצוה עצמית שלו, אלא שמיסייע הוא לאבי הבן, ובוז לא התירו לאדם לאכול חוץ לסוכה כדי שחבירו יקיים סעודת ברית מילה לבנו ברוב עם.

**משא"כ** בסעודת נישואין שכל אחד מששתתף בסעודה הוא מקיים את המצוה שלו עצמו, שמשמח הוא חתן וכלה, א"כ בזה אמרו שמצוה זו לשמח חתן וכלה דוחה את חיובו לאכול בסוכה.

**ועוד** נראה בדרך זו, דבסעודת ברית מילה החילוק בין סעודה של עשרה או של עשרים הוא חילוק באיכות של ה'ברוב עם', שכל אחד מעבר לעשרה

מגדיל מעט את המעלה של ברוב עם, לכן לא התירו לאכול מחוץ לסוכה, משא"כ בסעודת נישואין כל אחד שנוסף לסעודה אין כאן רק תוספת של ברוב עם, אלא יש כאן תוספת בגוף המצוה של שמחת חתן וכלה, ודו"ק.

**הטעמים להקל שלא להשתתף בחתונה**

**והנה** בכל מה שנתבאר עד עתה לא נתבאר אלא הטעם שבברית מילה הקפידו שלא להזמין ולקרוא לסעודה אלא רק להודיע, ואילו בנישואין לא נהגו להקפיד על נוסח ההזמנה, ונתבאר שהוא משום שבברית מילה ההזמנה מחייבת את ההשתתפות ואילו בנישואין הידיעה מחייבת את ההשתתפות. אמנם עדיין לא נתבאר מה ההיתר שלא להשתתף בשמחת נישואין למי שיודע שיש חתונה ויכול להשתתף ולשמח את החתן. ואמנם הדברים ארוכים, אך בהיות והם נוגעים הרבה למעשה, ע"כ ליקטתי בקצרה כמה סברות להקל בזה.

**באגרות** משה הנ"ל הביא דזה פלוגתת החלקת מחוקק והבית שמואל (אהע"ז סימן ס"ה) אם מי שיודע מחתונה ואינו רואה אם מחויב לילך לשם, דהחלקת מחוקק כתב דאפשר דווקא כשרואה שנכנסין לחופה צריך לכבד, אבל אם יודע שיש חופה בעיר א"צ לבטל מלימודו ולילך שם. אך הבית שמואל כתב שהחיוב הוא ע"פ הידיעה ולא ע"פ הראיה דומיא דלויית המת. וע"פ דברי החלקת מחוקק יש מקום להקל.

**קולא** נוספת היא ע"פ התוס' בפסחים [ונפסק ברמ"א הנ"ל] שאם יש בסעודה אנשים שאינם מהוגנים א"צ לאכול שם, ובדרך כלל בחתונה מצוי שיש גם אנשים שאינם מהוגנים. ויל"ד אם זה פוטר גם מהחיוב לשמח חתן וכלה, או שמא זה פוטר רק מההשתתפות בסעודה.

**ביפה** ללב (יו"ד סי' רס"ה) כתב דכל מה שיש קפידא על מי שאינו הולך לסעודת מצוה הוא רק אם בלעדיו אין מנין, וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קכ"ה), והביאו כעין ראייה לזה מדברי המנ"א (סי' רמ"ט סק"ו) שכתב וז"ל, וש"ל, כתב מורי מהר"ש מלובלין היה סנדק בערב שבת ולא רצה לילך על הסעודה מאחר שהיה שם מנין בלעדו, וש"ל"ה השיב לו, ע"ש, עכ"ל.

**עוד** כתב היפה ללב שם 'ונראה דזהו דוקא אם הזמינוהו ומנוהו בכלל הקוראים לסעודה, וראיתי רבים בזמן הזה שמזמינים אותם לסעודת מילה ואינם הולכים אף שיש שם בני אדם מהוגנים, ושמעתי הטעם שבזמן הזה מוכרח בעל הברית לזמן אנשים הרבה מפני הכבוד, ואינו מקפיד בעל הבית אם באים כל המזמינים לסעודה, שלא זימנם אלא מפני הכבוד, עכ"ל.

## דיני עשיית אהל בשבת

**א** בזולים שיש ביניהם הפרש פחות מג' טפחים מותר לפרוס על זה סדין שזה תוספת על אהל עראי המותרת [שו"ע סעי' ג].

**ט** וכן אסור להניח נילון להגן מהגשם אם לא היה פרוס הגגון ברוחב טפח ויש לדון אם יש היתר לפתוח הגגון של העגלה שאותו מותר לפתוח כיון שהוא מחובר ואח"כ לפרוס הנילון או צריך היכר שהיה אהל טפח מע"ש, ובמ"ב דרשו מביאים דהקילו בזה, ומ"מ מסתבר דאין מותר רק אם פתח הגגון לצורך צל ולאחר זמן מניח הנילון להגן ולא באותו זמן.

**י** מחיצה שאינה נעשית להחזיר מותר גם אם קושרה שלא תנווד ברוח, אבל אם קושרה מכל הצדדים יתכן שאסור, וגם אם לא קושרה מכל הצדדים רק קובע אותה לכמה ימים יתכן שאסור

[שעה"צ ש"ו י"א].

**יא** וילון לפני הפתח מותר גם מניחה לזמן רב כיון שהיא זזה ואינה קבועה במקומה [מ"ב שם ו' ובשעה"צ כתב דלהג"א שרי גם באופן שאינה נדה ונעה ובחזו"א נ"ב י"ג מחמיר בזה], ואם מחברה ע"י וזים באופן שאינה נעה ונדה לזמן רב אסור לכו"ע משום תוספת אהל קבע שאסור משום בונה, ומ"מ אם עושה רק לכמה ימים אינו אסור מדאורייתא, ויתכן דגם מדרבנן שרי כיון שהוא לזמן, ובפרט אם זה פתח שנראה כפתח קבוע שיש לו מפתן שיש לדון דשרי [מ"ב ש"ו ו' ושעה"צ ו' ומש"כ כמה ימים אינו חשוב קבע צ"ע מה השיעור בזה].

**יב** פרוכת של ארון קודש כיון שעשוי לנוי כיון שיש דלת לארון קודש מותר להכניסו בשבת, ויש מקילים גם כשאין דלת לארון קודש כיון דהפרוכת נעה ונדה, ופריסת סדינים על הכותל כיון שאינו משמש כלל מותר גם אם מניחו וקבוע שם ע"י וזים כיון שהוא נוי בעלמא [מ"ב ש"ו ז].

**יג** האיסור לעשות אהל עראי הוא גם בעשיית גג לבד בלי מחיצות אם מטרתו להגן מהחמה או מהגשם מתחתיו [מ"ב ש"ו ב], ונראה דגם ברובה הצניע עצמו ע"י הגג שעושה ג"כ חשוב להגן לגבי איסור עשיית אהל אע"ג דלענין סוכה פסול לסכך לגבי איסור שבת חשוב עשיית אהל.

**יד** כשעושה צורה של אהל ואין כוונתו להשתמש מתחתיו כגון הפורס קרש על מיטת שיש לה מחיצות המגיעות לריצפה באופן שהוא הביא המחיצות לכאן בשבת ג"כ אסור לעשותו אם עושה בשבת מחיצות ומניח על זה הקרש בשבת, ואם משנה מסדר עשייתו בחול שקודם פורס הגג ואח"כ מעמיד המחיצות מותר [ש"ו ג].

**טו** דוקא אם המחיצות מגיעות לריצפה וכן אם סמוכות גם בפחות מג' טפחים אומרים לבוד ואסור [מ"ב ס"ק כא], לכן מיטת תינוק מותר להניח הקרש על המחיצות גם אם פותח המיטה בשבת וע"ז עושה מחיצות באופן שאין צידי המיטה מגיעות לריצפה ויש הברדל של ג' טפחים בין הקרקע לדופן המיטה.

**טז** במיטה גם כשיש ב' מחיצות שמגיעות לריצפה יש בזה חשש אהל, אבל שלחן דוקא אם יש לו ארבע מחיצות המגיעות לריצפה יש בזה חשש אהל [מ"ב שם ס"ק כב], ולכתחילה יש לחוש ולעשות בשינוי גם בלי מחיצה אם משתמש באויר שתחתיו כגון מטה [ביאור הלכה ד"ה מטות שלנו].

**יז** כשם שאסור לבנות אהל עראי כן אסור לסתור, ואין גם היתר לסתור בשינוי מלמעלה למטה דבסתירה אין דרך רגילות מסויימת [חזו"א נב ז], ויש להסתפק בעשה מחיצה להתיר אם יש איסור סותר לפרק [במשוקי חמד שבת קכה: נסתפק בזה].

**יח** יש להסתפק כשקטן עשה אהל להצניע עצמו במשחקיו אם יש איסור לסתור כיון שכלפי הגדול אין זה שימוש חשוב או דכיון שכלפי הקטן הוא שימוש חשוב אהל שאסור לסתור וכמדומה ששמעתי מהגרמ"ש קליין שליט"א להחמיר בזה.

**יט** לפרק מיטה כשהמחיצות מגיעות לריצפה אסור גם אם רק נוטל הקרש שעליו המזרון [שו"ע סעי' ד' ושעה"צ ס"ק כא].

**א** עשיית אהל קבוע בשבת הוא אסור מדאורייתא משום תולדה בדונה וגזרו חכמים שלא לעשות גם אהל עראי גזירה שלא יעשה אהל קבוע וכשלא במלאכת בונה בשבת [שו"ע ש"ו א], ויש להסתפק בשיעור הזמן של אהל אימתי נחשב קבע ואימתי עראי ובפמ"ג מסתפק בעושה סכך לסוכה לשמונה או תשעה ימים אם חשוב אהל קבע או עראי, ונ"מ אם מותר לומר לגוי לסכך סוכה ביו"ט, ומשמע דאין מועיל לומר לגוי לעשות סכך ע"מ לפרק במוצאי יו"ט כיון דמעצמו עומד לכל ימי החג יש צד דחשוב אהל קבע [א"א ש"ו א והובא במ"ב סי' תרכ"ו].

**ב** וגדר אהל הוא עשיית גג אבל עשיית מחיצת עראי אין זה איסור עשיית אהל, וטעם הדבר דעיקר חשיבות אהל הוא ע"י הגג ושימוש של מחיצות בלי גג אינו שימוש חשוב, ולכן מותר לעשות מחיצה עראית כדי שהרוח לא תכבה הנר או כדי להפריד בין גברים לנשים, אלא אם כן מחיצה נעשית כדי להבדיל בין המקומות כדי שע"ז יחול דיני היתר מסוימים ע"י הפרדת המקום ע"י המחיצה [שו"ע ש"ו א ומ"ב ג], ולכן אם יש ספרי קודש ורוצה לטפל בתינוק להחליפו ועושה מחיצה עראי בפני הספרים יש בזה איסור של עשיית מחיצה המתרת, אבל יכול לכסות הספרים בב' כיסויים.

**ג** מחיצה המועילה להתיר לטפל בתינוק בפני הספרים הוא דוקא אם המחיצה גבוהה עשרה טפחים וגם קבועה באופן שאינה יכולה לזוז ברוח מצויה, ובאופן זה מותר גם אם הספרים נראים מעל המחיצה, וי"א דגם בתוך הבית שאין רוח ג"כ צריך לקבועה באופן שאם היה רוח לא היתה זזה ברוח מצויה [ביאור הלכה שס"ב א ד"ה שאינה, ויש מקילים בזה (חזון אי"ש נ"ב י"ד)].

**ד** ובאופן שעושה מחיצה גבוהה שמכסה הספרים מותר גם בלי דין מחיצה דלא גרע מכיסוי ובאופן שמניח כיסוי נוסף על הספרים שרי, ובכה"ג שרי גם אם המחיצה יכולה לזוז ברוח מצויה, ונחלקו הפוסקים בכה"ג אם עושה מחיצה גבוהה י' טפחים שאינה יכולה לנווד ברוח מצויה אם שרי משום דאין צריך להגיע להתיר המחיצה כיון שמועיל מדין כיסוי או כיון דסו"ס מהני גם מדין מחיצה אסור, ובשעת הדחק אפשר להקל בזה, וביותר אם יכולה לנווד אילו היתה מחוץ לבית יש להקל דלהמ"ב אין זה חשוב מחיצה [מ"ב ש"ו ס"ק י].

**ה** מחיצה הנעשית להפריד בין אנשים לנשים באולם שמחות כיון דזה לצניעות אין זה חשוב מחיצה להתיר וגם אם יש נשים שאינם לבושים בצניעות באופן שאסור לומר דברי קדושה לפניהם ועושה מחיצה י' טפחים אינו חשוב מחיצה הנעשית להתיר כיון שבהלכה של לא יראה כן ערות דבר אין מועיל מחיצה ואסור כמלוא עיניו א"כ אין אופן שמחיצה מועיל מדין מחיצה ורק כשאין רואים הערוה שרי וזה מדין כיסוי מהני [אין דין זה מוכרח דיתכן דהמחיצה מהני להתיר ע"י עצימת עיניים עין מ"ב ע"ה כ"ט], אבל מחיצה הנעשית לפני צואה שיש עליה כיסוי שיוצא מזה ריח שצריך להרחיק ד' אמות מהריח וע"י שעושה מחיצה י"א דא"צ ד' אמות ממקום שכלה הריח חשוב מחיצה המתרת.

**ו** גם אהל העשוי להגן אם היה פרוס טפח מותר להמשיך לעשות בשבת, אבל מחצלת כרוכה גם אם יש בעובי המחצלת טפח אינו מועיל שיוכל להמשיך.

**ז** וה"ה במחיצה המתרת אם היה מחיצה טפח מותר להמשיך לעשות מחיצה, בין במחיצה טפח מהצד בין מלמעלה, ומחיצה מקופלת למרות שיש בחלק המקופל טפח אינו נחשב שיש טפח מחיצה שמותר להשלימה [שו"ע שם א' ומ"ב יא, וביאור הלכה ד"ה שהיה, ושם הביא מהחיי אדם דמחיצה מקופלת אינה חשובה כמחיצה טפח וכמו מחצלת כרוכה שגם אם החלק הכרוך הוא טפח אינו חשוב כאהל טפח, ולא הביא חולק, אבל בהגהות ערך לחם כתב דשמשיה שמתכווצת אם בחלק המכווץ יש טפח עדיף ממחצלת כרוכה והובא בברכ"י ולפי"ו ה"ה במחיצה, אבל הביאור הלכה לא הביא שיטה זו, וכן בהגהות חת"ס מבואר כאן להחמיר בזה במחיצה וא"כ זה דלא כהערך לחם שם, ושם מבואר דה"ה המסגרת סביב ג"כ חשוב כאהל טפח].

**ח** אסור לפרוס סדין על עגלת תינוק כדי להצל, ואם כבר היו מותקנים

## עומקה של הלכה

הגאון רבי ישראל משה בלוי שליט"א

רב ביהכ"נ"ס הגדול תורה ותפילה ומרבני בית ההוראה



## דברי התעוררות לעורר את הציבור לתפילה וזעקה

מאת מרן הגאון רבי דב לנדו שליט"א שכתב להגאון רבי יעקב לנדו שליט"א מרבני השכונה. במוצש"ק פרשת בשלח שמעתי פעם סיפור על אחד מיקירי ירושלים, שנכנס לבית אחד ממכריו, והקים קול זעקה גדולה, נזעקו כל בני הבית לשם ושאלו על מה אתה זועק? ענה להם אתם לא רואים תינוק יושב על הרצפה ומשחק בסכין, ענוהו אבל הרי לא קרה כלום, השיבם מה הינכם רוצים שעוד יקרה משהו? ונשתתקו.

המצב בשכנים שמצפון, בדרום לבנון חמור מאד, כעת רק פגיעות בסדר קטן, ועל כן עוברים על זה לסדר היום, אמנם מצטערים על כל מה שקורה, אבל התרגלו כבר רח"ל, ומתפללים שהכל יחלוף... אבל לא זועקים, לא שופכים לב כמים לפני אבינו שבשמים, רחם עלינו ואל תשחיתנו, אנא אנא הושיענו.

כפי הידוע השכנים שם מכינים פיגועים נוראים שמכוונים על כל א"י, ה' ישמרנו, ואנחנו שותקים, מתפללים אבל לא זועקים, לא מתאספים להרבות תפילה, זעקה לאבינו שבשמים, רחם עלינו, אל תתנו לפני משחיתים אלו... נתאסף כולנו לזעוק אל יושב שמים, אבינו מלכנו הצלינו כי בצרה גדולה אנחנו, הושיענו ונושעה.

### עמק הברכה



ברכת מזל טוב נשגר קמיה

ידידנו החשובים לרגל השמחה השרויה במעונם:

הרה"ג רבי אהרון וייל שליט"א לנישואי הבן

הרה"ג רבי דוד יעקובזון שליט"א להולדת הנכדה

בת לחתנו הרב נח מישקובסקי שליט"א

הרב יוסף סקלאר שליט"א להיכנס הבן לעול תומ"צ

הרב שלמה זלמן פרוש שליט"א להולדת הבנות התאומות

הרב יהודה בראון שליט"א להולדת הבן

הרב יעקב ישראל מאיר שליט"א להולדת הבת

הרב יאיר הורליק שליט"א להולדת הבן

הרב מיכאל וינצקי שליט"א להולדת הבת

יה"ר שיזכו לרוות נחת מכל יוצ"ח

הוצאות הדפסת הגליון נתרמו

לע"נ מרן ראש הישיבה

הגאון הגדול

רבי ברוך ב"ר משה ויסבקר זצוק"ל

ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י אחד התלמידים

הוצאות הדפסת הגליון נתרמו ע"י ידידנו

הרה"ג רבי בצלאל שינווטר שליט"א

לרגל הולדת בנו שיחי', יזכו אביו ואמו לגדלו

לתורה לחופה ולמעשים טובים

הוצאות הדפסת הגליון נתרמו ע"י ידידנו

הרה"ג רבי דוד חזן שליט"א

לברכה והצלחה

ומילוי משאלות לבו בכל מילי דמיטב

ניתן לשלוח חידו"ת לעלון עד יום חמישי בצהריים למייל [ba150150150@gmail.com](mailto:ba150150150@gmail.com)

לתועלת הלומדים נא לא לשלוח חידושי תורה באורך של יותר מ- 1500 מילים ותגובות באורך של יותר מ- 800 מילים

הוצאות הדפסת הגליון מרובות, הציבור הק' מתבקש להשתתף בהוצאות בנדבת לבו ובתרומת ידו

ניתן להנציח לע"נ לרפואת או לרגל שמחה וכדו', לתרומות נא לפנות לרב יעקב ישראל יהל או לרב יוסף איצקוביץ

וכן ניתן לתרום באשראי בנדר"פ ל"ביהמ"ד הגדול חניכי הישיבות גני איילון" בקטגוריית "בעמק איילון"

את העלון ניתן לקבל במייל הנ"ל או במאגר העלונים של בינינו ושל דרשו