

## דבר המערכת

### "מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין"

עם ישראל עומד לפני קבלת התורה, הקב"ה אומר להם "ועתה אם תשמעו בקולי... והייתם לי סגולה".

הקשה האור החיים שלשון "והייתם לי סגולה" מורה כי יש כאן דבר העומד לכל ומתוך כל החפיצים בו נבחר עם אחד שהוא זה אשר יהיה 'סגולה' לקבל את התורה, אמנם לא כן מבואר בחז"ל (ספרי בפרשת וזאת הברכה) שבשעה שנגלה ה' על ישראל לתת התורה הלך אצל בני עשו א"ל וכו' הלך אצל בני עמון מואב וכו' הלך ומצא בני ישמעאל וכו' ומבואר שם שהקב"ה סובב על כל האומות והמה לא רצו בה, א"כ מה מיוחד יש בעם ישראל בזה שנעשו 'סגולה' לפני השי"ת בעת שהדבר לא היה רצוי בכלל ע"י שאר האומות.

ועי"ש שביאר שאמנם כן היה ששאר האומות לא רצו את התורה, אך זהו אחרי שפתח להם במצוות אשר ידע ה' יתברך בשרשם שאינם מתאימים להם לקיים אותם, וכמו שאמר לבני אדם "לא תרצח" ואמרו לו 'כל עצמו של אביהם רוצח היה וע"כ הבטיחו אביו ועל חרבך תחיה', היינו שכלל וכלל לא התאימו לקבל התורה, וכן היה אצל שאר האומות שמוזכר.

ע"פ זה מבאר האוה"ח שאם היה השי"ת נותן להם התורה בשאר המצוות ורק אח"כ היו מוצאים בה את המצוה אשר אינה מתאימה להם, הרי שהיו זוכים במה שהיו מקיימים קודם שמצאו לאותה מצוה שאינה מתאימה למהותם ושורשם, וזהו 'והייתם לי סגולה' שאם היה נותן להם מצוה אחרת הרי שיתכן והיו מקיימים אותה לזמן מה, וכשנתן להם מיד את המצוה אשר היא הפך שורשם [ובשביל לקיימה הינם צריכים להפוך עורם ולבטל את כל מהותם], הרי שבחר את ישראל שהם אלו שיהיו העם הנבחר לקיים את כל התורה וליטול שכרם משלם.

ועדיין הענין נדרש לביאור מה שעם ישראל שלא ידעו כלל וכלל מהם המצוות אשר קיימו הם בתורה, ואיך באמת יכלו לקבל את התורה הקדושה, ובמה סמך השי"ת להיותם עם סגולה שיוכלו לקיים את כל דברי התורה הזאת.

אכן באמת תמיהה זו אינה אלא של אותו צדוקי המבואר בגמ' שבת (פח,א) שאמר לרבא 'עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו אכתי בפחוזתייכו קיימיתו ברישא איבעי' לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו' ורבא א"ל אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן "תומת ישרים תנחם".

אבל עדיין יש להבין מהי אותה שלימות אשר מחמתה אין מקום לתמיהתו של אותו צדוקי מדוע עם ישראל הקדימו נעשה לנשמע.

ניתן לפרש זאת ע"פ מה שמבואר בגמ' ביצה כה: "תנא שמיה דר"מ מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין, תנא דבי ר' ישמעאל "מימינו אש דת למו" אמר הקב"ה ראויין הללו שתנתן להם דת אש. איכא דאמרי דתייהם של אלו אש שאלמלא נתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם, והיינו דאמר ר"ש בן לקיש ג' עזין הן ישראל באומות...", וכ' רש"י לבאר מה הקשר בין עזות דישאל למה שנתנה להם תורה "ונתנה להם תורה שיעסקו בה והיא מתשת כחם ומכנעת לבם".

המשך בעמ' 2

בעניין מילה במקום סכנה - הרב חיים עוזר מינצר.

בסוגיית גר שנתגייר כקטן שנולד - הרב מ. אליהו זקס.

בענין ברכה שאינה צריכה - הרב יעקב ישראל פרבר.

נידון באכילת פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה - הרב יעקב חוקת.

האוכל עוגה אחרי ברכה"ז, האם הוא חייב בברכה"ז - הרב מנדל המניק.

ממצוא חפצין - בענין שטרי הדיוטות - הרב יוסף גיסר.

אם איסור שטרי הדיוטות נקבע לפי הכותב או הקורא - הרב צבי אליעזר רוננברג.

ברכת הרוחות - הרב שמואל בנימין גרוס.

צ"ע בד' המ"ב בדין ברכת אשר נתן בשכח רצה' בסעודה ג' - הרב ראובן יוסף שרלץ.

גדרי תומאת נדה - הרב שניאור קליימן.

שבייתה מה"מחשבת" זה שבת לה' - הרב חיים אלטמן.

לעיונא - המחויב בזימון שלא שמע להמזמן.

לדורות - גלות הנפש במצרים ב'.

הרב חיים עוזר מינצר ישיבת מיר

### בעניין מילה במקום סכנה

בפרשתנו "ויחד יתרו על כל הטובה" נחלקו בגמ' בסנהדרין צ"ד ע"א רב ושמואל חד אמר שהעביר חרב חדה על בשרו. מעשה בא' שהיה חולה בסכרת ואמרו לו הרופאים שסכנה לו למול ורצו כמה רבנים להתירו להתגייר בלי מילה רק עם טבילה לחוד ודימו לנכרת הגיד דהו גר ע"י טבילה בלבד. ובאחייעזר חד' סי' מ"ו הביא דבריו בהסכמה לספר שכתב שם המחבר להתיר וכתב שישתקע הדבר ולא יאמר והיה נכון להשמיט סימנים הללו שכתב בהם המחבר ההיתר וודאי לא יהיה גרות ע"י טבילה לבד. וכן כתב בשו"ת שרידי אש דאינה גירות בלי מילה ואי"ז דומה לנכרת הגיד, דהתם אין לו האבר כלל וא"כ הוי כנקבה שלש' בו כלל מילה משא"כ הכא דשייך בגופו המילה רק דבר אחר מונעו איז' מפקיע דין המילה דגרות.

והגר"ז סורוצקין כתב ראייה להגר"ח ע מפרשתנו שיתרו מל עצמו (לדברי רב) והרי ביבמות אמרי' דבני ישראל לא מלו במדבר שהיה סכנה מחמת שלא נשבה רוח צפונית ואכ' תק' היאך יתרו מל עצמו הרי"ז סכנה אע"כ דהגם דהיה לו סכנה מ"מ הוצרך למול דבלא"ה אי"ז גירות. וע"ז כתבו לדחות דשאני יתרו משום שלא היה צריך למול במדבר במקום הסכנה שהיה יכול למול במקום אחר וא"כ אי"ז הוכחה דגר צריך למול גם במקום סכנה, שהרי לא היה חייב למול דווקא במקום סכנה וא"כ מהיכ"ת דבמקום שכל המילה רק בסכנה יתחייב למול. אמנם אפ"ל דהא גופא יתרו היאך הותר לו להכניס עצמו לסכנה ובפרט שהיה יכול למול עצמו במקום אחר אע"כ דהיה צריך למול עצמו ואפילו במקום סכנה דמ"מ המילה מעכבת הגירות.

ויתבאר יותר היאך סיכן עצמו ובפרט במקום שיכל לעשות בלי סכנה ע"פ דברי הגן רוה שהק' כנ"ל היאך סיכן עצמו והוא קי"ל וחי בהם שאסור לקיים המצוות במקום סכנה ותי' דבשעה שנתגייר היה בן נח שאינו מחויב וחי בהם. ואפשר לתלות כ"ז בדברי הגמ' ע"ב ביבמות מדוע בני ישראל לא מלו עצמם במדבר ומבו' בגמ' משום דלא נשבה להם רוח צפונית רק אחרי חטא העגל שהיו נזופים משא"כ קודם חטא העגל ויתרו בא קודם חטא העגל. (ועוד בי' דכלל ישראל לא מלו כי לא ידעו אימתי ממשיכים במסעות וא"כ מיד יהיו יוצאים לדרך וזה סכנה ולכך לא מלו, משא"כ יתרו שלא היה מצווה ללכת עם כלל ישראל. והגם שאחרי שנימול נעשה חלק מעם ישראל, מ"מ

אמנם במהרש"א (ח"א שם) כתב לפרש באופ"א וזה לשונו "ועיין בזה בחדושונו פ"ק דנדורים גבי יראת ה' תהיה על פניכם זו הבושה שגם מטעם זה נתנה התורה לנו 'מפני שהן עזין' ואמרינו 'ולא הביישן למד', וע"ז יש לכונן שאמרו ישראל עזי וזמרת קה גו' דהיינו עזי שאני עז באומות וזמרת קה שע"כ נתנה לי התורה שנקראת זמירות היו לי חקיך היה לי לישועה כדאמרינן במדרש מימינו בשביל התורה שנתנה בימינו של הקב"ה נגאלו ישראל".

נמצא כי לפרש"י ניתנה תורה לישראל להתישן מעזותן, ולמהרש"א ניתנה תורה כי רק ע"י עזותן יוכלו להשיגה. ובאמת נראה כי שני הביאורים לא פליגי, כי בלי התורה הרי שעזותן של עם ישראל הינה חסרת גבולות (וכבר אמרו רוב גנבי ישראל גמ' ע"ז ע.), ולכן ניתנה להם תורה שהיא מתשת כחן כפירש"י, אך הסיבה שניחוננו במדה זו של עזות יתרה מכל האומות כי דווקא בכך יש להם את האפשרות להשיג את התורה, כי גוי אשר יבא ללמוד את התורה ויתקשה בה הרי שלא יהיה מסוגל להתאמץ כ"כ עד שיוכל להבינה משא"כ ישראל, וזהו הסוד שיש בכוחו של עם ישראל, שיש בו עזות דקדושה ולכן יכולים היו לקבל את התורה בלי לשאול ולברר מה כתוב בה, כי יכולים הוא להגיע לשלימות בכל המצוות בכח הרצון על ידי עזותם.

זהו הכח המיוחד שיש לעם ישראל שלכן הם קיבלו את התורה, מחד הם לא יכולים להתקיים בלי התורה שאין כל אומה ולשון יכולים להתקיים מפניהם כמבואר בגמ', ומאידך רק הם ברצון האיתן שלהם יכולים להשיג את התורה הקדושה.

סוד זה הינו יסוד לכל גדלות האדם בכל תחום שרוצה לגדול בו, כאשר יחליט האדם על רצונו לקבל את העול והמרות של התורה הקדושה הרי שאין ספק כי יצליח להשיגה, ודווקא באופן זה הוא שיוכל להשיגה ובלא כח העזות הרי שלא הביישן למד ואיך יהיה יכול להצליח בלימודו.

אחד הקשיים הגדולים במי שעמל להוציא מתחת ידו את בירור הסוגיא או הנושא בו הוא עוסק, זה הקושי להעלות אותו על פני הכתב, לפעמים חש הוא כי הדברים כ"כ פשוטים ומה יש לחדש בהם, ופעמים להיפך הוא מרגיש כי הדברים עמוקים כל כך ומי יאמר שהצליח להשיג את עמקם, אך לא זו הדרך אלא דווקא באופן שישכיל בהחלטתו להביא את הדברים לידי גמר רק באופן זה ה"ה יכול להשיג את עומק וביור הסוגיא לפי מעלתו, וכאשר יתחיל ויתקדם יראה כי הדברים אינם כ"כ פשוטים כפי שהיו נראים מתחילה, ומאידך גם יראה כי הדברים די מבוססים ויכול להעלותם על שלחן מלכים.

וכבר אמרו חז"ל (ברכות סגב) "אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב "אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה" כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה" [וכ"ה בנדה (כזא), יתיב רב פפא כו' ואחיכו עליה ואמר רבא אפילו כי האי מילתא נימא איניש קמיה רביה ולא לישתוק שנאמר אם נבלת בהתנשא וגו' עי"ש ברש"י].

מצינו שמשא רבינו ביקש מאיתו לכה איתנו והיטבנו לך ואי"ז חיוב ככל עם ישראל)

ולת"י משום דלא נבדור ענני כבוד יש מתרצים ע"פ דברי הזהור הק' דהגרים היו מחוץ לענני הכבוד וא"כ כ"ש יתרו קודם שנתגייר שהיה מבחוץ ושם נשבה רוח צפונית. ואפ"ל עוד דהא מצינו דהגם שעם ישראל לא מלו במדבר, מ"מ שבט לוי מלו וא"כ יש לדון מדוע שבט לוי כן מלו ואם שייך האי טעמא גם ביתרו ומקור הדברים הובא בספרי (וזאת הברכה שנ"א לג' י') על הפסוק: "כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו" ויש כמה גרסאות

בספרי האם אמרתך קאי על מצרים שלא עבדו ע"ז ובריתך ינצורו במדבר שמלו בני לוי עצמם משא"כ כל ישראל וזה כמפוי' ברש"י ויש גי' אמרתך במדבר דהיינו הברית של לא יהיה לך שמרו בני לוי במדבר שלא עבדו ע"ז, משא"כ ישראל שחטאו בעגל ובריתך ינצורו במצרים שבני ישראל לא מלו עצמם במצרים. (כמב' ברמב"ן פרשת בא על הפסוק: "ומושב בני ישראל בארץ מצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" וכתב דנגזר עליהם רק ד' מאות שנה אבל כיון שחטאו נוסף להם עוד ל' שנה שהם לא מלו עצמם)

ובפי' זרע אברהם על הספרי כתב להק' על הגי' דרק במדבר לא מלו דא"כ יוצא דבמצרים מלו והרי במכילתא איתא והביאו רש"י בפרשת בא מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו קודם ד' ימים, ר' מתיא בן חרש אומר שהגיע זמן השבועה שנשבע הקב"ה לאברהם שיגאל בניו ולא היה בידם מצוות וכו' ונתן להם דם פסח ודם מילה, הרי שלא היו מלין בני"י במצרים עד אותו הלילה. ועוד הק' על לשון רש"י לפי שלא היו מולים הם ולא מלו בניהם והרי במדבר היו מולים שהרי יצאו מצרים מולים שמלו קודם הפסח ורק בניהם לא מלו במדבר, אלא ע"כ דבמצרים לא מלו עצמם ולא בניהם ובמדבר לא מלו בניהם אבל הם היו מולים. והביא גי' הילקוט דבריתך ינצורו במצרים ומשמע שרק במצרים לא מלו והק' שהרי מלו באותו הלילה אלא ע"כ שבזמן השיעבוד לא מלו שלא ומפרש הפסוק "כי שמרו אמרתך" זו מילה כדכתי' "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" מלו בימי השעבוד גם ורצה לישב שלא במצרים ולא במדבר עי"ש. אבל אי נימא בגי' הילקוט דרק במצרים לא מלו את"ש שיתרו מל במדבר ולא קשיא כלל. אמנם גם לגי' שלא מלו במדבר יש להק' מדוע בני לוי כן מלו והרי היתה סכנה והיאך נחשב לכם לצדקה דאמר קרא וחי בהם, וכתב פפי' מדרש אליעזר לרבינו אליעזר נחום על הספרי שכיוון שהם לא עבדו העגל נעשה להם נס ונשבה רוח צפונית. (וגם לת"י הגמ' משום דלא ניבדור ענני הכבוד אפשר לומר כן ובפרט לפי הקו' שמקשים מדוע לא עשה להם נס. ולפי"ז ביתרו אולי גם סמך על הנס.)

וכתב דבני ישראל כיון שחטאו ידעו שאין רוח צפונית וא"כ לא מלו דהוי שכיח הזקא דאפי' במקום מצווה לא סמכי' אניסא, אבל בני לוי שלא חטאו סמכו לומר שעליהם תשוב הרוח. ולפי"ז ביתרו יש להסתפק אם לסמוך על הנס. ויש שבי' משום שרוח הצפונית מב' בגיטין שמשנתבת כל יום דד' רוחות מנשבות כל יום ועם כל א' וא' מנשבת רוח צפונית שאלמלא כן אין העולם מתקיים. ורק במחנה בני ישראל לא נשבה אבל במקום שחננו בני לוי סביב למשכן כן נשבה הרוח כמנהגו של עולם וא"כ אי"ז מצד דסמכו על הנס אלא אדרבה כביכול היה הנס שלבני ישראל לא נשב ההפך ממנהג העולם וא"כ שמא יתרו כן סמך על זה דאי"ז לסמוך על הנס דאדרבה ההיפך הוא נס ויל"ע.

**הרב מ. אליהו זקס כולל כתר תורה**

**בסוגיית גר שנתגייר כקטן שנולד**

איתא בגמ' יבמות כב מח סב ועוד דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ונראה לעמוד בדינים העולים מהאי מילתא:

**לענין עדות קרובים:** ראשית איתא בגמ' יבמות כב 'אמר ר"נ גרים, הואיל ואתו לידן, נימא בהו מלתא אחין מן האם לא יעידו, ואם העידו עדותן עדות, אחין מן האב מעידין לכתחלה, ועיקר הדבר נפסק בשו"ע חו"מ סי' לג סי"א 'הגרים, מעכו"ם אין להם קורבה. אפילו שני אחים תאומים שנתגיירו מעידים זה לזה, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, והנה בעיקר מילתא יסוד נדהר דאסרה תורה קרובים, והני לא חשיבי קרובים, וליכא לאקשויי הא איכא חשש משקר דכבר מבואר בסוגיית הגמ' ב"ב קנט דפסול 'קרוב' הוא מגוה"כ ולא משום חשש משקר, דאיתא התם **'משה ואהרן לחותנם** משום דלא מהימני הוא? **אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם**, ה"נ גזירת מלך הוא שלא יעיד על כתב ידו לחותנו'.

עתה בזמן החיוב לאחר שנתגייר יעו"ש שהאריך בזה. ולפמ"ש לק"מ דבשלמא מצה ולולב דיצא המצוה כשאכל מצה או נטל לולב ע"כ שפיר אי נטל או אכל בעת שהיה פטור אינו פטור לזמן החיוב אבל הכא דהמצוה היא בכל רגע והמצוה שיהי' לו בנים א"כ בגירותו בעת שחל עליו החיוב מקיים מצות פו"ר דהרי יש לו בנים ואין אנו צריכין לבא מחמת קיום המצוה דמתחלה דאף אם קיים המצוה מתחלה ל"מ בהיה לו בנים ומתו **רק עיקר המצוה שיהיה לו בנים וייתחסו אחריו והרי הוא מקיימה כעת** ורק ההכשר מצוה נעשה בפטור דהיינו הבעילה וזה מצוה העיקרית רק היות הבנים וכמו בעשה המצוה בעודו גוי [וישראל עע"ג דמהני להרבה שיטות ע' בא"ח סי' ת"פ] אעפ"י דבלא העשייה לא הי' עושה וכו' וה"נ הבנים דהם עיקר המצוה הם בשעת החיוב ורק ההכשר מצוה דהיא הבעילה היא בפטור אבל עיקר המצוה הי' בזמן החיוב והראיה דאם מתו לא קיים המצוה דא"י כעת במה שיצא כבר.

ובשו"ע סי' א' ה"ז כ' הי' לו בנים כשהיה עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, ה"ז קיים מצוה זו, ובט"ז מיייתי שם דפליגי בהכי אי בעי' דווקא נתגיירו בניו עימו וז"ל 'ונתגייר הוא והם. כ"כ הרמב"ם פט"ו ה"א והטור ומהרי"ל סי' רכ"ג כתב דאפילו לא נתגיירו בניו עמו קיים פו"ר'.

אולם הא מיהת מבואר בהאי מילתא דהגם דנידון כ'קטן שנוולד' מ"מ שייך לייחס אליו את קיום הוולדות בעולם מחמתו, ונחשב כמקיים פו"ר.

לענין בכורה אי בנן הנוולד לו אחר גירותו חשיב בכור לנחלה: איתא ביבמות סב' הי' לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אוננו; וריש לקיש אמר יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי, ובגמ' תלי לב' המח' זה בזה אי קיים פו"ר ואי נחשב הבן הנוולד עתה בכור, והיינו דר' יוחנן דס"ל דנחשב כקיים פו"ר והיינו דאף אחר גירותו מתייחסים בניו אחריו ס"ל דאין הבנו הנוולד אחר גירותו חשיב בכור.

אי נענש על עבירות שעשה בגיותו: איתא ביבמות מח': מפני מה גרים בזמן הזה מעונין, ויסורין באין עליהן **מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח; רבי יוסי אומר: גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי**, אלא מפני מה מעונין לפי שאין בקיין בדקדוקי מצות כישראל', הרי דמבואר בהאי סוגיא דהוה מח' תנאים.

אולם מאידך גיסא מבואר בסנה' עא: ד'בן נח שהכה את חבירו ובא על אשת חבירו, ונתגייר פטור. עשה כן בישראל ונתגייר חייב, ומבואר שם בהאי סוגיא דאף שלא היה עליו דין בעודו עכו"ם מ"מ היכא דבא על אשת ישראל [ועי"ש בסוגיא דאיירי דווקא בכה"ג דלא נשתנה דינן] הר"ז מתחייב, ובתוס' שם הק' מסוגיית הגמ' דיבמות הנ"ל דהוה מח' תנאים אי חייב על מה שעבר בגיותו ות' 'ונראה שיש לחלק דכולה שמעתין בדיני אדם והתם בדיני שמים', ונמצא דכלפי דיני אדם שנתייב בעודו גוי דני' ליה אחר גיותו משא"כ בדיני שמים.

**אי גר שמקלל אביו לוקה:** איתא בשו"ע יו"ד סי' רמא ה"ט ג'ר אסור לקלל אביו העובד כוכבים ולהכותו. ולא יבזהו, שלא יאמרו: באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, והיינו מבואר דהוא איסור דרבנן גרידא, ומבואר דהגם דמצד חד נקטי' דמתייחס אחריו ובו הוא מקיים פו"ר, וכלפי גוי איכא איסור קללה, מ"מ כלפי גר אין זה מתייחס אחריו.

**אי גר מותר להתייחד עם אימו ואחותו:** פולמוס גדול יש בספרי האחרונים בהכי, בתשו' אגרות משה אה"ע ח"ד סי' ס"ד שכבר דן בזה ועיינתי שם וראיתי שהעלה בפשיטות במשפחה שנתגיירה כולה דליכא איסור יחוד לא באב ובת ולא באם ובנה ולא באח ואחות, ואף על פי שמדינא לא נחשבו כקרובים דגר שנתגייר כקטן שנוולד דמי ואין לו שום קורבא לא לשאר האם ולא לשאר האב, מ"מ לגבי יחוד עמהם מסתבר שזה ענין של טבע והדין לא סילק ענין הטבעי והאריך שם בסברא לפרש וליישב דבריו, מאידך עי' בשו"ת משנה הלכות (חלק יז סימן לא) דמסיק 'ולהלכה הנה באחותו ודאי צריך עיון אם אפשר להתיר

**לענין איסור חתנות בקרובים:** עוד מבואר בסוגיית הגמ' דיבמות ונפסק בר"מ הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"א 'עכו"ם שנתגייר ועבד שנשתחרר הרי הוא כקטן שנוולד וכל שאר בשר שהיו לו כשהוא עכו"ם או כשהוא עבד אינן שאר בשר, ואם נתגייר הוא והם אינו חייב על אחת מהם משום ערוה כלל, ובהל' יב איתא 'דין תורה שמוטר לעכו"ם **שישא אמו או אחותו מאמו שנתגיירו אבל חכמים אסרו דבר זה** כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שאמש היתה לו זו אסורה והיום מותרת, וכן גר שבא על אמו או אחותו והיא בגיותה ה"ז כבא על הנכרית, ובהל' יג כ' 'כיצד דין הגרים בעריות של שאר בשר, אם היה נשוי כשהוא עכו"ם לאמו או לאחותו ונתגיירו מפרשין אותן כמו שביארנו, ואם היה נשוי לשאר עריות ונתגייר הוא ואשתו אין מפרשין אותן, גר אסור בשאר האם אחר שנתגייר מד"ס, **ומותר בשאר האב אף על פי שיודע בודאי שזה שארו מאביו, כגון תאומים שדבר ברור שאביו של זה הוא אביו של זה אף על פי כן לא גזרו על שאר אביו, לפיכך נושא הגר אשת אחיו מאביו ואשת אחי אביו ואשת אביו ואשת בנו** אף על פי שנשאת לאחיו או לאביו או לאחי אביו או לבנו **אחר שנתגיירו**, וכן אחות אמו מאביה ואחותו מאביו, ובתו שנתגיירה מותרת לו, אבל אינו נושא לא ב אחותו מאמו ולא אחות אמו מאמה ולא אשת אחיו מאמו שנשאה אחיו מאמו אחר שנתגייר, אבל אם נשאה אחיו כשהוא עכו"ם ה"ז מותרת לו, ועי' בראב"ד שם דפליג באשת אביו אחר שנתגייר, מ"מ עיקר הדבר מבואר דמדין תורה ליכא כלל לקורבת עריות כלפי קרובי הגר.

**לענין גר יורש את אביו:** סוגיית הגמ' דקדושין יז: מבואר דהגם דגוי יורש את אביו, גר לא יורש את אביו הגוי אלא מדברי סופרים, עוד מבואר שם דגר אינו יורש את אביו הגר אפי' מדרבנן ואיתא שם בסוגיא 'לוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו - לא יחזיר לבניו, ואם החזיר אין רוח חכמים נוחה הימנו, דהיינו מבואר בסוגיא דאין רוח חכמים נוחה ממי שמחזיר לירשי הגר, אולם פליגי שם בראשונים בעיקר הענין דרש"י כ' 'אין דעת חכמים נוחה עליהם במעשיו כלומר **אין מחזיקין לו טובה** שלא הצריכוהו לכך, וברשב"א כ' 'אין רוח חכמים נוחה הימנו לתת לו ברכה על זה ולא קללה **אלא אם ירצה להחזיר יחזיר**', ובר' חננאל בן שמואל שם כ' 'כלומר אין מחזיקין לו טובה, שלא הצריכוהו לכך. ובזה וכיוצא בו אנו אומרים **כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט**'.

**לענין אבילות:** איתא בשו"ע יו"ד סי' שעד ס"ה 'הגר שנתגייר הוא ובניו, או עבד שנשתחרר הוא ואמו, אין מתאבלין זה על זה. (והוא הדין גר שנתגייר עם אמו, אין מתאבל עליהם), ובאור הגר"א כ' שם דהמקור לשו"ע יבמות צ"ז ב, והנה התם לא איירי כלל בעניני אבילות אלא בעניני עריות דחשיב כ'קטן שנוולד' וממילא מבואר דליכא נמי אבילות, [ובעיקר דין אבילות לגוי מצינו בראשית פרק כז פסוק מא 'ויאמר עשו בלבבו יקרבו ימי אבל אבי', ומצינו באבל יעקב קודם מתן תורה 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים'].

**לענין קיום פו"ר בבנים שנוולדו לו בהיותו גוי:** איתא ביבמות סב' הי' לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי.

ובתוס' כ' לבאר דברי ר"י הא כל כמה ד'קטן שנוולד' מ"ט נדונו כאילו קיים פו"ר וכ' 'אף על גב דלענין כמה דברים אמרינן (לעיל כב.) גר שנתגייר כקטן שנוולד דמי מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיון **דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה** מפטר נמי כשנתגייר, ובגמ' מבואר דבעודו גוי הוה בני פו"ר ניהו ברש"י כ' לבאר וז"ל 'בני פו"ר ניהו דכתיב ויאמר להם אלקים פו"ר', ולכאו ועיקר הדבר יל"ע דהא בגיותו אינו מצווה בעשה דפו"ר.

ועי' במנ"ח מצוה א אות ב דכ' 'הקשה ע"ז בס"ט א' היאך מבואר כאן היה לו בנים בגיותו ונתגייר קיים המצוה הא בגיותו פטור מפו"ר דב"י אינם מצויים [עיין לקמן בדברינו א"י"ה] והיאך נפטר

בנט"י ואשר יצר. ולפי דברינו ק' דלכאו' הוי ברכה שא"צ דלכאו' זהו מעשה חיצוני שמחייב ברכה חדשה.

ומיהו בהא איכא למימר דמשום דהרגילות הוא ללכת לפעמים לעשות צרכיו א"כ זהו לא מעשה חיצוני מחודש ובוה לא מיקרי ברכה שא"צ, משא"כ לפשוט הטלית דזהו מעשה מחודש, וכן"ל.

ואמנם עדיין קצת קשה מסי' קנ"ט סעי' י"ג דכ' שם השו"ע "שלכתחיה צריך לכוון לנטילה המכשרת לאכילה", וכתב שם המשנ"ב ס"ק ע"ה בשם המג"א דפסול אף בדיעבד, ועיי"ש בביה"ל (בד"ה "ולכתחילה") דכשיש לו מים שיטמא ידיו כדי שיתחייב ודאי בנטילה, עיי"ש. ולכאו' לפי דברינו קצת צ"ב דהא זהו מעשה מחודש אשר מחייבו בברכה, וא"כ זה יהי' בגדר ברכה שא"צ, [וכן עיי' בביהל בסי' תע"ה סעי' א' בד"ה "יטול"].

ואפשר דע"ז עדיין יש מקום ליישב, דלטמאות ידיו בכוונה אין זה מיקרי מעשה חיצוני מחודש שגורם לו לברכה חדשה שא"צ, אלא דכל הזמן הוא נזהר בעצמו שלא לטמאות את עצמו, ועתה אינו נזהר מזה, ובימילא מתחייב בברכה חדשה, משא"כ לגבי לפשוט את הטלית זהו מעשה חיצוני המחייבו בברכה שא"צ, וכן"ל.

ואכתי בעינן אנן למימר דודאי דאי"ז היתר כללי לומר דכל אשר יגביל מתחילה דברכתו יחול על מאכל אחד ולא על משנהו דלא יהא זה ברכה שא"צ, ובכגון דאדם החפץ להשלים למאה ברכות וישנו לפניו כמה חתיכות אך ממין אחד, דודאי דאינו יכול לכוון בברכתו דיחול על חתיכה אחת ולא על חבירו למען השלים למאה ברכות, דאמנם מקרי צורך כל שהוא ואמנם ד"ז הותר רק לצאת ידי ספיקא דדינא ולא לכל צורך אשר יחפץ.

וביארור הדברים בזה דרק בספיקא דדינא מקרי עי"כ צורך בגוף הברכה והיינו דבעבור דהברכה תהיה כדת וכדין בעינן לצאת ידי כל הפוסקים, ואולם לצאת ענין מאה ברכות הרי דזהו ענין חיצוני לחפצא של הברכה, ועדיין קצת צ"ת בזה.

עוד בענין זה, נסתפקתי באחד דהתחיל לברך ברכה בא"ה והמשיך חלק מנוסח הברכה ועתה נזכר דבירך מכבר, והנה קיי"ל דאם נזכר תיכף אחר דאמר בא"ה יאמר מיד למדני חוקיך [היינו דאומר בכך פסוק], ואם לא הספיק לומר כך או דהמשיך בדבר אחר הלא עבר על איסור עשה "את ה' אלו תירא" כמבואר בגמ' בתמורה ד' א', יעוי"ש. ועתה בכגון זה דהתחיל כבר לברך ממטבע הברכה ונזכר באמצעה אם יפסיק הלא יעבור על איסור עשה בשוגג, אולם אם ימשיך לגומרה הלא יעבור על ברכה שא"צ, אמנם זהו ספק דאורייתא או דרבנן דלשי' הרמב"ם [לפי' המג"א] הוי דאו' ולשאר ראשונים הוי מדרבנן, ברם דאם היה הלכה כהרמב"ם [בשי' המג"א] דהוא דאו' מסתברא דיפסיק דודאי עדיף להישאר עם איסור עשה בשוגג מלאו במזיד, ושב ואל תעשה עדיפא. אמנם אי הלכה כהני רבוותא דברכה שא"צ הוי דרבנן, ודאי דעדיף לו לגמור דמעתי יהא לו רק איסור מדרבנן ויציל עצמו מהאיסור עשה, וכמבואר בגמ' בשבת ד' ע"א בסוגי' דרדיית הפת דעדיף להציל ע"י עבירה מדרבנן במזיד את האיסור הדאורייתא בשוגג, יעוי"ש. (שמעתי משמיה דהחזו"א לבאר מדוע להסוברים דברכה שא"צ הוי מדרבנן לא יהא מ"מ איסור עשה מדינא דגמ' תמורה ד' ע"א הנ"ל, משום דהגדר שם להוי איסור עשה היינו דהוא זילזול בשמו ית"ש דאומר שמו בסתם, אולם באומר ברכה שלימה הא אי"ז כזלזול, אלא דדמי לשבועת שוא דאומר דבר נכון ואמיתי אמנם במקום דאינו חייב בכך), וע"כ יש להסתפק בכגון זה, דאם יגמור מ"מ יכנס לספק דאורייתא ספק דרבנן, וע"כ מי עדיפא לגמור במזיד להכנס לספק דאורייתא ספק דרבנן כנ"ל, או דמה דהתירו רז"ל לעשות כן היינו דוקא אם יציל דרבנן גמור משא"כ כהאי. [ולשי' הפמ"ג דספק דאורייתא ספק דרבנן הוי ספק דרבנן משום דהוא ס"ס, דהספק דאו' לחוד הלא נודע בזה פלוגתת הראשונים דלהרמב"ם וסייעתו הוי לחומרא מדרבנן, ולרשב"א וסייעתו הוי לחומרא מדאו', וא"כ

אחרי שדוד גור על אחותו הגיורת ולא מצינו בפירוש שהותר גם לגרים, אולי לישראל התירו ולא לגרים, ואפילו לגבי אמו ובתו, הנה אחרי שנתגייר אין לו קורבה עמהם כלל מה"ת וע"כ א"א להתיר לו מדכתיב כי יסיתך אחיך בן אמך דהאי לאו וכו' וא"כ בגר שנתגייר עם אמו צ"ע אי מותר להתייחד עמה, שהגר מוזהר על יחוד דפנויה ככל ישראל, ובפרט כשנשאת והיא אשת איש שהיא אסורה מדאורייתא על בנה משום א"א, או בימי נדחה, ובפרט דאית לן שיטות הראשונים דפסקו כשמואל ולא כרב אסי, ולכן לפענ"ד לכו"ע המחמיר תבא עליו ברכה.

**ולסיום מעניין הפרשה בספר שם משמואל פר' יתרו הביא מהגאון האבני נזר שהקשה, שהרי גר שנתגייר כקטן שנוול דמי, ואם כן היאך יתרו נקרא גם אחר הגירות חותן משה, הא אין לו קירבה. ותיירץ על פי דברי המהר"ל, דיתרו לא היה גר מעלמא שמתבטל מממותו הקודמת כשבא להסתפח לישראל, אלא יתרו היה ר"ע לישראל קודם גירותו, ועל זה אינו כקטן שנוול.**

## הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

### בענין ברכה שאינה צריכה

"לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא" (כ' ז')

ובגמ' בברכות ל"ג א' ר"י"ח ור"ל דאמרי תרוויהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תישא. [הנה התוס' בר"ה ל"ג א' כ' דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, דהא מ"מ מברך הוא, עיי"ש. וכ"כ הרא"ש פ"ק דקידושין, וכ"כ החינוך מצוה ת"ל. אולם יעוי' במג"א סי' רט"ו דכתב דמהרמב"ם פ"א ט"ו מהל' ברכות משמע דהוא מדאורייתא, עיי"ש, ועי' שם בא"ר דפליג על המג"א דגם לשי' הרמב"ם הוי מדרבנן (ומה דהביא פסו' בתר לישנא דגמ' גריי, עיי"ש)].

ובעצם גדר ברכה שא"צ יל"ע בזה, דהנה כתב השו"ע סי' ח' סעי' ט"ז "הלן בטליתו בלילה צריך לברך עליו בבוקר אף אם לא פשוט". ויעוי"ש במשנ"ב ס"ק מ"ב דהביא את דעת החולקים דציצית של יום בלילה חייב בציצית וע"כ לא הוי הפסק, וכתב עוד בשם הפמ"ג דאין להסיר הציצית בלילה עד דיהי' היסח הדעת ויתחייב בבוקר, משום דהוא גורם ברכה שא"צ, עיי"ש.

והנה בסי' כ"ה סעי' ה' כ' שם בביה"ל בד"ה "וטוב" בשם הרע"א עצה לגבי תפילין לצאת ידי כל השיטות לגבי הברכה, דבתפילין של יד יברך להניח ויכון בזה שלא לצאת י"ח לתפילין ש"ר, וכתב שם עוד דלא הוי ברכה שא"צ, עיי"ש.

וכן מבואר בשו"ע סי' קע"ד סעי' ד' דכ' וז"ל "וכן המבדיל על השולחן פוטר היין שבתוך המזון, ויש אומרים שאין ברכת יין הבדלה פוטר אא"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הלכך המבדיל קודם נטילה יכון שלא להוציא יין שבתוך הסעודה", יעוי"ש. [וכן ראיתי בשו"ת שבת הלוי (ח"י סי' ב') דכתב לגבי אנשים החוזרים אחר התפילה בשבת לסעודה ומסירין את הטלית, ואחר הסעודה לובשים את הטלית דיכוונו בשעת הברכה בבוקר דיצא בזה עד זמן הסעודה]. ולכאו' הדברים צ"ת דלכאורה הוי ברכה שא"צ.

והנראה בזה דברכה דאי"צ נאמר דאסור להביא על עצמו בכח מחייב חדש לברך מחודש, משא"כ לגבי תפילין נאמר דאפשר להגביל את עצם הברכה על תפילין אחד ש"י ולא על ש"ר, ובימילא נשאר חיוב לברך על ש"ר, וכן בהא דכתב השו"ע לענין המבדיל קודם נטילה עצת השו"ע היינו דיגביל בכונתו שלא להוציא יין אחר, ואין זה כעושה מעשה חיצוני בידיים להתחייב בברכה.

ואמנם יש להוסיף בזה, דהנה בסי' ד' סעי' י"ג כתב השו"ע וז"ל "אם היה נעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו וכו', וכן שם בסעי' י"ד כ' "השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאיר היום". וכ' שם המשנ"ב בסק"ל ובסק"ל ל"ג דיעשה צרכיו ואז ודאי יתחייב

בספק דא' או דרבנן הוי עוד צד דלהוי דרבנן, ולפי"ז מסתברא דגם בדין יוכל לגמור בכדי להציל את האיסור עשה]. ויל"ע.

## הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

### נידון באמילת פת הבאה במיסנין בתוך הסעודה

א. הנה מבואר בגמ' בברכות [מב.] ובשו"ע [סי' קס"ח סעי' ו'] שפהב"כ ברכתו מזוונות, אך אם קובע עליו סעודתו מברך המוציא ובהמ"ז, וקביעות סעודה תליא בכמות שאוכל, דהיינו שאם אוכל שיעור שדרך לקבוע עליו סעודה חשיב קביעות סעודה, וכמבואר בשו"ע שם.

ויש לדון באופן שאוכל פהב"כ בתוך סעודת פת לשם שובע [ולא לקינוח] ולא אכל ממנה שיעור קביעות סעודה, אך מהלחם הגמור אכל שיעור קביעות סעודה, האם כה"ג נחשב גם לענין הפהב"כ שקבע עליהן סעודה משום שאכל אותן יחד עם הפת שקבע עליה סעודה וממילא הוי אכילה דרך קביעות סעודה.

או דלמא דבעי' שיקבע סעודתו על הפהב"כ מצד עצמו בדווקא משום שרק ע"י כך מחשיב את הפהב"כ ללחם ע"י שקבע עליו את סעודתו, וכאן שאכלו עם הפת לא החשיבו להיות כללם שהרי אכלו רק יחד עם הפת כדברים הבאים מחמת הסעודה וכה"ג נימא שהפהב"כ אינו מחייב בהמ"ז מצד עצמו דאינו כפת, [ואם אכלו לקינוח ודאי אין ברכתו המוציא וכמבואר בשו"ע סעי' ח'].

ב. וכמה וכמה נ"מ יש בדבר: א' לענין אם התחיל סעודתו בערב ר"ח וסיים את אכילת הפת מבעוד יום, אך המשיך את סעודתו בלילה ואכל אז פהב"כ דרך שובע [ולא לקינוח], האם חייב ב"יעלה ויבוא" או לא, [ונוגע גם לסעודה שלישית של ער"ח שמקפידים לא לאכול פת בלילה, (עי' מ"ב קפ"ח ס"ק ל"ג) ולהנ"ל יש להקפיד שלא לאכול פהב"כ דרך שובע].

ב' נ"מ באופן שמשנה מקומו באמצע סעודת פת, דקי"ל [סי' קע"ח ד'] שמברך בהמ"ז במקום שסיים אכילתו, ולהנ"ל יש לדון האם מהני שיאכל פהב"כ במקום השני ויברך שם בהמ"ז, [ובמ"ב סי' קפ"ד ס"ק ט' כתב בשם הפרמ"ג דלא מהני לאכול פהב"כ, אך יש לדחות דהמ"ב איירי שאכלן לתענוג וכה"ג וודאי אין ברכת המוציא וכנ"ל].

ג' נ"מ באופן ששלושה אנשים אכלו פת, וב' באים לברך ומזמנים והשלישי ענה להם ושמע ברכת הזן, דכתב המג"א שאם אכל עוד פת צריך לחזור ולברך הזן, ואם לא אכל פת אי"צ לחזור על ברכת הזן, ונ"מ בהנ"ל אם אכל פהב"כ לשם שובע דגם כן יצטרך לחזור על ברכת הזן, [ובמג"א שם כתב (והוא מדרכי משה בשם אגור) שאם אכל פהב"כ אי"צ לחזור על הזן, אך י"ל דאיירי שאכלו לקינוח וכנ"ל].

ד' נ"מ באופן שבשבת חסר לו לחם משנה, ובא לצרף פהב"כ ללחם משנה ע"י שבא לקבוע סעודתו גם על הפהב"כ יחד עם הלחם [ולא אוכל שיעור קביעות סעודה מהפהב"כ] האם ראוי לצירוף ללח"מ דחשיב לחם או לא דלא החשיבו לפת.

ה. ולכא' נחלקו בזה הראשונים, דהנה בחי' הרא"ה לברכות ד' לח: כתב וז"ל: "דפת הבאה בכסנין אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מחמשת המינין, שהכסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת שאין דרך בני אדם בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושוויא פיתיה", והיינו שלמד הרא"ה שגדר מה שמברך מזוונות על פהב"כ הוא משום שבסתמא אין עליו תורת לחם, וע"י שקבע עליו סעודתו "אחשביה" ושוויא פיתא ולכן

מברך עליו אז בהמ"ז, ומשמע שלא סגי שאכלו בתורת קביעות אלא בעי' לאחשביה באופן חיובי.

אמנם מלשון הרשב"א שם משמע שאם קבע עליו ממילא הוי לדידיה כפת, וכן מדברי המיוחס לריטב"א דף מב. שם מבואר שאי"צ להגיע ל"אחשביה" חיובי, דכתב שם שפהב"כ יש לו תורת דייסא ותורת פת, דאם קובע עליו יש עליו תורת פת, והיינו שבעצם מונח בפהב"כ מהלך של פת באופן שקובע עליו, ולדבריו נראה שאי"צ ל"אחשביה" חיובי וסגי במה שאכלו דרך קביעות.

ד. ונראה שנחלקו בזה גם כן הפוסקים [סי' קס"ח סעי' ח'] לגבי "לחמניות" שכתב המחבר שאם לא קבע עליהם ברכתן מזוונות, וכן אם אכלן תוך הסעודה מברך מזוונות, וביאר המ"ב [ס"ק מ"א] דהיינו שלא אכל מהן לשם שובע דא"כ אפי' אכל מהן מעט הוא "בכלל סעודה" ואין צריך לברך עליהן, ומשמע שאף שאוכל לשם שובע אין ברכתו המוציא אלא נפטר כדברים הבאים מחמת הסעודה שהן טפלים לפת וכמו בשר ודגים ולא מצד שאם אכלו לשובע ברכתו המוציא ממש, וכן משמע מדברי הדרישה שהביא שם בשעה"צ,

אמנם מדברי העמק ברכה [לאבי השל"ה] שהביא השעה"צ שם משמע להיפך, שכתב שאם אכל את הפהב"כ לשובע אי"צ לברך עליו מזוונות בסעודה משום ש"בכלל פת הן" ומשמע שכה"ג ברכתו המוציא באמת.

ה. עוד יש להוכיח בדעת המ"ב שפהב"כ אין לה תורת לחם, [וע"ד דברי הרא"ה, ולפי"ז מסתבר שבעי' ל"אחשביה" חיובי], דכתב הבאוו"ל שם סעי' י"ג שאם לש עיסה במים וטגנה בשמן, אף שע"י צריך להיות פהב"כ דחשיב ע"י לנילוש בשמן, אך לדעת ר"ת דאם תחילתו עיסה וסופה סופגנים מברך המוציא כמו"כ כאן כבר חל תורת לחם על העיסה ואין עליה דין פהב"כ, ומבואר שלפהב"כ חסר בשם לחם, דאל"ה מה שייך לטעון שכבר חל תורת לחם בלישה ואכמ"ל, וצ"ע לדינא.

## הרב מנדל המניק ישיבת מיר

### האוכל עוגה אחרי ברכהמ"ז, האם הוא חייב

#### בברכהמ"ז

בביאור הלכה (סי' קפ"ד סעי' ו') הביא דברי הרדב"ז (בתשובה ח"ו סי' רכ"ד) שחולה או זקן ששבע בשיעור מועט הרי הוא חייב בברכהמ"ז מה"ת, והוסיף הרדב"ז דה"ה מי שאכל שאכל סעודת פת וברך ברכהמ"ז, ואח"כ אכל עוד דבר מועט ממידי דזיין, הרי הוא חייב בברכהמ"ז מה"ת [כן פירש הבה"ל את דבריו ע"ש היטב].

והנה לכא' יש להקשות דא"כ כל מי שאכל סעודה ולא שבע, ואח"כ יאכל עוד שאר מילי ששבע מחמתן, מעתה יחול עליו חיוב ברכהמ"ז מן התורה דהא מה שבירך עד השתא לא היה מחוייב מדאורייתא, ורק מהשתא חל עליו חיוב ברכהמ"ז מה"ת, וא"כ יצטרך לברך שוב.

אולם הישוב לזה מבו' מד' הבה"ל עצמו שקדק בלשונו שם שאכל איזה דבר וסיים שביעתו ע"י אכילת כזית פת עכ"ל. הרי להדיא מבו' דאף אי נימא דלא בעי' שכל השיעור שביעה יהיה מהפת, מ"מ עכ"פ צריך שגמר השביעה יהיה מהפת, שהוא הגורם לחיוב ברכהמ"ז שיבא.

ומלבד זאת יש לצרף עוד מה שצייד הבה"ל שם [וכ"כ החו"א סי' ל"ד ס"ק ה'] כדעת הפרמ"ג דלעולם אין חיוב ברכהמ"ז מה"ת אלא אם כל שביעתו ע"י הפת, א"כ לפ"ז אין נידון בזה כלל.

<sup>1</sup> וכן מבואר ברשב"א דף מא: שביאר שפהב"כ הנאכל תוך הסעודה נפטר בהמוציא דאם קבע עליו מברך עליו ג' ברכות, ומבואר דהקביעות על הפהב"כ אינו דבר מתחדש אלא קיים בו, וכן מבואר ברשב"א שהביא מהירושלמי שבאוכל פהב"כ צריך ליטול ידו אחת, ומבואר שיש לו תורת פת.

רחוב ועוד ועוד. ולכן צריך זהירות גדולה ושימת לב לא להיכשל באיסור הזה. ויש גם להיזהר לא להכשיל אחרים ולתת להם מכשול (ויתכן שעוברים גם על לפני עוור דרבנן) באופן שמפרסמים פרסומות בשבת העלולים להכשיל את הקורא אותם. ויהי רצון שנצל מכל זה.

### מהו שטרי הדיטות

איתא במשנה במסכת שבת (דף קמח:): **"מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו [מיני מעדנים שלו], מפיו אבל לא מן הכתב"** [שאם כתב מערב שבת את שמות אורחיו או את פרפרותיו, לא יקרא בשבת מתוך הכתב הזה]. **ובגמ' שם "מאי טעמא? רב ביבי אמר גזירה שמא ימחוק. אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיטות"**.<sup>2</sup> ומבואר שם בגמ' שהנפק"מ בין הטעמים זה אם הוא חקוק בכותל שאין חשש שמא ימחוק עי"ש.

הנה התחדש כאן שחז"ל גזרו גם דברים אחרים "אטו שטרי הדיטות". מהו "שטרי הדיטות", ומדוע אסור לקרוא בהם? פירש רש"י (קטז:): **"שטר הדיטות"**. כגון של חשבונות או איגרות השלוחות למצא חפץ". ובתוס' (שם) הקשו עליו "ותימה דנהגו העולם לקרות בכתב ואיגרות השלוחים ממקום למקום? לכן תוס' מפרשים "ונראה לר"י דלא קרי שטרי הדיטות אלא שטרי חובות וכיוצא בהן", ומוסיפים תוס' "וכן חזר רש"י ופירש ששטרי הדיטות הכוונה דבשטרי מקח וממכר קאמר, וכן הגיה בפ"י כתב ידו". עכ"ד התוס' שם. אולם יש ראשונים שנראה מדבריהם כמו רש"י בהתחלה.

### מה טעם האיסור בשטרי הדיטות עצמם

ומהו טעם האיסור?

א. כתב הרא"ש שם (פרק כ"ג ס"א), "ושטרי הדיטות דאסיר למיקרי בהו פר"י היינו שטרי מקח וממכר ושטרי חובות ומשכונות, **משום ממצוא חפצך ודבר דבר**". (וכ"כ האו"ז והרא"י ז' ועוד). ולכאורה זה דומה לאיסור לדבר בחשבונות וכדו'.

אולם קשה שהרי הרהורים מותרים ובפשטות בשטרי הדיטות גם עיון ללא קריאה אסור? ונראה דכאן זה לא נחשב כהרהור, אלא "כמעשה קריאה", ובהתעסקות של קריאה בחשבונות הוא כמו ראייה בעסקיו. ובחשבונות וכדו' יש בה משום ממצוא חפצך.

ויש לעיין בדעת רש"י שפירש שגם "אגרות שלום" הוא בכלל שטרי הדיטות (וכן כתב בריטב"א קמט' בשם הגאונים וכן מפורש ברמב"ם בפ' המשניות), ולכאורה לא שייך באגרות שלום ממצוא חפצך?<sup>3</sup> ויתכן שרש"י סבר שהתעסקות בדברי חול בשבת בצורה של קריאה, היא בכלל ממצוא חפצך (וכמו להרבות בדברי חול) וכן נראה מדברי בעל המאור שכתב "דכל שאין סרך קדושה הוא בכלל האיסור" שהתעסקות בקריאה של דברי חולין הוא סתירה לצורת השבת. (ממור"א הגר"א מאירוביץ). ואין להקשות א"כ מדוע במונה אדם את אורחיו אין את הגזירה של שטרי הדיטות עצמו? מחמת ששם הוא צורך שבת ודו"ק. ויש לציין עוד שבלשון הריטב"א איתא **"שאסור להוציא שעת שבת על זה"**. וראה עוד לשון הרמב"ם בפה"מ (פרק כג) **"מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו כו'**: טעם מה שאסרו למנות מן הכתב גזירה **שמא יקרא אגרת שלום בשבת, והוא אסור כי לבד ספרי הנבואות או פירושיהם אסור לקרות בשבת או ביי"ט, ואפ"י הי' אותו הספר בחכמה מן החכמות**" עכ"ל הזהב.<sup>4</sup>

ב. אולם הרמב"ם בהלכות כתב טעם אחר (פרק כ"ג הל' י"ט) - **"אסור לקרות בשטרי הדיטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק"**. [וכ"כ הסמ"ג הסמ"ק והר"ן והמרדכי].

ויש לעיין בדברי הרמב"ם מדוע שיבא למחוק? ואפשר שבד"כ שיש לו חשבונות שם עלול להגיע למחיקה, דכן הוא דרך

אולם עוררו כמה ת"ח הערה גדולה לפ"ז, [והאיר בזה הרה"ג ר' צבי רותן שליט"א בא' הגליונות] דעכ"פ אם הוא אוכל אחרי הסעודה פת הבבכ"ס, באופן הנ"ל שלא שבע מהסעודה, ואח"כ נשלם שביעתו בפת הבבכ"ס, א"כ בזה לכאו' יש מכשול גדול, דהלא פת הבבכ"ס הוא פת מה"ת, וא"כ נמצא שנשלם שביעתו ע"י פת מה"ת, וא"כ שוב יהיה חייב בברכהמ"ז מה"ת.

ואמנם היה מקום רב לדון מסברא [וכ"כ החזו"א ס' ל"ד ס"ק ה'] דכל כמה שבירך כבר ברכהמ"ז, הרי הוא בכלל קביעות אחרת, ואין לצרף לחיוב שיעור שביעה דאורייתא, מה שאכל בסעודה מקודם, אולם בד' הבה"ל שם מבו' להדיא שנחלק בסברא זו, שכ' להדיא בד' הרדב"ז הנ"ל דמה שאוכל אחרי הסעודה הוא מצטרף לשיעור שביעה של כללות הסעודה, וא"כ לפ"ז לד' הבה"ל צריך לברך שוב ברכהמ"ז כה"ג. אולם נראה ברור דאין בזה כל חשש, דהנה האחרו' הק' בכל אכילת פת הבבכ"ס בשיעור כדי שביעה, מ"ט אינו מברך ברכהמ"ז מספק, הא הו"ל ספק דאו', [לדין שלא ידוע מהו פת הבבכ"ס כמש"כ המחבר ס' קס"ח סעי' ז'].

והרע"א בס' קס"ח סעי' י"ג בגליון לאבן העזר, ביאר בזה בטוב טעם, דבע"כ צ"ל אחד מתרי אנפי או שגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת היינו מה שאחרים רגילים לשבוע. או דצ"ל שמה"ת יוצאים בברכה מעין ג' דאין מנין ברכות דאורייתא, וכל מה שחייבו חז"ל ג' ברכות הוא רק על פת גמורה שרגילים לקבוע עליו סעודה, ולא בפת הבבכ"ס, א"כ בספק פת הבאה בכיסנין הוי רק ספק דרבנן ואזיל' לקולא עכ"ד.

א"כ מעתה לפ"ז הרי ברור דאף בנידון דידן לא יהיה צריך לברך שוב ברכהמ"ז, מב' הטעמים הנ"ל, [ואף באופן שבצירוף הסעודה אכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע עליו, מ"מ יש לסמוך על שי' הראשו' דג' ברכות לאו דאו', והשער הציון ס' קצ"א ס"ק א' הזכיר שכ"ה שי' רוב הראשו'].

אולם נפק"מ בזה דלד' הבה"ל מי שיאכל פת הבבכ"ס אחרי הסעודה, באופן שהוא שבע ע"י, הרי יהיה לו חיוב ברכה מה"ת על העוגה, ונפק"מ בספק אם בירך שצריך לחזור ולברך, וכן נפק"מ שלא יוכל לצאת ע"י קטן.

אמנם מה שעדין יש לעורר בזה מכשול גדול שמצוי, אם אכל עוגה בביתו ובירך על המחיה, ואח"כ הלך לקידוש ואכל שם עוד עוגה, ובצירוף מה שאכל בביתו יש לו שיעור קביעו"ס מהעוגה, א"כ לפ"ד הבה"ל הוא בא לחיוב ברכהמ"ז מה"ת, ואם הוא יהיה מידי שהוא פת הבבכ"ס בודאי, א"כ הרי הוא יצטרך לברך לכאו' ברכהמ"ז, דהא סברת הבה"ל לצרף מה שאכל בב' סעודות, א"כ ה"ה בשינוי מקום באמצע לכאו' יש לצרף ב' האכילות לשיעור קביעו"ס ויתחייב בברכהמ"ז.

אמנם נראה דיש לחלק בזה, דעד כאן לא חידש המשנ"ב לצרף ב' סעודות, אלא לענין שיעור שביעה, שהוא תלוי בקביעות כל א' וא', [וכל' החינוך שהביא המשנ"ב ס' קפ"ד ס"ק כ"ב] ובזה הוא דנקט הבה"ל להחמיר דס"ס הוא שבע, אבל לענין שיעור קביעו"ס מאחר שהוא תלוי בשיעור שאחרים קובעים עליו, וכמש"כ הב"י (ס' קס"ח ס"ק ז') דלא תיקנו אלא על פת שרגילים לקבוע עליו, א"כ בזה שפיר מסתברא שהוא תלוי בעיקר קביעות הסעודה, וכל שאין דרך בנ"א לקבוע עליו לא יהיה בזה דין של קביעו"ס, וא"כ יש לצדד להקל שלא לצרף ב' סעודות וכסברת החזו"א הנ"ל וצ"ע.

### הרב יוסף גיסר כולל רצופות

#### ממצוא חפצך – בענין שטרי הדיטות (א)

#### הקדמה

אחד מהאיסורי שבת המצויים ביותר בזמנינו הוא איסור של שטרי הדיטות, בדורנו שהחומר הכתוב מצוי ביותר בפרסומות

<sup>2</sup> ומצאנו עוד בגמ' קט"ז: דר' נחמיה ס"ל שאסור לקרות בכתבי הקודש, כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין בשטרי הדיטות לא כ"ש.

<sup>3</sup> וראה עוד בפמ"ג (משבצות י"א) שדן בה ע"ש

<sup>4</sup> וראה עוד במה שכתב הפמ"ג (אשל אברהם יז) שיש בזה משום עובדין דחול.

בעז"ה במאמר הבא נמשיך לדון בעניינים המסתעפים מזה להלכה.

## הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל מצויינים

### האם איסור של קריאת מודעה (שטרי הדיוטות) נקבעת לפי הכותב או הקורא

יש להסתפק האם מותר לעיין בשבת במודעה המיועדת למטרת מצוה מבחינת הכותב, אך מבחינת הקורא הוא למטרת פרנסה וכיו"ב.

וכגון: להכשר מסויים דרוש משגיחי כשרות, דהיינו צורך מצוה להעמיד אוכל כשר לעם ישראל, וההכשר מפרסם המודעה כדי שיהיו לו מספיק משגיחי כשרות כדי להשגיח ואין עושה זאת כלל למטרת רווח (בד"כ, ועכ"פ כך עיקר הדבר), אך המודעה מיועדת לקורא שצריך פרנסה שיתקשר ויוכל לעבוד בתחום (וכ"ש אם כתוב המשכורת של העבודה), האם אריכא מילתא לקרותה בשבת למי שמעניין אותו העבודה, או לכל אדם הקורא בסתם.

וכן יש מקום להסתפק להיפך במודעה המיועדת מצד הכותב לצורך מסחר, אך מיועד שהקורא המעוניין בזה יהיה לצורך מצווה, וכגון: מודעה על ספרים, דהמוכר רוצה בכספו אך הקונה בדרך כלל מעוניין רק במצוה שבדבר לעיין בו וכיו"ב ולא לצורך מסחר, האם ייאסר לקרוא במודעה הגם שרצונו במצווה וזה מטרת קריאתו כיון דסוף סוף מטרת המודעה לצורך מסחר או כיוון דרצון הקורא למצוה יהיה מותר.

ויש להסתפק בזה בכמה דברים:

### ספק א' - אם שם שטרי הדיוטות נקבע לפי תכלית הכתיבה או תכלית הקריאה.

א. ביסוד הדבר יש להסתפק האם השם שטרי הדיוטות נקבע לפי התכלית והמטרה של הכותב, או התכלית של הקורא (דהיינו לפי מה שהמודעה מיועדת, דמי שיקרא בסתם לשם קריאה בעלמא בודאי לא יגדיר את עניין המודעה), דהיינו דזה ודאי דדבר מצוה לא מיקרי שטרי הדיוטות, אלא דיש לדון לפי מה נקבע אם הרי הוא נייר של מצוה או שטרי הדיוטות, והסיבה להסתכל לפי הכותב דלכאורה בכתובה נקבעת השם של הדבר האם הוא שטרי הדיוטות או לא, דבו נמצאת הסיבה למה כתבוהו, והסיבה להסתכל לפי הקורא דבו נאמרה האיסור לקרא שטרי הדיוטות, וממילא ייקבע לפי מטרת ותכלית הקריאה.

גם אם תמצוי לומר דהשם שטרי הדיוטות תלוי בכותב, אכתי יש לדון לב' הצדדים:

### ספק ב' - האם קריאת שטרי הדיוטות הותר לצורך מצווה (דהיינו כשהקורא הזה נתכוון למצוה)

ב. דהיינו לצד הראשון אפילו אם תכלית הכתיבה היא לצורך מסחר ורק הקורא התכוון לשם מצווה גם יש מקום להתיר, דגם אם יש לו שם שטרי הדיוטות כיון שהכתיבה היתה לתכלית מסחר ונימא דתלוי בכתובה, אכתי אולי לצורך מצווה מותר לקרוא, וכיון שהקורא מתכוון לצורך מצווה יהא מותר לו לקרא.

### ספק ג' - האם דבר שאינו שטרי הדיוטות נאסר לקרוא לצורך מסחר מטעם גזירת שטרי הדיוטות

ג. ולצד השני גם במקרה דכוונת הכותב היתה למצוה וממילא אין לו שם שטרי הדיוטות, אכתי יש מקום לאסור, דאפילו אי נימא דאינו בעצם שם שטרי הדיוטות, אכתי עצם הקריאה לצורך מסחר יש עליה גזירה דשטרי הדיוטות.

החשבונות שמשנים אותם בהתאם לצורך<sup>5</sup>. אולם יש לעיין א"כ מדוע במונה את פרפראותיו ואורחיו לא חששו שמא ימחוק? (למ"ד שזה רק אטו שטרי הדיוטות). אולם ראה במאירי שכתב "ששטרי הדיוטות זה דבר שאין בו תועלת קריאה וזה אסור שלא יהא בעיניו כחול ויבוא למחוק" עכ"ד. וכן משמע קצת מדברי הר"מ שכתב "שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק" ודו"ק<sup>6</sup>.

ג. שיטה מחודשת מצאנו ברבנו יהונתן מלוניל ועוד, שטעם האיסור הוא מחמת שהם מוקצה ואסורים בטלטול<sup>7</sup>.

יוצא מהנ"ל שיש לנו שני שיטות עיקריות. א. שהוא משום ממצוא חפצין. ובפשטות בראשונים הוא מחמת ההתעסקות בחשבונות, ויש ראשונים שסברו שהממצוא חפצין זה עצם ההתעסקות בדברי חול בשבת. ב. שהוא משום שמא ימחוק.

המשנ"ב הביא להלכה את שני השיטות. (והגר"ז מעתיק רק את הטעם של ממצא חפצין, וכ"כ הב"ח והלבוש).

### נפק"מ בין הטעמים הנ"ל

ויש להדגיש שכעת אנחנו עוסקים בחשש שטרי הדיוטות עצמם, ולא בגזירה אטו שטרי הדיוטות. וגם אם נימא שאין בזה משום שטרי הדיוטות עצמם, יתכן שיש בזה חשש "אטו שטרי הדיוטות". ולהלן יתבאר בעז"ה הנפק"מ ביניהם.

א. לדעת הר"מ שהחשש הוא שמא ימחוק לכאורה לפ"ז אם זה יהיה חקוק בכותל שמבואר בסוגיא שם שאין חשש של שמא ימחוק (לחלק מהדעות) יהיה צד לומר שאין בזה משום שטרי הדיוטות עצמם<sup>8</sup>. ויש לעיין מדברי התוספתא [פי"ח ה"ד] "המכתבין שבכרכים אין קורין בהם. אם היה דבר שהוא צורך המדינה מותר". וראה חסדי דוד ומנחת בכורים שזה הודעות שהיו תולים על הקירות ע"ש. ואולי זה רק גזירה (אולם הגמ' אומרת שגודא בשטרא לא מחליף).

ב. יש לדון לפי הנך ראשונים שהאיסור של שטרי הדיוטות הוא בשטרי חובות חשבונות משום "ממצוא חפצין", הנה בכה"ג שקורא "בחווה מכירת דירה, או הודעת תשלום עבור חשמל או מים, קריאת מודעת פרסומת, חלון ראוה. וכן לעיין במודעות פרסום הנדפסות בעיתונים או במודעות הנדפסות בעלונין המחולקים בבתי הכנסת בשבתות. וכן לקרוא בשלטי חוצות שיש בהם פרסומת". וודאי שהוא אסור משום שטרי הדיוטות עצמם.

אולם יש לעיין אם יהיה בזה את ההגבלות "של חשבונות של מה בכך" שבדיבור מותרים, דהיינו עיין בחובות שכבר עברו או חובות של אחרים וכדו' שלא נוגעים אליו כלל?

והנה לדעות הראשונים שמשמע מדבריהם שכל התעסקות בדברי חול יש בה משום ממצוא חפצין וכנ"ל, פשוט שהוא בכלל זה, אולם מדברי הרא"ש ותוס' משמע שרק חשבונות של חובות כדו' זה נחשב שטרי הדיוטות עצמם ולא אגרות שלום וכיוצא בהם, וא"כ יש לעיין בכה"ג שקורא רק כי שנהנה להסתכל בתמונות שבהם ואין דעתו לקנות כלל ולא נוגע לו, יתכן שאין בזה משום שטרי הדיוטות עצמם לדעת אלו (רק משום שמא יקרא) אולם יתכן שגם לדבריהם אסור שלא מקביל ממש לממצוא חפצין של דיבור.

ויש גם לעיין מה הדין חשבונות של מצווה האם הותר מחמת שממצוא חפצין יש את ההיתר של "חפצי שמים" וראה במג"א (שז"ס"ק טז) שכתב שלטעם הרא"ש מותר בחשבונות של מצווה (וכן צידד להלכה) אולם לטעם הרמב"ם לכאורה אסור (ובעז"ה עוד יבואר בזה).

<sup>5</sup> וראה בסמ"ג שכתב (לאוין ס"ה) - "אסור לקרות בשטרי הדיוטות שלא יהא בהול ויבא למחוק".

<sup>6</sup> אולם ראה בט"ז (שז"י) ופמ"ג (א"א ס"ק יז) שנקטו שלשיטתו אגרות שלום מותר דלא שייך שמא ימחוק. דהינו שרק דבר שיש בו פרטים כמו פרפרותיו שייך שמא ימחוק ולא סתם כיתוב. אולם יש לעיין בזה ובכ"ל, וראה עוד גם בדברי הר"ן (דף מג: ד"ה והלכתא) - "והלכתא אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת. כגון של חשבונות או אגרות השלוחות למצוא חפצין דאיכא למיחש שמא ימחוק" וגם בפמ"ג (משבצות זהב ס"ק יא) צידד כן.

<sup>7</sup> לקרוא בשטרי הדיוטות שאין בהם תועלת וצורך יום טוב ואינם ראויים לטלטלם.

<sup>8</sup> ויש שרצו לומר שבדפוס אין כלל חשש שמא ימחוק שלא רגילים למחוק בזה, אולם עדין יהיה בזה "אטו שטרי הדיוטות".

אם אסור שמא ימחוק או אטו שטרי הדיוטות. (ב' מקורות אלו הובאו בבית יוסף סי' שז, ובביאור הגר"א שם ס"ק לב).

### ובטעם גזירת שטרי הדיוטות נחלקו בזה הראשונים:

א' דעת הרא"ש<sup>9</sup> - כתב הרא"ש (שבת פכ"ג סי' א): "ושטרי הדיוטות דאסור למיקרי בהו פר"י היינו שטרי מקח וממכר ושטרי חובות ומשכונות, משום ממצוא חפצך ודבר דבר", ונראה מדבריו דכן נקט, דהאיסור מצד ממצוא חפצך.

ב' דעת הרמב"ם - כתב הרמב"ם (שבת פכ"ג הי"ט): "אסור לקרא בשטרי הדיוטות בשבת, שלא יהא כדרך חול ויבוא למחוק", והיינו דשיטת הרמב"ם דאיסור שטרי הדיוטות הוא גזירה אטו מחיקה.

### מקור ההיתר דדבר מצוה

והנה מקור ההיתר של דבר מצוה לגבי שטרי הדיוטות לא נתפרש כמדומה בגמרא ובראשונים, אלא באחרונים, דכתב המגן אברהם (סי' שז ס"ק טז): "כתב ב"ח מה שנוהגין שהשמש קורא לסעודה מתוך הכתב אסור, נהי דלשמא ימחוק ליכא למיחש אלא כשבעל הסעודה בעצמו קורא, מ"מ איכא למיגזר שמא יקרא בשטרי הדיוטות, עכ"ל. ואני אומר מנהג ישראל תורה הוא, דהא חשבונות של מצווה שרי וכו' ולא גזרינן אטו חשבונות שאינן של מצוה, כל שכן הכא דהוא גופא גזירה אטו שטרי חשבונות, דשרי בשל מצוה". ע"כ.

ביאור דבריו דאמרינן בגמרא (קנ.-): דאין מחשבין חשבונות הצריכים בשבת<sup>10</sup>, ומקרא דמצוא חפצך ודבר דבר, ומכל מקום אמרינן דחשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת<sup>11</sup>, והטעם דאמר קרא ממצא חפצך ודבר דבר, חפצין אסורים חפצי שמיים מותרים, והיינו דדבר מצוה ממועט מהפסוק מליאסר, והוי קשה למג"א דאמנם ממועט מקרא, אך אכתי נגזר בחשבונות מצוה אטו חשבונות רשות האסורים, ובע"כ דכיון דדבר מצוה הוא לא גזר.

וכתב דמעתה כל שכן מניית (ספירת) אורחין שבדבר זה עצמו ליכא סיבת איסור אלא אטו ספרי חשבונות של מצוה, בודאי דלא נגזר כיון דהוה דבר מצוה, כמו שראינו שבדבר מצוה לא רצו חכמים לגזור.

### הפרי מגדים רצה לתלות ההיתר של דבר מצוה במחלוקת ראשונים הנ"ל

והנה הפרי מגדים (ס"ק טז) כתב על דברי המגן אברהם, דהיינו דסומכין על רש"י דטעם האיסור של שטרי הדיוטות מצד "ממצוא חפצך", וממילא חפצין אסורים חפצי שמיים מותרים, והיינו דלדבריו לדעת הרמב"ם דהסיבה היא גזירה שמא יכתוב, אין סיבה להתיר, דגזירה זו שייכת גם בדבר מצוה, ונמצא לדעת הפמ"ג דיש מחלוקת ראשונים אם שטרי הדיוטות הותרו במצוה.

### וצע"ג דלכאורה אין כוונת המג"א לדין דממצוא חפצך

אך באמת צ"ע דבריו, דלכאורה (וכפי שבארנו למעלה) המגן אברהם כלל לא כתב דטעם ההיתר בגלל חפצי שמיים מותרים, אלא דחזינן דבחשבונות של מצווה הותרו חפצי שמיים מותרים, ולא גזרו עליהם מדברנן אטו חשבונות של מצווה<sup>12</sup>, ובע"כ דבמקום מצוה לא רצו חכמים לגזור אטו שאר דברים, וממילא גם לדעת הרמב"ם דסיבת הגזירה שמא יכתוב, במצוה לא גזרו כלל ולא תלוי כלל דוקא בטעם דמצוא חפצך, וצע"ג<sup>13</sup>.

וב' ספיקות האחרונים על הצד שתלוי שם השטרי הדיוטות בקורא, לא שייך להסתפק דממה נפשך אם כוונתו למצווה אינו שטרי הדיוטות ואין מקום לאסור כלל, ואם כוונתו הקורא לצורך מסחר, הרי זה גופא שטרי הדיוטות ואין מקום להתיר.

### באופן דקורא לשם קריאה בעלמא שייך רק הספק הראשון, ואם לקנות - שייך כל הספיקות

עוד יש לציין שהספק הראשון אם תלוי בכותב או בקורא, מייירי בקורא הרגיל, דהיינו הקורא שהוא סיבת כתיבתו (המיועד לקנות החפץ או לעבוד וכיו"ב כמו שביארנו לעיל), אבל בודאי לא יהא תלוי בסתם קורא אע"ג דייתכן דהם רוב הקוראים, כל זמן שאינו מטרת הכתיבה.

אך ב' הספיקות האחרונים אין תלויים בקורא המיועד, אלא בקורא הזה מה תכליתו, דהרי הוא בין כך לא קובע את שם הדבר, רק בפועל עצם רצונו במצוה או למסחר היא סיבה להתיר או לאסור, וממילא אפילו אם נפסוק בב' הספיקות השניים דסגי לפי הקורא בין להקל ובין להחמיר, אכתי יש לדון כשקורא בסתמא, או לצרכי הגוף, דתלוי אז רק בספק הראשון אם שם שטרי הדיוטות נקבע לפי הכותב או לפי הקורא.

וממילא היוצא מדברינו, דבאופן דקורא סתם או לשאר צרכי הגוף שייך רק הספק הראשון, ובאופן דקורא כדי לקנות או שייך כל הספיקות הנ"ל, דוק ותשכח.

[ועוד יש לציין דלפי ההיתר דצורך מצוה הוא אפילו בשטרי הדיוטות גמור, שכולו עוסק בחולין, אם רוצה להשתמש בו לצורך מצוה כגון שעל ידי ראיית שטר מבין ענייני גמרא וכיו"ב. (ועד עתה לא עסקנו כלל בעצם האיסור של קריאה בעלמא בשבת גזירה אטו שטרי הדיוטות, שהוא נידון נפרד)].

### ספק ד' - אולי אין הדבר תלוי לא בקורא ולא בכותב אלא בהגדרת הדבר עצמו

ד. עוד יש להסתפק אולי אין הדבר תלוי לא בכותב ולא בקורא אלא בעצם הגדרת הדבר, וכגון: אם המודעה לצורך מכירת אתרוגים לסוחרים, אע"ג דבין רצון המוכר ובין רצון הקונה למסחר ולא למצוה, כיון דהוא חפצא של מצווה לא ייקרא שטרי הדיוטות, כיון דמאי נפקא מינה מה התכלית שלהם דהא סוף סוף גוף הדבר הוא מצוה ומותר לעסוק בו.

והנה כדי לדון בדברים אלו צריך לדון בשורש האיסור דשטרי הדיוטות, ובסיבת ההיתר דמותר בדבר מצוה, וזה החלי בס"ד:

### שורש האיסור דשטרי הדיוטות

אמרינן בגמרא שבת פ' כל כתבי (קטז): "אמר רבי נחמיה מפני מה אמרו כתבי הקודש אין קורין בהן, כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין, כל שכן בשטרי הדיוטות", ומשמעות הגמרא דשטרי הדיוטות פשיטא דאסור לכו"ע. (והיינו לא רק לדעת רבי נחמיה דאסור לקרוא אפילו בכתבי הקודש, דבזה לא נפסק כמותו, אך משמעות דבריו דזה פשיטא דאסור לקרוא שטרי הדיוטות, דאין המחלוקת אלא בגזירה לזה).

עוד מצינו בגמרא ריש פ' שואל (קמט). על המשנה ד'מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו, אבל לא מן הכתב', והיינו דאסור למנות מתוך הכתב, ואמרינן בגמרא "מאי טעמא, רב ביבי אמר גזירה שמא ימחוק, אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות", ומשמעות הגמרא נמי דשטרי הדיוטות עצמן אסורים לכו"ע, והפלוגתא במניית אורחין דאינו שטרי הדיוטות,

<sup>9</sup> יעויין בהערה בהמשך שגם רש"י סובר כך לפי רבים מן האחרונים.

<sup>10</sup> לשון זה בגמ' בע"ב, אבל זה כל מהלך הסוגיא שם כבר בע"א דע"ז מייית הגמ' הפסוק.

<sup>11</sup> מימרא דגמרא בשם רב חסדא ורב המנוא בלא חולק.

<sup>12</sup> ויעויין שם בתוס' על הגמרא דחפצי שמיים מותרין, דמבואר מדבריהם דכל נידון הגמרא לגבי היתר מדאורייתא, דכוונת הגמ' דאם אסור מדאורייתא, היאך רבנן היתרו, ובע"כ דמדאורייתא מותר, דאז שייך לומר דמדברנן לא גזרו.

<sup>13</sup> נציין שבשם ארוחו"ש פכ"ב הע' ר (ח"ב עמ' שפט) הביא דברי הפרי מגדים וניחא ליה בעצם דבריו, אלא דהוכיח מדיליה (ולא בדעת המג"א) דלכאורה בדבר מצוה לא גזרו, ופלא שלא חש למה שכתבנו, ומכל מקום לדינא גם הוא נוטה שלכו"ע מותר.

## ויש ליישב בב' אנפי

ובגמ' (נט א) אמרו, שמברך גם עושה מעשה בראשית, וגם שכוחו. וביארו רוב הראשונים וכן פסק השו"ע (סימן רכז), שאין הכוונה שמברך את שני הברכות יחד, אלא מברך אחד משניהם כפי שירצה, או שכוחו וגבורתו או עושה מעשה בראשית. [והתבאר במאמר בשנה שעברה].

### פירוש רוחות

ויש לדקדק בדברי המשנה שאמרו שמברך על רוחות, והרי הרוחות מנשבות בכל זמן, וכמו שאמרו (תענית ג א) שהרוחות אינם נעצרות.

ובגמ' (ברכות נט א) איתא, מאי רוחות [הנוכרים במשנה שמברכים עליהם], אמר אביי זעפא<sup>15</sup>, ע"כ. ונראה שבאו ליישב הנ"ל.

### מהו רוח זעף

ויש לנו לברר מה ההגדרה של "זעף". וקודם שיובאו לשונות הראשונים בזה, יש ללמוד על כוונת לשון זעף מהפסוקים ומדברי החכמים.

המקום הדומה ביותר בפסוקים לענייננו הוא, כאשר יונה היה בספינה והים רגש ורעש, כתוב (יונה א ד), "וד' הטיל רוח גדולה אל הים, ויהי סער גדול בים, והאניה חשבה להשבר". ואח"כ כתוב (שם א טו), "ויעמד הים מזעפו". הרי שהסער נקראת זעף. וע"ע בהערה<sup>16</sup>.

ומצאנו בגמ' (ב"מ פו א), בההוא יומא דנח נפשיה [של רבה], דלייה "זעפא", ודרי לההוא טייעא כי רכיב גמלא, מהאי גיסא דנהר פפא ושדייה בהך גיסא. אמר וכו'<sup>17</sup>, אמאי "קא מחרבת ליה לעלמא". נח זעפא, ע"כ.

ולמדנו מכל זה, כי הזעף היא רוח הסערה. והנה מבואר, כי רוח חזקה שגורמת סערה בגלי הים, והספינות עומדות לטבוע בו, נקראת רוח סערה וזעף.

גם בגשמים מצאנו שהזכירו חכמים (תענית ו א) נוסח של גשמי זעף. ושם משמע שהכוונה גשם חזק שיורד שלא בנחת<sup>18</sup>.

### דברי הראשונים בעניין זעף

מאחר שהתבאר שנראה שזעף היינו סערה, יש לדקדק בדברי הראשונים בהגדרת רוח זו.

רש"י (ברכות נט א) מבאר שזעפא היינו סופטורבי"ל. גם הרשב"ץ כותב טורבול. התרגום של טורבייל היא סופה (לעזי רש"י).

הערוך (זעף) כותב, רוח של זעף, רוח קשה. "רוח גדולה באה מעבר המדבר" (איוב א יט) תרגום זעפא רבתא<sup>19</sup>, עכ"ד הערוך. ובכל זה נראה ג"כ, שזעפא היא רוח של סופה.

מצאנו הגדרות יותר מבוארת, בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ברכות ט ב) שכותב, רוחות ר"ל רוח סערה הנושבת שלא כרגיל, ע"כ. הרי שהגדיר את רוח הסערה, רוח הנושבת שלא כרגיל<sup>20</sup>.

א] אולי בדוחק יש לומר דלדעת רש"י<sup>14</sup> והרא"ש דהטעם הוא מצד ממצוא חפצך, אז יש ק"ו דאם התרנו בחשבונות עצמן במקום מצוה כ"ש דנתיר בדבר מצוה שאינו חשבונות, אך אי נימא כהרמב"ם דהאיסור שמא יכתוב, גזירה דשמא יכתוב עדיף על גזירה דחשבונות מצוה אטו שאינם מצוה, דזה מין אחד אטו מין שני, וזה על המעשה גופא שמא יכתוב, וממילא ייתכן דבזה גזרינן אפילו בדבר מצוה ואין ק"ו. [ואכתי יש לדון בסברא שלא לחלק בזה].

[ב] ע"ל בנוסח אחר והוא עיקר יותר מן הראשון דכיון דלדעת הרמב"ם הגזירה שמא יכתוב, הרי כשגזרו זאת נכלל בגזירה כל סוגי השטרות אפילו אגרות שלום ואפילו של מצוה, דבכולם שייך הגזירה שמא ימחוק, אלא ההגדרה היא בע"כ דלצורך מצוה התיירו, וזה בודאי אי אפשר ללמוד מהא דלא גזרינן במצוה אטו שאינו מצוה, דאמנם לא גזרינן, אך מהיכי תיתי להתיר, ואף שיש לדון בסברא אך אין לזה מקור.

עכ"פ יהיה איך שיהיה על פי דין מותר בדבר מצוה, או דסמכינן על דעת הרא"ש או דהוא לכו"ע, ולכן מותר לקרוא שטרי מצוה בשבת.

**אכתי יש לדון בספיקות הנ"ל דתלוי בשיטות הרמב"ם והרא"ש**  
אך אכתי יש לומר דיש לחלק בטעם הדבר למה מותר אם זה מצוה, דלדעת הרא"ש דהלימוד מצד ממצוא חפצך חפצי שמים מותרין, יוצא דעיקר ההיתר דבכהאי גונא דמצוה לא נאמר כלל האיסור, ואלא שהיה מקום לגזור מדרבנן, וכיון דהוי דבר מצוה לא רצו לגזור, והשאירו על עיקר הדבר דבמצוה כלל לא נאמר הדין והשם של שטרי הדיוטות, ואם ההגדרה הוא בשם של הדבר, בודאי יש מקום לדון דיהא תלוי לפי הדבר בעצמו או עכ"פ לפי הכותב דהוא כבעלים והוא קובע שם הדבר, ולא כל כך תלוי בקורא, דהרי אין ההגדרה דדבר מצוה לא גזרו, אלא דהשאירו על זה דלא מיקרי שטרי הדיוטות כל זמן שזה מצוה.

מה שאין כן לדעת הרמב"ם דהאיסור הוא שמא יכתוב, והיה צריך להיאסר כל כתיבה שהיא ואפילו דבר מצוה, אלא דבמצוה לא גזרו שמא יכתוב (או דנגדיר זאת דבמצוה התיירו) והיינו דלצורך מצוה התיירו, ממילא אדרבה נאמר דזה תלוי דוקא בקורא דכלפיו האיסור, ואם כוונתו למצוה יותר.

[ואכתי יש לפלפל בזה ואינו מוכרח, ובעיקר כל הנידונים טעון בדיקה בזה בספרי הפסק, אמנם מצאתי לכאלו שמסתפקים לכה"פ בחלק מהדברים].

## הרב שמואל בנימין גרוס כולל חו"מ אהל יוסף

### ברכת הרוחות

שנינו במשנה (ברכות נד א), על הזיקין וכו' ועל הרוחות, אומר שכוחו וגבורתו מלא עולם.

<sup>14</sup> דבפשטות דעתו כהרא"ש דנקט לאיסור רק חשבונות או אגרות השלוחות למצוא חפץ (שבת קטז: ד"ה שטרי הדיוטות), ומשמע מדבריו תרתי דהאיסור רק בשטרי מו"מ ולא בסתם אגרות שלום, ומצד זה גופא משמע דס"ל דהטעם מצד ממצוא חפצך, דאם מצד גזירת מחיקה צריך ליאסר כל איגרת, וכדנקטו האחרונים דתליא הא בהא, וגם מצד דנקט הלשון למצוא חפץ, ומשמע מצד הלימוד דממצוא חפצך, אך בראשונים (תוס' ד"ה וכו' ש, רשב"א קמט.) לא הבינו כן בדבריו.

<sup>15</sup> ואמר אביי, גמירי דזעפא בליליא לא הוי, והא קא חזינן דהוי, ההוא דאתחולי ביממא. ואמר אביי, גמירי, דזעפא תרתי שעי לא קאי, לקיים מה שנאמר "לא תקום פעמים צרה", והא קא חזינן דקאי, דמפסיק ביני ביני.

<sup>16</sup> ומצאנו בתורה (בראשית מו) "ויבא אליהם יוסף בבוקר, וירא אותם והינם זועפים וגו', מדוע פניכם רעים היום". רש"י מפרש, שזועפים היינו עצבים, ע"כ. ובתרגום מתרגם, והינם נסיסין. גם האבן עזרא מתרגם מתרעשים. וכפי הנראה, הוא מה שאנחנו קוראים אדם סערוני. [והוא כנ"ל].

מצאנו עוד לשון דומה לזה, "את פניכם זועפים מן הילדים" (דניאל א י). "סר זעף" (מלכים ב), "בזעף אף ולהב אש אוכלה" (ישעיה ל ל), "זעף ד' אשא" (מיכה ז ט). "זעף ליבו" (משלי יט), ויש עוד פסוקים.

<sup>17</sup> מאי האי. אמרי ליה נח נפשיה דרבה בר נחמני. אמר לפניו רבונן של עולם, כולי עלמא דיך הוא, ורבה בר נחמני דיך, את דרבה ורבה דיך. בגמ' (תענית ו א) "יורה" שיוור בנחת, ואינו יורד בזעף. ובמדרש תנאים (דברים לב ב) אמרו, "יערוף כמטר", כשם שהמטר יורד בזעף ומבקע הארץ וכו'.

ומצאנו במעשה של חוני המעגל במשנה (תענית יט א), וכו' שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות, התחילו לירד ב"זעף", אמר לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה, ירדו כתיקנן, ע"כ. חכמים שיערו שם שלא הייתה טיפה פחותה מלוג [6 ביצים] (שם כג א).

כמו כן מצאנו (ילקו"ש חקת תשסג) שבמעשה הסלע במדבר, יצאו מים בזעף שנאמר "ויצאו מים רבים", מיד נשטפו קהל רב וכו'.

<sup>19</sup> משמע, כי יש זעף קל, ויש זעף גדול, שהיא רוח גדולה הבאה מן המדבר.

<sup>20</sup> ולא משמע לפרש, שצריך סערה חזקה במיוחד, שהיא שלא כסערה רגילה.

והרע"ב כותב, הרוחות שבאים בסערה וזעף, ואינם מצויות אלא לפרקים. ולשון רבנו ירוחם (תא"ו נ"ג ח"ב), רוחות חזקות.

הרא"ש (ברכות ט יג) כותב, זעפא, רוח סערה חזק ביותר, [אולי כוונתו רוח סערה שהיא רוח חזקה ביותר. וא"נ סערה חזקה דווקא]. וכ"כ האבודרהם (ברכות שער ו).

ולשון רבנו מנוח (ברכות י יד), זעפא, והוא שקורים בלומש. והיא רוח הסובבת בימים ובמדברות נשאות האבק והעפר, או שהם שתי רוחות סובבות ונכרכות למעלה עם האבק והעפר<sup>21</sup>. ויתכן שכוונתו לרוח יותר חזקה ממה שהזכירו שאר הראשונים.

והנה רבנו יונה מפרש, שמה שאמרו במשנה זוועות הוא ג"כ רוחות, [ולא כפירוש רש"י שהוא רעת הארץ<sup>22</sup>]. ומבאר רבנו יונה, שזוועות הם רוחות חזקים שנושבות בשעת הגשמים. ורוחות הכוונה שלא בשעת הגשמים, שפעמים אפי' שלא בשעת גשמים מנשב רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, ע"כ. וכע"ז כתב הפרדס (שער ח). [ויש לדקדק, שאין כוונתו שאם אינו מפרק הרים ממש, אינו זעף].

### היוצא מזה

והנה מצאנו בדברי הראשונים הגדרות לרוח זעף, רוח קשה (ערוך), סופה (רש"י ורשב"ץ), רוח סערה הנושבת שלא כרגיל (רמב"ם), רוח סערה חזקה ביותר (רא"ש ואבודרהם), רוח חזקה (רבנו ירוחם), רוח הבאה בסערה ומצויה רק לפרקים (רע"ב).

וכפי הנראה, כל ההגדרות עולות בערך על אותה הגדרה, שהיא רוח המנשבת בחזקה, ובכוחה להפיל אילנות וכו', או אף קצת פחות מכן.

אמנם מצאנו בכמה ראשונים לשונות שמשמע שמדברים על רוחות חזקות יותר, והם רוח הסובבת בימים ובמדברות (רבנו מנוח), רוח חזקה שבשעת הגשמים, רוח גדול וחזק מפרק הרים וכו' (רבנו יונה והפרדס). ומ"מ יתכן, כי גם הם מסכימים להגדרות שכתבו שאר הראשונים. ועכ"פ רוב הראשונים פירשו על רוח חלשה יותר.

### מציאות הרוחות

כאשר ננסה ללמוד על הרוחות שעליהם דיברו חז"ל והראשונים. ננסה להגדיר אצלנו את סוגי הרוחות המצויות.

א. רוב הרוחות המנשבות בכל יום [בחורף ובקיץ], הם רוחות שבקושי האדם שם לב אליהם, הם מצויים תמיד, ואינם משנים לאדם את סדר יומו הרגיל.

ב. רוחות החזקות מעט, המנשבות ימים בודדים<sup>23</sup> בימי החורף בכל שנה, [בפרט בזמני גשם<sup>24</sup>, ולפעמים אף בקיץ]. והם רוחות שבני האדם שמים לב להימצאותם, ואף שחים על קיומם. כיון שצריך בהם התלבשות מסוימת, והחזקה מלבושים שלא יעופו, ומידי פעם החזרת המטריה שהתעוותה ברוח, לצורתה המקורית.

ג. מידי פעם מנשבות רוחות חזקות, המנשבות בכוח, ובד"כ מפילים מעט עצים בארץ, ואף חפצים אפילו כבדים מעט שלא נקבעו היטב, וההולך ברחוב נגד כיוון הרוח כשהם מנשבים, מרגיש שצריך להילחם עם הרוח. [בד"כ רוחות אלו מדווחות בתחזיות כסופה וסערה].

ד. ישנם רוחות שאינם מצויות כלל, והם רוחות עזות ביותר, שמפילים הרבה עצים, וזורעים הרס וחורבן, והם כגון הוריקן וכדומה. [ובס"ד לא מצויים בארצנו הקדושה].

**על איזה דברים תיקנו לברך**  
והנה בלשונות רוב הראשונים נראה לכאורה, שכוונתם על רוח ג' הנ"ל, שמפילה לפעמים עצים, ואף חפצים כבדים מעט. ויש להאריך להוכיח, שעל רוחות בחזק זה יש לברך.

שהנה כפי הנראה, ברכות הראיה נקבעו על כל דבר הגורם לאדם התבוננות מיוחדת במעשה הבורא יתברך, ולא על דבר התדיר תמיד. כמו כן לא צריך שיהיה הדבר דבר נדיר ביותר שאינו מצוי כלל. אלא כל שאינו רגיל להיות בכל זמן, רק לפרקים, יש לברך עליו.

ומטעם זה הרואה אילנות בכל יום אינו מברך. ורק כאשר רואה אותם מבלבלים מברך. כמו כן, הרואה את הים הגדול שלא לפרקים אינו מברך. ונראה שמטעם זה לא מברכים על הגשמים, [רק על מה שירדו די צרכם], לפי שהם תדירים<sup>25</sup>.

והנה מצאנו שעל הברקים והרעמים מברכים. ויתכן הטעם, לפי שאינם מצויים כגשמים, וצריך דקדוק. אמנם יתכן, כי הטעם שמברכים על הברקים אף שהם מצויים מעט, לפי שניכרת בהם עוצמה וגבורה כלפי האדם, ודרך האדם להתפעל מהם, גם אם הם מצויים.

כאשר נבא לברכת הרוחות, הנה ברוח המצויה תמיד, אין מברכים כמו שלא מברכים על הגשמים, שאין ניכרת בהם גבורה, והם תדירים. אמנם על רוח שאינה בכל יום, שהאדם שם אליה לב ומתפעל ממנה, לכאורה צריך לברך, שהרי אינם מצויים תמיד, וכוח הבורא ניכר בהם, וכברקים ורעמים. [ושייך לברך עליהם שכוחו וגבורתו מלא עולם, כמו שמברכים כן על ברקים ורעמים וכו'].

### היוצא מהנ"ל

מעשה על רוח א' המצויה תמיד, וודאי אין מברכים, שהיא רוח פשוטה ומצויה. על רוח ב' שהיא חזקה מעט ונושבת מספר ימים בשנה, יש לדון האם צריך לברך, אמנם לכאורה אינה נכללת ברוח הנושבת בזעף, וא"כ אין לברך עליה שכוחו.

וכעת יש לנו לדון, האם רוח זעף שמברכים עליה היא רוח ג' [רוח חזקה של סערה, שישנם חפצים שעפים ממנה]. או דווקא רוח ד' [רוח נדירה שאינו מצויה בארץ ישראל].

ולכאורה רוח ג' היא בכלל רוח זעף. שהרי היא נושבת בחזק ובסערה, ודרך בני אדם לדבר עליה, וניכרת בהם כוח הבורא, וכן בני אדם קוראים לה בצדק סופה וסערה. וביותר, שהרי בארץ ישראל ובבבל כלל לא מצויים רוחות מסוג ד', ולא משמע כ"כ שמיירי על רוחות שכמעט אינם נמצאות, שרק הם נקראים זעף.

והנה רוחות ג' הנ"ל, מהירותם בסביבות מאה קמ"ש, פחות או יותר, וכידוע במהירות רוח זו, הים גועש וסוער היטב, וגובה גליו עולים אפילו על חמש מטר. ומטוסים ואניות מיטלטלים בו, ואף מחליפים מסלול, כדי לא להיקלע לסכנה.

והנה בפסוק ביונה מבואר, כי בסערה גדול האניה חישבה להשבר. וא"כ רוח שאניה יכולה להשבר בה, נקראת סערה גדולה, כ"ש סערה סתם.

וגם אם היו מבקשים ממנו להגדיר את רוחות אלו, היינו מגדירים את רוחות אלו כרוח של סופה, [א"כ השתנה הנוסח אצלנו], וכרוח קשה, וכרוח הנושבת שלא כרגיל, וכרוח סערה המצויה לפרקים, וכרוח הסובבת בימים, וכרוח חזקה שבשעת הגשמים. וא"כ הם ממש ההגדרות שנתנו הראשונים לזעף.

<sup>21</sup> ואמרו בגמ' גמירי דזעפא בלילא לא הוי, ודבר זה מוסכם עם דברי אליכסנדר שכתב, כי הלילה וחצי היום היא שקיטת הרוחות.

<sup>22</sup> ויש להאריך הרבה להוכיח כדברי רש"י, וכן נראה מפורש בירושלמי.

<sup>23</sup> מספר הימים בשנה שקיימים רוחות אלו, מועטים.

<sup>24</sup> הסיבה שרוחות אלו מצויות בזמני גשם. לפי שהרוח מניעה את העננים, וזה מה שאומרים משיב הרוח ומוריד הגשם, נשיב זיקא ואתי מיטרא, וזה מש"כ רבנו יונה, שהרוחות מצויות עם הגשם.

<sup>25</sup> ויש לדקדק לברך על השלג במקומות כמו ארץ ישראל, שאינם מצויים.

## דברי הירושלמי

שנשבה בנחת] רוח גדול, רק מה שאינו נושב בזעף שלא נשמע בכל העולם, עכ"ד<sup>26</sup>.

הרי ראינו מדברי המג"א, שכתב שלא יתכן שעל רוח סתם יברך, וכנ"ל. ועל כן פירש שבנחת היינו שהוא רוח גדול בלבד, [ואולי הוא רוח ג' הנ"ל], ובזעף היינו שנשמע בכל העולם, ולכאורה היינו רוח ד' הנ"ל.

אמנם הא"ר (ס"ק ב) הביא את דברי הפוסקים הנ"ל בדיון הירושלמי. וכותב הא"ר, ועוד נ"ל מהרמב"ם בפירוש המשנה שכתב וכו', משמע דכל שאינן מצויות תמיד מברכין עליהן, וזה קרי ליה בזעף, עכ"ד. ונראה כוונתו להשיג על המג"א ולהוכיח מדברי הרמב"ם, שכל רוח שאינה מצויה, היא בכלל זעף. [והיינו כנ"ל רוח ג', וא"כ יש לברך עליה שכוחו].

הפמ"ג (א"א ס"ק א) כותב, עיין מג"א, וכיון שאין אנחנו יודעים, לכן לא יברך כי אם בזעף, ועיין חמד משה (ס"ק ב). ולא התבאר כוונתו מה למה התכוון זעף<sup>29</sup>.

### היוצא מהדברים

התבאר כי בדברי רוב הראשונים נראה, כי רוח ג' שהיא רוח חזקה שמפילה חפצים, נחשבת לרוח שנשבה בזעף, ומברכים עליה אף שכוחו, אע"פ שאינה רוח הנשמעת בכל העולם. [והתבאר ראיות לסברא זו].

ולפי זה, לדברי הירושלמי שמברכים על רוח שנשבה בנחת עושה מ"ב, י"ל שהיינו רוח ב' הנ"ל, שהיא רוח שצריך להחזיק את הכובע מפניה.

ואכן באמרי נועם להגר"א (ברכות נט א) הביא את דברי הירושלמי, ואח"כ כתב שכן ראינו לרבנו [הגר"א] הלכה למעשה, שברך על "סתם רוח" עושה מעשה בראשית. ואע"פ שהפירוש דחוק [לישב את הבבלי עם הירושלמי], מ"מ כל הפוסקים פסקו כהירושלמי, לכן צריכים לדחוק, עכ"ד.

אמנם לדברי המג"א [ואולי כן דעת רבנו יונה ורבנו מנוח], אינו נחשב רוח שנשבה בזעף, עד שיהיה רוח המשבר הרים, והוא רוח הנשמע בכל העולם, והוא לכאורה רוח ד' הנ"ל. ומ"מ דעת המג"א לפסוק כהירושלמי, שגם על רוח שנשבה בנחת יש לברך עושה מעשה בראשית, והיא לכאורה עכ"פ רוח ג' הנ"ל, שמפילה לפעמים עצים.

ומעתה יוצא, כי על רוח ג' הנ"ל שמפילה לפעמים עצים, לכו"ע יש לברך עכ"פ עושה מעשה בראשית. שהרי אף לדברי המג"א שאינה נחשבת לנשבה בזעף, מ"מ יש לברך עליה כן, מדין רוח שנשבה בנחת<sup>30</sup>.

אמנם על רוח ב' הנ"ל, שהיא רוח שצריך להחזיק את הכובע מפניה. הנה לדברי רוב הראשונים, דינה כרוח שנשבה בנחת, ולדברי הירושלמי יש לברך עליה עושה מעשה בראשית. אלא שהרבה ראשונים לא העתיקו את דברי הירושלמי<sup>31</sup>. ולדברי המג"א, אף להירושלמי אין לברך עליה.

### דברי אחרונים

מצאנו כעין הנ"ל בברכי יוסף (ס"ק ה) שהביא בשם המהר"ם בן חביב בתשובה (כת"י סימן ג, עיין ספר קול גדול לד) שכתב, שאע"פ שלרבנו יונה נראה שאין לברך רק אם היא רוח חזק מפרק הרים וכו', [יש לדקדק על דבריו], מ"מ מסתבר שיש לברך

בירושלמי (ברכות ט ב) אמרו, מתניתא [המשנה שכתבה שעל הרוחות אומר עושה בראשית, מיירי] בשבאים בזעף. אבל שבאים בנחת אומר עושה בראשית, ע"כ.

ובדברי הבבלי לכאורה נראה שלא כדברי הירושלמי. שהרי בבבלי התבאר שמה שכתוב שמברכים על הרוחות, היינו ברוחות שנשבו בזעף דווקא, ולא הוזכר לברך אף על רוח שנשבה שלא בזעף אלא בנחת. ומ"מ אין הכרח גמור שהבבלי חולק בזה על הירושלמי<sup>26</sup>.

יש לציין, שלפי המבואר בבבלי, גם על רוח זעף אפשר לברך עושה מ"ב. אלא שאפשר לברך גם שכוחו. וא"כ י"ל, שעל רוח המנשבת בנחת, יש לברך דווקא עושה מ"ב.

### דברי הראשונים בזה

רוב הראשונים לא הביאו את דברי הירושלמי. אלא כתבו בפשיטות שמברכים על הרוחות שנשבו בזעף דווקא.

אמנם מצאנו כמה ראשונים שהעתיקו את דברי הירושלמי, ומשמע שסוברים שהבבלי אינו חולק על זה. ובהם הרוקח (סימן שמג) והתוס' (נט א א בד"ה על), והמרדכי (סימן רטו), והפרדס (שער ח), והאגודה (סימן רג), וע"ע במלאת שלמה (משנה ב).

### דקדוק מיני הרוחות לדברי הירושלמי

יש לנו לדקדק לדברי הירושלמי מה הם רוחות שנשבו בנחת, ועפ"י לדון לבאר מה הם רוחות שנשבו בזעף, שהם חזקים יותר, וללמוד מזה לכו"ע מה הם רוחות אלו<sup>27</sup>.

שהנה לכאורה מש"כ הירושלמי שעל רוחות שבאו בנחת מברכים, לא יתכן שמדבר על רוחות א' הנ"ל המצויות בכל יום. שא"כ כל אדם יברך כל יום את ברכות השחר והרוחות. ואפילו רוחות כגשמים לא יתכן שנברך. וע"כ הכוונה על רוח שאינה רגילה בכל יום. ומעתה יש לדקדק מה הוא בזעף, ומה הוא בנחת.

ולכאורה לא יתכן לקרא לרוחות חזקות [רוח ג' הנ"ל שמפילה דברים וכו'] רוח שהיא בנחת. ולכאורה רוח בנחת שאינה מצויה בכל יום, היינו רוח ב' הנ"ל, שהיא רוח המורגשת כרוח שאינה רגילה, שצריך לשמור על הכובע שלא יעוף וכו'. ורוח בזעף היינו רוח ג' הנ"ל. וא"כ לדברי הירושלמי, גם על רוח ב', צריך לברך. אלא שהברכה היא עושה מ"ב, ולא שכוחו וכו'.

### דברי הפוסקים

השו"ע (סימן רכז סעיף א) כותב, ועל הרוחות שנשבו בזעף אומר וכו', ולא העתיק את דברי הירושלמי כלל. ומשמע שאין מברכים על רוח שאינה בזעף.

וכן דייק העולת תמיד (ס"ק א) מדברי השו"ע, שאין לברך על רוח שבאה בנחת. וכתב, שכן משמע בדברי הרמב"ם. וסיים אלא שתוס' כתבו וכו', ולמעשה צ"ע, עכ"ד. לעומתו הנחלת צבי (ס"ק א) הביא על דברי השו"ע בפשיטות את דברי הירושלמי, עיי"ש שהכריע כן.

המג"א (ס"ק א) העתיק את דברי התוס' בשם הירושלמי, שבנשבו בנחת מברך עושה מעשה בראשית. [וכתב שצ"ע למה הבי" השמיט זה]. וכותב המג"א, ונ"ל דמ"מ הוא [פירוש רוח

<sup>26</sup> כי יתכן שהבבלי מסכים שגם על רוח שנשבה בנחת אפשר לברך. אלא שהבבלי בא לבאר את דברי המשנה שמברכים על הרוחות שכוחו, וזה מיירי רק על רוח שנשבה בזעף.

<sup>27</sup> אא"כ נאמר, שהבבלי קרא זעף לדבר אחר שקרא הירושלמי, והוא דוחק.

<sup>28</sup> מגן גיבורים [שלטי גיבורים] על שולחן ערוך אורח חיים הלכות ברכת הפירות סימן רכז סעיף א אם באים בזעף דהוא שינוי הטבע וענין חדש לא שייך עושה ולכן מברך שכחו מלא עולם אבל בבאין בנחת דהוא בטבע הבריאה וכן הוטבע מקדם בעת הבריאה כמאמרם ז"ל ד' רוחות מנשבות בכל יום ואף שבאו בשינוי קצת כל שאינו נושב בזעף והוא בא לתיקון הבריאה שייך עושה בראשית.

<sup>29</sup> ובבאר היטב כתב, בזעף ר"ל בכוח גדול. ובערוך השולחן כתב, שרוחות שמברכים עליהם שכוחו, היינו רוחות שאינם מצויות, ונושבים בזעף גדול, ואינם מצויים אלא לפרקים.

<sup>30</sup> אלא שהיה שייך לחשוש לשתי חומרות. הראשונה בפירוש זעף כדברי המג"א. והשני בדיון רוח שנשבה בנחת, שלא כדברי המג"א, אלא כדעת הפוסקים שהבבלי אין לברך אפילו עושה מעשה בראשית על רוחות שנשבו בנחת, [ומבואר כשיטות אלו]. אמנם בענין דברי המג"א בפירוש זעף, צ"ע לחשוש לדבריו.

<sup>31</sup> ודבריהם מבוארים, כי בגמ' בבלי משמע שאין לברך על הרוחות, רק אם נשבו בזעף.

על כל רוח סערה המצויה בימות הגשמים עושה מעשה בראשית, מפני שמבואר בירושלמי, שכך יש לברך על רוח שנשבה בנחת, עכ"ד. [הרי שחשש לסברת המג"א, ועכ"ז כתב לברך עושה מ"ב].

גם המ"ב (ס"ק ד) כותב, ואם נשבו שלא בזעף, אם הוא רוח גדול מברך עושה מעשה בראשית, ולא יוכל לברך שכחו וגבורתו וכו' אחרי שהוא שלא בזעף גדול. וטוב לברך תמיד על רוח סערה שאין מצויה, רק ברכת עושה מעשה בראשית, שבזה בודאי יוצא ממ"נ, כי אין אנו בקיאין כ"כ מהו בזעף, עכ"ד.

וביאר בשעה"צ (אות ד), כי המגן אברהם העתיק שזעף הוא הנשמע בכל העולם. ועיין בתוספות יום טוב שהביא בשם רש"י שאלו נראין או נשמעין למרחוק, ומשמע שבזה לבד די, עכ"ד.

הרי שגם המ"ב כתב, שעכ"פ עושה מעשה בראשית, יוכל לברך על רוח סערה שאינה מצויה. וכבר התבאר בארוכה להוכיח, שרוח ג', שהיא רוח שמפילה חפצים, וודאי בכלל רוח זו היא, ולכו"ע יוכל לברך עכ"פ עושה מ"ב. [כ"ש לדברי הראשונים שנחשב לזעף, ויש לברך עליה שכוח].

### סיכום הדברים

כבר התבאר, שמדברי הראשונים נראה, כי בכל רוח סערה יש לברך שכוחו, והתבאר להוכיח בארוכה כדברי הראשונים, שכל רוח סערה נקראת נושבת בזעף.

אלא שמדברי המג"א משמע, שכל שאינו נשמע בכל העולם, אינו נחשב לזעף. אלא שגם לדבריו יש לברך על רוח חזקה עושה מעשה בראשית.

ולכן כתב המ"ב (ס"ק ד), שברוח גדולה שלא בזעף יש לברך עושה מ"ב. ואף בכל רוח סערה שאין מצויה, טוב לברך רק עושה מעשה בראשית, שבזה יוצא גם לדעת המג"א. [וכבר התבאר דברי הירושלמי כשאר הפוסקים]. וא"כ עכ"פ ברוח ג' הנ"ל, שמפילה לפעמים עצים, וודאי יש לברך עכ"פ עושה מעשה בראשית. [והמברך שכוחו לא הפסיד].

והנה בהערות הגר"ש (ברכות נט א) הביא את לשון תר"י, וכותב, וכיהיום אין אנו בקיאים באיזה מן הרוחות צריך לברך, ולכן אין אנו מברכים כלל וכו', עכ"ד. ודבריו צ"ע, כי אפילו הפוסקים המחמירים ביותר כתבו, שעכ"פ עושה מעשה בראשית יוכל לברך לכו"ע על רוחות חזקות. [וגם שכוחו אפשר לברך מעיקר הדין על רוחות סערה].

### הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

#### שכח רצה והחלענו' בסעודה שלישית, אם חותם בברכת 'אשר נתן, צע"ג על המשנ"ב?

בביאור הלכה (הובא לשונו לקמן) כתב השוכח רצה בסעודה שלישית ונזכר לפני ברכת הטוב והמטיב מברך ברכת אשר נתן עם חתימה, כשמברך ברכת המזון לפני<sup>32</sup> השקיעה, וטעמו הואיל ושבת הוא יום חשוב לקבוע בו ברכה עם חתימה, וכן העתיק ב"שונה הלכות<sup>33</sup>, דין זה נגד המגן אברהם ושאר אחרונים כאשר יבואר, וצריך עיון למעשה כיצד לנהוג.

**פלוגתא בביאור ספיקא דגמרא גבי ראש חודש אם חותם** ויסוד הדין תלוי בביאור ספק הגמרא בברכות מט. גבי ברכת 'אשר נתן' ביום ראש חודש שמסתפקת הגמרא שם אם חותם בה אם לא, ובגמרא לא נתפרש טעם הספק, והמגן אברהם כפח, ז, לומד הואיל ואין בו חיוב אכילת פת לכך לא קבעו בברכה חתימה, אבל הנהר שלום (אות ד) כתב נראה דנסתפקו אי חשיב יום ראש חודש לקבוע בו חתימה, וכן השיג בחריפות על המגן אברהם בשער הציון (אות טו) ותורף דבריו: לענין חתימה לא נזכר שום רמז בסוגיא, דלהכי מספיקא לן דלא חתמינן בה משום דאי שכח לגמרי אינו חוזר, אלא פשוט דטעם הספק בש"ס הוא אי ראש חדש חשיב כיום טוב לענין לתקן בשבילה ברכה ארוכה בפתיחה וחתימה, וכיון דהכי הוא, פשוט דראש השנה יום טוב גמור הוא וצריך לחתום, וצ"ל לנהר שלום הנזכר.

#### לשון ה'ביאור הלכה' החולק על ה'מגן אברהם'

ושבו נכפל בביאור הלכה (קפח ס"ח ד"ה בשבת) בזה הלשון: כיון דיום שבת בודאי חשיבא, וכשנזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב צריך לומר אשר נתן וכו' בפתיחה וחתימה ובפרט בסעודה שלישית דמעיקר הדין כבר פסק המחבר בסימן רצ"א ס"ה דחיובה דוקא בפת, אחר כך מצאתי בנהר שלום בסעיף זה (אות ט) שגם הוא מצדד כדברינו עכ"ד.

#### סיוע למגן אברהם מדברי הלבוש

דברי המשנה ברורה שחולק על המגן אברהם ומסתייע מנהר שלום הם פלא, והם כנגד כל גדולי האחרונים דמלבד ביאור המגן אברהם בגמרא דברכות הנזכרת, כן עולה גם מדברי רבינו ה'לבוש' להדיא שכתב (קפח, ז), 'וגם אינו חותם בברוך דכיון דבראש חדש סגי דלא אכל, ולא הוי הך ברכה חובה ביום זה, דהא משום ראש חדש אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל פת לפיכך אין צריך לחתום. ולא דמי לשבת ויום טוב, דהתם לא סגי דלא אכיל פת דהא בשבת חייב לאכול שלש סעודות, וכן ביום טוב.'

#### דברי ה'בית יוסף' והאחרונים שלמדו כמגן אברהם

וכן מצאתי בסייעתא דשמיא שמתבאר להדיא בתוך דבר מרן ה'בית יוסף' אורח חיים סימן קיד, בעודו מסיח לפי תומו אדינא דראב"ה שחידש שאף בתפלה יוכל להשלים 'מוריד הגשם' כל שלא פתח באתה קדוש, והרב בית יוסף שם למד שראב"ה הסתפק אם גם חותמים כמו שהגמרא מסתפקת גבי ברכת המזון דראש חודש אם חותמים (והב"ח הפליא על זה טובא), ואז תמה הרב בית יוסף וזה לשונו: ותימה דכיון דבפרק שלשה שאכלו (מט.) אמרינן דכשטעה ולא הזכיר של שבת ויום טוב בברכת המזון אומר ברוך שנתן וכו' וחותם הכי הוה ליה למימר גבי תפילה, דהא תפילה דחובה היא, לברכת המזון דשבתות וימים טובים דמיא דחובה למיכל בהו ולא לברכת המזון דראש חדש דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל כדאיתא בפרק שלשה שאכלו ואפשר וכו', עד כאן לענינינו, הרי להדיא שלמד ששרש הספק בגמרא גבי ראש חודש מאחר שאין בו חיוב פת, ודבריו הובאו בט"ז שם וביאור הגר"א ועוד אחרונים.

#### פלא גדול שהמשנ"ב התעלם מגדולי האחרונים ופסק כסברת עצמו

הרי לדעתם ברור שאף בסעודה שלישית שאין בה חיוב פת לחלק דעות, לא נוכל לחתום בה בברכה, ומעתה יפלא כיצד המשנה ברורה התעלם מכלל<sup>34</sup> גדולי האחרונים ומורה ובה

<sup>32</sup> המברך אחר השקיעה ושכח רצה'אומר ברכת 'אשר נתן' בלי פתיחה בשם ובלו חתימה בשם

יצוין שהמברך אחר השקיעה – וזה המצוי יותר בזמנינו – גם אם נזכר לפני הטוב והמטיב אף אינו פותח בשם השם וכל שכן שלא חותם בשם, רק אומר "ברוך שנתן שבתות למונחה לאות ולברית קודש, ברוך מקדש השבת", וזה על פי המגן אברהם סימן רע"ד (והפמ"ג שם) שהביא הביאור הלכה בס"ס קפח שכל אמירת רצה בסעודה שלישית הנמשכת למוצאי שבת קודש מחמת ספיקא, כי פלוגתא היא בראשונים, וממילא אין לחדש ברכה עם שם מספק.

**דברי המגן אברהם שמעמיד שהשו"ע פסק שאחר השקיעה אומרים רצה רק מ'ספק' הם מחודשים**

ועיין מזה בגליון 'בעמק איילון' של השבוע, נתבאר שניקרא אוקימתא דמגן אברהם בדעת השו"ע שמספק מזכרים רצה בסעודה שלישית אחר חשכה היא לכאורה מחודשת ותמוה דהוה ליה להורות 'שב ואל תעשה' מחמת שקר והפסק לכמה אשונים, ושכן פסק הכף החיים, וגם דעת המשנ"ב צריכה עיון שהעתיקו בפשיטות בעוד שבס"ס קח הביא שרוב אחרונים חולקים על השו"ע שם. והרי דברי המגן אברהם סימן רע"א הנזכר בנייט על השו"ע, ואם חושש בסימן קח לרוב אחרונים כיצד מעתיק בסימן קפח בשתיקה דברי מג"א.

<sup>33</sup> דין ט, ולא הזכיר כלל משיטת המגן אברהם, שהם פשטות דברי המשנ"ב ס"ק לא, ושער הציון כה.

<sup>34</sup> היינו מרן ה'בית יוסף', הלבוש, המגן אברהם, והט"ז, הגר"א, והלבושי שרד, ועוד.

את הכתם והרושם שנוצר מן הראיה, לענין ספקות יש צד חומרא בכתמים יותר מראיה.

באשר בראיה יש להחזיק שכעת הנך רואה את הראיה וזה מה שקיים לפניך, וממילא לא חיישינן שנטמאה קודם לכן. ואילו כתם אע"פ שהוא לח באופן שנראה שכעת ממש קרה והרי יש לה לאשה חזקת טהרה עד עתה, מחזיק טומאה למפרע כל זמן שלבשה זה הבגד, ולפי אופייו דהוי 'דרך מציאה' [ואף בלח], אין אנו מייחסים אותו בסתמא כמאורע המתרחש לפנינו, אלא כמציאה ועדות על העבר, ועד כמה שמעיד על דבר שכבר אירע, ממילא כל הזמן עד עתה מסופק ומוחזק לפנינו בכתם. וזהו יסוד העולה מכמה סוגיות במסכת נדה, ויתבארו הדברים לפנינו בעז"ה.

### הקושיות בענין דיה שעתה

**ב. הנה** בריש נדה נחלקו שמאי והלל האם אשה שראתה אמרינן דיה שעתה, או מטמאה למפרע עד אימתי שבדקה לאחרונה, וחכ"א מטמאה מעת לעת. ואמנם כ"ז לענין טהרות, אולם לענין מנין ימיה וטהרתה, אינה מונה אלא משעה שראתה. עוד מבואר דכל אשה שיש לה ווסת דיה שעתה ול"ח שנטמאה קודם לכן. וכן הנשים שמסולקות דמים אם ראו אמרינן בהם דין שעתה.

**וצריך** להעמיד את כח ענין 'דיה שעתה' דלא חיישינן אלא מכאן ואילך, לכנגד החשש שראתה קודם לכן. ונקדים קושיות אלימות שהקשו בענין דיה שעתה.

**א.** מפני מה אשה שראתה ביום ווסתה לכו"ע אמרינן דיה שעתה ולא חיישינן אלא מרגע זה ואילך, הא כל היום זמנה, וניחוש שראתה בבוקר.

**ב.** מאחר דלהלל ולחכמים איכא סברא להחמיר ולחוש שראתה קודם, מדוע באמת אינה מקולקלת למנינה, ניחוש שראתה מאתמול, והלא אם אין חוששים יש בזה גם קולא לענין ימי נדות וזבות, דמאחר שנוקטים שרק כעת ראתה, אם תראה ביום השביעי לא תהיה זבה קטנה, וכן אם תראה עוד יומיים אח"כ לא יצטרף היום השביעי לעשותה זבה גדולה.

**ג.** בהא דאינה מונה ימיה אלא משעה שראתה, לכא' בשלמא לענין ליטמא מתחילה י"ל דיש לה חזקת טהרה כמבואר בגמ', אולם משמע דבכלל דין זה דאם ראתה ביום השמיני לאחר ז' נקיים, אין חוששים שמא ראתה מאתמול וסתרה את הז"נ, אלא אמרינן דאין בראיה אלא מקומה ושעתה. ואע"פ שכה"ג ליכא חזקת טהרה, שהרי טמאה היא ובאים להעלותה לטהרה, ואדרבה חזקת טומאה יש כאן. ולכא' מ"ט לא נחשוש ולו מעת לעת לסתור ז"נ.

**ד.** כיצד אשה קובעת ווסת, הרי רק לאחר שיש לה ווסת אמרינן דדיה שעתה, וא"כ מנ"ל דהוי ג' הראיות בזמן שווה, ניחוש דילמא ראתה קודם לכן מעת לעת<sup>35</sup>.

**ה.** בהא דתנן להלן ז' ב' דד' נשים דיין שעתה, מפני שהם מסולקות דמים ולכך לא חיישינן שטימאו טהרות אלא משעת

לחתום בסעודה שלישית, ועדיין לא מצינו חבר לסברת ה'משנה ברורה' בביאור סברת הגמרא גבי ראש חודש שהטעם שלא חותם כיון שאינו יום חשוב למקבע בו ברכה עם חתימה, שעל זה בנה כל יסודו לחלוק על האחרונים הנזכרים, ואף שה'נהר שלום' למד כן מכל מקום לא סמך על דבריו למעשה לחלוק אף על המגן אברהם בלבד (עיין הערה 3), ותמיה אני אילו היה לנגד רבינו המשנה ברורה באותה שעה דברי מרן ה'בית יוסף' ושאר אחרונים שם (בסימן קיד), היה גם כן פוסק נגד סברת כולם למעשה. וצריך עיון גדול.

### כיצד ברכה אחת מחלקת שבחלק מהשבת היא בלי חתימה

ואין ליישב דזה מחודש שברכה אחת בחלק מהשבת (סעודה ראשונה ושניה) עם חתימה, וחלק בלי (סעודה שלישית), והרי הראשונים סתמו שחותם בשבת והרי זה כמבואר שאף סעודה שלישית בכלל, הא ליתא, דהראשונים דהוה פשיטא להם דבעינן פת בסעודה שלישית ברור היה להם שגם חותם, רק אנן כיון דלענין ברכה חיישינן לדעות שלא מחייבים פת, ממילא גם גבי הברכה יש לחוש ולהמנע מלחתום דהא תליא כמבואר בלשון הבית יוסף ושאר גדולים. אבל הראשונים המחייבים פת לעולם פשיטא להו דודאי חותם.

### האוכל סעודה נוספת בליל שבת ושכח רצה אם חותם בברכת 'אשר נתן'

מיהו עדיין ימצא נפקא מינה כשאוכל סעודה נוספת בליל שבת ושכח רצה לה'בית יוסף' וסיעתו יצטרך לברך בלי חתימה, מה שאין כן להבאור הלכה מבעי ליה לחתום, והפוסקים סתמו בזה, ואפשר מחמת דמלתא דלא שכיחא היא, והדין דין אמת שאינו חותם, ועל כל פנים המגן אברהם ודאי סבירא ליה כן דהכי הוא דבסעודות שאינן מחוייבות אף בליל שבת לא יחתום. ועיין.

### הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

#### גדרי טומאת נדה (ד')

#### בין ראיה דדיה שעתה, לכתמים דטמאה למפרע<sup>35</sup>

#### תמצית הדברים

**א.** נתבאר בעז"ה<sup>35</sup> במאמרים הקודמים יסוד גדרי נדה, אשר דרך ראיה' בה הוא הוא עצם מהותה, ויסוד טומאת הנדה היא בכך שניכר ונוכח באשה ראיית דמה. וביציאת דם ללא נוכחות הראיה גופא כמתרחשת באשה אינו בכלל 'זבה בבשרה', וחסר כאן עצם ה'מטמא' של נדה. וכל' רש"י על כתמים 'דם' יהיה זובה בבשרה כתיב שתראהו מגופה ולא שתמצא בבגדה".

וזהו מעיקר חסרונם של כתמים, שאינם דרך ראיה אלא מציאה בעלמא [ורק מדרבנן דנים גם רושם וסימן לראיה כדרך ראיה], ומה שדנים בהם דאינו ראיה דהוי שלא בהרגשה, ודילמא מעלמא קאתיא, שייך לזה ותרווייהו בשורשם מחדא ענינא הוא. ולכך כתמים אינם אלא דרבנן, ואף בטומאת כתמים דרבנן יש כמה הגבלות בכדי להעמידו באופן הקרוב קצת לראיה בבשרה, (ונת' במאמר הקודם).

אמנם מאידך גיסא, מאותו מקום של חילוק יסודי זה, בין דרך ראיה' של אשה הרואה לפנינו, ל'דרך מציאה' כאשר פוגשים

והגם שבדבריו מסתמך ואילו בדברי ה'נהר שלום' שכבר חלק על המגן אברהם, הרי מלבד זה שיש לחשוש יותר מדין 'ספק ברכה לקולא' לדעת הבית יוסף הלבוש הט"ו והמג"א מאשר לדברי נהר שלום (ועיין נודע ביהודה חלק אבן העזר סימן פא מענין סב"ל בחתימת ברכה; ועיין דמשק אליעזר סימן קפח ס"ז), עוד יש להשיב דהמעין בדברי הנהר שלום עצמו בענין זה בסימן קפח,ט, יראה לעין שהגם דסבירא ליה בתחילת דבריו לומר ברכת 'אשר נתן' עם חתימה, וזה תואם לביאורו בגמרא דברכות מט. הנזכרת, מכל מקום מסיים שם 'כן היה נראה לי **לכאורה** אלא שהמגן אברהם כתב דאומר ברוך שנתן כמו בראש חודש' משמע בפשיטות שמבטל דעתו כנגד המגן אברהם, ממילא מסקנתו שלא חותם (ועיין כתובות נד: בביאור תיבת לכאורה), ולשון הביאור הלכה שהנהר שלום 'מצדד' כדבריו, לכאורה לא עולים למסקנת הנהר שלום, וכונת הביאור הלכה רק דמסברא של הנהר שלום בפני עצמו היה נראה לו כן.

באגב אציין שכמדומה נדיר למצוא שהמשנ"ב מסברא דיליה חולק על המגן אברהם מבלי להסתייע או להזקק לאחרונים אחרים שהם כסברת המשנ"ב, ובזכרוניו כעת בעוד שתי מקומות האחד בסימן תלא ס"ק ו ובבאור הלכה שם, המגן אברהם סובר דאף משהגיע זמן בדיקת חמץ יוכל לאכול פירות הרבה והמשנ"ב אוסר, [ובביאור הלכה הנוסח 'אין נכון'], והשני בסימן תרפה ס"ק טז, המגן אברהם סובר שיוכל לצאת זכירת עמלק בפרשת 'ויבוא עמלק' שקוראים ביום פורים, וכתב כן על שם הרא"ם זצ"ל (ולא נמצא מזה כלל לפנינו), והמשנ"ב חולק שלא יוצא.

<sup>35</sup> יש להדגיש בכל הנכתב בעניני נדה, דרוב הדברים נכתבו דרך לימוד הסוגיות והשו"ט בהם, וחלקים מהם שלא בעיון ובבדיקת הדברים היטב. **כמו כן, המאמרים**

**מכאן ואילך מתומצתים והושטמו ההערות והמסתעף, בכדי לעמוד במכסת המילים.**

<sup>36</sup> כן העיר בהג' הרד"ל וראה בזה בנו"י מהדו"ק סי' מ"ד.

מציאתו, והוא דבר הצ"ב, דעד כמה שהא קמן דחל בה שינוי, מהיכ"ת שלא חל מעת לעת<sup>37</sup>.

ו. קושיית הגרעק"א בגליון הש"ס, בהא דמספק"ל (ט' א') בראתה ואח"כ הוכר עוברת (והוי מעוברת דמסולקת דמים היא) האם אמרינן דיה שעתה, הרי גם בהוכר עוברת ואח"כ ראתה כיצד נימא דיה שעתה, הא יש לחוש שמא ראתה מעת לעת קודם, ובהאי שעתא עדיין לא היתה מסולקת דמים. ואדרבה מאחר שעתה היא מסולקת, רגלים לדבר שבא הדם מאתמול<sup>38</sup>.

### תוכן ענין דיה שעתה

ג. ואמנם לכא' יסוד הדברים הוא, דאם סדרה שאינה עומדת כלל לראיה, או סדרה שעומדת לראיה ביום זה ואינו בגדר שינוי ממה שהיה, אין טעם למיחש ולהחזיק טומאה מעבר למה שנמצא לפניך, שהרי כעת קיים לפנינו באשה התחדשות מאורע של ראייה, ולפני כן עמדה כטהורה ולא היה מאומה.

ולכך ראתה ביום ווסתה דיה שעתה ול"ח שראתה בבוקר, שהרי ראייתה היום סדרה הוא, ואין לך אלא מה שבא לפניך. ובכל מאורע של ראייה סתמא שבא קמן אין הראיה מחזיקה אלא את שעתה, ואין שום טעם למיחש מעבר למה שנמצא לפניך. ולא חשיב דררא כלל להסתפק על הטומאה שמא מוקדמת היא, משום דאין הראיה מזמנת ומעידה לפניך אלא שכעת היא נטמאת, ובאופן זה הוא בא, דכאשר היא רואה דם נתפס שכעת התחילה לזוב דם.

אלא שאם אין לה וסת, והראיה אינה באה לפנינו כחלק מסדר מסויים, ולא קאתינן אלא מכח חזקת טהרה שלא מחזיקים שינוי באשה, יש מקום לחוש בראיה משום שלפנינו נמצא שינוי מחזקתה, ואשה מגופה קחזיא ועומדת לשינוי מטהרתה, ולכך איכא למיחש בכל הזמן הלא מבורר שאירע בו השינוי, ואם אין לנו דבר לתלות בו שהגיע זמנה וזהו סדרה, הרי זהו מצבה שלבסוף תראה ולכך עומדת ואיכא למיחש בה לשינוי, וכל היום הסמוך יש לחוש בו מפני שזהו יום שאירע בו טומאה, ולהלל אף כל הזמן מאז שבדקה ועד עתה מקולקל הוא.

אולם בנשים שמוחזקות שלא לראות ודיין שעתו, אזי המציאות של הראיה אינו דבר שמצביע על מצבה וצריך להפקיע ולהוכיח שלא ראתה קודם לכן, אלא כלל לא עמדה לראיה, וכל החשש למעת לעת מבוסס על כך שבסתמא רואה היא, והראיה מזמנת אצלה ועומדת לה כל העת. אולם עד כמה שאינו כן, אין לך אלא מה שבא לפניך.

וזהו לכא' הישוב לקושיית רעק"א<sup>39</sup>, אמאי בחזאי לאחר שהוכר עוברת, היא מסולקת דמים. הא אנו חיישינן שראתה מעת לעת, ובהאי שעתא אכתי לא היא מסולקת. וכיצד מה שעכשיו הוכר עוברת ומסולקת, מעיד לנו על למפרע.

אולם בפשטות תשובת הדבר היא, דאין כאן ענין האם אפשרי הדבר, ובודאי אפשר דכעת הסתלקה אבל אתמול יכלה לראות. אבל הנידון כאן הוא מה מחזיקה הראיה לפנינו, ובמציאות של גדר חזקה המצב אינו נקבע כך (וחזקה אינה מענין הוכחה וחשבון כלל, וא"א להתקדם עמה הלאה ולהוכיח דברים או לערב את החזקה עם כל ענין דומה לזה, אלא ענינה מציאות של התחזקות, שכך הוא לפנינו. ואין בה אלא את התחזקות זו עצמה. וזה כל נקודת המוצא שלה כפי שעולה מכל הסוגיות וכנודע).

וכאשר לפניך ראייתה נעשית בתורת מסולקת שאינה עומדת לראיה, אזי אין בראיה אלא החזקת מצבה כעת, ועד עתה

בחזקת מסולקת דמים היא. ואע"ג דבחשבון איכא למימר דיותר נכון שראתה אתמול, אולם מצד הראיה של מסולקת דמים אינה חלק ממצב האשה שעמדה לראיה, וממילא אין אנו מחזיקים מעבר לשעתה.

ומסתבר דהא דתנן דאשה שיש לה ווסת דיה שעתה, בהכי אף הלל מודה, ודבר זה נשנה אח"כ במתני' כדבר מוסכם לכו"ע, ולא פליגי אלא באשה שאין לה ווסת. ולא נחלק אדם מעולם שאין מקום לחוש בטרם הראיה אם זהו מועדה וזמנה<sup>40</sup>.

וכל שיש זמן קבוע לראיה, שוב אף במועד זה עצמו נימא דיה שעתה ואינה נטמאת אלא משעה שרואה וכעת בלבד נפגשנו בו, משום דזהו הצורה הפשוטה שאין לך טומאה אלא משעה שבא הדבר, וכאשר יש סדר וצורה נכונה שכעת זהו זמנו ובא בשעתו, אין להחזיק למפרע<sup>41</sup>.

### טומאת מעת לעת למפרע מחודשת, וליכא דררא כלל

ד. וזהו באמת טעמא דחכמים דטומאת מעת לעת אינו מטמאה את בועלה, מאחר דכל עיקרה מחודשת, ואף דמדרבנן מחמירים בזה, היינו לדון את האשה וכל תולדותיה כמוחזקים בטומאה מכח הראיה בה, אולם בועל נדה הוא נידון בפנ"ע ואינו נחשב כחלק מטומאת האשה כמושבה וכד', אלא יש לו שם מי שבא על הנדה ונעשה בועל נדה, ואינו מוחזק בכך אלא אם בשעת בעילתו יש בה דררא דנדה היא.

ואף טומאת מעת לעת מדרבנן חיישינן רק לענין תרומה וקדשים, וחומרא הוא שהחמירו חכמים למיחש, ואף הצריכה בדיקה לטהרות שחרית וערבית, דבמקום שהטומאה מצויה ועומדת לבוא (שהרי בס"ה למרות חזקתה אשה אינה טהורה לעולם אלא עומדת לראיה), ראוי להחמיר בקדשים ולתקן עניני זירות ומניעה מלבוא לטומאה.

ובד"ו א' מבואר דל"ק דר"ה מעת לעת אינו טמאה אלא לקדשים ולא לתרומה, והא דלא תניא גבי מעלות הקודש מן התרומה משום דליכא דררא דטומאה<sup>42</sup>. ועולה, דהוא דבר פשוט דאין שום סברא לטמאות למפרע ולהחזיק הראיה בטרם שראינה, ואף לא מוגדר מעלה דליכא בתרומה.

ומאחר שטומאת מעת לעת חידוש, ולא היה ראוי להחזיק טומאה אלא מזמן ראייה ודאי כאשר היא לפנינו, לכך הוצרך להוכיח בד"ה דמטמא משכב ומושב למפרע, ואף מטמא כלי חרס המוקפים צ"פ.

והיינו, דהיה סברא לומר דמאחר דעתה הראיה לפנינו, אין להחמיר אלא לענין האשה עצמה דקיימת בה ראייתה, ולא לענין טומאה בדבר אחר שבא כמיוחס לטמא, אשר בעינן טפי להחזיק הטומאה באשה באותו הזמן שישבה בכדי להגדיר שזהו מושב הטמא, וראייתה של האשה עתה והתחזקותה בטומאתה אין בכוחה להחזיק דבר אחר שבא בתולדה.

### מפני מה גרע כתם מראיה לטמא למפרע

ה. ובנדה ה' א' מבואר דלר"מ יש סברא להחמיר גבי כתמים, ולא נימא בזה דיה שעתה אע"פ דעסקינן באשה שאינה מוחזקת לראות, ואם רואה אמרינן דיה שעתה.

ובדף ט"ו א' אמרו דאע"פ דלדעת חכמים אשה שטמאה מעת לעת אינה מטמאה את בועלה (דלא כר"ע שמתמא), מודים חכמים לרבי עקיבא ברואה כתם. ואליבא דרב היינו לר"מ דמטמא בכתמים למפרע, ושמואל קאמר דהיינו אפי' לרבנן, משום דבראיה בעלמא אין שור שחוט לפניך, ובכתם הוי שור

<sup>37</sup> נתקשה בזה בקה"י סי' ס"ה. ויעו"ש.

<sup>38</sup> ועי' ברשב"א שם שאכן פי' כן את ספק הגמ', אמנם ע"כ דאיכא צד דלא נימא כן, וראה מה שתמה בקה"י.

<sup>39</sup> וראה עוד כע"ז בחזו"א סי' ק"א ג' ובאבי עזרי פ"ט מאיסו"ב ה"ד יעו"ש.

<sup>40</sup> וכ"כ בפתחי נדה כאן ובחשק שלמה ג' ב'. אמנם ברש"י נקט אחרת ויעו"ש.

<sup>41</sup> אמנם למאי דמסיק גמ' ד' ב' לרבנן אף בשעת וסתה לא אמרינן דיה שעתה, עיי"ש, אכן סתם מתני' ר' דוסא והכי הלכתא, ועכ"פ פלוגתא ר' דוסא וחכמים לא תליא בפלוגתת הלל ושמיאי, ותרווייהו יכולים לסבור כר' דוסא וכמשמעות סתמא דמתני'.

<sup>42</sup> וראה בתוס' רא"ש ו' א' "...מעט לעת לית להו דררא דטומאה אפי' כחמש בתרייתא, דחומרא יתירא היא כדי לעשות סייג". וכע"ז ברמב"ן ובריטב"א יעו"ש. ועי' בראשונים י"ב א' דאף חובת הבדיקות משום סייג ולא משום חששא.

שחוט לפניך. ובד"ו ע"א מבואר דהרואה כתם מקולקלת למנינה, ואינה כרואה דם שמתמאה מעת לעת ואינה מקולקלת.

**ולכאורה** כ"ז צ"ב, דמאחר דמיירי אף באופן שדייה שעתה לכו"ע ואין לחשוש אף מעת לעת, שהרי היא אשה שמוחזקת שאינה רואה, מהיכ"ת לנקוט שראתה בעבר ולא להחזיק שכתם זה מראיה דהשתא בא. ואף אשה שלא אמרינן דיה שעתה, אכתי בראיה סתמא אין אנו מחזיקים שהיה בעבר טפי מעת לעת, ומהיכ"ת שבכתם לא ננקוט נמי כן.

**וכבר** פירשו<sup>43</sup> דמאחר דבכתם יבש הדבר מוכיח שאין זה ראייה השתא, הלכך נטמאת למפרע. אולם אין זה אלא טעם לתלות טפי, ובזה לחוד לא סגי, דכתם לח מאי איכא למימר. וגם אם יש מקום לחוש שמא כעת נטרטב והתלחלח וכתם ישן נושן הוא, אכתי מ"ש מכל ראייה, שהרי אין כאן כל רגלים מוכיחות שהיה למפרע, ומהיכ"ת להחזיק טומאה באשה שאינה עומדת לראיה.

### תמיהות נוספות בענין הזמן שמתמאה כתם

**ו. ובאמת** דין כתם שמתמאה למפרע ואין תולין כעת, נובע ממתני' נ"ו א'. "כתם שנמצא בחלוק מטמא למפרע, עד שיאמר בדיקתי את החלוק הזה ולא היה בו כתם, או עד שעת הכיבוס. ומטמא בין לח בין יבש, ר"ש אומר היבש מטמא למפרע, והלח אינו מטמא אלא עד שעת שיהא יכול לחזור ולהיות לח".

**וכל** האי מתני' צ"ב וטכנזכר, דהא ביסודו של דבר אין לחוש אלא מעת לעת, וביחוד תמוה, דגם אם מה שנתייבש הוא ריעותא דקמוכיח דאינו מהשתא, מפני מה נחוש עד שעת כיבוס או בדיקה, אכתי אין היבשות מוכיח טומאה למפרע עד זמן בדיקה, ולכא' אין לנו לחוש אלא כפי השיעור שנדרש בכדי להתייבש. וביותר תמוה סברת ת"ק, דאף בכתם לח חיישינן שמא רק כעת נעשה לח ומטמאים למפרע, והוא דבר פלא מסברא לתלות כן.

**ובדף** נ"ג ב' מבואר דשיעור הזמן דכתמים מטמאים למפרע תליא בפלוגתת רבי ורשב"א, דלרבי מטמאה למפרע תרומה וקדשים עד הכיבוס, ולרשב"א אינה מטמאה אלא מעת לעת, שלא יהיה כתמה חלוק מראייתה. ומשמע דביסוד כו"ע מודו דיש סברא שיהא כתם חמור ויטמא עד שעת כיבוס או בדיקה, ומ"מ ישנה הגבלה מצד אחר, דלא יתכן להחמיר שראיה ממש תהא פחותה מכתם, וכך נראה בד"ה<sup>44</sup>, והענין צ"ב.

**עוד** צ"ע בד"ה, בהא דאמר דמאחר שר"מ מחמיר בכתמים<sup>45</sup> מחמיר נמי לטמאות למפרע טפי מראייה, ולכא' אלו ענינים שלא קרבו זא"ז, דהכא ודאי יש כאן כתם המחזיק את האשה בטומאה, ואין הנידון אלא מאימת לחוש לראיה והאם לנקוט שכעת היה או להסתפק אף על העבר, ואילו מה שמחמיר בכתמים היינו שאין תולין שלא בא מגופה.

### כתם במהותו מחזיק טומאה למפרע

**ז. והעולה** מכל הענין, דיש כאן נקודת מוצא יסודית, דכתם סתמא נתפס כטומאה ישנה ולא כראיה השתא. והיינו, דבכל מאורע של ראייה, סתמא אין הראיה מחזיקה אלא את שעתה, ואין שום טעם למיחש מעבר **למאורע שאירע לפניך**. ולא חשיב דררא להסתפק על הטומאה שמא מוקדמת היא, משום דאין הראיה מזמנת לפניך אלא שכעת נטמאת, ובאופן זה בא, דכאשר רואה דם נתפס שכעת התחילה לזוב דם.

**אולם** בכתם, הרי מיסודו נתפס לפניך **כמצייאת סימן לראיה**, ומעיד על ראייה שהיתה ולא עצם הראיה ממש, משום שאין רואים אשה שמתחדש בה ראייה, אלא ניכר על בגדה שראתה בעבר. ואע"פ שאפשר שהיה בסמוך ממש, מ"מ החזקה היסודית שראיה היינו השתא לא קיימת כאן, אלא אדרבה יש סברא להיפך, דמאחר שנמצא עדות שהיה בה ראייה ואין ידוע זמנה, הבגד שלבשה וניכר בו שראתה מחזיקה בטומאה, ואינה טהורה אלא מזמן שהיה בגדה בדוק.

**ולכך** יש סברא דאף בכתם לח שבפשטות מעיד שזה מקרוב בא, נימא דמעצם היותו כתם הרי האשה בחזקת טומאה בעבר, והלח אינו מוכיח משום דאפשר שנפלו עליו מים. ומאחר שזהו הצורה היסודית שבא לפניך, הרי הוא בחזקת כן עד שיתברר. ואילו לר"ש בכתם לח נחשב שעיקר הראיה באה בצורה זו, שרואים שעתה נטמאת.

**והיינו** דאמרינן בגמ' ט"ו א' דכתם חשיב שור שחוט לפניך וחלוק מראיה סתמא דל"ח כלל שור שחוט לפניך. וברש"י שם, "אין שור שחוט, דאתמול לא חזאי אלא סייג בעלמא הוא. הכא הרי שור שחוט לפניך, דבצפור לא נתעסקה ובשוק של טבחים לא עברה ומיום שלבשתו היא בספק זה".

**והתבונן** בזה, דאע"פ דלכא' אף בכתם ליכא סיבה לומר שראתה לפני זמן רב ומהיכ"ת להוציאה מחזקתה, ואין כאן דבר שיצביע על כך יותר ממצאה עצמה רואה, יש כאן חילוק יסודי **בצורת המציאה**, האם הוא דבר שמנכיח כאן מציאות שקיימת כעת אשר רואים את האשה בראייתה, או מציאה באופן של כתם, שבמהותה אינה מציאות עכשווית שנוכח גוף הראיה לפנינו, אלא מציאות שמספרת שראתה, ואזי תו ליכא למימר מאתמול לא חזאי, אלא אדרבה, 'מיום שלבשתו היא בספק זה'.

**ויסוד** הדבר מבואר להדיא בראשונים, והוא להלן נ"ג ב' בפלוגתת רבי ורבי שמעון בן אלעזר, דלרבי כתם מטמא למפרע תרומה וקדשים עד הכיבוס, ולרשב"א אינה מטמא אלא מעת לעת, שלא יהיה כתמה חלוק מראייתה. **והקשו** הראשונים שם, דאכתי כתמה חמור מראייתה, שהרי בכתמה מקולקלת למנינה, ותי' דבכתם **אף שעת מציאה ספק** יעו"ש (רמב"ן, וכע"ז בשא"ר).

**והיינו**, דודאי ראייה יש בה סברא דלא נחוש שהתחילה מעיקרא, משום דהשתא יש ראייה לפנינו ומהיכ"ת למיחש, ואין כאן שור שחוט לפניך כלל, אולם כתם כל עיקרו בא באופן המעורר ספק, ואין לזה אופי כדבר שאירע עתה אלא כדבר שאין ידוע כלל ומחזיק מצבה בספק.

**והנה** אף בראיה מפני מה לא נימא דשעת מציאה ספק, אולם הדבר ברור דכאשר יש ראייה לפניך ל"ח דררא כלל ומהיכ"ת לדון שראתה מעיקרא, ואין זה ענין חיצוני שמעיד על ראייה אלא מצב הקיים לפנינו, אולם כתם, שענינו שבא דבר חיצוני שמעיד עליה שהיה בה ראייה, אין צורתו כאירע עתה. ונחשב שכך מוחזקת שימיה היו עם ראייה, ואינו התחדשות ראייה שמחזיקתה בטומאה.

### חילוקי הדינים בטומאה למפרע בין ראייה לכתם

**ח. והוא** הטעם דבכתם חשיבא מקולקלת למנינה, ואילו בראיה אע"פ שהחמירו לטמאות מעת לעת<sup>46</sup> ולהלל אף למפרע משעת פקידה, אין זה אלא חומרא בקדשים וטהרות להחשיב שהראיה

<sup>43</sup> עי' תוס' ג' א' וה' א'.

<sup>44</sup> עיי"ש ד' ב' שאמרו, "אשה שיש לה וסת כתמה טמא למפרע שאם תראה שלא בשעת וסתה מטמאה מעת לעת", וברש"י. ולהלן ה' א' 'קתני שאם תראה', וברש"י.

<sup>45</sup> רש"י פ' דמחמיר בכתמים היינו לטמאות למפרע טפי מראיה כמו שמיית הגמ', אולם בתוס' העירו דמשמעות הגמ' דמה שר"מ מחמיר בכתמים למפרע, משום שמצינו לו דמחמיר בכללות בכתמים שאין תולין בדבר אחר, עיי"ש מה שהביאו.

<sup>46</sup> ונראה שהוא המונח בהא דמבואר ביר' ריש נדה, "בדקה ומצתה ספק.. מעת לעת הוא עצמו מהו שיטמא בספק, נישמענה מן הדא טומטום ואנדרוגינס שראו דיין שעתן, מה את שמע מינה, א"ר וסי טומטום ואנדרוגינס ספק ומעת לעת ספק ואין ספק לספק". ונראה דיסודו בכך דאין זה חשש ודררא ממש, אשר אזי כל שבכלל צד ראייה הוא ס"ס אנו מחזיקים שבראייה יש לחוש לטומאה מעת לעת, אלא חומרא שהחמירו ואין לחלק בכך, וכאשר עיקר ראייתו בספק ל"ש לומר דמחזיק טומאה מעבר למה שנראה קמן.

ולכך ל"ק מה שהעירו מהא דכתמים מטמאים למפרע אע"פ שכל עיקרם בספק, דמעתי לעת דכתמים יש בו דררא ואינו דבר שלפי ענינו אירע עתה וכמשנ"ת. שו"מ כן באו"ש פ"ט מאיסו"ב הכ"ט, עיי"ש.

נמצאנו למדים שעיקר המטרה שיש בשמירת השבת זה היישוב הדעת וכל עוד שדעת האדם רגוע, כמה מלאכות שייעשו ע"י אין זה חילול השבת, ובאמת התורה אסרה רק מלאכות שהאדם חושב עליהם אבל כבר בדברי הנביאים מצינו שהבינו את שורש העניין ונמצא קולו היא חומרתו, שבאו ואסרו אפי' רק לדבר על המלאכות ולתכנן תוכניות, כי האדם שמחשבתו טרודה אז אפי' שלא עושה כלום הרי הוא פחות שובת ממי שרגוע מחשבתו רק בפעולתו נעשות מלאכות ממילא.

ואפשר לומר על דרך דרוש על הפסוק "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלוך לא תעשה כל מלאכה" שבששת הימים לא רק עושים מלאכה אלא זה בחינה של תעבוד, שהאדם נמצא בעבודה, וכל מחשבתו שם, אבל יום השביעי שבת שהאדם שובת, אז הוא במקום אחר הוא לה' אלוך, א"כ מתבאר שאדם שהוא עובד הוא נמצא במלאכתך, דהיינו בעיסוקיו, אז הוא פחות בה' אלוך, ורק ע"י שהאדם יוצא מעסקיו והוא שובת מהם אז נפשו יכולה להידבק באלוהי, כי לדבקות בה' מפריע עניני החומר ובשבת אין את אותו מפריע.

במצות לימוד תורה מצינו חיוב במיוחד, "לעסוק" בדברי תורה, ההבדל בין ללמוד ולעסוק, נראה שזה החילוק בין לעשות מלאכה ללעבוד ולעשות מלאכה, כי מי שלומד תורה שמגיע לו ממילא תוך כדי שהוא עוסק בדברים אחרים, אין זה עבודה שנעשית מתוך מחשבתו ועבודתו, וזה פחות מיוחס אליו, רק מי שעוסק בתורה אז זה מלאכה שלמה לגמרי וזה התורה הרצויה לבורא.

"אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" מי שלא רק לומד אלא הוא עוסק, אז אין עיסוקו בענייני העולם ב"מלאכתך" אלא עיסוקו ב"לה' אלוך" אז הוא בן חורין, כי הוא מנותק מהעול של העולם אז כולו פנוי לעבודת ה'.

א"כ מבואר היטב מה שת"ח הוא בבחינה של שבת, כי שתיהם זה אותו ענין, וגם מה שידוע שהתורה בשבת שוה פי כמה, כי שהתורה והשבת מתחברים יחד, אז גם אין את העסק בענייני העולם וגם יש את העסק של הקב"ה.

באשה מחזיק צד טומאה למפרע, אולם אין מקום להגדיר בזה את מנינה, ואינו נמדד אלא לפי הקיים לפנינו שבראיה החלה נדתה.

**והיינו**, דלענין מנין האשה עצמה לא נחשב כלל שנולד ספק, ואין למנות אלא משעה שראתה, וזהו מילתא דלא נחלק עליו אדם מעולם, ואין זו צורת האשה דכאשר מתרחש מאורע לפנינו שרואה דמים מוגדר בה שראתה מקודם, ואין קמן אלא מה שרואים כעת<sup>47</sup>.

**ואכתי** הוא חומרא לדון לענין קדשים, שמאחר שאין לה סדר ועמדה לראיה יש לראות בזה ראייה שמחזיקה גם את העבר, אולם מצד מצב האשה עצמה א"א להגדירה רואה, אשר צריכה למנות ימיה לפני שנפגשה בהתחדשות ראייתה.

**ואילו** כתמים שאני, משום דעיקר ענינים אינו בא כדבר שאירע עתה, וזהו מפגש עם טומאתה לא באופן שבא ומתחדש, אלא באופן שמגדיר את מצבה של האשה שהיה בעבר ואינו יודעים אימתי, ולכך א"א לומר דיש לה מנין מסודר ולמפרע אינו אלא חשש בעלמא לקדשים, אלא זהו מצבה של האשה, אשר מנינה מקולקל. וכן בכתמים נטמא אף הבועל, משום דאינו חומרא לחוש למפרע אע"פ שמצ"ע אין כאן כל דררא דטומאה באותו שעה, אלא חשיב שור שחוט באשה שמוחזקת בטומאה<sup>48</sup>.

## הרב חיים אלטמן כולל כתר תורה

### שביתה מה"מחשבת" זה שבת לה'

#### זכור את יום השבת לקדשו

באיסור שבת מצינו גדר מיוחד "מלאכת מחשבת אסרה תורה", נאמר כאן שאין רצון התורה לאסור שייוצר דבר בשבת ע"י ישראל, אלא שישראל יבוא מדעתו לעשות משהו, העשייה מדעת היא הפרת השבת, הרי לנו שהשביתה היא כפשוטו שהאדם יהא מושבת ממלאכה, ולכן אם מתעסק בדבר היתר ובלי מחשבתו וידיעתו נוצר כאן איסור (**מתעסק**) או שידוע במה מתעסק אבל רצונו לפעול בדבר אחר (**דבר שאין מתכוין**) או שרצונו לאותה פעולה אבל לא למטרה של הפעולה (**מלאכה שאין צריכה לגופה**) או שאין הוא מתעסק ביצירה אלא בקלקול (**מקלקל**), אין זה חילול השבת כל עוד שאין התעסקות מדעת ורצון במעשה של יצירת איסור.

<sup>47</sup> והיינו אע"פ שיש בזה גם קולא לענין ימי דות וזבות, דמאחר שנוקטים שרק כעת ראתה, אם תראה ביום השביעי לא תהיה זבה קטנה, וכן אם תראה עוד יומיים אח"כ לא יצטרף היום השביעי לעשותה זבה גדולה.

<sup>48</sup> ומ"מ מבואר בגמ' דלר"ח בן אנטיגנוס אין כתמים מטמאים למפרע, משום דלא יהא כתמה חמור מראייתה. ומשמע דודאי מצד עצמו בענין זה יש סברא להחמיר בכתם, ומ"מ דיו לכתם שיהיה כראיה, ומצד זה אינו מן הדין להחמיר טפיל. ודו"ק היטב בזה.

מכיון שהוא עסוק בעבודתו, ועוד יש בגמ' מו"ק כ"ח בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, ויש בזה עוד הרבה מקורות בגמ' ובראשונים אבל מדברי רוב ככל הראשונים עולה שעולם כמנהגו נוהג עפ"י מה שטבע בו הקב"ה והיינו שודאי שהנהגה הטבעית בעולם היא מידי ה' שכך טבע בבריאת העולם, ובכדי לצאת מהנהגה זו להנהגה שהיא מעל לטבע צריך זכויות רבות או חובות רבות ואין זה ברוב האנשים, אלא צריכים להתנהג כטבע שטבע הבורא בעולמו שמזוני וכן שאר הדברים באים ע"י עמל ואמנם בודאי יש השפעה לתפילות ולמע"ט וכש"כ רש"י שבת קנ"ו שע"י תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה, והאריך לבאר את זה בדרוש השמיני להר"ן, אבל אין זה סתירה להשתדלות שהיא מחוייבת ברוב האנשים משום שכך ברא הקב"ה את עולמו ולכך מי שמשתדל הרבה פעמים תועיל לו השתדלותו, וכמש"כ בעקידת יצחק שער כב שיכול לשנות מזלו ע"י השתדלות שכלי וחריצות אנושי, ופעמים להיפך מגיע לאדם רע ע"י מקרה והיה יכול למונעו ע"י השתדלותו, ואמנם אף שא"א לידע מה מן המקרה ומה בהשגחה פרטית, כ' בספר הכוזרי מאמר ה' שאף שהדבר מסופק האם החידושים האלה בכוונה ראשונה מן האלוקים או בסבות גלגלים ומקרים ואין טענה פוסקת אך הטוב שייוחס הכל אליו יתברך כש"כ הדברים הגדולים כמות הניצוח והמלחמות וההצלחה והחסרון והדומה לזה.

ישראל דונט

**במש"כ הרב חוקת** בברכת שהחיינו על פרי שמתחדש כמה פעמים בשנה ודימה עניין זה לדברי המאירי לגבי מי שמביא מנחה להקריב שמברך כל ל' יום, וכן לדברי האבודרהם גבי ברכת שהחיינו על ההלל שכיון שפעמים אין ל' יום לא תיקנו שהחיינו, ויש להעיר שברכת שהחיינו על פרי חדש עניינה על שמחת הלב וכמבואר בשו"ע רכ"ג על מלבוש חדש, וא"כ בפרי חדש שמגדל כמה פעמים בשנה אם משום כך הוא מצוי כל השנה או אף רוב השנה אפשר שאין בזה שמחת הלב על חידושו וכמש"כ השו"ע רכ"ה על פרי שאינו מתחדש משנה לשנה, ועוד יל"ד שזה דומה לירקות שביאר המ"א שאין ניכר בהם בין ישן לחדש ולכך אין מברכים, ועוד יש להוסיף בזה שכל ברכת שהחיינו על הפירות לרוב הראשונים היא רשות וכ"כ המ"ב, ובשו"ת הרשב"א רמ"ה כ' דמשום כך יש למנוע מלברך ברכה זו בספיקות,

**ובמש"כ הרב שרגל בעניין** הביטחון וכ' ללמוד מדור המדבר על חובת ההשתדלות, ובאמת אנו רואים בעינינו שבד"כ מי שעמל לפרנסתו פרנסתו מצויה יותר, והבוחר לחיות כשבת לוי ולא לעמול לפרנסתו הריהו בוחר להסתפק במועט בפרנסתו, ובגמ' ברכות לה: נחלקו ר"י ורשב"י ולדברי ר"י ואספת דגנך הנהג בהן מנהג ד"א דהיינו לחרוש בשעת חרישה וכו', ואמרו בגמ' שהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן וכו"י ועלתה בידן, והביאו שם בגמ' דברי רבא שאמר לתלמידיו שביומי ניסן ותשרי לא יבואו אליו

### **בעזה"ש"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום המישי בשעה 14:00**

את החידו"ת וכן תגובות לחידו"ת ולמדור "לעיונא" יש לשלוח למייל: [v384384@gmail.com](mailto:v384384@gmail.com).  
או להביא לאחראים, יש לציין שם מלא, כולל ומס' טלפון.  
אין התחייבות להכניס כל חידו"ת שישלח, אלא הכל לפי הענין והמקום.  
כמו"כ תגובות עצות והערות למערכת ניתן לשלוח בדרכים הנ"ל.  
ניתן להרשם לקבלת הגליון במייל המערכת.

### **פרויקט הברותות**

ניתן להפנות דרישות לחברותות דרך מייל המערכת [v384384@gmail.com](mailto:v384384@gmail.com)

או בטל 053-3187988

כדאי לתת את מירב הפרטים הרלוונטים.

זמן/שעות	נושא	מיקום	הערות/סגנון לימוד	טלי ויצירת קשר
א-ה 23.00	עמוד היומי ע"פ דרשו	גמיש		053-3187988

## נתפזרו העבים לגמרי, וכבר רואים במרחק עננים חדשים העתידים לבא

הנה זכינו בשבוע האחרון לגשמי ברכה מאיתו יתברך. ובאמת שהגשמים לא באו בבת אחת כרצף של גשם, אלא ירדו במס' פעמים כשהיו הפוגות ארוכות באמצע, ובנתיים התפזרו העבים, אמנם לפחות בחלק מההפוגות כאשר היו השמים טהורים וזכים מעננים עדין היה אפשר להבחין כי ממרחק עדין ישנם עננים [או שהם עננים חדשים].

והנה לענין ברכת הברקים והרעמים מבואר בשו"ע (רכזב) כל זמן שלא נתפזרו העבים נפטר בברכה אחת נתפזרו בין ברק לברק ובין רעם לרעם צריך לחזור ולברך" ובמשנ"ב (שם סק"ח) כתב "ודוקא היכא דהשמים נטהרו וזכו לגמרי בין ברק לברק ואח"כ נתתקדו השמים בעבים ושמע עוד קול רעם וברק צריך לברך מחדש עליהם דהוי מלתא חדתא, אבל היכא שנתפזרו העבים על ידי הרוח אחד הנה ואחד הנה ועדיין מעונן הרקיע אז נפטר הכל על ידי ברכה הראשונה ואי"צ לחזור ולברך מחדש".

ולפי דבריו יש לעיין במה שראינו בימים אלו שנתפזרו העבים לגמרי אלא שנשארו במרחק או שהתחילו כבר לבא חדשים אלא שלא באו עדיין אלינו, האם בכה"ג נפטר בברכה אחת או דלמא שבכה"ג נחשב לנתפזרו העבים ויש לו לברך מחדש.

והנה בהתבוננות בלשון המשנ"ב נראה שבא להפקיע היכא שגם לאחר ההתפזרות הרי שעדיין נותרו חלק מהעננים וממילא אח"כ אין זה התחלה חדשה, וא"כ בנד"ד הוי התחלה חדשה ויש לברך.

מאיך יש לומר בהקדם שיש לדון מה מהני לן מה שנשארו חלק בודדים מהעננים ומה שייכא לברכת הברקים והרעמים שכעת אין הם במצב שעומדים להתחבר ולעשות ברק או רעם, ועל כרחך שכל שיש עדיין עננים לפניך הרי שיש קשר לברכה הקודמת על ידי אלו העננים אף שהם אינם עומדים לחיבור (וכשיגיעו החדשים הרי שהם ימשיכו הלאה, ולא יתחברו עמם), וא"כ יש לומר אף בעננים רחוקים שכל שיש מעט עננים עדיין לא התנתק מהברכה הקודמת, ולא יברך.

עוד סברא שמעתי לומר שיתכן שהברקים עליהם בירך הם מהעננים הבאים לבא, ויש לעיין במציאות.

[ובהרבה פעמים הוא ביום חדש ויכול לברך ביום הנוסף כדאיתא במשנ"ב שם בשם הירושלמי, אך יש לעיין באותו יום].

ויש לעיין בכל זה.

## מה שמועה שמע ובא

וישמע יתרו כהן מדין חתן משה את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים.

תשתית החיים הרוחניים של יתרו עומדת על כח השמיעה של 'וישמע יתרו', שם הייתה תחילת דרכו ומשם גדל והצטרף לעם ישראל ובניו ישבו בלשכת הגזית, והכל מכח השמיעה.

והנה במושכל ראשון אין הבדל בין בני אדם בחוש השמיעה, השמיעה לא מצריכה מאמץ וכולם שומעים בשווה. אמנם כאן נראה לא כך, מלשון הכתוב מתבאר שהשמיעה עצמה הייתה שמיעה ייחודית, ומה שיתרו בא ונדבק בעם ישראל ואחרים לא באו זה מפני שרק יתרו שמע שמיעה איכותית וכל האחרים לא שמעו.

וביאור הדבר כי גם חוש השמיעה של האדם אינו פועל לבד, אלא כל אדם שומע ורואה רק מה שנותן אל ליבו. כי אמנם האוזן קולטת כל רחש, אבל כשאדם לא שם לב הוא ממש לא שומע. ולדוגמא, אדם יכול לשמוע או לראות על פניו של ידיד קרוב כל שינוי במצב רוח, ואילו אדם זר אפילו בדברים ניכרים לא יראה ולא יבחין. כי השמיעה אינה אלא כפי מידת תשומת הלב שאדם נותן לעניין, וכשלא נותן את ליבו לראות ולשמוע, הוא אכן ממש לא רואה ולא יודע מאומה ממה שמתרחש בסביבתו

- - - - -

מתוך עיון על חייו של מרע"ה בפרשיות התורה אנו רואים פעם אחר פעם דגש גדול על כח הראייה של משה רבינו, ראייה של לב ותשומת לב שמבחינה בדברים שאחרים לא מבחינים כלל.

א. בתחילת גידולו כתיב 'ויגדל משה ויצא אל אחיו **וירא** בסבלותם, **וירא** איש מצרי מכה איש עברי מאחיו'. התורה העמידה את המעשה על ראייה דווקא. בדרך הטבע הוא לא היה אמור לראות כלל את הסבל, הרי הוא ילד תפנוקים שגדל בארמון מלך, ואעפ"כ הוא מבקש את אחיו ויוצא, והוא ---רואה! ראייה זו היא המולידה את ההמשך, והוא מציל איש עברי מהמצרי. אבל שורש הדבר היא הראייה, ראייה שנובעת מתשומת לב.

ב. לאחר מכן כשברח למדין, בעודו נרדף על נפשו כשבאו הרועים וגרשו את בנות יתרו, גם שם הוא נחלץ לעזרתם. בשונה מדרכו של הנרדף להתמקד בבריחתו ובדאגה לעתידו ואינו רואה מה קורה סביבו, משה רבינו שם לב ומבחין בכל עניין ומציל את בנות יתרו.

ג. ושוב, כאשר הוא עם הצאן במדבר **'וירא'** והנה הסנה בוער באש וגו', ויאמר אסורה נא ואראה וגו'. גם כאן משה רבינו מביט בהתבוננות, ראייה שיש בה ביקוש להבין. וה**ספורנו** העמיד את סיבת ההתגלות האלוקית מכח אותו ביקוש. וכך כתב עה"פ וירא ה' כי סר לראות, וזה לשונו. 'כי סר לראות. להתבונן בדבר, ויקרא אליו אלוקים. להודיעו, כאמרם ז"ל בא לטהר מסייעין אותו, כעניין ומשה עלה אל האלוקים ויקרא אליו ה' מן ההר' עכ"ל. כלומר, מה שמשה סר לראות ולבקש זהו בחינת בא ליטהר, שמבקש להכיר ולהבין עומק העניין כפי שביאר שם, עי"ש. נמצא שתחילת ההתגלות האלוקית למשה הייתה רק מכח הביקוש להבין מה מתרחש סביבו.

- - - - -

אצל יתרו מצאנו במקום נוסף מצאנו כח זה. **בתנא דבי אליהו** [רבה ה] דברים מופלאים שם מתבאר שיתרו זכה לדברים גדולים בזכות ההתבוננות הזו. וזה לשונו 'מפני מה זכה יתרו לחיים שלא בצער ושלא ביצר הרע בעוה"ז ממה שעתידי הקב"ה ליתן אל הצדיקים לעוה"ב'. שכשהיה משה בביתו של יתרו ועשה מעשים טובים התבונן יתרו וראה שלא נעשה עמו דבר, וששמע על הניסים שעשה הקב"ה למשה במדבר, 'אמר יתרו אוי לי שכל אותן מעשים טובים שעשה זה בתוך ביתי והן מביאין אותו לחיי עוה"ב ואין אני היה יודע מה כחן. מיד עשה יתרו דבר גדול וכו'. עכ"ל. כלומר, כח ההתבוננות על משה ומעשיו ולהכיר כח המעשים, הוא זה שדחף אותו, ומזה זכה לכל מה שזכה.

- - - - -

חוסר רגישות שבין אדם לחברו, הרבה פעמים לא בא מרוע לב אלא מנקודה זו, לפעמים האדם פשוט לא רואה, אילו היה רואה היה נזהר אך ליבו אטום מלראות. דוגמא נפלאה יש לזה במסכת יומא [עח]. וכך מסופר שם, שריש גלותא הגיע להגרונאי לביתו של רב נתן, ונאספו כל החכמים לכבודו שם. בין הבאים היה גם רפרם, והנה הוא שם לב שרבינא לא הגיע, ועלה בליבו חשש שריש גלותא יקפיד וישנא אותו על כך. הלך רפרם לביתו של רבינא ובייר אצלו את הסיבה להיעדרותו למנוע את ההקפדה. במעשה זה יש ביטוי לשימת לב כפולה, גם בכך שהבחין שרבינא חסר, וגם שנתן את ליבו לראות את ההשלכות של המעשה ולתקן את העניין.

גם אנחנו, עוד לפני שנבקש לשפר את מידת ההטבה שלנו, נשתדל לשפר את כח הראייה, לראות מה קורה סביבנו, לראות אם מאן דהו מצטער או צריך עזרה, כי לב טוב לבד לא יועיל אם העין לא רואה את הזולת.