

ספר

לב השבת

עיונים וביאורים בהלכות שבת

כולל

משא ומתן בדברי הפוסקים

הראשונים והאחרונים

ובפרט בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן



ונלווח אליו בסופו

קובץ עיונים וביאורים בהלכות ברכות



מאת

יהודה לייב נחמנסון

מהדורה שני'

בסוף הספר באו הוספות ותיקונים

רחובות ה'תשס"ז

וזאת למודעי

תכלית ספר זה היא כשמו – "עיונים וביאורים" לעורך לב
המעייין, והקב"ה חדי בציצין ופרחין, ופטטיא דאורייתא טבין. אך
אין לפסוק מתוכו הלכה למעשה ללא התייעצות עם רב מורה
הוראה

כתובת המחבר :

הנוטר 5/6 ת.ד. 15068

רחובות

טל' 08.9492579

הסכמות

(לפי סדר קבלתן)

מוסדות רח' שבתאי 1, שכונת שעריים, בארץ ישראל (ע"ר)
76552 רחובות

"אור יעקב - אור זרוע"
שכונת שעריים

בס"ד יום שני לסדר זאת חוקת התורה תשס"ו

הסכמה

בא לפני הת"ח המופלג הגאון החסיד הרב יהודה לייב נחמנסון שליט"א, אשר לומד בבית מדרשנו, והראה לפני את פרי עטו, חידושי תורה אשר כתב על הלכות שבת.

וכאשר עיינתי בחלק מהם ראיתי שהם דברים נחמדים ונכוחים למביני דעת, דייק ועייל דייק ונפיק, ונחית לעומקא דדינא.

ובכל נושא אשר כתב עליו לא הניח דבר אשר לא נתבאר ע"י כראוי, ועלי' איתמר יישר חילך לאורייתא.

ועל באוריו וחידושיו אני אומר ראויים הם להיכנס לכל בית מדרש ולהעלותם על שולחנם של מלכים מאן מלכי רבנן.

דיקרא קטלונקייטא
כאש הנחל
למי שאלוהיו



מס' עמותה 0-088-003-58. טל': 9455006-08. למי שאלוהיו * תל 270, לוד

www.or-yakov.com

זלמן נחמיה גולדברג
חבר בית הדין הרבני הגדול
ראש כולל "דעת משה" - סדיגורה

ב"ה יום י"ח אלול תש"ס

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם
מופלג בתורה הרב יהודה לייב נחמנסון
שליט"א אשר מנעוריו ועד עתה יושב באהלי
תורה ומצוי בגמרא וסברה הרבה מאד, וכעת
זכה לחבר חיבור גדול בכמות ואיכות לברר
ולבאר דברי שו"ע הרב בהלכותיו, בשם "לב
השבת"

ואין צריך לבאר חשיבות ונחיצות הדבר וכל
לומד יראה וירגיש בעצמו גודל התועלת,
ולא נצרכה אלא לברכה ברכת הדיוט
שהקב"ה יצליחו בכל מעשיו ויזכה להוציא
לאור עולם ולחבר עוד ספרים רבים לתועלת
עם ישראל

הכותב לכבוד התורה ולומדי

זלמן נחמיה גולדברג

RABBINICAL OFFICE
KFAR CHABAD
ISRAEL

לשכת הרבנות
כפר חב"ד
ארה"ק תובכ"א

טל: 03/9606754
פקס: 03/9607710

ב"ה, כפר חב"ד יום _____ לחודש _____ שנת תשס"ו

בעהשי"ת

חודש מנחם ה'תשס"ו

ראיתי ספר "לב השכת" אשר עולה ומדפיס האי גברא יקירא הרה"ג יהודה ליב שיחי' נחמנסון מטובי הלומדים בכולל "אור יעקב - אור זרוע" המכיל עיונים וכיאורים בהלכות שבת על יסוד שולחנו של אדמו"ר הזקן ואשר בו נושא ונותן דן ומפלפל במלחמתה של תורה ומעלה ביאורים נפלאים בלשונו הזהב של אדמו"ר הזקן ובסברא ישרה, וניכרת בו עמלה של תורה, איישר חילו וגדול זכותו בהעסק בתורת רבנו הזקן שהוא בכלל הפצת מעיינות החסידות וזכות הרבים מסייעתו, והשי"ת יצליחו ויכדרון דבריו בכי מדרשא.

הכו"ח לכבוד התורה ועמליה

שר צב שמואל אשכנזי



צלי ומבושל הם בעצם סוג ומין אחד ורק שונים בטעמים. ואדרבה, בחלבון וחלמון היות שבעצם ב' מינים וסוגים הם ולא ראי זה כראי זה כלל וכלל גם לפני הבישול וכו' לכן כדי לקראם מין אחד צריך לחדש "כיון דמחוברים יחד מתחילתן" לכן נחשבים כמין אחד, אבל בשר עוף (או שור) עד"מ הרי אותה חתיכת בשר, בין לפני הבישול והצליי ובין לאחר הבישול והצליי ה"ה אותו מין ממש, וכל השינוי בין ב' החתיכות של העוף הוא דבר חיצוני לגמרי דחתיכה זאת התבשלה בקדירה והשני על האש עד"מ וכל השינוי התהווה אח"כ ע"י הפעולה החיצונית הנ"ל, לכן אין צריך בכלל לבאר שבעצם מין אחד הן, כי זהו האמת והמציאות, והם לא רק ב' דברים מחוברים יחד כמו חלבון וחלמון, אלא הם דבר אחד ומין אחד ממש, ונשאר רק שינוי הטעם כו' שהוא כמו בין חלבון לחלמון. וה"מחוברים יחד" שפועל שייקרא מין אחד בביצה, אינו חזק יותר ממין אחד ממש, ופשוט. ומש"כ בתו"ד שם על צלי ומבושל "שהרי ב' החתיכות הן נפרדות זו מזו ואינן מחוברים", מה יעשה כאשר יקח חתיכת בשר שכן מחובר יחד מתחילת ברייתו ויחתוך לב', וא' מהן יצלה והשני יבשל, אטו ישתנה הדין. וכן מה יעשה בחלבון מביצה אחת וחלמון מביצה אחרת שיתערבו ולא היו מחוברין יחד אף פעם, אטו ישתנה הדין. אלא דכאן דנים על עצם מציאות הביצה דאף דבעצם החלבון והחלמון ב' מינים הם אבל היות דמחוברים יחד והכל יחד נקרא שמו ביצה נחשב כמין אחד. וכש"כ וק"ו בשר, דכל הבשר וכל בשר מסוג זה נקרא שמו בשר, ומציאותו הוא בשר, והוא מין אחד ממש. ודוק בזה. (*)

ג. בסי' נ"א דן בהוצאת זבוב עם משקה וכו', ובאות ד' מביא דברי הצ"צ בפסקי דינים דמחלק בין שופך הזבוב עם קצת משקה לבין שופך המשקה ונשארו השמרים והמשקה, ע"ש. ולענ"ד כוונת הצ"צ שם בפשטות, דכאשר שופכים ומוציאים זבוב עם משקה וישאלו לתינוק אפילו דלא חכים, יאמר דהכוונה היתה להוציא הזבוב, וזה הפשט "ניכר שבורר הפסולת", משא"כ בשופך המשקה ונשארו שמרים ועוד משקה בכלי דאז אינו ניכר כלל דכוונת הפעולה הוא להפריד בין האוכל לפסולת אלא שופך קצת מכלי לכוס או מכוס לכוס שני, ומעשים בכל יום. ולפי"ז יש לדון בחותך חלק הרקוב מהפרי יחד עם חלק הטוב והנאכל, דיי"ל דאם החלק הרקוב הוא העיקר והרוב אז "ניכר שבורר הפסולת" דהיינו שניכר שכוונת החיתוך הוא כדי להפריד החלק הרקוב מהפרי, משא"כ כשחותך גם חלק חשוב (או רוב לפי"ע הרקוב) מהפרי הנאכל אז ניכר דהכוונה גם לאכילת הפרי, ויי"ל בזה.

כל הנ"ל כתבתי בחפזי, ובהתייחסות לדברי המחבר ולא להלכה, בעברי בין הבתרים זעיר פה וזעיר שם.

היות דאז נחשב כמין אחד
וע"כ נחשב כמין אחד
יוסף יצחק בלינוב
ב"ד

הקדמה

בשבח והודי' לה' יתברך מוגש בזה הספר "לב השבת", ובו עיונים וביאורים בהלכות שבת (ומעט בהלכות ברכות) כפי עניות דעתי.

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בענין כתיבת ופרסום חידושי תורה, ולחביבותא דמילתא נצטט את דבריו הקדושים (חה"ש ה'תנש"א):

"ידוע שיש בכחו של כל אחד ואחד מישראל, ויתירה מזה – יש לו חיוב, לחדש בתורה, "לאפשה לה", כפסק דין אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה (פ"ב ה"ב): "לחדש חידושי הלכות רבות לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו". וכידוע שלכל אחד ואחד מישראל יש את חלקו המיוחד בתורה – "ותן חלקנו בתורתך" – שבו יש בכחו להיות תלמיד המחדש בתורה!¹

"בדורות שלפנינו, היו זהירים בנוגע לחידושי תורה (אפילו כאשר אין זה להלכה למעשה, אלא בדרך פלפול בלבד), הן בנוגע לכתיבת חידושי תורה, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לפרסומם בדפוס. וההנהגה היתה ש"לא כל הרוצה כו' יטול", אלא דוקא לאחר כמה וכמה תנאים המוכיחים שהחידושים מכוונים לאמיתתה של תורה כו'. מה שאין כן בדורות שלאחרי זה, עד בדורנו זה – הרי מחד גיסא, צריכה אמנם להיות זהירות יתירה, כיון שלא כל אחד שכותב חידושי תורה וכותב פסקי דינים ניתן לסמוך עליו, אבל לאידך, בגלל ירידת הדורות – צריכים לחפש מה שיותר אופנים בכדי להוסיף בלימוד התורה, באופן ד"יגדיל תורה ויאדיר", כולל יגדיל בפרסומה.

(1) ולהעיר מדברי התנא רבי אליעזר הגדול בצוואתו (ארחות חיים, אות כ): "בני . . אל תהי בז לכל דבר ואל תהי בז לכל אדם, כי כמה מרגליות ימצאו באפקרוסתו של עני, אין אדם נכנס לתחומו של חבירו ואין אדם יכול לחדש דבר בתורה שחבירו מזומן לחדשו, כי הכל מוכן לפניו מיום שהתורה נבראת". ועל דרך זה כתב המהר"ם שי"ף ב'דרושים נחמדים' (בסוף חידושו לחולין ד"ה התורה): "התורה מונחת בקרן זוית . . כל הרוצה ליטול יבא, וכל אחד מוצא בה דבר חידוש חדש ממש אשר לא ראתה עין מי שקדמו".

הקדמה

"ולכן כדאי לעודד ולזרז את כל אלו השייכים לחדש בתורה – ובתנאי שנלמדת על פי כללי התורה כפשוט – שאפילו אם אין הם בטוחים אם חידושיהם מכוונים לאמיתתה של תורה, הרי לא רק שלא יעכבו את עצמם מכתובת החידושים, אלא – ישתדלו לכתבם, ולפרסם זאת גם בדפוס . . ולא רק בין חבריהם . . אלא גם בין לומדי תורה בכלל, ועיקר טעם הדבר הוא – כנ"ל – כיון שרואים בפועל, **ומעשה רב**, שעל ידי זה מתוסף ב"יגדיל תורה ויאדיר", בחיות ותענוג בלימוד התורה, הן בנוגע לעצמו, כפי שרואים בפשטות את התועלת שמתוספת בלימוד התורה על ידי זה שצריכים לכתוב זאת לאחרים, והן בנוגע לאחרים ("קנאת סופרים תרבה חכמה") – שזו (התועלת שבזה) היא הבחינה הטובה ביותר לצורך הדבר.

"וכאמור, הגם שיתכן שהחידוש אינו מתאים לגמרי לאמיתתה של תורה (כנ"ל), הרי זה כדאי². ובפרט שניתן למנוע גם את זה על ידי שלא יפסקו מסקנא להלכה, או אפילו אם כותבים מסקנא – יכולים להוסיף שזהו: לפי עניות דעתי, או אין לסמוך על זה, וכיוצא ב . . ויישר כחם של כל לומדי תורה ומקיימי מצוות בהידור, שינצלו את ההתעוררות . . להשתדלות לחדש בתורה (על פי כללי התורה), ולפרסם את חידושיהם – ויהי רצון ולהתפלל להתקרב ככל היותר לדרגת תלמיד ותיק, שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני". עכ"ל"ק.



בעקבות הדברים הנ"ל, העליתי על הכתב כל ענין שנתעוררה לי בו איזו הערה או הארה, והשתדלתי לברר ולפרש הדבר כפי קט שכלי, וכפי מיסת הפנאי. ובכמה מקומות יגעתי ומצאתי מעט לפרש דברי הראשונים, ולבאר דעת השולחן ערוך ונושאי כליו, ובפרט דעת שולחן ערוך אדמו"ר הזקן. פעמים באו הדברים בארוכה³, ופעמים בקצרה,

(2) ולהעיר מדברי "המגיד" למרן הבית יוסף (מגיד מישרים פרשת זכור – ויקהל מהדו"ב): "ובהיהא דציפורן שפירשת וכתבת שני דברים, תיך דקב"ה תיך בפלפולא דילך, אבל אורחא בתראה הוא ברירו דמילה, ומכל מקום לא תמחוק קדמאה, דיקורי' דקב"ה סליק מיני' אף על גב דלאו קושטא איהו, כיון דאיהו חריפא דוגמת נפחא דבטש בפרזלא ונצוצין מתנציצין לכל עברי'".

(3) ראה מה שכתב בספר "נחלת שבעה" (להר"ר שמואל ב"ר דוד משה הלוי אב"ד באמבערג, תלמידו של הט"ז ושל ר' שבתי שעפטיל בנו של השל"ה הקדוש) בהקדמתו במהדורא בתרא: "לפעמים בחרתי לי דרך אחר משאר מחברים אשר אהבו הקיצור ומאסו האריכות, בפרט בהיותם עסוקים בהעתקת לשון

הקדמה

באשר בעת כתיבת הדברים לא היתה כל כוונה לשם הדפסת ספר, אלא בירורי דברים שעלו בדרך הלימוד.

ולא נמנעתי מלכתוב אף דברים קצרים שיש בהם ביאור⁴ כלשהו⁵, שאפשר ויש בהם לעורר את לב המעיין.

ולא חשתי לחפש אחר כל הספרים הדנים בכל ענין, וכפי שכתב המהרשד"ם (שו"ת יו"ד סי' רז): "ועתה . . לא חשתי לחפש אחר ספרים . . גם זה קיבלתי ממורי, כי מי שירצה להלך אחר אלו הספרים, יכלה הזמן והם לא יכלו".

וראיתי לנכון להעתיק מהקדמת ספר "נתיבות המשפט": "ידוע כי השכל אשר חנן די את האדם, בהיותו מורכב בחומר הרכבת החומריות ושיעבודי המקרים, ימנעוהו מהשיג הדברים על אמיתן, ואין לייחס האמת הגמור רק להשם יתברך שחותמו אמת, ומי מבלעדו יזכה לבל יפול בפח הטעות . . (ומזה נסתבב רעה גדולה בעוונותינו הרבים, שהלומד לקנתר רחמנא ליצלן, ורואה בחיבור דבר שאינו נראה לפי דעתו, הוא תולה בטעות המחבר ושמח בכשלון חבירו, היפך ממה שהזהירנו יתברך ובכשלו אל יגל לבך, ולא ישיב על לבו לאמר הלא גם אני נכשלתי כמה פעמים, ומצודת הטעות פרוסה על כל החיים) . . ולכן במטותא מינייכו רבנן הלומדים לאמיתה של תורה, יעיניו נא בחיבורי כדרך שמעיניו בדברי תלמידיהם".



מחברים אחרים. ואמרו הטעם, שאין רצונם להרחיב ספריהם בהעתקת לשון מחברים אחרים. ויש מי שהי' אומר שאין רוצה להיות חמור נושא ספרים. ואני אומר, יהי כן במפרשי התורה, כי אינו מעלה ואינו מוריד אם יביא דעת זולתו באריכות. אבל בדברי הפוסקים יוכל לבא מזה הקיצור כמה תקלות, כי אותן פוסקים שהביא המחבר בקצרה פן ואולי אינם נמצאים ביד כל אדם לעיין אחר מקורם ממקום שהם נובעים. ולפעמים המעתיק בקצרה נותן מקום לטעות בדברי המחבר שמעתיק ממנו. ובאמת אני אומר שזהו דרך קצרה וארוכה, כי על רוב אין למעיין כל הספרים לעיין אחרי עיקרי הדינים ומקורן, ונמצא זה המעתיק בקצרה גורם להפך כוונת המועתק וגורם לדבר על צדיק עתק".

(4) ראה אגרות קודש כרך יח עמ' תקכה: "במה שכתב בנוגע לחוברת פלפול התלמידים, שאינם שייכים לחידושים וכו', אני יודע היסוד שהחוברת צריכה להכיל חידושים, ובטח ראה חוברת הנדפסת כאן שעיקר הדגשה היא בהסברה ולא לחידושים, והלואי הי' בכגון זה בחלק הנגלה גם כן ולא רק בחלק החסידות . . בשלילת החידושים דלעיל . . ומפני שלא זהו דרך הלימוד הנכון, וגם לא בנגלה, כמבואר בקונטרס עץ החיים".

(5) ראה הקדמת הזוהר ד, ב. שבט מוסר (להר"ר אליהו הכהן מאיזמיר בעל ה"מדרש תלפיות") פרק

כב.

הקדמה

הספר נקרא בשם "לב השבת", שהוא הגימטריא של שמי⁶ ושם אבי מורי הווי"ח אי"א נו"נ ר' עזרא אבשלום ז"ל, שנלב"ע בקיצור ימים ושנים⁷, מצורף ומזוכך בייסורים. ובזוה"ק (ח"ג פ' שלח דף קעד, א) איתא, שמדברי תורה של הבן עושים עטרה לראשו של האב⁸. תנצב"ה.

כאן המקום לקבוע ברכה מיוחדת לאמי מורתי תבלחט"א מרת יהודית יצ"ו, אשר נושאת בעול הבית לבדה מזה כעשרים שנה בגבורה עילאית, ובמסירות נפש מסייעת לילדי בכל עניניהם למען יוכלו לשקוד על דלתות תורתנו הקדושה, מתוך שלווה ומנוחה. ישלם לה ה' כפעלה, ותהי משכורתה שלימה מן השמים, יאריך ה' ימיי בטוב ושנותיי בנעימים, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, וימלא כל משאלות ליבה לטובה ולברכה, ותשמח בשמחת כל יוצאי חלציי. אכיי"ר.

ואחרונים חביבים, אחיי היקרים: התי אלחנן משה שי', שעבר על הספר כולו, ובגודל עיונו ובשליטתו הנפלאה בהלכות שבת בכלל ובשו"ע אדה"ז בפרט העיר והאיר את עיניי בכמה ענינים חשובים. והתי יואל יאיר שי', שערך את הספר כולו וסידרו לדפוס, בידיים אמונות וברוב כישרון, והשקיע הרבה תבונה ומחשבה על מנת להעמיד את הדברים בדיוק ובהירות המירביים. תהי משכורתם שלימה מאת ה' יתברך, ויתברכו מבעל הברכות בכל מילי דמיטב.

יהודה לייב נחמנסון

ח"י אלול ה'תשס"ו

(6) וכמובא בהקדמת ספר הרוקח לרבינו אלעזר מגרמיזא: "כל אדם צריך לרשום שמו בספרו" (והוא עצמו רמז את שמו בגימטריא). וראה גם "שם הגדולים" להחיד"א חלק ספרים מערכת ז אות כו. "שיחות קודש" תשמ"א פרשת תרומה סעיף נח.

(7) ראה מאמרי אדה"ז תקס"ה עמ' תתמט. תורת חיים שמות דף תב, ב. תורת מנחם חלק ו עמ' 117.

(8) וראה גם זוהר ח"ג סו"פ בחוקותי (קטו, ב). שו"ע יו"ד סי' רמ ס"ט.

מפתח ותוכן הסימנים בעניני שבת

סימן א. דין גחלים עוממות (שולחן ערוך סימן רנג) 25

מקשה לפשר שינויי הלשונות בגדר גחלים עוממות * מבאר את טעם החילוק בין דין גריפה לדין קטימה * מבאר את ההבדל בין עוממות בשעת שהיי לעוממות בשעת חזרה * על פי זה מבאר את דיוק 'לשוננו הזהב' של אדה"ז

סימן ב. צורת התנור שבימיהם (שולחן ערוך סימן רנג) 31

מסתפק בצורת התנור שבימיהם * מביא מרש"י שהם מקום שפיתת ב' קדירות * מבאר שכן משמע מלשון ומהלך דברי אדה"ז

סימן ג. שיעור בישול כמאכל בן דרוסאי (שולחן ערוך סימן רנג) 35

מביא את ביאורי הרא"ש והאור זרוע בטעם ההיתר להשהות קדירה המבושלת כמאכל בן דרוסאי * מקשה על הרא"ש ממשמעות לשון חז"ל, ואיך יתכן שרש"י והרמב"ם יחלקו במציאות שאפשר לבררה * מבאר שגם לרא"ש טעם ההיתר הוא מחמת מצב התבשיל בהווה * מביא את מחלוקת המנחת חינוך והתפארת ישראל בענין הכהנים הבבליים, ומבאר שיסוד מחלוקתם הוא החילוק בין הרא"ש להאור זרוע * ממתיק לפי זה מדוע הביא אדה"ז את ב' הביאורים, ושלפי הרא"ש יומתק לשון חז"ל "כמאכל בן דרוסאי" * מבאר את ההקבלה שבין ב' טעמי הדיעה המקילה לב' המקרים של הדיעה המחמירה

סימן ד. חתיית גחלים בשבת (שולחן ערוך סימן רנג) 44

מביא את דברי אדה"ז שהגחלים העליונות מתבערות והתחתונות נכבות * מבאר כיצד מתאימים דברי ראבי"ה עם הגמרא דכריתות, על פי ביאור רש"י * מבאר את דברי רש"י בעירובין * מבאר על פי כל זה את דברי אדה"ז

סימן ה. שיעור מאכל בן דרוסאי (שולחן ערוך סימן רנג) 50

מדייק מלשון אדה"ז, ששיעור מאכל בן דרוסאי "שליש בישול" או "חצי בישול" הוא לפי מצב התבשיל כמה הוא "ראוי", ולא לפי "זמן" הבישול

סימן ו. פינוי מקדירה לקדירה בדבר גוש (שולחן ערוך סימן רנג) 52

מבאר בטעם ביטול השהיי שהוא מצד גדר כלי שני * מציע שעל פי זה יש לכאורה נפקא מינה בין תבשיל רך לדבר גוש לשיטת אדה"ז * דוחה את הביאור והנפקא מינה על פי דברי הפרי מגדים

סימן ז. תנאיי החזרת קדירה לכירה בשבת (שולחן ערוך סימן רנג) 56

מביא את דברי אדה"ז בביאור תנאיי החזרת קדירה לכירה בשבת * מדייק מדוע חוזר ומדגיש את התנאי שהי' בדעתו להחזירה * מבאר את משמעות הלבוש שתנאי זה הוא העיקר ושאר התנאים מוכיחים עליו * על פי זה מבאר את דיוק אדה"ז בסדר התנאים ובשינוי הלשון ביניהם

מפתח ותוכן הסימנים

סימן ח. יחוד אבנים לדבר שאין דרכן בכך (שולחן ערוך סימן רנט) 60

מביא את דברי המשנה ברורה שאבן שרגיל להשתמש בה בחול מתייחדת ממילא * מבאר שמקורו במגן אברהם באבנים שעל הכירה שנחשבות מיוחדות * מביא את דברי אדה"ז שרגילות אינה פועלת ייחוד, ומקשה שלכאורה זה סותר לדבריו באבני כירה * מיישב שבאבני כירה המקום גורם להן להתייחד ולא הרגילות, ושכן משמע מלשון המגן אברהם

סימן ט. תשבתו שבתכם – תוספת שבת ויום טוב (שולחן ערוך סימן רסא) 64

מביא את הלימוד דתשבתו שבתכם לב' הגירסאות דמסכת ראש השנה ויומא * מביא את מחלוקת הרי"ף והרא"ש עם הרמב"ם האם חובת התוספת היא מדאורייתא או מדרבנן * על פי זה מקשה על השינויים בשולחן ערוך אדה"ז בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים * מביא את דיוק התורה תמימה ב"שבתכם", ועל יסוד דבריו מבאר שפשט הלשון "שבתכם" הוא התוספת דשבת דוקא * מבאר שבגירסא דמסכת יומא רמוז סיוע לשיטת הרי"ף והרא"ש * על פי זה מיישב את דברי אדה"ז בב' המקומות

סימן י. החלפת מנעלים לכבוד שבת (שולחן ערוך סימן רסב) 71

מביא את הוכחות הרב פעלים שאין צריך מנעלים מיוחדים לשבת, ומה שצריך עיון בהוכחתו מפירוש הפני משה בירושלמי * מביא הוכחה לפסקו מדברי ספר התרומה במלאכת קושר ומתיר

סימן יא. הדלקת נרות שבת על תנאי (שולחן ערוך סימן רסג) 74

מביא את דברי אדה"ז על דבר מחלוקת הראשונים בענין הדלקת נרות שבת על תנאי (ומבאר בדרך אפשר את סברותיהם) * מסתפק מהו גדר "מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי * מביא מהפרי מגדים שצורך היינו מקום דוחק * מדייק מדברי אדה"ז שמקום הצורך כאן היינו כל שאי אפשר באופן אחר * מוכיח שכך סובר גם המשנה ברורה * מבאר את טעם החומרא לאדה"ז בגדר "מקום הצורך" בדין הדלקת נרות על תנאי, לגבי גדר "מקום הצורך" בדין שבות בין השמשות

סימן יב. דין אורח בנר שבת ונר חנוכה (שולחן ערוך סימן רסד) 80

מביא את דברי המגן אברהם שהסמוך על שולחן בעל הבית יוצא עימו בנרו ואינו צריך להשתתף בפרוטות * מביא את שיטת המשנה ברורה שאורח אקראי אינו נחשב "סמוך" * מדייק מאדה"ז שגם אורח אקראי נחשב "סמוך" ונפטר עם בעל הבית * מבאר את דיוק שינוי נוסח ברכת נר חנוכה מברכת נר שבת לאדה"ז * ושעל פי זה אפשר שבנר חנוכה גם אדה"ז מסכים שאורח אקראי אינו נפטר עם בעל הבית

סימן יג. בישול על ידי שעון שבת (שולחן ערוך סימן רסה) 85

מביא את דברי אדה"ז בביאור כללי גרמא בשבת * מבאר שדבר העתיד לבוא הוא כאילו כבר בא, שלכן בניצוצות הנופלים שייך איסור תורה * מביא מחלוקת אחרונים האם בישול על ידי שעון שבת אסור מן התורה או שנחשב גרמא בלבד * מביא את מחלוקת הרי"ן והרמב"ם בהתרת נדר התלוי בזמן ומקשר זאת למחלוקת האחרונים הנ"ל * מבאר את החילוק בין סוף חמה לבוא ונפילת ניצוצות, לבין נדר התלוי בזמן וחימום על ידי שעון * מבאר את הדמיון שבין שעון לכלי חרס

מפתח ותוכן הסימנים

שאצל האש * על פי זה מכריע כהסוברים שבישול על ידי שעון אינו אלא גרמא *
מסיק שמכל מקום מדרבנן יש בזה איסור כדין זה נותן את הקדירה וזה נותן את
האור

סימן יד. אמירת ויכולו ביחיד (שולחן ערוך סימן רסח) 94

מביא את מחלוקת הט"ז והמגן אברהם בענין העדות דויכולו ביחיד ומבאר את
סברותיהם * מביא את ביאור האחרונים בתירוץ המגן אברהם על הטור ומבאר
שעל פי זה חידש המשנה ברורה שיש להשתדל לומר ויכולו לפחות בשנים *
מדייק מאדה"ז שלמד במגן אברהם באופן אחר ולדידו אין ענין לאומרו בשנים *
מבאר שממשמעות דברי הט"ז ניתן להבין שגם לסברת האחרונים אין ענין
לאומרו בשנים

סימן טו. ברכת בשמים וברכת האש במוצאי שבת (שולחן ערוך סימן רצז) 101

מביא את דברי ר' עקיבא איגר שברכת האש באיסור עושה הפסק בין ברכת היין
לטעימתו, ומקשה מדוע אינו אומר כן גם בברכת בשמים באיסור * מבאר שברכת
בשמים היא ברכת הנהנין וברכת האש היא ברכת השבח * על פי זה מיישב מדוע
ברכת בשמים אינה עושה הפסק, מאחר שהיא על כל פנים ברכה ולא מילים
בעלמא * מקשה שכבשמים של עבודה זרה אין זה מברך אלא מנאץ, ומדוע אינה
עושה הפסק * מיישב על פי הכרעת אדה"ז בברכת המזון שבשוגג אינו מנאץ
אלא מברך * מסיק משיטת אדה"ז בדין טעה בספירת העומר שאפשר שיסכים עם
חידוש ר' עקיבא איגר

סימן טז. לבישת וטלטול תפילין בשבת (שולחן ערוך סימן שא) 112

מביא את מחלוקת המגן אברהם והאחרונים בענין הצלת תפילין בשבת על ידי
אשה, ומבאר את סברותיהם * מביא את מחלוקת האחרונים עם הבית יוסף
והרמ"א בענין טלטול תפילין בשבת * מביא את קושיית הבאר היטב על המגן
אברהם, ומיישבו על פי ביאור אדה"ז * מבאר את סברת המגן אברהם והבית
יוסף והרמ"א * מבאר את סברת הכרעת המשנה ברורה בטלטול תפילין * מקשה
על ביאור הפרי מגדים, ומיישבו על פי דיוק בדברי הביאור הלכה * מקשה
בביאור הפרי מגדים והביאור הלכה * מבאר שלשיטת אדה"ז אין מקום לקושיות
אלו

סימן יז. חפצין אסורין חפצי שמים מותרין (שולחן ערוך סימן שז) 126

מבאר את סברת מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין דיבור האסור בשבת * מביא
את מחלוקת האלי' רבה עם המגן אברהם בדברי הספר חסידים בענין דיבור
אודות מלאכת מצוה * מבאר את סברת אדה"ז שפסק כהמגן אברהם * מבאר
מדוע דיבור שאינו מועיל למצוה נחשב "חפצין"

סימן יח. בענין ישיבה על דבר מוקצה (שולחן ערוך סימן שח) 132

מביא את דין ספסל שנשמטה רגלו * מביא את דברי הביאור הלכה שמזהיר לא
לטלטלו בישיבה עליו, ומקשה על דבריו מדין חריות * מנסה ליישב שכוונתו
לחומרת המאירי, ודוחה שלא משמע כן מתורף דבריו * מבאר שבודאי כוונתו
לטלטול בידיים ממש

מפתח ותוכן הפימנים

סימן יט. טלטול מוקצה וברירה לצורך כבוד אורחים (שולחן ערוך סימן שח) 135

מביא את דין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור * מבאר את ההבדל בין הטור והמחבר לאדה"ז בגדר לצורך מקומו * מבאר את הנפקא מינה לענין טלטול לצורך אורחים * מביא את דברי הרב פעלים בענין ברירה לצורך אורחים, ומבאר שגם בזה יחלקו ב' השיטות * מבאר שלפי הרב פעלים ואדה"ז נראה שמותר לברור לכבוד האורחים גם קודם צאתם מביתו * מבאר נפקא מינה נוספת לענין הדחת כלים מפני כבוד האורחים

סימן כ. טלטול נדבך של אבנים (שולחן ערוך סימן שח) 143

מבאר מה הבין הרמ"א בדעת המרדכי בנדבך של אבנים

סימן כא. משחק בכדור בשבת (שולחן ערוך סימן שח) 146

מביא את מחלוקת הראשונים בענין משחק בכדור בשבת * מבאר את דברי הירושלמי שטור שמעון נחרב על ששיחקו בכדור, לפי ב' הפירושים * מבאר שהפירוש שנענשו על ביטול תורה יותר מסתבר בירושלמי * מבאר מה לענין ביטול תורה אצל דין מוקצה בכדור לשיטת המחבר, על פי ביאור אדה"ז בבגד שעטנז * מיישב את דברי המדרש והירושלמי לשיטת התוספות והרמ"א * מציע שמחלוקת המחבר והרמ"א בכדור היא לשיטתייהו בספרי חולין * מבאר מה ההבדל בין כדור לספרי חולין לשיטת אדה"ז

סימן כב. משחק בכדור וטלטול כלי שמלאכתו להיתר (שולחן ערוך סימן שח) 158

מביא את דין אבנים וחריות שרוצה לשבת עליהם בשבת * מבאר את סברת מחלוקת השבלי הלקט והתוספות בענין משחק בכדור בשבת * מבאר שלפי המגן אברהם המחבר משווה את דין כדור לדין נדבך של אבנים * מקשה על המגן אברהם מהמשך דברי השבלי הלקט * מדייק מאדה"ז שלמד במחבר שלא כמגן אברהם והנפקא מינה מזה להלכה * מביא את דין טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל * מבאר שדין טלטול לצורך הרגעה תלוי במחלוקת השבלי הלקט ותוספות * מבאר את הנפקא מינה בענין זה בשיטת המחבר בין המגן אברהם לאדה"ז

סימן כג. בענין ידא אריכתא (שולחן ערוך סימן שח) 170

מביא את מחלוקת הט"ז ואדה"ז בענין ידא אריכתא בטלטול מוקצה * מביא את ביאור הראב"ד בהיתר קינוח בספוג עם בית אחיזה ומבאר את סברתו * מביא את דין פקיקת נקב החבית והלימוד זכות על מנהג העולם לפי אדה"ז * מבאר שאין סתירה בין דין ידא אריכתא לדין ספוג ונעורת לשיטת הראב"ד

סימן כד. טלטול קליפות אגב הפת (שולחן ערוך סימן שח) 176

מביא את תשובת הרא"ש שדבר הבטל לפת דינו כמת המיטלטל אגב כיכר או תינוק * מבאר את דיוק הפרי מגדים בדברי הרא"ש, ואת שיטת הט"ז, שמותר לצרף פת לקליפות לטלטלן על ידי הטבלא * מבאר שמאדה"ז משמע שאינו סובר כן, ומנסה למצוא את מקורו בדיוק בפסקי הרא"ש

מפתח ותוכן הסימנים

סימן כה. בענין שבות דמוקצה ושבות דהוצאה (שולחן ערוך סימן שיא) 179

מביא את מחלוקת המחבר והרמ"א במת שקרוב להסריח * מביא את ב' הביאורים שבביאור הלכה מדוע מסכים הרמ"א שאיסור מוקצה קיים, ומדייק מדוע הפך את סדר הביאורים * מביא את דברי הפרי מגדים בתיווך דברי המחבר והרמ"א בקוץ ובשברי זכוכית * מבאר על פי זה את דיוק הביאור הלכה לשיטתו * מוכיח שגם אדה"ז סובר שהוצאה חמירא ממוקצה * מראה שאדה"ז חולק על הפרי מגדים בזכוכית ואינו נזקק לתיווכו

סימן כו. טלטול מן הצד וכלאחר יד (שולחן ערוך סימן שיא) 183

מביא את דברי התוספות בדין טלטול מן הצד, ואת קושיית רבינו יונה מקש שעל המיטה * מבאר את ב' התירוצים של הרא"ש והר"ן והחילוק ביניהם * מבאר הגדר דרצון פנימי ורצון חיצוני * על פי זה מבאר את סברת מחלוקת הרא"ש והר"ן

סימן כז. טלטול מת על ידי בגדיו או מיטתו (שולחן ערוך סימן שיא) 187

מביא את דברי המרדכי שבגדי המת הם במקום כיכר ותינוק ואת קושיית הבית יוסף עליו * מביא את תירוצי המהר"ל והמגן אברהם, ומבאר את דברי המגן אברהם * מביא את קושיית הביאור הלכה על המרדכי והביאורים הנ"ל * מיישב את הקושיא על פי דברי הפתח הדביר * מקשה על סברת הביאור הלכה שהמיטה בטילה למת מדברי הבעל המאור והמחבר * מיישב את קושיית הביאור הלכה מדוע המיטה אינה במקום כיכר ותינוק על פי דברי אדה"ז

סימן כח. נקב שבלול התרנגולין (שולחן ערוך סימן שיד) 194

מקשה על לשון הט"ז "זולת בלול" * מנסה ליישב שמצריך דמיון גמור לנקב הלול * דוחה את הביאור ומיישבו בדוחק

סימן כט. בענין תחיבת סכין בכותל (שולחן ערוך סימן שיד) 197

מדייק מלשון אדה"ז שבכדי לבטל את הפסיק רישא שהנקב יתרחב די בב' פעולות של הכנסה והוצאה, ואין צריך ג' פעולות

סימן ל. נקיבת המגופה מלמעלה (שולחן ערוך סימן שיד) 200

מבאר מדוע אין בנקיבת המגופה איסור "סתירה" מצד עצמה

סימן לא. איסור סתירה בחביות (שולחן ערוך סימן שיד) 205

מבאר את טעם איסור הסרת חישוקי החביות להלבושי שרד ולאדה"ז, ומדוע מדגיש אדה"ז שהחביות עשויות מעץ

סימן לב. הפקעת חבלים ופותחות (שולחן ערוך סימן שיד) 208

מבאר מהי "הפקעה" בפותחות עץ ומתכת

סימן לג. סתירת כלים על ידי גוי (שולחן ערוך סימן שיד) 209

מדייק מלשון אדה"ז, שמתיר לסתור כלים על ידי גוי לצורך השבת אפילו בצורך סתם, ושלא לצורך השבת אוסר אפילו בהפסד מרובה

מפתח ותוכן הסימנים

- סימן לד.** דין סתירה בחותמות שבקרקע (שולחן ערוך סימן שיד) 211
- מביא את דין סתירת חותמות שבקרקע, ומקשה על לשון אדה"ז "אם אינו יכול להתיר הקשר" * מדייק שבדבריו אלו יש לא רק הבהרת המציאות אלא גם תנאי * מוכיח שקשר שיכול להתירו אינו נחשב חיבור כלל, ועל פי זה מיישב את פשר התנאי הנ"ל * מבאר הנפקא מינה מזה לענין קשר של קיימא * מציע שהאיסור לחתוך משיחות שאסור להתירן הוא דוקא באיסור שאינו שנוי במחלוקת * מבאר את החילוק בין חבל לפותחות
- סימן לה.** סתימת נקב על פי הכלי "מגבו" או "מתוכו" (שולחן ערוך סימן שיד) 218
- מדייק בלשון אדה"ז שסתימת הנקב היא דוקא "מגבו" של הכלי, כי "מתוכו" אפשר שנראה כמתקן כלי
- סימן לו.** סתימת נקב שבכלי בשומן (שולחן ערוך סימן שיד) 220
- מבאר מדוע האיסור לסתום נקב שבכלי בשומן אינו נחשב גזירה לגזירה
- סימן לז.** גדר מחצלת כרוכה (שולחן ערוך סימן שטו) 222
- מלשון אדה"ז קצת משמע שמסכים עם האלי' רבה, שמותר להאהיל במחצלת כרוכה שעובי' טפח
- סימן לח.** מחיצה המתרת ומחיצה לצניעות בעלמא (שולחן ערוך סימן שטו) 224
- מביא את דברי אדה"ז והמשנה ברורה בדין מחיצה המתרת שאינו צריך שתחלק רשות * מבאר שדין מחיצה בין אנשים לנשים בבית הכנסת היא מחשש קלות ראש דהסתכלות * מקשה מדוע הסתפקו אביי ורבא בהפסק קנקנים וקנים ולא חששו לקלות ראש דהסתכלות * מיישב על פי ביאור האגרות משה שהחשש לקלות ראש הוא דוקא בקיבוץ של חובה, ובדרשה וחופה אין חובה * מסיק על פי זה, שבמחיצה לתפילה שמתירה איסור ומחלקת רשות, לאדה"ז מותר לכתחילה ולמשנה ברורה רק בשעת הדחק, ובמחיצה לדרשה שאינה מתירה איסור לכולי עלמא מותר אף כשמחלקת רשות * ובזה מדויק מדוע נקט אדה"ז דוגמא למחיצה של צניעות דוקא ממחיצה של דרשה
- סימן לט.** בדין מחיצה המתרת (שולחן ערוך סימן שטו) 232
- מביא את דין תוספת אוהל עראי במחיצה המתרת * מקשה מדוע נחשב זה תוספת מאחר שבטפח שמבעוד יום אין שום איסור * מיישב שמאחר שבמחיצה המתרת הכוונה קובעת, אפשר שגם בטפח אחד יש איסור באם כוונתו להתיר, ומדייק כן מלשון אדה"ז * מיישב באופן אחר, שהטפח שמבעוד יום ענינו רק היכר ולא דין אוהל * מעיר שמכל מקום משתיקת אדה"ז משמע שגם בטפח אחד יש איסור
- סימן מ.** גדר מחיצת עראי (שולחן ערוך סימן שטו) 239
- מסתפק בגדר מחיצה שאינה מעכבת את העוברים אך מאידך אינה נעה ונדה ברוח מצוי'
- סימן מא.** אוהל העשוי על ידי דין לבוד (שולחן ערוך סימן שטו) 240
- מביא את דין פריסת מחצלת על עצים שבספינה, ומדייק מדברי אדה"ז שתוספת אוהל עראי אינה מותרת באוהל העשוי רק מכוח לבוד, ודלא כקולת המשנה ברורה בזה

מפתח ותוכן הסימנים

סימן מב. גג שלא נעשה להגן (שולחן ערוך סימן שטו) 244

מדברי אדה"ז משמע, שגג עראי שאינו נעשה להגן ואין תחתיו מחיצות, גם אם משתמשים תחתיו מותר לעשותו לכתחילה, ודלא כהביאור הלכה שהכריע כהרשב"א המחמיר בזה

סימן מג. סתירת אוהל שלא כדרכו (שולחן ערוך סימן שטו) 246

מבאר שאין להסיר את גג המיטה, או החבית העליונה, אלא בשינוי – מלמטה

סימן מד. קשר ועניבה (שולחן ערוך סימן שיז) 247

מבאר שקשר אחד אינו 'נקרא' קשר, ועניבה אינה 'מציאות' של קשר

סימן מה. קריעת עטיפות ניילון בשבת (שולחן ערוך סימן שיד וסימן שיז) 249

מביא מהים של שלמה שמותר לקרוע משיחות שנתקשרו * מסביר את ב' הביאורים שמצינו בדבריו, ומבאר שמהם מסתעפות ב' שיטות בענין ביטול גמר מלאכה * מוכיח את ביאור אדה"ז מדברי הראשונים * מוכיח שלשיטת הפרי מגדים יש מכה בפטיש בדבר אחר, והנפקא מינה לקריעת עטיפות * הצעת ב' השיטות בגדר קורע * מביא את היתר קריעת חותלות של תמרים, ומסביר את ביאורי הפרי מגדים ואדה"ז בטעם ההיתר * מסביר כיצד לביאור אדה"ז מתורצות תמיהות הפרי מגדים * על פי כל זה מסיק מה דין קריעת עטיפות

סימן מו. התאמה בין דיני כלי ראשון ושני לחילוק בין הבחינות מ"ה וב"ן (שולחן ערוך סימן שיח) 278

מביא את דברי התוספות בביאור הטעם שכלי שני אינו מבשל * מדייק מהבית יוסף שהוא הדין כאשר הוא מעלה רתיחה יותר מהכלי ראשון * מביא את דברי הזוהר שנגלה ונסתר דתורה הם גוף ונשמה * מבאר את החילוק בין הדרגות ז"א ובינה שהם בבחינת מ"ה וב"ן * מבאר את ההתאמה בין דיני כלי ראשון וכלי שני לז"א ובינה

סימן מז. הנחת חמאה על תפוח אדמה חס בשבת (שולחן ערוך סימן שיח) 282

מביא את דברי הגרש"ז אויערבאך בשיטת המגן אברהם, שאין להניח חמאה על תפוח אדמה חס, משום בישול אחר בישול, ומבאר ב' אופנים בדבריו * מוכיח ששיטת קצות השלחן היא שאין חילוק בין בנין הנעשה בידי אדם להנעשה בידי שמים * מבאר בדברי המגן אברהם שגם דבר שהוא היפך טבעו הרגיל נחשב בנין גמור * על פי זה מציע שלשיטת המגן אברהם גם בחמאה אין בישול אחר בישול * מביא ביאור מדוע אין בהמסת חמאה משום ריפוי גוף קשה * מסיק שעל פי הכרעת אדה"ז נראה שבחימומה יש חשש איסור סקילה וכרת, ובהמסתה חשש איסור נולד

סימן מח. נתינת כרשינין בכברה ושמרים במשמרת (שולחן ערוך סימן שיט) 288

מביא את דין נתינת כרשינין בכברה, ושמהמחבר ואדה"ז משמע שההיתר הוא גם אם ודאי שהפסולת תיפול * מקשה מה ההבדל בין דין כרשינין לדין שמרים * מדייק מהגמרא ומרש"י שבשמרים מדובר שמסננם בידי ממש * מבאר שמאדה"ז משמע שזהו יסוד החילוק בין דין כרשינין לדין שמרים * מבאר מה ההבדל לאדה"ז בין נותן כרשינין בכברה לנוטל תבן בכברה * ועל פי זה מיישב את דברי המחבר

מפתח ותוכן הסימנים

סימן מט. דין איסטניס לענין סינון משקים (שולחן ערוך סימן שיט) 299

מביא את דברי הר"ן בביאור ג' דרגות בסינון משקים * מביא את דברי הפרי מגדים באיסטניס שאי אפשר לו לשותות ללא סינון מה שרוב בני אדם נוהגים לא לסנן * מבאר כיצד דייק כן מלשון הר"ן * מבאר שמלשון אדה"ז משמע להקל גם באיסטניס

סימן נ. 'חלמון וחלבון' ובשר 'צלי ומבושל' – ב' מינים או מין אחד (שולחן ערוך סימן שיט) 303

מביא הדין שבמין אחד אין איסור בורר * מבאר את מחלוקת האחרונים האם חלמון וחלבון נחשבים מין אחד או ב' מינים * מביא את דברי המשנה ברורה שבשר צלי ומבושל נחשבים ב' מינים * מביא את ביאור המחצית השקל על המגן אברהם * על פי זה מבאר, שגם לאדה"ז שחלמון וחלבון נחשבים מין אחד, הנה בבשר צלי ומבושל יש להחמיר שנחשבים ב' מינים ויש בהם "בורר" מדאורייתא

סימן נא. הוצאת זבוב מתוך משקה (שולחן ערוך סימן שיט) 308

מביא את דברי אדה"ז בשולחן ערוך ובסידור בענין הוצאת זבוב מתוך משקה בכף, ואת ביאור הצמח צדק בחילוק שבין דין זה לדין שפיכת משקה מכלי * מביא יש שלמדו בצמח צדק שהמשקה נחשב פסולת מחמת שנשפך, ומקשה על סברא זו מכמה פנים * מבאר בדברי הצמח צדק שהמשקה נחשב פסולת כי נמאס מחמת הזבוב * מסיק נפקא מינה מביאור זה לענין הוצאת זבוב בכף ולענין הפרדת חלק רקוב מפרי

סימן נב. פקיקת נקב החבית בפשתן (שולחן ערוך סימן שכ) 317

מביא את דברי הר"ן שמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר שבותים * מביא את מחלוקת הראשונים האם פסיק רישא דלא ניחא לי' מותר או אסור * מבאר את הלימוד זכות על מנהג העולם שפוקקים את נקב החבית בפשתן * מבאר את סברות המחצית השקל והמאמר מרדכי בביאור כוונת המגן אברהם בפקיקת נקב החבית * מציע שלשיטת המגן אברהם עצמו שסובר כהר"ן מתאים יותר פירוש המחצית השקל שההיתר למנהג העולם הוא דוקא כשהיין הולך לאיבוד וגם פוקקים בברזא * מביא את מחלוקת התרומת הדשן והמגן אברהם בפסיק רישא דלא ניחא לי' באיסורים דרבנן * מביא את ביאור ר' עקיבא איגר במחלוקת הראשונים בפסיק רישא דלא ניחא לי' באיסורים דאורייתא * על פי זה מחזק את סברת המגן אברהם שפסיק רישא דלא ניחא לי' אסור אפילו באיסורים דרבנן

סימן נג. משקין שזבו בשבת מזיתים וענבים (שולחן ערוך סימן שכ) 328

מבאר בדברי המשנה ברורה שהדוגמא ד"מדרון" היא לאו דוקא, אלא גם אם היין נוטף מלמעלה הוא נחשב "ניכר" ואינו מתבטל ביין שבכלי

סימן נד. סחיטת ספוג וסחיטת כבשים (שולחן ערוך סימן שכ) 330

מקשה מדוע שונה דין סחיטת כבשים מסחיטת ספוג * מנסה לבאר על פי שיטת הרמב"ן ודוחה את הביאור * מביא את תירוץ התוספות, ואת ביאור אדה"ז בדבריו * מביא את תירוץ ספר התרומה ומבאר את דבריו * מביא את טעם המשנה ברורה בדין הסוחט כבשים למימיהן פטור, ומתאים את דבריו לשיטת ספר התרומה * מציע ביאור מה "לא הביין" הצמח צדק בתירוץ ספר התרומה

מפתח ותוכן הסימנים

סימן נה. קינוח בספוג יבש והידוק במוכין יבשים (שולחן ערוך סימן שכ) 341

מביא את דין איסור קינוח בספוג, ואת קושיית המגן אברהם שלכאורה אין כאן גזירה אלא פסיק רישא * מבאר את החילוק בין האלי' רבה והתוספת שבת, לאדה"ז והגר"א, בענין האם גזרינן ספוג יבש אטו לח * מקשה על האלי' רבה והתוספת שבת בדין מוכין * מבאר על פי דברי התוספות, דלא גזרינן גזירה לגזירה * מסיק שלפי זה תהי' נפקא מינה במוכין יבשים שמהדקם היטב

סימן נו. סינון יין וקילוף פירות (שולחן ערוך סימן שכא) 345

מבאר את מחלוקת רש"י והרמב"ם בסינון יין בין הגיתות * מביא את מחלוקת הראשונים בסינון יין במשמרת וסודרין, ומבאר שרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתם * מבאר את טעם ההיתר לקלף שומים לפי הביאור הלכה * מבאר שמקור סברת הים של שלמה בקליפות אגוזים הוא בשיטת הרמב"ם הנ"ל * מבאר את סברת החולקים על הים של שלמה והנפקא מינה ביניהם * מביא את שיטת האגלי טל בקילוף פירות, ומבאר את מקור דבריו בראשונים

סימן נז. הכנת מי מלח לסעודה אחרת (שולחן ערוך סימן שכא) 357

מבאר את שיטת המגן אברהם ואדה"ז בהשוואת דין עשיית מי מלח מועטים לדין מליחת ביצה

סימן נח. מחלוקת רב ושמואל בחלילין שבאו בשבת (שולחן ערוך סימן שכה) 360

מביא את מחלוקת רב ושמואל בחלילין שבאו בשבת * מבאר את שיטות רש"י והרי"ף מי המיקל ומי המחמיר * מביא את היסוד המתבאר בלקוטי שיחות בחילוק הכללי שבין רב ושמואל * מטעים, שגם מחלוקתם כאן היא "לשיטתם" הזו, הן לרש"י והן להרי"ף * מבאר את הסוגיא דצירוף תלמיד למנין בהדי רבו * מקשה מדוע באיסור והיתר אין צריך שהתלמיד ידע סברות * מסביר את דברי רש"י בהבדל שבין גופי ההלכה לטעמיהן, ושעל פי זה יובן ההבדל בין הלכות איסור והיתר לדיני ממונות * מפרט את הדמיון בין שאר הדינים לדיני ממונות * על פי כל זה ממתיק את הכלל שהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממונא

סימן נט. עבירה גוררת עבירה (שולחן ערוך סימן שכח) 369

מביא ג' טעמים מדוע חילול שבת לחולה מסוכן אינו על ידי נשים * מבאר את טעם הר"ן, ומקשה עליו * מבאר את היסוד המשתמע מדברי החיד"א בענין עבירה גוררת עבירה, ועל פי זה מבאר את דברי הר"ן * מיישב על פי זה את דברי הגמרא בענין אשם תלוי שנודע שלא חטא, ואת דברי התוספות בענין המתכוין לספק איסור ולא עשאו * מביא דוגמא לזה מהנהגת צדיקים

סימן ס. מלאכה בשינוי במקום צער גדול (שולחן ערוך סימן שכח) 380

מביא את דברי המדרש שהצער מחוס קשה מצער מקור * מבאר את דברי אדה"ז שבמקום צער גדול מותר לעשות אפילו מלאכה בשינוי * מבאר את דברי המלכים אומניך שלענין שבות דשבות בנכרי צריך שינוי הניכר בנפעל דוקא, מה שאין כן ביהודי די בשינוי גמור בפעולה * על פי זה מסיק שבמקרה שהי' צער גדול מהחוס ויהודי הפעיל את המזגנים על ידי דפיקה על לוח החשמל לא עבר בזה על חילול שבת

מפתח ותוכן הסימנים

סימן סא. היכר בלקיחת תרופה בשבת (שולחן ערוך סימן שכח) 388

מביא את דין לקיחת תרופה בשבת על ידי היכר מערב שבת * מסתפק האם צריך שהיכר יהי' בכל פרט או שפרט אחד מועיל לכללות הענין * מבאר הנפקא מינה מזה לענין לקיחת מנה נוספת בשבת * מוכיח מדין כניסה לספינה בשבת שצריך היכר בכל פרט ופרט * מוכיח מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון שמותר להוסיף על התרופה שעשה בה היכר מערב שבת

סימן סב. מלאכת חורש בהשקאה (שולחן ערוך סימן שלו) 395

מביא את דין הטלת משקים ומי רגליים על זרעים * מביא את מחלוקת החתם סופר על ספר הזכרונות בענין האם מלאכת חורש בהשקאה תלויה בצמיחה * מדייק מדברי המגן אברהם ואדה"ז שהחמירו רק במשקין ולא במי רגליים, ושסברו שמלאכת חורש בהשקאה תלויה בצמיחה * פושט על פי זה דין השקאת ארץ מלחה * מבאר את מחלוקת הט"ז עם המגן אברהם האם מתחשבים במצב חדש הנוצר מאליו לאחרי פעולת האדם * מבאר שהחתם סופר התאים את דבריו גם עם שיטת הט"ז

סימן סג. קריעת אותיות בפתיחת אריזות (שולחן ערוך סימן שמ) 403

מביא את דברי אדה"ז שמותר לכתחילה לפתוח ספרים שיש אותיות בראשי דפיהם * מבאר את משמעות תשובת הרמ"א והט"ז שטעם ההיתר הוא כי אפשר לחזור ולהקריב את האותיות, ומהפרישה משמע שההיתר הוא כי האותיות עומדות להתקרב * מסיק שלפי טעם הרמ"א והט"ז לכאורה מותר לפתוח אריזות גם במקום האותיות כל שאפשר לחזור ולהקריבן, ולטעם הפרישה ודאי אסור שהרי אינן עומדות להתקרב * מבאר שמאדה"ז משמע שנקט כטעם הרמ"א והט"ז, והמשנה ברורה נקט כטעם הפרישה

סימן סד. טלטול קטן ברשות הרבים (שולחן ערוך סימן שמה) 412

מביא את ב' השיטות בגדר רשות הרבים, והנפקא מינה לענין עירוב * מסתפק במי שנוהג תמיד כהמחמירים, כיצד יעשה כשאינו יכול להשאיר את בנו הקטן בבית לבדו * מבאר שתפילה בבית הכנסת נחשבת מצוה, ושטלטול הילד הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה * מבאר שיש להקל בשבות דשבות במקום מצוה * מציע אפשרות להקל גם בילד שאינו יכול ללכת בעצמו כלל * מבאר שגם כשיש מישהו שישמור על בנו, מכל מקום אם מתגעגע מסתבר שעדיף לטלטלו לבית הכנסת

סימן סה. ג' ה"אותות" מילה שבת ותפילין 421

מביא את דברי הסמ"ג שליהודי צריך להיות כל הזמן ב' אותות להעיד שהוא עבד לה' * מסתפק האם ערל צריך להניח תפילין בשבת * מביא את דברי הרדב"ז על יסוד ההלכה שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל * מקשה מהכלל שבנדורים הלך אחר לשון בני אדם, ומיישב על פי המבואר בלקוטי שיחות * מסביר את דברי הרבי בשיטת הרמב"ן שהאות דשבת קיים גם אצל מי שאינו נמצא בזמן דשבת * מבאר שהחיוב והיכולת לקיים מצות מילה מחשיב שהאות קיים אצלו * מבאר את ההבדל בין החיוב דמצות שבת לחיוב דמצות מילה



מפתח ותוכן הסימנים

מפתח ותוכן הסימנים בעניני ברכות

סימן סו. זמן ברכת אשר יצר (שולחן ערוך סימן ז) 431

מבאר את מחלוקת הפוסקים בענין מי שהטיל מים ב' פעמים * מוכיח שלמחבר והב"ח והט"ז ואדה"ז אין לברכת אשר יצר הגבלת זמן * מבאר שהב"ח למד כן מדברי הריטב"א * מראה שלפוסקים הנ"ל יש הקבלה בין ברכת אשר יצר לברכת הגומל * מבאר את סברת רבינו יונה והארחות חיים המחלקים בין אשר יצר להגומל * מיישב את שיטת החיד"א והבן איש חי בתיאום בין ברכת אשר יצר לברכת הגומל * מביא את דברי התוספות שיש לברך מיד כי חיישינן שמא ישכח * על פי זה מבאר את דברי הריטב"א שלא נתנו רשות לכתחילה להשהות את אשר יצר יותר משיעור פרסה

סימן סז. צירוף תפילה שטעה בה למנין מאה ברכות (שולחן ערוך סימן מו) 453

מביא את דין אמירת מאה ברכות בכל יום * מסתפק האם אפשר לצרף ברכות של תפילה שלא יצא בה ידי חובתו למנין המאה ברכות * מבאר שלכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים האם תפילתו או שכאילו לא התפלל כלל * מביא את דברי הריטב"א בברכת על נטילת ידיים ומבאר שאינו דומה לנידון דידן * מנסה לפשוט מדברי הרא"ש בדין אמירת עננו בתענית, ומבאר שדבריו נדחו להלכה * פושט על פי חידוש התרומת הדשן בדין נר חנוכה בערב שבת, שכל ש"אי אפשר" לא הוי בכלל ברכה לבטלה * מבאר את החילוק שבין ברכת ספירת העומר ומזוזה לבין ברכת נר חנוכה וגירות וברכות התפילה

סימן סח. תפילת הדרך בנסיעה במטוס (שולחן ערוך סימן קי) 464

מביא את דברי הראגצ'ובי שבנסיעה במטוס אין לומר תפילת הדרך, ושבלקוטי שיחות דוחה את דבריו * מבאר את דברי האבודרהם בדעת הבעל הלכות גדולות שבפחות מפרסה אין לומר תפילת הדרך * מציע שהאבודרהם הוא יסוד שיטת הראגצ'ובי שצריך גדר "דרך" * ושדחיית דבריו מבוססת על דעת הרא"ש ורבינו יונה שכמותם פסקו הט"ז ואדה"ז להלכה * מביא את דברי הישכיל עבדי שבזמננו יש לומר תפילת הדרך גם בתוך העיר, ומבאר שמלקוטי שיחות משמע לא כן

סימן סט. הזכרת ברית ותורה בברכת המזון (שולחן ערוך סימן קפז) 468

מקשה על לשון הרמב"ם בברית ותורה * מביא את מחלוקת הראשונים האם הזכרת שבת היא חלק מהתפילה או לא, ומבאר לפי זה את לשון הרמב"ם * מטעים התירוץ על פי דברי השבלי הלקט * מבאר את תירוץ האלי' רבה על המחבר, ומוכיח מזה שהמחבר סובר כהרמב"ם * מציע נפקא מינה לענין השלמה בין הברכות, ולענין לברך פעם ג' בשבת * מדייק מאדה"ז שאינו סובר כהרמב"ם * מבאר את סברת הרא"ה, ושלפיו אין מחלוקת בין תוספות לרשב"א, ושכנראה הוא מקור אדה"ז * מביא את קושיית רבי עקיבא איגר על ההגהות אשר"י, והקושי בתירוץ, ומבארו על פי שיטת הרמב"ם * מיישב את דברי ההגהות אשר"י גם לשיטת אדה"ז, על פי החתם סופר

מפתח ותוכן הסימנים

סימן ע. אכילת כמה סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת (סדר ברכות הנהנין פ"ב) 492

מביא את ג' השיטות בגדר פת הבאה בכסנין שברכתה מזונות * מסתפק כיצד מברך האוכל כמה סוגים בבת אחת * מבאר שלפי המאמר מרדכי שאפשר שג' השיטות אינן חולקות, מברך מזונות * מוכיח שאדה"ז בשולחן ערוך אינו סובר כהמאמר מרדכי * חוקר האם אזלינן בתר השיטות או בתר הגורם לשיטות, ומבאר את צדדי החקירה * מביא ביאור שלאחרי הברכה נעשו הלחמים ודאי מזונות * מנסה לפשוט על פי דברי הרמ"א בהלכות דיינים, ומבאר שהמקרים אינם דומים * מבאר את סברות הרב השואל ור' שמואל, ומציע שהם הם ב' צדדי החקירה דנידון דידן * מקשה על דברי ר' שמואל מדין צירוף עד ודיין * על פי זה מסיק לברך מזונות ועל המח' * מבאר את השינויים שבסידור אדה"ז בענין המחלוקת בפת הבאה בכסנין * מסיק שלשיטתו בסידור ישתנה הדין בין אם אוכל את כל ג' הסוגים או רק חלק מהם, שפעמים מברך רק המוציא, ופעמים המוציא ומזונות, ופעמים רק מזונות

סימן עא. בלילה רכה במי פירות (סדר ברכות הנהנין פ"ב) 510

מביא את מחלוקת הראשונים בגדר פת הבאה בכסנין * מדייק בדברי אדה"ז מדוע נוקט "בלילה רכה" סתם לאחר שהחמיר שצריך "רכה מאוד" * מבאר את החידוש העולה מדיוק דבריו, שעיסה רכה שנילושה במי פירות ברכתה "מזונות" לכולי עלמא * מוכיח מדברי הפרי חדש שדינה "מזונות" גמור אפילו בקביעות סעודה * מבאר שאדה"ז חולק רק על הפרי חדש בענין "לעקאך" בקביעות סעודה, אך מסכים עם הריב"ש שעיסה רכה במי פירות דינה כ"תבשיל"

סימן עב. לעקאך הבא בתוך הסעודה (סדר ברכות הנהנין פ"ב) 521

מביא את מחלוקת השיטות בעיסה שנילושה במי פירות, ושאינן לברך עלי' מזונות בתוך הסעודה * מבאר שבעשוי' ככיס אין מחלוקת * מסתפק מה דינו של לעקאך הבא בתוך הסעודה * מוכיח מלשון אדה"ז שבלעקאך אין מחלוקת ועל כן מברכים עליו מזונות בתוך הסעודה

סימן עג. מדת חסידות לברך גם על מאכל טפל (סדר ברכות הנהנין פ"ג) 525

מביא את דברי אדה"ז בשולחן ערוך ובסידור שטוב לטעום תחילה מהמאכל הטפל כדי לברך גם עליו * מבאר בדבריו בסידור, שהמדת חסידות בדוגמא דדג מלוח מובנת במכל שכן מהדוגמא דמיתוק השתי'

סימן עד. פירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה (סדר ברכות הנהנין פ"ד) 528

ביאור צדדי הספק האם מברכים על פירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה למזון ותבשיל

סימן עה. הפסק באכילה על ידי שינוי מקום (סדר ברכות הנהנין פ"ט) 530

מבאר שמדברי המהרש"ם בענין נר חנוכה אפשר להסיק, שאם כיוון כמה פעמים שברכתו תחול על כל חדרי הבית, מכאן ואילך כל פעם שמברך נחשב כאילו כיוון כך במפורש, ולא יצטרך לחזור ולברך כשיוצא מחדר לחדר

מפתח ספרים 533

הוספות ותיקונים 544

סימן א

דין גחלים עוממות

(שולחן ערוך סימן רנג)

מקשה לפשר שינויי הלשונות בגדר גחלים עוממות * מבאר את טעם החילוק בין דין גריפה לדין קטימה * מבאר את ההבדל בין עוממות בשעת שהיי' לעוממות בשעת חזרה * על פי זה מבאר את דיוק 'לשונו הזהב' של אדה"ז

דין גחלים עוממות בשעהיי' מערב שבת ובהחזרה לתנור בשבת

א. כותב אדה"ז בריש הלכות שהיית קדירות על כירה בערב שבת¹:

"כירה שהיא עשוי' כעין קדירה גדולה . . . אסור ליתן עלי' תבשיל מבעוד יום להשהותו עלי' לצורך הלילה או עד למחר, אם כשמגיע הלילה אין התבשיל מבושל עדיין כמאכל בן דרוסאי . . . שמא יחתה . . . אלא אם כן הכירה היא גרופה דהיינו שגרף ממנה כל הגחלים לחוץ, או שהיא קטומה דהיינו שכיסה הגחלים באפר למעט חומם. ואין צריך לקטום עד שלא יהי' ניכר שם אש כלל אלא די בקטימה כל שהוא, ואפילו הובערו הגחלים אחר כך מאליהם אין בכך כלום, דכיון שגילה דעתו מבעוד יום שאינו צריך להגחלים, שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת. והגחלים שעממו הרי הן כקטומה".

כלומר, תבשיל שבכניסת השבת עדיין אינו מבושל כמאכל בן דרוסאי, מותר להשהותו על הכירה באחד מג' אופנים אלו: (א) שגרף והוציא את כל הגחלים שבכירה. (ב) שכיסה את הגחלים הבעורות באפר, ואפילו בכיסוי מועט. (ג) שהגחלים עממו מעצמן, שזהו כאילו כיסן באפר.

ב. והנה להלן בדיני החזרת קדירה בשבת² כותב אדה"ז:

"המנהג להקל . . . שלא הצריכו חכמים שיהי' דעתו להחזירה ועודה בידו, אלא בשנטלה מהכירה מבעוד יום ובא להחזירה בשבת, שאז אם לא הי' דעתו להחזירה או שכבר הסירה מידו הרי זה כמושיבה בשבת לכתחלה . . . אבל כשנטלה מהכירה משחשכה, כיון שבתחלת כניסת שבת הי' תבשיל זה על הכירה, אינו נראה כמושיבו בשבת בתחלה . . . ויש נוהגים להקל עוד להחזיר למחר ביום לתוך התנור שאפו בו מבעוד יום אף על פי שלא גרפוהו . . . לפי שהגחלים שנשארו מן החימום

(1) סי' רנג ס"א.

(2) שם סי"ט.

דב"גריפה" כתב אדה"ז שצריך שיגרוף החוצה את "כל הגחלים", ואילו ב"קטימה" כתב שמספיק קטימה "כל שהוא". ויתירה מזו, שבקטימה "אפילו הובערו הגחלים אחר כך מאליהם אין בכך כלום".

ה. והביאור בחילוק זה הוא, כי החשש בשהיי' הוא (כדברי אדה"ז הנ"ל) "שמא יחתה" בגחלים בשבת, ואם כן מובן, שבזה נעוץ ההבדל בין "גריפה" ל"קטימה":

ד"גריפה" אינה כיבוי האש אלא סילוק הגחלים, ועל כן אם לא יעשה את פעולת סילוקן בשלימות אלא ישאיר במתכוין⁴ מעט גחלים בכירה, אם כן עדיין לא "גילה דעתו" שאינו צריך את הגחלים בשבת, שהרי אפשר שבדעתו לבשל בשבת דבר קטן שבשבילו די בחום המועט של הגחלים המועטות הללו, ואם כן עדיין יש מקום לחשוש "שמא יחתה" באותן גחלים מועטות שהשאיר⁵;

ומטעם זה, בגריפה אמרין שצריך לגרוף לחוץ את "כל הגחלים", שאז תהי' התועלת בשניים: (א) בזה הוא "גילה דעתו" שאינו צריך את הגחלים. (ב) באופן זה אין לו אפילו אפשרות להפיק תועלת מהחתיי', מאחר שאין

(4) במתכוין דייקא, דאילו שלא במתכוין אי אפשר שלא להשאיר בכירה משהו מועט מהאש, וכמו שכותב אדה"ז בסעיף ה: "ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאר ניצוץ אחד", ואף על פי כן זה עדיין אינו שולל את ההיתר להשהות על הכירה (וכמבואר לקמן סוף הערה 6 מדוע בזה אין חשש "שמא יחתה").

ואם כן מובן, שהאיסור להשהות מחשש "שמא יחתה" הוא דוקא כשמשאיר מעט גחלים בכונה, והיינו שמשאיר כמות ניכרת של גחלים.

(5) כן משמע בר"ן שבת טו, ב (מדפי הרי"ף) ד"ה עד שיגרוף. עיי"ש.

שחממוהו לצורך האפי' כבר כהו ועממו והרי הן כגרופות".

ורצונו לומר, שישנה שיטה המקילה מאוד ומתירה להחזיר קדירה בשבת אפילו לתנור שאינו גרוף, באם הגחלים עוממות. והטעם לזה הוא, משום שגחלים עוממות "הרי הן כגרופות".

ג. וצריך להבין, מדוע משנה אדה"ז ב"לשונו הזהב" בין דיני שהיי' לדיני חזרה:

דבדיני "שהיי'" הוא נוקט שגחלים עוממות "הרי הן כקטומה", ואילו בדיני "חזרה" נוקט שעוממות "הרי הן כגרופות"³?

טעם החילוק בין דין גריפה לדין קטימה

ד. ונראה לומר שאכן דיוק גדול יש כאן, ובהקדים תחילה ביאור ההבדל היסודי בין דין גריפה לדין קטימה:

(3) ובפרט, שלשון הברייתא (שבת לו, א) היא: "גחלים שעממו . . . הרי היא כקטומה". ועוד, דהמגן אברהם (שם ס"ק לה) שאליו מציין אדה"ז כמקור לדבריו כתב: "מותר להחזירו לגרופה וקטומה ואפילו לתוכה, וזה כיון שלא הטמינו בו [=שלכן עד שבת ביום כבר עממו הגחלים] הוה לי' כגרופה וקטומה". וכן כתב ה"לבוש" שמביא המגן אברהם (שם): "דכיון דכבר עממו גחליו הוה לי' כגרוף וקטום"; ואילו אדה"ז כותב "הרי הן כגרופות" ומשמיט "וקטומות".

וכן ב"קונטרס אחרון" (שם ס"ק ה) כשאדה"ז מזכיר את דברי המגן אברהם הללו הוא כותב: "ומה שכתב כיון שלא הטמינו בו היינו כי היכי דלהוי כגרוף עיין שם". כלומר, למרות שמציין ל"עייין שם" בדברי המגן אברהם, מכל מקום אינו מעתיקו כלשונו, דהמגן אברהם כתב "הוה לי' כגרופה וקטומה" ואילו אדה"ז מזכיר רק "כגרוף". וטעמא בעי. וכפי שיתבאר להלן.

מכיון שנתן אפר על גבי כל הגחלים, הא עבד ל' היכרא בכולהו". כלומר, שלמרות שמכסה את כל הגחלים מכל מקום זהו כיסוי כל דהו, שהפירוש בזה על כרחך הוא, שמכסה את כולן בכיסוי דק של אפר.

ועל כן גם על ידי קטימה "כל שהוא" סר החשש ד"שמא יחתה", מאחר שעושה "היכר" בכל הגחלים.

לפי זה מובן מדוע בשהיי' משווה אדה"ז את ה"עוממות" ל"קטומות"

ז. ועל פי זה אפשר לבאר מדוע בדיני שהיי' בערב שבת מדמה אדה"ז את הגחלים ה"עוממות" דוקא לגחלים "קטומות"⁸:

דיש לומר שבזה רצונו להורות לנו, שלענין שהיי' בערב שבת דין גחלים "עוממות" שווה לדין "קטימה". כלומר, כמו שבדין קטימה די ב"קטומות כל שהוא" (דהיינו כיסוי דק של אפר כנ"ל), כך גם ב"עוממות" אין צריך שיהיו עוממות לגמרי, אלא די בעוממות "כל שהוא" בכדי שיהי' מותר להשהות על כירה זו בשבת.

ח. והטעם שמספיק "עוממות כל שהוא", הוא על דרך הטעם שביאר אדה"ז ב"קטימה כל שהוא":

כי כבר ב"עוממות כל שהוא" נעשה "גילוי דעת" שאינו צריך את הגחלים בשבת, שהרי

עוד גחלים הראויים לחמם את הכירה⁶. וממילא אין חשש "שמא יחתה" בשבת.

ו. מה שאין כן ב"קטימה", גם כשאינו קוטם את הגחלים לגמרי אלא רק "כל שהוא", יש בזה "גילוי דעת" שאינו צריך אותם בשבת.

והטעם לזה הוא, כי מה שאומרים ש"די בקטימה כל שהוא", אין הכוונה שלא צריך לקטום את כל הגחלים אלא רק חלק מהן בלבד, כי באופן כזה ודאי שאין "גילוי דעת" שאינו צריך את הגחלים בשבת, כי שמא רצונו לחמם בשבת דבר קטן על מיעוט הגחלים שלא נקטמו, וממילא יש לחשוש "שמא יחתה" בהם בשבת. אלא הפירוש "קטימה כל שהוא" היינו לענין כמות האפר, כלומר שאף שצריך לכסות את כל הגחלים מכל מקום אין צריך לכסותם בכיסוי עבה של אפר, אלא די בכיסוי "כל שהוא" דהיינו כיסוי דק בלבד. ולמרות שבאופן כזה אין האש מכוסה מכל וכל, וגם יכולה לחזור ולהידלק (כנ"ל בדברי אדה"ז), מכל מקום מאחר שבכניסת שבת הי' כל שטח האש מכוסה באופן שהאש אינה ממש גלויה, הנה בזה נעשה "גילוי דעת" שאין לו שום צורך בגחלים אלו לשבת.

וכן הוא מפורש בדברי הר"ן⁷, שכתב: "והיינו טעמא דבקטימה סגי לן בכל דהו . . ."

(6) ואף שלהלן (שם ס"ה) כותב אדה"ז: "ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאר ניצוץ אחד . . . יש לחוש שמא יחתה להבעיר הניצוצות הנשארות בתנור"? זהו דוקא בתנור, וכפי שמבאר שם (ס"ד) הטעם לזה "דמתוך שהבלו חם ביותר אינו מסיח דעתו". כלומר, היות שהתנור חם ביותר, על כן כשיחתה בניצוצות הנשארות בו תהי' לו תועלת מהחום, ולכן יש לחשוש "שמא יחתה". מה שאין כן בכירה, מאחר שאינה חמה כל כך, גם אם יחתה בניצוצות הנשארות הוא לא יפיק מכך שום תועלת, ועל כן אין לחשוש "שמא יחתה" מאחר שאין לו אפשרות לחתות (חיתוי המועיל).

(7) שם.

(8) כלומר – דבנוסף לכך שכן היא לשון הברייתא "גחלים שעממו . . . הרי היא כקטומה" (כנ"ל הערה 3), הנה זה מדויק גם מצד הדין.

י. והנה לדעת ה"ויש נוהגים להקל" הנ"ל, שבה עוסק אדה"ז כאן בענין החזרת קדירה לתנור בשבת, החשש הב' של "נראה כמבשל" אינו קיים, ומב' טעמים:

(א) כי אותם "הנוהגים להקל" סוברים, שמאחר שנטל את הקדירה מהתנור "משחשיכה" (לאחרי כניסת שבת) ולא "מבעוד יום", כבר אין חשש ל"נראה כמבשל לכתחלה בשבת"¹².

(ב) כי גם לדיעה זו המקילה להחזיר לתוך התנור, כותב אדה"ז שהם מתירים דוקא כאשר אין היד סולדת בתנור, אבל "אם היד סולדת שם אסור"¹³; ואם כן, גם מצד זה יורד החשש של "נראה כמבשל לכתחלה בשבת", שהרי להלן¹⁴ כותב אדה"ז ש"כשאין שם חום כל כך שהיד סולדת בו אינו נראה כמבשל שם לכתחלה"¹⁵.

יא. אבל בכדי לסלק את החשש הא' ד"שמא יחתה", צריך שהתנור יהי' "גרוף" או

אילו רצה להשתמש בהן בשבת לא הי' משאירן "עוממות" – ולו מעט – בכניסת השבת⁹.

ומאחר שיש כאן "גילוי דעת" שאינו צריך אותן, על כן אין חשש "שמא יחתה" בהן בשבת, ולכן מותר להשהות על כירה כזו בערב שבת.

בחזרה בשבת צריך שיהיו עוממות לגמרי – "כגרופות" – דאם לא כן יש חשש "שמא יחתה"

ט. וכעת נראה לבאר מדוע בדיני החזרת הקדירה בשבת משווה אדה"ז את הגחלים העוממות לגחלים "גרופות" דוקא.

ובהקדים, שלענין החזרת קדירה בשבת יש ב' חששות: (א) "שמא יחתה"¹⁰ בגחלים בשבת (על דרך החשש בשהיי'). (ב) דמאחר שנותן את הקדירה לתנור בשבת "הרי זה נראה כמבשל לכתחלה בשבת"¹¹.

(12) שהרי את ה"ויש נוהגים להקל עוד" מביא אדה"ז כהמשך ("עוד") ל"המנהג להקל" שכתב מקודם (כמובא לעיל בתחילת דבריני), והרי סברת "המנהג להקל" היא שכל שהסיר את הקדירה "משחשיכה" מותר להחזירה אף ללא תנאי ה"חזרה" (המבוארים שם סי"ד), ואף לתוך התנור, ואין בזה לדעתם חשש של "נראה כמושיבה בשבת לכתחלה" דהיינו "נראה כמבשל", ואם כן פשוט שגם ה"ויש נוהגים להקל עוד" סוברים כן.

(13) שם סוף סי"ט.

(14) שם סכ"א.

(15) ואף שאדה"ז מסיים (שם) בסוגריים "אבל לענין להחזיר לתוך הכירה או לתוך התנור... אין חילוק בין היד סולדת בו לאין היד סולדת בו", והיינו שאף באין היד סולדת בו אסור להחזיר לתוך התנור? נראה שזהו רק להדיעה הא' בסעיף יט (הנ"ל) המחמירה ואוסרת החזרה לתוך התנור בכלל, אבל להדיעה המקילה שבה עסקינו כעת (כנ"ל סעיף ב), מותר להחזירה אף לתוך התנור באם נטלה משחשיכה ואין היד סולדת בתנור.

(9) ראה רשב"א (שבת לו, ב ד"ה עד שיגרוף): "אין הקטימה אלא קטימה כל שהוא... וכדמוכח נמי בגמרא דקאמר גחלים שעממו הרי הן כקטומין". וכן בהמשך דבריו שם: "שאיין צריך לקטום עד שלא יהא האש ניכר בו, אלא כיון שקטם קצת מוכחא מלתא שהוא מתייאש ממנו ואינו רוצה בחתוי, והכי נמי משמע בגמרא מדאמרינן גחלים שעממו הרי הן כקטומין, והוא הטעם שאמרנו דכיון שעממו ולא חשש ללבותן מוכחא מלתא שאין קפיד בחתוי"; דמזה שהרשב"א מוכיח את דין "קטימה כל שהוא" מהא ש"גחלים שעממו הרי הן כקטומין", משמע ברור שגם "עממו" אין פירושו לגמרי אלא כל שהוא, ככפנים וולהעיר גם מלשון המשנה ברורה (שם ס"ק יד) "דגחלים שעממו היינו שהוחשק קצת מראיתן".

(10) שולחן ערוך אדה"ז שם סט"ו – בדיני חזרה.

(11) שם סי"ד.

כי כאשר הגחלים נעשות עוממות רק בשבת ביום, אין שום "גילוי דעת" שאינו צריך אותן כדי שלא יבוא לחתות בהן בשבת, כי "גילוי דעת" נפעל רק אם כבר בכניסת שבת היו הגחלים "עוממות"¹⁸, וכנ"ל בענין שהי"י.

והרי בנידון דידן מדובר (גם) במקרה שבכניסת שבת לא היו הגחלים עוממות כלל¹⁹, שהרי יתכן שסיים לאפות בתנור בסמוך ממש לכניסת השבת, וממילא אז היו הגחלים עדיין לוחשות ורק למחרת ביום נעשו "עוממות", ואם כן נמצא שכאן אין שום "גילוי דעת" שיסיר את החשש ד"שמא יחתה".

ועל כן בנידון זה, בשביל לסלק את החשש "שמא יחתה", צריך שהתנור יהי במצב שאי אפשר לחתות בגחלים שבו, והיינו כאשר הגחלים שבו עוממות לגמרי, כי מאחר שבמצב כזה כבר אין לו שום תועלת בחתייתן (שהרי הן עוממות לגמרי וכמעט ככבויות), ממילא אין חשש "שמא יחתה".

יד. ולתוספת ביאור נראה לומר:

דהנה ביארנו לעיל בענין "שהי"י", שבגריפת "כל הגחלים" בערב שבת ישנם ב' פרטים המסירים את החשש ד"שמא יחתה": (א) ש"גילה דעתו" שאינו צריך את הגחלים. (ב) שהיות שגרף את "כל הגחלים" ממילא אין

"קטום", וכמו שראינו לעיל בדיני שהי"י, שדוקא גריפה או קטימה מסירים את החשש ד"שמא יחתה"¹⁶.

אך הרי במקרה דידן, התנור לא הי' גרוף וקטום מערב שבת, וכמו שכתב אדה"ז¹⁷: ששיטת ה"ויש נוהגים להקל עוד" היא שמותר להחזיר לתוך התנור "אף על פי שלא גרפוהו".

ואם כן קשה, דמאחר שמערב שבת לא הי' שום "גילוי דעת" שאינו צריך את הגחלים בשבת, כיצד סר החשש ד"שמא יחתה"?

יב. ועל כן נראה לומר, שבשביל ליישב את הקושי הזה כותב אדה"ז כאן "שהגחלים . . . כבר כהו ועממו והרי הן כגרופות":

דבזה שמשווה את הגחלים העוממות דוקא ל"גרופות" רצונו לומר, שבנידון זה בשביל להסיר את החשש ד"שמא יחתה" צריך שהגחלים יהיו עוממות כמו גחלים גרופות.

כלומר, כמו שבדין "גריפה" צריך לגרוף את "כל הגחלים", ובאם לא יגרוף את כולן לא תועיל הגריפה כנ"ל, כך גם כאן מתי מותר להחזיר לתוך התנור בשבת מטעם שהגחלים "עוממות", דוקא אם הן עוממות לגמרי – כגרופות", כלומר שאין בהן אש כלל.

יג. והטעם שכאן צריך עוממות לגמרי הוא:

(18) ראה רשב"א (שם): "דכיון שעממו ולא חשש ללבותן מוכחא מילתא שאין קפיד בחתו"י; ומכיון שההוכחה שאינו מקפיד לחתות בגחלים היא מזה שכהן עממו הוא לא ליבה אותו, ממילא מוכן שההוכחה היא דוקא כשעממו מערב שבת – בשעה שהי' בידו ללבותו, אך אם עממו רק בשבת אין עדיין שום "גילוי דעת" שאינו צריך להן.

(19) וכמו שכתב אדה"ז ש"למחר ביום . . . כבר כהו ועממו", משמע (שמדובר אפילו במקרה) שבערב שבת לא היו עוממות כלל.

(16) ואין להקשות, שכאן בתנור עסקינן, ולעיל (שם ס"ד) כתב אדה"ז שבו לא מועילה גריפה וקטימה, דעדיין חיישינן "שמא יחתה"? – כי כבר בתחילת דבריו כאן (בשיטת "המנהג להקל") כותב אדה"ז, שכאן אנו עוסקים ב"תנורים שלנו שדינם כתוך הכירה" (וראה גם בכלבו (סי' לא) שאליו מציין אדה"ז כמקור לדבריו, שכותב: "ובתנור שלנו . . . אפילו לא קטמו הרי נתאכלו וכהו כל גחליו"), והרי ב"כירה" מועיל גריפה וקטימה כמובא לעיל מאדה"ז בתחילת דבריו (סעיף א).

(17) שם סי"ט.

לעיל בדיני שהי"י. דכמו ששם ההיתר להשהות מערב שבת הוא דוקא על ידי שהגחלים גרופות לגמרי, כי אם לא כן אין עדיין "גילוי דעת" שאינו צריך להן בשבת (כמו שנתבאר לעיל סעיף ה); כך גם כאן, ההיתר להחזיר בשבת על גחלים "עוממות" (שעממו בשבת) הוא דוקא באם הן עוממות לגמרי, דאם לא כן עדיין יש חשש "שמא יחתה" (מאחר שמערב שבת לא היו עוממות, כנ"ל).

[מה שאין כן בדיני שהי"י בערב שבת נוקט "הגחלים שעממו הרי הן כקטומה", כי שם מדובר שעממו כבר מערב שבת, ועל כן גם ב"עוממות כל שהוא" סר החשש ד"שמא יחתה", שהרי בזה כבר יש "גילוי דעת" שאינו צריך לגחלים בשבת, ואם כן זהו על דרך דין "קטומה" שדי ב"קטימה כל שהוא", וכנ"ל].

אפשרות להפיק תועלת מהחתי"י, וממילא ודאי שלא יחתה.

ועל פי זה בנידון דידן בגחלים "עוממות", כאשר הן עוממות לגמרי בשבת ביום, בזה מתקיים בהן על דרך הפרט הב' ד"גריפה": כי כאשר הן עוממות לגמרי ממילא אין שום אפשרות להפיק תועלת מהחתי"י, ועל ידי זה יורד החשש ד"שמא יחתה".

טו. ועל פי כל זה מובן בטוב, מדוע בדיני חזרה לתנור בשבת כותב אדה"ז "שהגחלים . . . כהו ועממו והרי הן כגרופות", ולא נקט "כקטומות".

דבזה הוא רוצה להורות, שההיתר להחזיר את הקדירה לתוך התנור בשבת (לה"נוהגים להקל עוד"), הוא דוקא כאשר הגחלים הן "עוממות" על דרך הגחלים ה"גרופות" שלמדנו



סימן ב

צורת התנור שבימיהם

(שולחן ערוך סימן רנג)

מסתפק בצורת התנור שבימיהם * מביא מרש"י שהם מקום שפיתת ב' קדירות * מבאר שכן משמע מלשון ומהלך דברי אדה"ז

צורת הכירה הכופח והתנור

א. בריש הלכות שהיית קדירות בערב שבת¹ מתאר אדה"ז את צורת ה"כירה" ה"תנור" וה"כופח", ומבאר את החילוקים שביניהם.

וזה לשונו: "כירה שהיא עשוי" כעין קדרה גדולה . . והיא ארוכה וקצרה ויש בה למעלה מקום שפיתת ב' קדרות . . ותנור שהוא עשוי כעין קדירה גדולה רחב למטה וצר למעלה, ומתוך כך נקלט חומו לתוכו יותר מבכירה . . וכופח שהוא עשוי ככירה, אלא שאין בו למעלה רק מקום שפיתת קדרה אחת, ומתוך כך חומו גדול מחום הכירה אבל פחות הוא מן חום התנור".

ב. וביאור דבריו:

ה"כירה" יש בה מקום שפיתת ב' קדירות, והיות שחללה גדול מתפשט הבלה ומתקרר, וממילא חומה אינו גדול כל כך. ועל כן דינה קל, שאפילו הוסקה בגפת ועצים מותר להשהות עלי' קדירות בערב שבת, אם גרף את הגחלים או קטמם באפר².

ה"תנור" צורתו מיוחדת, שהוא רחב למטה וצר למעלה, ועל ידי זה חומו גדול מאוד. ועל כן דינו חמור, שאסור להשהות עליו בערב שבת אפילו אם גרף או קטם את הגחלים³.

וה"כופח" הוא דרגא ממוצעת, מצד אחד יש בו מקום שפיתת קדירה אחת בלבד ומתוך כך חומו גדול מחום הכירה, אך מאידך הוא לא "רחב למטה וצר למעלה" ולכן חומו קטן מחום התנור. ועל כן דינו תלוי, אם הוסק בגפת ועצים ייחשב כתנור ולא תועיל לו גריפה וקטימה להתיר להשהות עליו, ואם הוסק בקש וגבבא ייחשב ככירה ותועיל לו גריפה וקטימה⁴.

התנור רחב כדי שפיתת ב'

קדירות ככירה

ג. והנה בתנור מתאר אדה"ז רק את צורתו שהוא "רחב למטה וצר למעלה", אך אינו מתאר את גודלו האם יש בו מקום שפיתת ב' קדירות כמו הכירה או שפיתת קדירה אחת כמו הכופח.

(1) סי' רנג ס"א-ד-ו.

(2) שם ס"א.

(3) שם ס"ד.

(4) שם ס"ו.

ועל כן צריכים לומר, שהתנאי היחיד הגורם לחומרא בתנור הוא צורתו המיוחדת, שהוא "רחב למטה וצר למעלה".

כך משמע מלשון אדה"ז הנ"ל

1. ובאמת נראה, שכך מדוייק גם בלשון אדה"ז הנ"ל:

דכשביאר את סיבת החומרא בתנור לגבי כירה, כתב: "ותנור שהוא . . רחב למטה וצר למעלה, ומתוך כך נקלט חומו לתוכו יותר מבכירה";

ומזה שמזכיר כאן רק את צורת התנור "שהוא רחב למטה וצר למעלה" ומסיים ש"מתוך כך נקלט חומו לתוכו יותר מבכירה", ואינו מזכיר כלל את ענין גודלו האם הוא מקום שפיתת קדירה אחת או ב' קדירות, משמע שהסיבה היחידה לחומרא בתנור היא צורתו המיוחדת, ואילו גודלו אינו נפקא מינה כלל, דבין אם הוא מקום שפיתת קדירה אחת ובין אם הוא מקום שפיתת ב' קדירות, דינו חמור.

כך מדוייק גם בדברי אדה"ז אודות התנורים שלנו

2. ועוד יש להוכיח כן מדברי אדה"ז להלן⁸ בענין "התנורים שלנו" – שדינם שווה לכירה, וזה לשונו שם: "והתנורים שלנו שפתחם מן הצד, אין הבלם (מרובה) חם כל כך כהבל התנור שבימיהם, ולא כהבל הכופח, הואיל והם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת".

ועל כן יש להסתפק, האם החומרא בתנור שלא מועילה בו גריפה וקטימה, היא דוקא כשיש בו ב' תנאים: (א) שצורתו מיוחדת "רחב למטה וצר למעלה", (ב) שגם חללו קטן שראוי לשפיתת קדירה אחת בלבד ככופח; או שהחומרא בו היא רק מחמת צורתו ש"רחב למטה וצר למעלה", וגם אם יהי' ראוי לשפיתת ב' קדירות ככירה יהי' דינו כן?

4. וראיתי בכמה ספרים מאחרוני זמנינו⁵ שנקטו בפשטות, שבתנור יש מקום שפיתת קדירה אחת בלבד, כמו הכופח.

ומשמע שלמדו, שהחומרא בתנור היא דוקא כשקיימים בו ב' תנאים: שצורתו משונה, וגם חללו קטן. אך אם יהי' חללו גדול וראוי לשפיתת ב' קדירות, אפשר שדינו יהי' שווה לכירה שמועיל בה גריפה וקטימה, למרות שהוא "רחב למטה וצר למעלה".

ה. אבל נראה לומר שלא נכון ללמוד כן.

דהנה ברש"י במסכת עבודה זרה⁶ כתב: "פורני הוא תנור גדול ופיו מן הצד. וכל תנור שבמשנה קטן הוא, ומקום שפיתת ב' קדרות, ופיו למעלה".

והרי, גם התנור שבו עוסק אדה"ז כאן הוא ה"תנור שבמשנה"⁷. ואם כן מפורש ברש"י שהוא "מקום שפיתת ב' קדירות" ככירה, ולא "מקום שפיתת קדירה אחת" ככופח.

(5) ספר "ביאור השולחן" על שולחן ערוך הלכות שבת עמ' קנט. ספר "ביאור הלכות שבת" לשיטת אדה"ז (גדסי) ח"א עמ' 20. ועוד. וכך ציירו בסוף ספרי המשנה ברורה בכמה מהדורות.

(6) לה, ב.

(7) שהרי רק להלן בסעיף ז מתחיל לדבר אודות "התנורים שלנו", אם כן כאן בסעיף ד הוא עוסק ב"תנור שבימיהם".

(8) שם ס"ז.

המתייחס ל"כופח" (ויאמרם בחדא מחתא, וכגון שיכתוב כך: "והתנורים שלנו אין הבלם מרובה כל כך כהבל התנור שבימיהם ולא כהבל הכופח, הואיל – ופתחם מן הצד והם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת"; שמסגנון זה הי' מוכן, שהטעם הב' להקל ב"תנורים שלנו" משום שהם "רחבים יותר משפיתת קדירה אחת", מתייחס לא רק כנגד ה"כופח" אלא גם כנגד ה"תנור שבימיהם" (והיינו שהטעם להקל ב"תנורים שלנו" לעומת ה"תנור שבימיהם" אינו רק מחמת הטעם הא' – שהתנורים שלנו "פתחם מן הצד" ו"התנור שבימיהם" פתחו מלמעלה, אלא גם מחמת הטעם הב' – שהתנורים שלנו "רחבים יותר משפיתת קדירה אחת" ואילו "התנור שבימיהם" רחב רק כדי שפיתת קדירה אחת).

ולפי זה הי' אכן משמע, שטעם החומרא ב"תנור שבימיהם" אינו רק מחמת צורתו, אלא גם מחמת גודלו שהוא מקום שפיתת קדירה אחת בלבד כמו הכופח.

ט. אך מאחר שאדה"ז מחלק את ב' הטעמים, דאת הטעם הא' העוסק בצורת "התנורים שלנו" הוא נוקט רק ביחס ל"תנור שבימיהם", ואת הטעם הב' העוסק בגודל "התנורים שלנו" הוא נוקט רק ביחס ל"כופח", מזה מוכח שהחומרא הנ"ל ב"תנור שבימיהם" היא רק מחמת צורתו המיוחדת שהוא "רחב למטה וצר למעלה", ולא מחמת קוטנו; כי באמת "התנור שבימיהם" הוא גדול, די שבו מקום שפיתת ב' קדירות כמו "כירה", כמפורש ברש"י דעבודה זרה הנ"ל, וזה שדינו חמור מכירה הוא רק מחמת צורתו.

י. ועוד יש להוכיח בסגנון זה:

דאילו היתה החומרא ב"תנור שבימיהם" (לא רק מחמת צורתו המיוחדת שהוא "רחב

שבדבריו אלו מבאר אדה"ז ב' טעמים מדוע יש להקל ב"תנורים שלנו": (א) מאחר "שפתחם מן הצד". (ב) כי "הם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת"; וב' טעמים אלו באים לשלול את "התנורים שלנו" מב' דברים: (א) מה"תנור שבימיהם". (ב) מ"הכופח".

ומסגנון וסדר דבריו משמע, שהטעם הא' שפתחם מן הצד" מבאר מדוע "התנורים שלנו" אינם כמו "התנור שבימיהם", דהתנור שבימיהם פתחו מלמעלה; והטעם הב' "והם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת" מבאר מדוע "התנורים שלנו" אינם כמו "הכופח", דהכופח רחב כשפיתת קדירה אחת בלבד.

ולפי זה יוצא שהלכה זו מחולקת לב' קטעים, ויש לפסקה כך: "והתנורים שלנו שפתחם מן הצד – אין הבלם (מרובה) חם כל כך כהבל התנור שבימיהם. ולא כהבל הכופח – הואיל והם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת".

ח. ומזה שאדה"ז מחלק את ב' הטעמים באופן כזה, אפשר לדייק, שהסיבה היחידה לחומרא ב"תנור שבימיהם" (לעומת ה"כירה" וה"כופח"), היא רק מחמת צורתו המיוחדת שהוא "רחב למטה וצר למעלה", ולא משום שהוא "מקום שפיתת קדירה אחת" כמו ה"כופח":

כי אם תאמר שהחומרא בו היא גם משום שהוא רק מקום שפיתת קדירה אחת, לפי זה ייצא שהטעם הב' להקל ב"תנורים שלנו" כי "הם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת", מבדיל את ה"תנורים שלנו" הן מן ה"תנור שבימיהם" והן מן ה"כופח".

ואם כן, הי' מתאים שאדה"ז יכלול ויערב את ב' הטעמים מדוע להקל ב"תנורים שלנו" (הטעם המתייחס ל"תנור שבימיהם" והטעם

שבימיהם" (כדמשמע מסדר דבריו כנ"ל), מזה מוכח שנקט שה"תנור שבימיהם" הוא באמת "מקום שפיתת ב' קדירות", וטעם החומרא בו היא רק מחמת צורתו המיוחדת שהוא "רחב למטה וצר למעלה".

שלכן, בשביל לבאר את החילוק בין "התנורים שלנו" ל"התנור שבימיהם", הוכרח אדה"ז לנקוט דוקא את הטעם הא' – ש"התנורים שלנו פתחם מן הצד" ואילו ה"תנור שבימיהם" פתחו מלמעלה; כי מצד מקום שפיתת הקדירות (דהיינו הטעם הב') שווים ה"תנורים שלנו" ל"התנור שבימיהם", דבשניהם יש "מקום שפיתת ב' קדירות" כמו הכירה⁹.

למטה וצר למעלה", אלא) גם משום שהוא "מקום שפיתת קדרה אחת" בלבד כמו ה"כופח", אם כן בשביל להוכיח שה"תנורים שלנו" שונים הן מן ה"תנור שבימיהם" והן מן ה"כופח" (ודינם כ"כירה"), יכל אדה"ז להסתפק בטעם הב' בלבד, ולכתוב כך: "והתנורים שלנו, אין הבלם חם כל כך כהבל התנור שבימיהם, ולא כהבל הכופח, הואיל והם רחבים יותר משפיתת קדרה אחת".

והיינו שטעם זה מחלק את "התנורים שלנו" לא רק מה"כופח" אלא גם מה"תנור שבימיהם", מאחר שגם "התנור שבימיהם" רחב רק כדי שפיתת קדירה אחת, ואילו ה"תנורים שלנו" "רחבים יותר משפיתת קדרה אחת".

ומדוע הוצרך אדה"ז גם לטעם הא' ש"התנורים שלנו פתחם מן הצד", שבזה הם שונים מה"תנור שבימיהם" שפתחו מלמעלה?

יא. אלא מאחר שאדה"ז: (א) כותב את שני הטעמים, (ב) ואת הטעם השני שהתנורים שלנו "רחבים יותר משפיתת קדרה אחת" הוא מזכיר רק ביחס ל"כופח" ולא ביחס ל"תנור

9) וכך משמע גם במשנה ברורה (שם ס"ק כא), שכתב בזה הלשון: "ותנור היינו תנור שבימיהם, שעשויות ככירה, אך מתוך שקצרות למעלה ורחב למטה חומו נקלט לתוכו יותר מכירה". ומזה שכותב שהתנור עשוי "ככירה", משמע שגם הוא מקום שפיתת ב' קדירות כמו הכירה, והסיבה היחידה לחומרא שבו היא צורתו המיוחדת "שקצרות למעלה ורחב למטה".



סימן ג

שיעור בישול כמאכל בן דרוסאי

(שולחן ערוך סימן רנג)

מביא את ביאורי הרא"ש והאור זרוע בטעם ההיתר להשהות קדירה המבושלת כמאכל בן דרוסאי * מקשה על הרא"ש ממשמעות לשון הז"ל, ואיך יתכן שרש"י והרמב"ם יחלקו במציאות שאפשר לבררה * מבאר שגם לרא"ש טעם ההיתר הוא מחמת מצב התבשיל בהווה * מביא את מחלוקת המנחת חינוך והתפארת ישראל בענין הכהנים הבבליים, ומבאר שיסוד מחלוקתם הוא החילוק בין הרא"ש להאור זרוע * ממתיק לפי זה מדוע הביא אדה"ז את ב' הביאורים, ושלפי הרא"ש יומתק לשון הז"ל "כמאכל בן דרוסאי" * מבאר את ההקבלה שבין ב' טעמי הדיעה המקילה לב' המקרים של הדיעה המחמירה

ב' טעמים מדוע מועיל
שיעור "מאכל בן דרוסאי"
להשהות על הכירה מערב
שבת

א. בגמרא שבת פרק כירה¹ איתא: "חנני אומר, כל שהוא כמאכל בן דרוסאי, מותר לשהותו על גבי כירה אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום".

וכך נפסק להלכה, וכפי שהובא ונתבאר בשולחן ערוך אדה"ז בדיני שהיית קדירות בערב שבת², וזה לשונו: "כירה . . . אסור ליתן עלי' תבשיל מבעוד יום להשהותו עלי' לצורך הלילה או עד למחר, אם כשמגיע הלילה אין התבשיל מבושל עדיין כמאכל בן דרוסאי (פירוש שם אדם ליסטים שהיה אוכל תבשילו אף שעדיין לא נתבשל כל צרכו), שמא יחתה

(פירוש ינער) ויהפך הגחלים במחתה בשבת לגמור בישולו".

כלומר, כל שהמאכל מבושל כ"מאכל בן דרוסאי" מותר להשהותו על כירה בערב שבת, ואין חשש "שמא יחתה" בשבת.

ב. ובהמשך דבריו³ מביא אדה"ז ב' טעמים מדוע מועיל השיעור ד"כמאכל בן דרוסאי" להשהות את התבשיל על הכירה, וזה לשונו: "אלא אם כן נתבשל כבר כמאכל בן דרוסאי קודם כניסת השבת, שאז אין לחוש לחיתוי, שאף בלא חיתוי יכולה להתבשל כל צורכה לצורך הלילה כיון שנתבשלה כבר חצי בישולה מבעוד יום. וגם, היא ראוי' כבר להיאכל על ידי הדחק בבישול זה שמבעוד יום".

כלומר, לטעם הא' ההיתר הוא משום שבשעה שיצטרך את התבשיל בלילה הוא כבר יהי' מוכן מאליו, ועל כן אין לחשוש שיחתה כדי לזרז את בישולו. ולטעם הב' ההיתר הוא,

(1) לו, ב.

(2) סי' רנג ס"א.

(3) שם ס"ח.

כלומר, שלשיטתו יסוד ההיתר אינו מה שבוערב שבת התבשיל מבושל כמאכל בן דרוסאי, אלא העיקר הוא הוודאות שעד הלילה הוא יהי' מבושל כל צורכו מאליו, רק שהאמצעי לוודאות שעד הלילה יגמר בישולו מאליו הוא זה שבכניסת השבת הוא כמאכל בן דרוסאי.

ה. ולפי הבנה זו בדברי הרא"ש ייצא לכאורה הדין, שאילו יצוייר מקרה שלמרות שבכניסת שבת התבשיל אינו מבושל כמאכל בן דרוסאי מכל מקום יש וודאות גמורה (על ידי גורם מיוחד כלשהו⁶) שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו, הנה לפי הרא"ש גם במקרה זה יהי' מותר להשהות את הקדירה בערב שבת, כי לפי טעמו לא נוגע לנו שבוערב שבת התבשיל אינו ראוי לאכילה כלל, אלא העיקר הוא שעד הלילה הוא בודאי יתבשל כל צורכו מאליו, שבזה סר החשש ד"שמא יחתה".

ב' דחוקים בטעם הרא"ש

1. אלא שלפי זה יש להקשות:

דבהמשך דבריו⁷ מביא אדה"ז מחלוקת בשיעור "כמאכל בן דרוסאי": "שיעור מאכל בן דרוסאי, יש אומרים שהוא כמו שליש בישול הראוי לכל אדם, ויש אומרים שהוא כמו חצי בישולו". וכפי שמביא הבית יוסף⁸ שב' הדיעות בזה הם רש"י והרמב"ם, רש"י סובר שליש בישול, והרמב"ם סובר חצי בישול.

ולכאורה, לפי טעמו של הרא"ש שכל הענין דשיעור "מאכל בן דרוסאי" הוא רק אמצעי

כי מאחר שבשעת כניסת השבת כבר הי' התבשיל ראוי להיאכל על כל פנים על ידי הדחק, על כן אין לחשוש שיחתה בשבת בכדי לזרז את גמר בישולו.

ג. והנה ב' טעמים אלו שמביא אדה"ז מקורם בדברי הראשונים:

דעל דברי חנני' הנ"ל בגמרא כתב הרא"ש⁴: "כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה... כיון דבשיל כמאכל בן דרוסאי מטיא קדירא בעידנא, ולא אתי לחיתויי בגחלים". שזהו מקור הטעם הא', שמאחר שעד הלילה ("בעידנא" כלומר בזמן אכילתו) יהי' התבשיל מבושל כל צורכו מאליו, על כן אין לחשוש שמא יחתה בשבת.

והאור זרוע⁵ פירש את דברי חנני' באופן אחר: "רוצה לומר, ש'בשיל' היינו כמאכל בן דרוסאי, ועל ידי הדחק ראוי' לאכילה, לא אתי לחתויי". שזהו מקור הטעם הב', שמאחר שבכניסת שבת התבשיל כבר ראוי לאכילה על ידי הדחק, על כן אין לחשוש שיחתה בשבת.

משמעות טעם הרא"ש – העיקר הוא רק שבליילה יהי' מבושל כל צורכו מאליו

ד. והנה בהשקפה ראשונה נראה שהפירוש בדברי הרא"ש הוא, שהדבר היחיד המסיר את החשש ד"שמא יחתה" הוא הוודאות הגמורה שעד שעת האכילה יהי' התבשיל מבושל כל צורכו מאליו, שממילא אין צורך לחתות בו בשבת.

(6) כגון שיש בכירה חום גדול שלא על דרך הרגיל.

(7) שם סי"ג.

(8) שם אות א ד"ה ומ"ש רבינו.

(4) פ"ג סי' א.

(5) חלק ב סי' ח, בשם הר"ר יוסף.

לפי הרא"ש "מאכל בן דרוסאי" פועל גם לשעתו וגם בעתיד

ח. ועל כן נראה לומר, שגם לדעת הרא"ש ההיתר של "כמאכל בן דרוסאי" מתייחס (גם) למצב התבשיל בעת כניסת השבת. ולפי זה נמצא, שלשיטתו שיעור מאכל בן דרוסאי כולל ב' פרטים: (א) זה שכעת הוא ראוי לאכילה לאדם אחד ("בן דרוסאי"). (ב) זה שעד הלילה הוא ודאי יתבשל כל צורכו מאליו.

ט. ונבאר מהי הסברא בהפרט הא':

דכאשר התבשיל הוא כמאכל בן דרוסאי, אף שעדיין אינו ראוי לאכילה לכל אדם, מכל מקום מאחר שישנו אדם אחד בעולם – "בן דרוסאי" – שעבורו מצב זה נחשב "בישול גמור", שהרי כך הוא נוהג לבשל ולאכול תמיד, הנה הנהגתו פועלת שגם לשאר כל אדם נחשב תבשיל זה "מבושל".

וכוונת הדברים היא, דאמנם ביחס לאכילה בפועל הוא עדיין נחשב "אינו מבושל" לכל אדם, שהרי גם לאחרי הנהגתו של "בן דרוסאי" אין "כל אדם" נוהגים לאוכלו במצב זה, ואם כן הנהגתו לא פעלה מאומה ביחס לאכילת "כל אדם"; אך מכל מקום הנהגתו פועלת על "כל אדם" לענין ה"טירדה" מהבישול, והיינו, שזה שדרך כל אדם להיות טרודים כל עוד המאכל לא התבשל, זהו דוקא כשעדיין לא הגיע לשיעור "מאכל בן דרוסאי", אך לאחר שהגיע לשיעור זה שוב אינם מוטרדים מבישולו, כי מכאן ואילך הם מניחים בדעתם שגמר בישולו קרוב (אף שלא ידוע להם בבירור שעד הלילה יגמר בישולו). ואם כן, ביחס להסרת הטירדה הזו נחשב מאכל בן דרוסאי "מבושל" גם אצל "כל אדם".

שעל ידו מוודאים שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו – יש לתמוה: כיצד יתכן שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם⁹, והרי זוהי מציאות שאפשר לבררה, דיכולים לקחת תבשיל ולבדוק כמה הוא צריך להיות מבושל מערב שבת כדי שבישולו יגמר מאליו בשבת, האם "חצי בישול" או "שליש בישול"?

[מה שאין כן לטעם ה"אור זרוע" שהיסוד בשיעור זה הוא שאז התבשיל ראוי לכל אדם על ידי הדחק, מובן ששייך בזה מחלוקת – מהו הגדר ד"על ידי הדחק", שהרי זהו דבר התלוי בדעת האדם ולא במציאות ממשית].

ז. ועוד לכאורה דחוק לפי טעם הרא"ש:

דמהתואר שבו מכנים חז"ל את ההיתר הזה: "כמאכל בן דרוסאי", משמע שיסוד ההיתר נעוץ בזה שבכניסת שבת התבשיל נחשב "מבושל" אצל אותו "בן דרוסאי", כלומר שיעקר ההיתר הוא מחמת המצב בעת כניסת השבת (ולא מחמת הוודאות שאחר כך הוא יתבשל כל צורכו מאליו); ולפי משמעות זו צריך להיות הדין, שכל שבכניסת השבת אין התבשיל כמאכל בן דרוסאי אסור להשהותו, אפילו אם ודאי לנו שעד הלילה הוא יתבשל "כל צורכו" מאליו;

ודלא כפי שמשמע (לכאורה) מדברי הרא"ש, שהעיקר הוא רק מצב התבשיל בעתיד שיהי' מוכן עד הלילה מאליו, ולא זה שבכניסת השבת הוא ראוי ל"בן דרוסאי"¹⁰?

(9) והרי הם קדמו לרא"ש, והוא בודאי ידע ממחלוקתם.

(10) מה שאין כן טעמו של האור זרוע תואם ממש את התואר "כמאכל בן דרוסאי", כי דוקא מצב זה מורה שהתבשיל ראוי לכל אדם על ידי הדחק.

(בלי קשר למה שיהי' עד הלילה) גורם ש"כל אדם" מסירים את טירדתם מהבישול.

(ב) וכמו כן מובן מה שחז"ל מכנים את ההיתר בשם "כמאכל בן דרוסאי", מאחר שמצב זה מסיר את חשש החיתוי (לפי הפרט הא'), כי על ידו סרה הטירדה מהבישול.

ההבדל בין טעם האור זרוע להפרט הא' בטעם הרא"ש

יב. והנה, הפרט הא' (שביארנו) בטעמו של הרא"ש – שבגלל שהתבשיל ראוי ל"בן דרוסאי" על ידי זה סר החשש דחיתוי, דומה קצת לטעמו של ה"אור זרוע" הנ"ל – שבגלל ש"מאכל בן דרוסאי" ראוי לכל אדם "על ידי הדחק" לכן אין לחשוש שיחתה; דלב' טעמים אלו הגורם המתיר להשהות את הקדירה הוא המצב העכשוי שלה – שכעת היא "כמאכל בן דרוסאי".

(מה שאין כן להפרט הב' בטעם הרא"ש, הגורם המתיר הוא המצב העתידי – שעד הלילה התבשיל יתבשל כל צורכו מאליו).

יג. אך מכל מקום נראה שיש איזה הבדל בין טעם האור זרוע להפרט הא' דטעם הרא"ש:

שלטעם האור זרוע, זה שהמצב העכשוי של "מאכל בן דרוסאי" מתיר לכל אדם להשהות, הוא דוקא משום שהוא ראוי "על ידי הדחק" לכל אדם. וכאילו נאמר, שבגלל שהתבשיל ראוי כעת גם לאדם זה על כל פנים על ידי הדחק, לכן מותר לו להשהותו בערב שבת (כי אנו סומכים שגם בישול "דחוק" כזה יגרום לו שלא לחתות).

אבל הרא"ש שלא הזכיר שהשיעור ד"מאכל בן דרוסאי" ראוי אף לכל אדם על ידי הדחק,

ולכן (לפי הפרט הא') מותר להשהות בערב שבת תבשיל המבושל כמאכל בן דרוסאי, כי כשהגיע לשיעור זה שוב אין לחשוש לחיתוי בשבת מאחר שהאדם כבר אינו מוטרד מבישולו.

י. ובענין זה נעוץ ההבדל בין הפרט הא' להפרט הב' בטעם ההיתר לפי הרא"ש:

שלהפרט הא', הסרת החשש שיחתה ב"מאכל בן דרוסאי" הוא (לאו דוקא משום שברור לנו שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו, אלא) משום שמנהגו של "בן דרוסאי" פועל אצל "כל אדם" שכל תבשיל המגיע למצב כזה שוב אין מוטרדים ממנו, כי הם מרגישים שגמר בישולו קרוב.

ואילו להפרט הב', הסרת החשש דחיתוי היא דוקא משום שידוע לנו שעד הלילה יגמר בישולו מאליו.

וסובר הרא"ש, שדוקא צירוף ב' הפרטים הללו יחד מוריד את החשש דשמא יחתה. אך אם הי' קיים פרט אחד בלבד, כגון אילו יצוייר שלמרות שהתבשיל הוא כמאכל בן דרוסאי מכל מקום לא ברור לנו שבישולו יגמר עד הלילה, או אילו יצוייר שלמרות שהתבשיל עדיין אינו כמאכל בן דרוסאי מכל מקום ברור לנו שעד הלילה יגמר בישולו, באופנים אלו יהי' אסור להשהותו. אלא צריך שיתקיימו ב' הפרטים דוקא, שכעת הוא יהי' כמאכל בן דרוסאי, ושגם יהי' ברור שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו.

יא. ולפי זה יובנו דברי הרא"ש:

(א) שגם לדעתו יש מקום למחלוקת רש"י והרמב"ם מהו גדר "מאכל בן דרוסאי" האם "חצי בישול" או "שליש בישול", מאחר שלפי הפרט הא' המצב דמאכל בן דרוסאי לכשעצמו

ומדברי המשנה הללו לומד ה"מנחת חינוך"¹³ חידוש דין, וזה לשונו: "וכבר כתבת כמה פעמים בחיבורי זה, ד'חי' הוי 'כדרך אכילתו', ממשנה דמנחות דשעיר יום הכפורים שחל בערב שבת ואכלו השעיר לערב בליל שבת חי, ושם מצות עשה דאכילה כתיב, 'ואכלו'."

ורצונו לומר, שמאחר שאכילת קדשים היא "מצות עשה" כמו שנאמר¹⁴ "ואכלו אותם", אם כן מזה שהתירו לכהנים לאכול את השעיר חי ובכך לקיים את מצות "ואכלו אותם", מוכח, שבכל התורה אכילת בשר חי נחשבת דרך אכילה, שהרי בשביל קיום מצות "ואכלו" מוכרח לאכול דוקא ב"דרך אכילה".

אבל בעל ה"תפארת ישראל"¹⁵ חולק על זה וסובר, שאכילת בשר חי אינה נחשבת "אכילה" כלל. והכהנים שאכלו את השעיר של יום הכיפורים חי, אכן לא קיימו בזה מצות עשה דאכילת קדשים. והטעם שאכלוהו חי רק בכדי שלא יבוא לידי איסור "נותר", דמכיון שהיו רגילים באכילה כזו תמיד הניחו להם חכמים לאוכלו חי בכדי למנוע את האיסור דנותר¹⁶.

טז. ונראה לומר שיסוד מחלוקתם הוא, האם יש בכוח יחידים לקבוע "גדר" עבור כולם:

המנחת חינוך לומד, שלמרות שהכהנים הבבליים היו 'יחידים' במנהגם לאכול בשר חי, מכל מקום יש להם את הכוח לקבוע שאכילה כזו נכללת בגדר "אכילה" לכולם, למרות שבפועל לשאר האנשים אין אכילה כזו ראוי

נראה לומר שסובר, שגם אילו התבשיל "כמאכל בן דרוסאי" לא הי' ראוי לכל אדם אפילו על ידי הדחק, מכל מקום הי' מותר להשהותו מהטעם שנתבאר לעיל – כי מאחר שלבן דרוסאי הוא נחשב "מבושל לגמרי" על כן גם "כל אדם" כבר אינם מוטרדים ממנו.

יד. ולפי זה נמצא –

שלשיטת הרא"ש: אפילו אדם אחד בלבד (בן דרוסאי) שאצלו התבשיל נחשב "מבושל לגמרי", בכוחו להוריד את החשש דחיתוי אצל כל אדם.

ואילו לשיטת האור זרוע: לא די בהנהגתו של אדם אחד בכדי להוריד את החשש אצל כולם, אלא בכדי שירד החשש אצל כולם צריך שגם לכולם יהי' התבשיל נחשב "מבושל" על כל פנים "על ידי הדחק".

מחלוקת המנחת חינוך והתפארת ישראל ב"דרך אכילה"

טו. ונראה לומר, שאפשר למצוא דוגמת חילוק זה במחלוקת אחרונים, וכדלקמן:

דמנחות¹¹ שנינו: "חל יום הכפורים להיות בערב שבת, שעיר של יום הכפורים¹² נאכל לערב (בליל שבת), והבבליים היו אוכלין אותו כשהוא חי (דאי אפשר לבשלו בשבת), משום שדעתן יפה".

(11) צט, ב.

(12) "של מוסף שהוא חטאת, והוא שעיר הנעשה בחוץ, ונאכל לכהנים" (שם ברש"י).

(13) מצוה ז, ריש אות ב.

(14) שמות כט, לג.

(15) מנחות פרק יא, בועז ג.

(16) וכן כתב הכרתי ופלתי יורה דעה סי' פז.

מבושל לגמרי, אלא צריך שיהי' ראוי גם לכולם על ידי הדחק, כי רק מכוח זה אפשר להחשיבו "מבושל" גם לכולם – לענין שאין חשש שיבואו לחתות בו, כי היות שהוא ראוי גם להם על כל פנים על ידי הדחק, שוב אינם מוטרדים ממנו.

מדוע מביא אדה"ז את ב' הטעמים

יח. ועל פי זה אפשר להמתיק, מדוע טרח אדה"ז להביא את ב' הביאורים הנ"ל – של הרא"ש ושל האור זרוע, ולא הסתפק באחד מהם:

כי מאחר ששורש מחלוקתם הוא ענין כללי ויסודי – האם דעת היחיד קובעת לרבים או לא, יש לומר שאדה"ז לא רצה להכריע כאן בענין זה על ידי שינקוט רק טעם אחד כשיטת אחד מהם, ועל כן נקט את ב' הטעמים.

להפרט הא' ברא"ש מתאים דוקא התואר "כמאכל בן דרוסאי"

יט. ועל פי ביאורינו הנ"ל בדברי הרא"ש, יומתק עוד ענין:

דלכאורה קצת תמוה, מדוע כינו חז"ל את היתר השהיי' הזה בשם "כמאכל בן דרוסאי", ששם זה הוא בבחינת "רמז", שהרי עדיין צריכים לברר מהו בדיוק שיעור הבישול של מאכל בן דרוסאי (ועד שנחלקו בזה הראשונים, כנ"ל). ומדוע לא נקטו לשון ברורה ומפורשת,

כלל אפילו בשעת הדחק. ולכן לשיטתו קיימו הכהנים באכילה כזו מצות "ואכלו אותם", כי מכוח 'מנהג היחידים' שלהם נפעל שאכילה כזו נחשבת 'דרך אכילה' (לכולם)¹⁷.

והתפארת ישראל לומד, שאין כוח ביד "יחידים" לקבוע את הגדר לכולם. ולכן לשיטתו גם הכהנים הבבליים עצמם לא קיימו מצות "אכילת קדשים" באכילת השעיר חי, כי אין זה "דרך אכילה"¹⁸.

יז. ויש לומר, שיסוד ושורש סברת מחלוקתם, הוא החילוק שביארנו בין טעם האור זרוע לבין הפרט הא' שבטעם הרא"ש:

כי הרי שיעור בישול "כמאכל בן דרוסאי" נחשב "בישול גמור" רק לאדם יחיד – "בן דרוסאי", ואם כן על פי הנ"ל נקודת החילוק בין הרא"ש לאור זרוע היא, האם רגילות היחיד יכולה לקבוע "גדר" גם לכולם או לא.

שהרא"ש סובר שבכוח רגילות היחיד לקבוע הגדר לכולם, ולכן מצב שנחשב "בישול גמור" עבור "בן דרוסאי" נחשב "מבושל" גם לכולם (לענין זה שאינם מוטרדים מבישולו כנ"ל).

ואילו האור זרוע סובר שהיחיד אינו יכול לקבוע הגדר לכולם, ולכן בכדי לבאר את טעם ההיתר להשהות תבשיל שהוא "כמאכל בן דרוסאי", לא מספיק זה שלבן דרוסאי הוא

(17) ולפי זה נראה בפשטות, שלשיטת המנחת חינוך גם אם כהנים אחרים היו אוכלים אותו חי היו מקיימים מצות "ואכלו אותם" (למרות שהם עצמם לא נהגו כך מעולם), כי מאחר שהכהנים הבבליים נהגו כן בזה הם פעלו שזה נחשב "דרך אכילה" לכולם.

(18) דאמרינן "בטלה דעתם אצל כל אדם", אלא שמכיון שאין עוד אפשרות שהבשר יאכל מניחים להם לאוכלו חי כדי שלא יגיע לידי נותר כנ"ל (עיי' תפארת ישראל שם).

אדם אחד הנוהג לאכול כך תמיד, והנהגתו פועלת שגם אצל "כל אדם" סרה הטירדה מהבישול בשיעור זה²¹.

*

[הקבלה בין ב' טעמי הדיעה המקילה, לב' סברותי נגד אופני החומרא

כא. והנה, כל מה שנתבאר עד כאן הוא לפי הדיעה המקילה, המתירה להשהות תבשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי על כירה שאינה גרופה וקטומה, שאת הדיעה הזו מביא אדה"ז בראשונה²², וכנ"ל.

הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו. ונמצא שהכינוי "כמאכל בן דרוסאי" מתאים לב' הפרטים בטעמו של הרא"ש. מה שאין כן הכינוי "חצי בישול" מתאים רק לפרט הב' (כנ"ל), אך לפרט הא' אין בזה שום ביאור, כנ"ל בפנים.

(21) בשבת כהלכה (שם) תירץ שאלה זו באופן אחר – על פי שיטת האור זרוע: שטעם ההיתר הוא משום שהתבשיל נאכל לכולם על ידי הדחק על כל פנים, ולכן נקטו חז"ל בלשון "כמאכל בן דרוסאי" דוקא, כי זה ש"בן דרוסאי" אכל כך תמיד מגלה לנו שגם לכולם ראוי התבשיל על ידי הדחק.

אך לפי ביאור זה עדיין אפשר להקשות, דהיי עדיף שינקטו בלשון "תבשיל הנאכל על ידי הדחק", שלשון זו מבוארת יותר מאשר הלשון "כמאכל בן דרוסאי", ואת השיעור הזה נוכל לברר על ידי שנבדוק כיצד דרך בני אדם לאכול בשעת הדחק, ומדוע הוצרכו חז"ל ל"בן דרוסאי"?

מה שאין כן להביאור שבפנים – בשיטת הרא"ש – אתי שפיר: דהיסוד להקל בשיעור זה הוא משום שכך נהג בפועל אותו "בן דרוסאי" (דלמרות שהוא יחידי, מכל מקום בכוחו לקבוע לכולם מהו הגדר "מבושל"). ולכן נקטו חז"ל דוקא בלשון "כמאכל בן דרוסאי", כי בזה מבואר עיקר טעם ההיתר.

(22) שם ס"ח.

שאם התבשיל מבושל מבעוד יום "חצי בישול" (או "שליש בישול") מותר להשהותו¹⁹?

כ. אך לפי הביאור הנ"ל בשיטת הרא"ש מובן זה בטוב:

דביארנו שלשיטתו טעם ההיתר כולל ב' פרטים: (א) היות שכעת התבשיל ראוי לגמרי עבור "בן דרוסאי", לכן גם לכולם הוא נחשב "מבושל" – לענין שאין חשש חיתוי. (ב) שעד הלילה יהי' התבשיל מבושל "כל צורכו" מאליו גם ללא חיתוי.

ועל כן, אמנם מצד הפרט הב' הי' אפשר שחז"ל ינקטו בלשון "כחצי בישול" או "שליש בישול", מאחר שזהו יסוד ההיתר, שעל ידי שהמאכל מבושל מבעוד יום כשיעור זה יש וודאות שעד הלילה הוא יתבשל "כל צורכו"; אך מצד הפרט הא', שיסוד ההיתר הוא שמאחר של"בן דרוסאי" זהו "בישול גמור" על כן גם לכולם זה נחשב "מבושל" לענין שאינם מוטרדים ממנו עוד, לפי זה נוגע לנו מנהגו של "בן דרוסאי" דוקא.

ואם כן, מצד הפרט הא' שבטעם הרא"ש מובן בטוב מדוע כינו חז"ל את ההיתר דוקא בשם "כמאכל בן דרוסאי", ולא לפי השיעור "חצי בישול" או "שליש בישול", כי אילו היו מכנים אותו לפי שיעורו לא הי' מובן כלל מדוע בשיעור זה נחשב המאכל "מבושל", דמהיכן שמענו שב"חצי בישול" או ב"שליש בישול" נחשב המאכל "מבושל"; מה שאין כן בכינוי "כמאכל בן דרוסאי" טמון ביאור מדוע גם ל"כל אדם" נחשב זה "מבושל"²⁰ – משום שישנו

(19) וכן הקשה בספר שבת כהלכה פ"ח ביאורים יא.

(20) וכינוי זה מתאים גם לפרט הב' בטעם הרא"ש – שעד הלילה יתבשל התבשיל כל צורכו מאליו, כי מאחר שהוא כבר מבושל כמאכל בן דרוסאי, מן הסתם עד

באופן הא' שהתבשיל אינו מבושל כל צורכו בכניסת שבת, והדיעה המחמירה חוששת שיחתה בשביל שיגמר בישולו עד הלילה, אזי כשהדיעה המקילה תבוא לשלול את החשש ולהקל בזה, היא תטען שעד הלילה יהי התבשיל מבושל כל צורכו מאליו ועל כן אין לחשוש שיחתה.

אבל באופן הב' שהתבשיל מבושל כל צורכו בכניסת שבת, והדיעה המחמירה חוששת שיחתה בשביל שהתבשיל יצטמק ויושבח, אזי כשהדיעה המקילה תבוא לשלול את החשש ולהקל בזה, מתאים שהיא תטען שעכשיו הוא כבר מבושל כל צורכו.

כלומר, הדיעה המקילה אינה יכולה לשלול את החשש הב' של הדיעה המחמירה בטענה שעד הלילה התבשיל יצטמק הרבה, מאחר שעל טענה זו יכולה הדיעה המחמירה להשיב שבצימוק יש הרבה דרגות ואנו חוששים שמא יחתה בשבת כדי שהתבשיל יצטמק הרבה מאוד; אלא בשביל לשלול את הסברא להחמיר באופן הב', על הדיעה המקילה להתייחס לזמן העכשוי ולומר, שמאחר שכעת התבשיל מבושל כל צורכו לכן אין חשש שיחתה, ודוקא טענה זו תפרוך את הסברא להחמיר במקרה זה, כי מאחר שהאדם יודע שכעת התבשיל מבושל כל צורכו שוב אין לחשוש שיחתה.

כד. והביאור בזה:

דיסוד סברת הדיעה המקילה נגד חשש הדיעה המחמירה באופן הב', הוא, שלאחרי שהתבשיל כבר מבושל "כל צורכו" וראוי לאכילה לכל אדם, זה שאפשר להוסיף בצימוקו יותר ויותר ובכך להשביח את טעמו, אינו נחשב "צורך" חשוב עד שנחשוש שאדם יחתה בשבת בשביל זה.

אך בהמשך דבריו²³ מביא אדה"ז דיעה החולקת ואוסרת להשהות על כירה שאינה גרופה וקטומה אפילו תבשיל המבושל כמאכל בן דרוסאי, וזה לשונו: "ויש אומרים, שאפילו תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, או אפילו נתבשל כל צורכו... חוששים שמא יחתה בשבת למהר בישולו, או כדי שיהא מצטמק".

כלומר, הדיעה המחמירה מדברת על ב' אופנים במצב התבשיל: או שהוא "כמאכל בן דרוסאי" בערב שבת, ואזי החשש הוא שיחתה בשביל למהר את גמר בישולו. או שנתבשל "כל צורכו" מערב שבת, והחשש הוא שמא יחתה בשביל שיצטמק ויושבח יותר.

כב. ונראה לומר, שישנה איזו 'הקבלה' בין ב' הטעמים של הדיעה המקילה שהוזכרו לעיל – (א) טעם הרא"ש, שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו, (ב) טעם האור זרוע, שגם כעת הוא ראוי להיאכל על ידי הדחק; לבין ב' האופנים שבהם הדיעה השני' מחמירה – (א) שהמאכל מבושל כבן דרוסאי והוא מחתה כדי למהר את בישולו, (ב) שהמאכל מבושל כל צורכו והוא מחתה כדי לצמקו יותר.

והיינו, דכמו שבב' הטעמים של הדיעה המקילה – הטעם הא' מתייחס לזמן הלילה שעד אז יהי' התבשיל מבושל כל צורכו, והטעם הב' מתייחס לזמן ההווה שכעת התבשיל ראוי על ידי הדחק; כך הוא גם בב' האופנים של הדיעה המחמירה – שבכדי לשלול את חומרתה ולהסביר מדוע בב' האופנים אין לחשוש לחיתוי כדברי', על הדיעה המקילה להתייחס לב' הזמנים הללו.

כג. והכיצד:

כה. וזוהי ההקבלה שבין ב' ההלכות הנ"ל:

דכשם שבהלכה הראשונה המבארת את דעת המקילים להשהות תבשיל המבושל כמאכל בן דרוסאי, הטעם הראשון שנוקט אדה"ז מתייחס למצב התבשיל בעתיד – שעד הלילה הוא יתבשל כל צורכו מאליו, והטעם השני שנוקט מתייחס למצב התבשיל בהווה – שכעת הוא ראוי על ידי הדחק;

כך הוא גם בהלכה השני' העוסקת בדעת המחמירים – שסברת הדיעה הראשונה לשלול את חומרתם ולהקל בב' האופנים שלהם, תתייחס לב' המצבים הללו: שלילת החשש באופן הא' שיחתה בתבשיל שהוא "כמאכל בן דרוסאי" בשביל שיתבשל כל צורכו, היא בטענה שעד הלילה יתבשל כל צורכו מאליו. ושלילת החשש באופן הב' שיחתה בתבשיל המבושל "כל צורכו" בשביל שיצטמק, היא בטענה שמאחר שכעת הוא מבושל כל צורכו לכן אין מקום לחשש של חיתוי].

ועל כן בשביל להדגיש את הסברא הזו, על הדיעה המקילה להתייחס בטענתה לזמן ההווה של ערב שבת, ולומר, שמאחר שכעת התבשיל מבושל "כל צורכו" לכן אין חשש שיחתה.

כי אם היא תתייחס לזמן הלילה ותטען שעד אז התבשיל כבר יצטמק מאליו, הרי בטענה זו היא נותנת מקום לסברת הדיעה המחמירה ש"צימוק" התבשיל נחשב "צורך" חשוב, ואם כן תוכל הדיעה המחמירה לחזור ולטעון שמאחר שבצימוק יש הרבה דרגות הנה אנו חוששים שמא יחתה בשביל להוסיף הרבה בצימוק.

ועל כן בטענת הדיעה המקילה נגד החומרא באופן זה (הב'), עלי' להתייחס לזמן ההווה ולומר, שמאחר שכעת התבשיל מבושל כל צורכו שוב אין לחשוש שיחתה בשבת, כי אף שעל ידי שיצטמק יותר יושבח יותר, מכל מקום זה אינו "צורך" חשוב כלל, ואין לחשוש שבגללו הוא יחתה בשבת.



סימן ד

חתיית גחלים בשבת

(שולחן ערוך סימן רנג)

מביא את דברי אדה"ז שהגחלים העליונות מתבערות והתחתונות נכבות * מבאר כיצד מתאימים דברי ראבי"ה עם הגמרא דכריתות, על פי ביאור רש"י * מבאר את דברי רש"י בעירובין * מבאר על פי כל זה את דברי אדה"ז

כותב בתחילת הדברים שהגחלים היו "מקיפות ודבוקות סביב דופני הקדרה", משמע שרק מסביב לה היו גחלים ולא מתחתיה, ואם כן מנין באו כעת הגחלים "התחתונות"².

וגם אם נעמיד שכבר בתחילה היו גחלים מתחת לקדירה והן ה"תחתונות", וכעת כשנוטל את הקדירה נופלות הגחלים "העליונות" שמסביב על אותן "התחתונות" שבאמצע "ומכבות אותן", עדיין לא יובן:

שהרי אם הגחלים העליונות שנופלות על התחתונות שבאמצע מכבות אותן, כל שכן שהקדירה עצמה שעמדה על התחתונות עד כה גרמה להן להיות כבויות (שהרי הקדירה כבידה יותר מן הגחלים העליונות), ואם כן לא יובן

(2) ומופרך לפרש ש"העליונות" נופלות על "התחתונות" שתחתיהן (מסביב לקדירה), כי בזה לא שייך לומר שהן "נופלות" עליהן, שהרי אדרבה הן נופלות מהן לצדדים (ועל דרך המשל המפורסם דחומת אבנים שהאבנים העליונות נופלות יותר למרחוק). ועוד, דב"תחתונות" הללו לא שייך לומר שהעליונות מכבות אותן על ידי נפילתן, שהרי הן כבר כבויות ועומדות מחמת כובד העליונות שעמדו עליהן עד כה (וכמפורש ברש"י המובא להלן סעיף ה). וכמבואר תיכף בפנים.

מקשה בענין כיבוי הגחלים התחתונות והבערת העליונות

א. כותב אדה"ז הזקן בדיני הטמנת קדירה בערב שבת¹: "אם גחלים בוערות מקיפות ודבוקות סביב דופני הקדרה, אין זה הטמנה, כיון שהוא מגולה למעלה. אלא שאז אסור לישראל ליטול הקדרה משם בשבת, לפי שעל ידי נטילת הקדרה הוא מחתה את הגחלים העליונות, ונופלות על התחתונות ומכבות אותן, והעליונות הן נתבערות מאליהן על ידי חיתוי זה".

כלומר, קדירה המוקפת מצידה בגחלים, כאשר נוטל הקדרה מתוך הגחלים, הן נופלות לתוך החלל הריק שבאמצע הנוצר על ידי סילוק הקדירה. וכתוצאה מכך, הגחלים "התחתונות" נכבות ו"העליונות" מתבערות.

ב. ובהשקפה ראשונה נראים הדברים תמוהים:

מנין באו אותן גחלים "התחתונות" שעליהן נופלות העליונות ו"מכבות אותן", והרי אדה"ז

(1) סי' רנג ס"י.

ומבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות, כדאיתא בכריתות".

ד. ולכאורה, קצת יש לתמוה בדברי ראבי"ה:

דכותב שעל ידי נטילת הקדירה הגחלים העליונות מתבערות והתחתונות נכבות, ומציין שהמקור לזה הוא "כדאיתא בכריתות". והרי שם בכריתות⁵ איתא בהיפוך הלשון: "תנו רבנן החותה גחלים בשבת. . . רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר רבי צדוק חייב שתיים, מפני שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות".

כלומר, בגמרא בכריתות כתוב שהעליונות נכבות והתחתונות מתבערות, ואילו ראבי"ה כותב (בשם הגמרא) שהעליונות מתבערות והתחתונות נכבות?

ה. אבל על פי המבואר ברש"י שם בגמרא, מובן שאין כאן סתירה. וזה לשון רש"י: "החותה – הממלא כלים מציבור הגחלים. מכבה העליונות – שעכשיו נעשו תחתונות, וכבו מחמת המשא של עליונות. ומבעיר התחתונות, שהיו כבויות מחמת המשא שהי עליהן, וכשהן עכשיו עליונות נתבערות".

ורצונו לומר, שכאשר מעבירים גחלים מערימה גדולה אל כלי ("ממלא כלים מציבור הגחלים"), הגחלים מתהפכות, דאותן גחלים שהיו בערימה "עליונות" נעשות בכלי "תחתונות" מאחר שמונחות בו בראשונה, ואותן שהיו בערימה "תחתונות" נעשות בכלי "עליונות" מאחר שמונחות בו באחרונה.

ועל פי זה מפרש רש"י, שמה שאומרת הגמרא "שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את

מהו שאדה"ז אומר שנפילת העליונות מכבה את התחתונות, והרי הן כבר כבויות ועומדות.

ואף שאפשר ליישב בדוחק, שבשעת נטילת הקדירה מתגלות הגחלים שתחתי' לאויר ועל ידי זה הן תיכף מתבערות, ואזי על ידי נפילת הגחלים העליונות עליהן הן שוב נכבות. אך אם כן יוקשה לאידך גיסא:

דלפי זה הי' לאדה"ז להוסיף ולומר גם את הפרט הזה – שבשעה שנוטל את הקדירה, בתחילה הגחלים התחתונות מתבערות מחמת התגלותן לאויר, ואחר כך הן חוזרות ונכבות על ידי שהעליונות נופלות עליהן ומכסות אותן; כלומר, שעל הגחלים התחתונות הוא עובר לא רק משום מכבה, אלא גם משום מבעיר.

אלא מזה שאדה"ז אינו כותב כן, משמע שלא היו גחלים מתחת לקדירה, ואם כן מהי איפוא משמעות דבריו שהגחלים "התחתונות" נכבות?

ביאור דברי ראבי"ה על פי פירוש רש"י בכריתות

ג. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים שכמקור לדין זה שאסור ליטול את הקדירה מתוך הגחלים בשבת, מציין אדה"ז³ ל"מרדכי".

וזוהי לשון המרדכי⁴: "כתב ראבי"ה, אבל היכא דאיכא גחלים לוחשות סביב הקדירה, אין לישראל ליטול ולסלק הקדירה, מפני שמחתה

(3) או אחיו מהרי"ל, כידוע שהציונים שבצידי הגליון נכתבו על ידי אחד מהם (ראה מבוא לספר 'ספרי ההלכה של אדה"ז' עמ' כ).

(4) שבת סי' שכג. הובאו דבריו במגן אברהם שם ס"ק יח.

למצבן בכלי צריך באמת לומר הפוך – שהוא מבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות.

ואם כן נבאר בפשטות, שגם ראבי"ה בדבריו התייחס למצב הגחלים לאחרי שכבר עברו ממקומן הראשון ונחו במקומן השני (וכפי שנתאר להלן), ועל כן הוא נוקט לשון הפוכה מלשון הגמרא וכותב ש"מבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות", כי לאחרי שהגחלים כבר נחו במקומן השני כך היא אכן המציאות – שהעליונות הגלויות לאויר מתבערות והתחתונות המכוסות על ידי העליונות נכבות. וכדלקמן.

ח. וביאור הדברים:

דכנזכר לעיל, ראבי"ה עוסק במקרה שיש "גחלים לוחשות סביב הקדרה", ועל זה הוא אומר את הדין ש"אין לישראל ליטול ולסלק הקדרה מפני שמחתה ומבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות".

ורצונו לומר, שמאחר שהגחלים "לוחשות סביב הקדרה", הנה על ידי נטילת הקדירה מביניהן נוצר חלל ריק באמצע, ואזי הגחלים העומדות מסביב נופלות אל תוך החלל הריק.

ט. והנה, מזה שראבי"ה אומר שכעת הוא "מבעיר את העליונות", משמע שעד עכשיו היו אותן "עליונות" כבויות. וכן לאידך, מזה שאומר שכעת הוא "מכבה את התחתונות", משמע שעד עכשיו היו אותן "תחתונות" בוערות.

ובכדי להבין כיצד זה קורה במציאות, מוכרחים לומר שראבי"ה נקט בפשטות שסדר נפילת הגחלים לאמצע הוא כך: שהגחלים הנופלות לאמצע בראשונה הן הגחלים שהיו "העליונות" מסביב לקדרה, ולאחריהן נופלות

התחתונות, המילים "עליונות" ו"תחתונות" מתייחסות למצב הראשון כשהגחלים היו בערימה, כלומר שהגחלים שהיו "עליונות" בערימה וכעת בכלי הן תחתונות אותן הוא "מכבה", והגחלים שהיו "תחתונות" בערימה וכעת בכלי הן עליונות אותן הוא "מבעיר".

ו. ונראה לומר, שההכרח של רש"י בפירוש זה, הוא:

כי אם נפרש את לשון הגמרא "שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות" כפשוטו, שאותן שהן כעת עליונות נכבות ואותן שהן כעת תחתונות מתבערות, לא יובן כיצד יתכן זה במציאות – דהאיך אפשר שיהי' "מבעיר את התחתונות", והרי כלל ידוע הוא שגחלים שאינם גלויות לאויר אינם יכולות להתבער?

ועל כן הוכרח רש"י לפרש, שבדברי הגמרא "שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות" התוארים "עליונות" ו"תחתונות" אינם מכוונים למצב הגחלים בהווה כשהן מונחות בכלי, אלא למצב הקודם כשהיו מונחות בערימה, אך במצב ההווה כשהן בכלי התוארים הם באמת הפוכים; דהגחלים ש(בערימה היו "עליונות" ו)כעת בכלי הן "תחתונות" נכבות – להיותן מכוסות, והגחלים ש(בערימה היו "תחתונות" ו)כעת בכלי הן "עליונות" מתבערות – להיותן גלויות לאויר.

ז. ועל פי זה יובנו בפשטות דברי ראבי"ה הנ"ל, שנוקט "מבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות", הפוך מלשון הגמרא דכריתות "שהוא מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות":

כי בודאי למד ראבי"ה בגמרא כפירוש רש"י, שה"עליונות" ו"תחתונות" שכתבה היינו ביחס למצב הגחלים בהיותן בערימה, אך ביחס

"העליונות", אז הן מתבערות על ידי שמתגלות לאויר, וזהו אומרו "מבעיר את העליונות";

ו"התחתונות" שאותן הוא "מכבה", הן הגחלים שבהיותן מסביב לקדירה היו הכי עליונות, שמוכן בפשטות שאז הן היו בוערות – שהרי היו גלויות לאויר. וכאשר הן נופלות לאמצע (בראשונה) והופכות להיות "התחתונות", אז הן נכבות מחמת הגחלים האחרות הנופלות עליהן באחרונה, וזהו אומרו "מכבה את התחתונות".

י. ולפי פשט זה בדברי ראבי"ה יוצא, שדבריו ש"מבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות" הם דוגמת הביאור הנ"ל דרש"י בגמרא דכריתות, בענין לקיחת הגחלים מן הערימה ונתינתן לתוך כלי:

דכוונת דבריו היא, שהגחלים שהיו עליונות בהיותן מסביב לקדירה וכעת הן תחתונות – הן נכבות, והגחלים שהיו תחתונות בהיותן מסביב לקדירה וכעת הן עליונות – הן מתבערות.

שזהו ממש על דרך דברי רש"י הנ"ל: שהגחלים שבהיותן בערימה היו עליונות וכעת בכלי הן תחתונות, הן נכבות. והגחלים שבהיותן בערימה היו תחתונות וכעת בכלי הן עליונות, הן מתבערות.

ביאור דברי אדה"ז

יא. ולאחר שהבנו את דברי ראבי"ה, הרי שכך יש לבאר גם בדברי אדה"ז הנ"ל:

דהגחלים "התחתונות" שנוקט בדבריו, היינו הגחלים שהיו "עליונות" מסביב לקדירה, שעל כן הן נפלו בראשונה לחלל הריק שבאמצע שנוצר עם נטילת הקדירה, ועל ידי זה הן נעשו "תחתונות".

לאמצע הגחלים שהיו יותר "תחתונות" מסביב לקדירה.

שלפי סדר זה יוצא, שהגחלים שבהיותן מסביב לקדירה היו "העליונות", הנה בנפילתן לאמצע הן "התחתונות", שהרי הן נופלות ראשונות אל תחתית החלל שבאמצע; והגחלים שבהיותן מסביב לקדירה היו יותר "תחתונות", בנפילתן לאמצע הן נעשות "העליונות", מאחר שנופלות לאמצע באחרונה על גבי הגחלים שנפלו לשם בראשונה.

ודוקא לפי סדר זה, מובנים היטב דבריו "מבעיר את העליונות ומכבה את התחתונות"⁶:

ד"העליונות" שאותן הוא "מבעיר" הן הגחלים שבהיותן מסביב לקדירה היו יותר תחתונות, שמוכן בפשטות שאז הן היו כבויות – מחמת כובד הגחלים העליונות שעמדו עליהן (ועל דרך דברי רש"י הנ"ל סעיף ו'), וכאשר הן נופלות לאמצע (באחרונה) והופכות להיות

(6) מה שאין כן אם נאמר שסדר נפילתן הפוך, שבתחילה נופלות לאמצע "התחתונות" שמסביב ואחר כך נופלות לאמצע "העליונות" שמסביב (שאז אותן שהיו "תחתונות" מסביב הן "תחתונות" גם באמצע), אף שאת החצי הראשון "מבעיר את העליונות" נוכל ליישב בדוחק: שלמרות שכבר בהיותן מסביב הן היו (עליונות וגלויות לאויר, וממילא כבר היו) בוערות, מכל מקום על ידי נפילתן לאמצע הן מתבערות יותר, וזהו "מבעיר את העליונות". אך מכל מקום יוקשה החצי השני "ומכבה את התחתונות": שהרי "תחתונות" אלו היו כבויות ועומדות ממקודם, מחמת כובד הגחלים "העליונות" שעמדו עליהן בהיותן מסביב, ואם כן מה שייך בהן "ומכבה"?

וגם אם נדחוק ונבאר, שעל ידי הגבהת הקדירה תיכף נתבערו "התחתונות" (דנתגלו מעט לאויר מצידן), ועל ידי נפילת העליונות עליהן הן חזרו ונכבו וזהו "ומכבה את התחתונות" – עדיין יוקשה: דאם כן הי' לראבי"ה לומר שהוא "מבעיר ומכבה את התחתונות" ולא רק "ומכבה" (ועל דרך שכתבנו לעיל סעיף ב' בדברי אדה"ז)?

הגחלים שעליהן), וכעת על ידי נטילת הקדירה הן נופלות אל החלל שבאמצע ונעשות "עליונות", הנה על ידי "חיתוי זה" כלומר על ידי תזוזתן ממקומן שמסביב לקדירה והפיכתן להיות "עליונות" (וגלויות לאויר) – על ידי זה "הן נתבערות מאליהן".

התאמת דברי רש"י בעירובין לפירושו בכריתות

יד. והנה בגמרא עירובין⁸ איתא: "תניא, פגה שהטמינה בתבן וחררה שהטמינה בגחלים, אם מגולה מקצתה ניטלת בשבת".

ופירש רש"י: "וחררה שהטמינה אתמול בגחלים ועכשיו כבו... אבל לא כבו לא, דמתוך שנהפכים מכבה את התחתונות ומבעיר את העליונות כדאמרינן בכריתות".

ולכאורה, כיצד אומר רש"י "מכבה את התחתונות ומבעיר את העליונות כדאמרינן בכריתות", והרי שם בכריתות כתוב הפוך "מכבה את העליונות ומבעיר את התחתונות"?

אלא בודאי שבאומרו "כדאמרינן בכריתות" כוונתו היא להאופן בו הוא פירש שם את דברי הגמרא. שלפירושו שם אכן יוצא, שאותן שהיו "עליונות" וכעת הן "תחתונות" נכבות, ואותן שהיו "תחתונות" וכעת הן "עליונות" מתבערות. ואם כן זוהי כוונתו כאן באומרו "מכבה את התחתונות ומבעיר את העליונות", דהתחתונות עכשיו נכבות והעליונות עכשיו מתבערות.

טו. ונראה, שמה שכשנוטל את החררה הגחלים התחתונות נכבות והעליונות מתבערות,

והגחלים "העליונות" שנוקט בדבריו, היינו הגחלים שהיו יותר "תחתונות" בהיותן מסביב לקדירה, שעל כן הן נפלו באחרונה לחלל שבאמצע על הגחלים הראשונות, ועל ידי כך הן נעשו "עליונות".

יב. ולפי זה, מה שכותב "שעל ידי נטילת הקדירה הוא מחתה את הגחלים העליונות ונופלות על התחתונות ומכבות אותן", כוונתו היא על דרך מה שביארנו בדברי ראבי"ה:

דאותן גחלים שנפלו לאמצע באחרונה (על גבי הגחלים שנפלו לשם בראשונה) וכך נעשו "עליונות", הוא "מחתה" אותן "על ידי נטילת הקדירה", כלומר שעל ידי נטילת הקדירה הוא גורם⁷ להן לזוז ממקומן שמסביב לקדירה וליפול לאמצע, ואזי הן "נופלות על התחתונות" דהיינו על הגחלים שנפלו לאמצע בראשונה ונעשו "תחתונות", וכך הן "מכבות אותן" – את אותן "תחתונות".

יג. ומה שממשיך "והעליונות הן נתבערות מאליהן על ידי חיתוי זה" כוונתו היא:

שאותן גחלים שבהיותן מסביב לקדירה היו "תחתונות" וממילא היו כבירות (מחמת כובד

(7) "גורם" דייקא, היינו שאינו מזיזן בידיים ממש (או על ידי הקדירה כמו ידא אריכתא שלו), אלא הן זזות מעצמן על ידי שמסלק את הקדירה ממקומה.

ואף שאדה"ז נוקט לשון חיתוי ("מחתה" "חיתוי"), ודאי אין כוונתו שחותה בגחלים במתכוין, שהרי בהמשך דבריו הוא כותב שהגחלים "נתבערות מאליהן", ואילו הי' "מחתה" בהן בידיים הרי אין זה "מאליהן".

ועל כן נראה שהביטוי "מחתה" ו"חיתוי" כאן הוא להורות על ענין ה"הפיכה", כלומר שהגחלים מתהפכות דהעליונות נעשות תחתונות והתחתונות נעשות עליונות, שזהו על דרך "חיתוי" במחתה שהופך ומערבב את הגחלים. אך "הפיכה" (חתיי) זו נעשית בדרך ממילא, דעל ידי שנוטל את הקדירה נופלות הגחלים מעצמן (ו"העליונות" נתבערות מאליהן, כדלהלן).

שנופלות לשם באחרונה נעשות "עליונות".
וממילא יוצא, ש"התחתונות" נכבות מחמת
כובד "העליונות" הנופלות עליהן, ו"העליונות"
מתבערות מאחר שהן מתגלות לאויר.

הוא על דרך מה שביארנו לעיל בדברי ראבי"ה
ואדה"ז בקדירה המוקפת גחלים:

כי על ידי נטילת החררה נוצר חלל במקומה,
ואזי הגחלים שנופלות לשם מן הצדדים
בראשונה נעשות "תחתונות", והגחלים



סימן ה

שיעור מאכל בן דרוסאי

(שולחן ערוך סימן רנג)

מדויק מלשון אדה"ז, ששיעור מאכל בן דרוסאי "שליש בישול" או "חצי בישול" הוא לפי מצב התבשיל כמה הוא "ראוי", ולא לפי "זמן" הבישול

בישולו שליש", אלא הוא טורח ומוסיף עוד ג' מילים "שליש בישול" הראוי לכל אדם";

שבפשטות נראית הוספה זו כמיותרת, כי כשאומרים "שליש בישול" מובן מאליו שהכוונה היא לשליש ביחס למנהג כל האדם בבישולם, ומדוע צריך לכתוב בפירוש "שליש" הראוי לכל אדם?

ג. אך נראה לומר, שרמוז כאן דיוק גדול:

כי אילו הי' אדה"ז כותב רק על דרך רש"י "שהוא כמו שליש בישול", הי' מקום להבין שאת ה"שליש" מודדים לפי זמן הבישול (דהמילה "בישול" יכולה להתפרש "זמן הבישול")⁴. ולדוגמא, אם רגילות "כל אדם" היא שמבשלים תבשיל פלוני במשך ג' רבעי שעה, אזי בישול של "בן דרוסאי" בתבשיל זה יהי' רבע שעה. ועל דרך זה ישערו בכל תבשיל ותבשיל.

אך בזה שאדה"ז מוסיף וכותב "כמו שליש בישול הראוי לכל אדם", הוא רומז שהשיעור "שליש" אינו לפי זמן הבישול אלא לפי מצב התבשיל עצמו, דהיינו עד כמה התבשיל "ראוי".

א. כותב אדה"ז בדיני שהיי' בערב שבת¹: "כירה . . אם הוסקה בגפת שהוא פסולת של זיתים או בעצים, אסור ליתן עלי' תבשיל מבעוד יום להשהותו עלי' לצורך הלילה או עד למחר, אם כשמגיע הלילה אין התבשיל מבושל עדיין כמאכל בן דרוסאי (פירוש, שם אדם ליסטים שהי' אוכל תבשילו אף שעדיין לא נתבשל כל צרכו)".

ובהמשך דבריו שם כותב²: "שיעור מאכל בן דרוסאי, יש אומרים שהוא כמו שליש בישול הראוי לכל אדם, ויש אומרים שהוא כמו חצי בישול. ולענין הלכה . . צריך ליזהר לכתחלה שיתבשל חצי בישולו מבעוד יום".

ב. והנה מקור הדיעה הא' שמאכל בן דרוסאי הוא "שליש בישול" הוא ברש"י³, שכתב: "בן דרוסאי – לסטים הי' ומבשל בישולו שליש".

ועל פי זה יש לדייק בלשון אדה"ז: "שהוא כמו שליש בישול הראוי לכל אדם", לכאורה מדוע אינו מסתפק במילים "שהוא כמו שליש בישול", שהן על דרך דברי רש"י "ומבשל

(1) סי' רנג ס"א.

(2) שם סי"ג.

(3) שבת כ, א ד"ה בן דרוסאי.

(4) ראה הערה הבאה שיש הסוברים כן להלכה.

בישול", ממילא מובן שכך הוא הפירוש גם בדיעה הב' שמאכל בן דרוסאי היינו "חצי בישולו":

שה"חצי בישול" אינו נמדד לפי זמן הבישול, אלא לפי מצב התבשיל. דהיינו, שכאשר הוא חצי "ראוי" לאכילה אז הוא נחשב "כמאכל בן דרוסאי" לדיעה זו, ומותר להשהותו על הכירה מערב שבת⁶.

(6) ולהעיר ממחלוקת ר' חייא בר אבא ור' יוחנן (בבא בתרא קז, ב ובפירוש הרשב"ם) בפירוש דברי המשנה "האומר לחבירו חצי שדה אני מוכר לך משמנין ביניהן ונוטל חצי שדהו", שלר' חייא בר אבא "כי הדדי פלגי בגוף הקרקע" ו"יד שניהן שוה ליטול זה כשומא שנוטל זה מן היפה ומן הכחוש", היינו שלדעתו צריך שהחצי יהי' במידת הקרקע. ואילו לר' יוחנן החלוקה היא רק "לדמי" והמוכר יכול לומר ללוקח "מה ששוה חצי שדה זו מכרתי לו מן הקרקע, באיזה מקום שארצה אתן לך", היינו שלדעתו הלוקח מקבל "חצי שדה" בשווי ולא דוקא בגוף הקרקע.

ויש לומר, שמחלוקת ר' חייא בר אבא ור' יוחנן בפירוש דברי המשנה "ונוטל חצי שדהו", היא על דרך ב' הצדדים המתבארים כאן כיצד לשער את ה"שליש" בישול ו"חצי" בישול דמאכל בן דרוסאי. שהסברא ששיעור ה"שליש" וה"חצי" הוא לפי כמות זמן הבישול, דומה לסברת ר' חייא בר אבא שמדידת "חצי שדהו" היא לפי כמות הקרקע. והסברא ששיעור ה"שליש" וה"חצי" הוא לפי איכות התבשיל, דומה לסברת ר' יוחנן שמדידת "חצי שדהו" היא לפי שווי הקרקע.

ולהעיר, שבשולחן ערוך (חו"מ סי' ריח ס"כ) נפסק להלכה כר' יוחנן שחלוקת הקרקע היא לפי שווי ולא לפי כמות. כלומר, שהלשון "חצי" שהי' אפשר לפרשו או גבי כמות או גבי איכות, נפסק שנקטינן ל' גבי איכות דוקא. וכפי שדייקנו בפנים מאדה"ז, כך הוא גם לענין שיעור הבישול, שהשליש והחצי נמדדים לפי איכות התבשיל ולא לפי כמות הזמן.

כלומר, ש"מאכל בן דרוסאי" היינו תבשיל שהתבשיל והגיע למצב שהוא רק שלישי "ראוי לכל אדם".

ד. והנפקא מינה במציאות בין אם משערים את ה"שליש" לפי הזמן או לפי מצב התבשיל, היא:

כי יתכן לפעמים, שרוב הבישול (כלומר תהליך הפיכת המאכל לראוי לאכילה) נעשה רק בחצי השני של זמן הבישול, ואזי יוצא שבשליש הראשון של 'זמן הבישול' עדיין לא נעשה התבשיל 'ראוי שלישי', אלא רק לאחר משך זמן הוא ייעשה 'ראוי שלישי'.

ה. וזהו שמדגיש אדה"ז באומרו "שליש בישול הראוי לכל אדם", כלומר שה"שליש" צריך להיות ביחס ל"הראוי".

שלפי זה ייצא הדין, שתבשיל שהתבשיל רק 'שליש זמן' ממה שמבשלים אותו תמיד, עדיין אינו נחשב "כמאכל בן דרוסאי", אלא דוקא כשנעשה 'שליש ראוי לאכילה' אז הוא נחשב "כמאכל בן דרוסאי"⁵.

ו. ולאחרי שאדה"ז רומז זאת בדברי הדיעה הא' הסוברת שמאכל בן דרוסאי הוא "שליש

(5) וכך מובא בספר "פסקי תשובות" (שבת שם א) בשם האדמו"ר מקלויזנבורג ז"ע, שיש לשער לפי מצב התבשיל עצמו ולא לפי זמן הבישול, מהטעם שנתבאר בפנים (סעיף ד') – שלא תמיד לאחר 'שליש זמן' נעשה התבשיל 'ראוי שלישי'. ובספר "שבת כהלכה" (פ"ח ביאורים יב) הביא כן גם בשם הגר"ש וואזנר. וזהו שלא כדעת ה"חזון איש" הסובר שמשערים לפי זמן הבישול (הובאו דבריו שם).



סימן ו

פינוי מקדירה לקדירה בדבר גוש

(שולחן ערוך סימן רנג)

מבאר בטעם ביטול השהיי שהוא מצד גדר כלי שני * מצייע שעל פי זה יש לכאורה נפקא מינה בין תבשיל רך לדבר גוש לשיטת אדה"ז * דוחה את הביאור והנפקא מינה על פי דברי הפרי מגדים

אם פינוי מקדירה לקדירה אסור להחזיר לכירה משום מיחזי כמבשל

א. כותב אדה"ז בדיני החזרת קדירה לכירה בשבת¹: "כירה . . שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדרה מעלי . . ובא להחזירה עלי בשבת, אם עודה בידו . . ולא פינוי ממנה התבשיל לקדרה אחרת אלא רוצה להחזירו כשהוא באותה קדרה שהיתה על הכירה, מותר לו להחזירו (בשבת) אם בתחלה כשנטל הקדרה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך, שנמצא שלא בטלה עדיין שהיי' הראשונה שהשהה אותה שם על הכירה מבעוד יום . . אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכך אם הסירה מידו פעם אחת, או שפינוי התבשיל לקדרה אחרת, כבר בטלה לה שהיי' הראשונה, וכשרוצה להחזירה הרי זה כמושיבה בשבת בתחלה, וחכמים לא התירו אלא חזרה אבל לא להושיב קדרה בתחלה בשבת על הכירה . . [ש]כשמעמידה על הכירה שהוא מקום שדרך לבשל שם הרי זה נראה כמבשל לכתחלה בשבת".

ומדבריו עולה, שאפילו אם הי' בדעתו להחזירה וגם לא הניחה מידו, מכל מקום אם פינוי אותה לקדירה אחרת בטלה לה השהיי' הראשונה ושוב אסור לו להחזירה לכירה בשבת, משום שנראה כמושיב קדירה על כירה בשבת בתחילה.

ב. והנה בטעם האיסור להחזיר הקדירה כשפינוי אותה לקדירה אחרת מצינו ב' טעמים, התוספות² כתבו: דדוקא "כשהוא באותו מיחם שהוא חם לא אתי לחתויי, אבל במיחם אחר שהוא קר אתי לחתויי". כלומר, שמאחר שפינוי את הקדירה לקדירה אחרת חיישינן שיחתה בגחלים בשבת. והר"ן³ כתב טעם אחר: ד"טפי מחזי כמבשל במיחם שני מבמיחם ראשון". כלומר, לדידו החשש אינו שמא יחתה בגחלים, אלא האיסור הוא משום שבהנחת הקדירה האחרת על הכירה הוא נראה כמבשל בשבת.

ובדברי אדה"ז הנ"ל מבואר שנקט כביאור הר"ן, שעל ידי הפינוי לקדירה אחרת מתבטלת השהיי' הראשונה וממילא "הרי זה נראה כמבשל לכתחלה בשבת".

(2) שבת לח, ב ד"ה פינוי.

(3) על הרי"ף דף יז, ב ד"ה בעי רב אשי.

(1) סי' רנג סי"ד.

מדוע מבטל הפינוי את השהי' הראשונה

ג. והנה בהשקפה ראשונה נראה לומר, שיסוד הסברא מדוע פינוי מקדירה לקדירה מבטל את השהי' הראשונה, הוא על פי ההלכה שכותב אדה"ז להלן⁴ בענין ההבדל בין כלי ראשון לכלי שני, וזה לשונו: "שכלי ראשון מתוך שעומד (אצל האש) על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו הרבה. . מה שאין כן בכלי שני שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר".

שמדבריו אלו מובן, שיש הבדל מהותי בין כלי ראשון לכלי שני, שהכלי ראשון מאחר שעמד על האש חומו הוא במצב של עמידה וקיום, מה שאין כן הכלי שני שכבר התרחק מן האש חומו הוא במצב של נסיגה.

ובמילים אחרות ההגדרה בזה היא, שהכלי ראשון מאחר שעמד על הכירה הריהו דומה לה בתכונתו, דכמו שהכירה ענינה לחמם את התבשיל כך הכלי ראשון שומר על חום התבשיל זמן רב. ואילו הכלי שני שלא עמד על הכירה הוא שונה ממנה בענינו, דהיא ענינה לחמם ואילו הוא טבעו לקרר כל דבר חם שמערים לתוכו⁵.

ד. ועל פי הלכה זו אפשר לומר, שזוהי הסברא מדוע פינוי התבשיל מקדירה לקדירה אחרת מבטל את השהי' הראשונה:

כי מאחר שענין השהי' על הכירה הוא להוסיף חום בתבשיל, ואילו פינוי התבשיל לקדירה אחרת ענינו הפחתת החום, הרי שמעשה הפינוי מהווה סתירה לכל ענין

(4) סי' שיח סי"ט.

(5) וראה מה שכתבנו להלן סימן מו סעיף יג בענין כלי ראשון מבטל כלי שני אינו מבטל.

השהי', ועל כן הוא מבטל את השהי'⁶. וממילא כשרוצה לחזור ולהניח את הקדירה על הכירה הרי זה כמושיבה לכתחילה בשבת, וזה אסור משום "מיחזי כמבשל".

שיטת המהרש"ל ב"דבר גוש", ובו לכאורה אין הפינוי מבטל את השהי' הראשונה

ה. והנה ידועה מחלוקת הפוסקים, האם בדבר גוש שייך "כלי שני" או לא:

שיטת הרמ"א⁷ היא, שגם בדבר גוש שייך דין כלי שני. וכגון, בשר שהוציא והוא מן הקדירה והניחיהו בצלחת, דינו ככלי שני שאינו מבטל.

ושיטת המהרש"ל⁸ היא, שבדבר גוש לא שייך דין כלי שני, דגם כשהניחיהו בצלחת כל עוד היד סולדת בו דינו ככלי ראשון.

ו. וב"קונטרס אחרון" לאדה"ז⁹ מביא את דברי המהרש"ל, ומשמע קצת¹⁰ שמסכים עימו להלכה:

(6) להלן בסימן ז סעיף ה מתבאר, שיסוד ביטול השהי' הוא משום שהסיח דעתו מלהחזיר את הקדירה לכירה. ולפי זה גם כאן הכוונה היא, שמאחר שהפינוי מהווה סתירה לשהי' הראשונה, הרי הוא מוכיח שהסיח דעתו מלהחזיר את הקדירה לכירה. ופשוט.

(7) הלכות בשר בחלב סי' צד ס"ז.

(8) איסור והיתר סי' נא אות ב. הובא בש"ך שם ס"ק ל. ובהלכות תערובות סי' קה ס"ק ח.

(9) סי' רנג ס"ק יא בסופו.

(10) כך משמע שהבין קצות השולחן (סי' קכד בדי השלחן ס"ק לט) בדברי אדה"ז. וכך פירש בפשטות בספר "פסקי אדה"ז בהלכות איסור והיתר" (קפלן) עמ' 154. אך יש שלמדו בדעת אדה"ז שאינו פוסק להלכה כהמהרש"ל. והאריך בזה בספר "שבת כהלכה" פ"א בביאורים אות לא. עיי"ש.

אבל תבשיל "גוש" שתמיד דינו כ"כלי ראשון", פיננויו לקדירה אחרת אינו מבטל את השהייה הראשונה, כי מאחר שגם בקדירה השנייה קיימת תכונת שמירת החום בדומה לכירה, על כן התבשיל אינו מתנתק לגמרי מהכירה, ואם כן יהי' מותר להחזירו לכירה בשבת.

דחיית הביאור והקולא הנ"ל על פי הפרי מגדים

ח. אך באמת, מדברי הפרי מגדים מוכח שהביאור הנ"ל אינו נכון:

דכתב¹² בזה הלשון: "ודע, דפינה ממיחם למיחם, אף על גב דכלי ראשון [הוא] המיחם [השני] [מאחר] שעירה ממנו [מקודם] רותחין, ועירה זה לשם, דעדיין כלי ראשון ממש הוה, אפילו הכי הוה כמושיב לכתחלה, דחזרה הותר בשבת".

ורצונו לומר, שגם במקרה שהמיחם השני נחשב "כלי ראשון" מאחר שדפנותיו רותחים (משום שמקודם הרתיחו בו מים), מכל מקום מאחר שפינה את המים מהמיחם הראשון אסור להניח את המיחם השני על הכירה, כי עצם הפינוי ממיחם למיחם מבטל את השהייה הראשונה, ושוב אין זה נחשב "החזרה" כי אם "שהייה" מחדש.

ט. ונמצא עולה מדברי הפרי מגדים, שהטעם שפינוי מקדירה לקדירה מבטל את השהייה הראשונה, אינו משום שבקדירה השנייה התבשיל הולך ומתקרר ובזה הוא מתנתק מן הכירה (כפי שביארנו לעיל), אלא משום שעצם מעשה העירוי מקדירה לקדירה מהווה ניתוק מהשהייה הראשונה.

כי מכוון דבריו מתיר שם אדה"ז לערות רוטב רותח מכלי ראשון, על קטניות יבשים (במקצת, היינו שהם "גוש") שהונחו לאחר בישולם בתוך כלי שני, למרות שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה¹¹; כי מאחר שבדבר גוש אין דין כלי שני, הרי שהקטניות המונחים בכלי שני דינם ככלי ראשון, וממילא ודאי שהרוטב המעורה עליהם מכלי ראשון אינו מבשלם כלל, שהרי הוא לא עדיף מהם אלא אדרבה הם עדיפים ממנו, שהוא רק "עירווי" מכלי ראשון ואילו הם נחשבים ככלי ראשון עצמו.

וכמו כן לאידך, מטעם זה אוסר שם אדה"ז לערות את הרוטב בתחילה לכלי שני ואחר כך להניח עליו את הקטניות המבושלות, כי מאחר שהקטניות ישארו בגדר "כלי ראשון" גם כשיונחו ברוטב שבכלי שני, הרי הם יחממו את הרוטב, משום שהרוטב לאחר עירווי נחשב "כלי שני" ואילו הקטניות להיותם דבר גוש נחשבים עדיין "כלי ראשון".

ז. ואם כן לפי משמעות זו שלשיטת אדה"ז "דבר גוש" נחשב תמיד "כלי ראשון", אפשר אולי לחלק ולומר:

שמה שכותב שפינוי מקדירה לקדירה מבטל את השהייה הראשונה ואוסר להחזיר את הקדירה לכירה, זהו דוקא בתבשיל צלול שפינויו לקדירה השנייה הופך אותו ל"כלי שני", דמאחר ש"כלי שני" ענינו לקרר את התבשיל (הפוך מהכירה שענינה לחמם אותו) על כן הוא "מתנתק" אותו מהכירה, וממילא מתבטלת השהייה הראשונה, ועל כן אסור להחזירו לכירה בשבת.

(11) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שיח סי"ט.

(12) סי' רנג אשל אברהם ס"ק כ.

במקרה שגם המיחם האחר הוא חם כמו כלי ראשון, כגון כשמניחים בו דבר גוש (למאן דאמר שתמיד נחשב כלי ראשון) או כשמקודם הרתיחו בו מים (כדוגמא הנ"ל שבפרי מגדים), נראה שלשיטתו יהי' מותר להחזיר את המיחם השני על הכירה, כי מאחר שגם הוא חם כמו כלי ראשון אם כן גם בו אין חשש שיבוש לחתות].

*

העולה מהנ"ל:

אפילו לשיטות הסוברות שדבר גוש נחשב "כלי ראשון" גם בקערה, מכל מקום אם פינהו מקדירה לקדירה בטלה לה השהיי' הראשונה, ואסור להחזירו לכירה בשבת.

י. ואם כן מובן, שגם אם נלמד שלשיטת אדה"ז דבר גוש נחשב כלי ראשון גם בקדירה השני', מכל מקום אסור להחזירו לכירה לאחר שפינהו לקדירה השני', כי על ידי עצם מעשה הפינוי "כבר בטלה לה שהיי' הראשונה וכשרוצה להחזירה הרי זה כמושיבה בשבת בתחלה".

יא. [אך כל זה הוא רק לשיטת הר"ן – שכמותו נוקט אדה"ז כנ"ל – שהטעם שהפינוי מבטל את השהיי' הראשונה הוא משום שנראה כמבשל בתחילה בשבת, שמצד זה אכן אין הבדל בין אם הכלי האחר נחשב כלי ראשון או כלי שני.

אבל לשיטת התוספות הנ"ל שהטעם שהפינוי אוסר להחזיר את הקדירה הוא כי "במיחם אחר שהוא קר אתי לחתויי", אם כן



סימן ז

תנאיי החזרת קדירה לכירה בשבת

(שולחן ערוך סימן רנג)

מביא את דברי אדה"ז בביאור תנאיי החזרת קדירה לכירה בשבת * מדייק מדוע חוזר ומדגיש את התנאי שהי' בדעתו להחזירה * מבאר את משמעות הלבוש שתנאי זה הוא העיקר ושאר התנאים מוכיחים עליו * על פי זה מבאר את דיוק אדה"ז בסדר התנאים ובשינוי הלשון ביניהם

מדוע חוזר אדה"ז דוקא על התנאי שבדעתו להחזירה

א. כותב אדה"ז בדיני החזרת קדירה לכירה בשבת¹: "כירה שהסיקה בקש וגבבא, או אפילו בגפת ועצים אלא שהיא גרופה וקטומה, ונטל הקדרה מעלי' בין מבעוד יום בין משחשכה, ובא להחזירה עלי' בשבת, אם עודה בידו שלא הסירה מידו כשנטלה מעל הכירה עד שעה שרוצה להחזירה, ולא פינה ממנה התבשיל לקדרה אחרת אלא רוצה להחזירו כשהוא באותה קדרה שהיתה על הכירה, מותר לו להחזירו (בשבת), אם בתחלה כשנטל הקדרה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך, שנמצא שלא בטלה עדיין שהיי' הראשונה שהשהה אותה שם על הכירה מבעוד יום, כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אחר כך".

ונקודת דבריו היא, שבשביל להחזיר לכירה בשבת קדירה שניטלה מעלי', דרושים כמה תנאים: (א) שלא הסירה מידו מרגע נטילתה.

(ב) שלא העביר התבשיל שבה לקדירה אחרת.
(ג) שבשעת נטילתה חשב להחזירה².

ב. וקצת צריך עיון בלשונו:

דלאחרי שמסיים את תיאור ג' התנאים, הוא מבאר את טעם ההיתר להחזירה כשנתקיימו תנאים אלו: "שנמצא שלא בטלה עדיין שהיי' הראשונה שהשהה אותה שם על הכירה מבעוד יום".

והרי מובן ופשוט, שטעם זה מתייחס לקיום כל ג' התנאים שהזכיר לעיל, שעל ידי קיום כל ג' התנאים כדבעי נמצא שהשהיי' הראשונה לא בטלה, ואזי ההחזרה שמחזיר הקדירה בשבת היא "המשך" לשהיי' הראשונה ואינה דבר חדש.

ואם כן לכאורה קצת תמוה, מדוע תיכף לאחר המשפט הזה ("שנמצא שלא בטלה . . . מבעוד יום") חוזר אדה"ז וכותב "כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אחר כך", שמלשון זו קצת משמע שהתנאי שגורם "שלא בטלה עדיין

(1) סי' רנג סי"ד.

(2) ולהלן (שם סי"ח) כתב תנאי נוסף, שהתבשיל לא הצטנן לגמרי, אבל אם הצטנן לגמרי "בטלה לה שהיי' הראשונה". עיי"ש.

הקרקע, הוא רק אמצעי המוכיח את קיום התנאי העיקרי, האם הי' בדעתו להחזירה או לא. כלומר, שאם הניח את הקדירה על הקרקע, מוכח שהסיח את דעתו.

שלכן הוא אומר, שהטעם שהנחת הקדירה על הקרקע גורמת שאסור להחזירה על הכירה, הוא משום "דהוי לי' כאילו הסיח דעתו מלהחזירה", כלומר שההנחה על הקרקע מוכיחה שהתנאי העיקרי לא נתקיים – דלא הי' בדעתו להחזירה.

ה. ועל פי משמעות דבריו אלו, יש לומר שכן הוא גם בתנאי הנוסף הנ"ל שכתב אדה"ז: "ולא פינה ממנה התבשיל לקדירה אחרת".

שגם תנאי זה הוא 'אמצעי' להוכיח את קיום התנאי העיקרי – האם הי' בדעתו להחזירה או לא. דאם הוא מפנה את התבשיל לקדירה אחרת, זה מוכיח שהסיח דעתו מלהחזירה לכירה, ועל כן אסור להחזירה בשבת⁵.

ו. ועל פי יסוד זה, שהתנאי העיקרי הוא האם הי' בדעתו להחזירה לכירה או לא, מובן בטוב מדוע לאחרי שאדה"ז מסכם את טעם ההיתר "שנמצא שלא בטלה עדיין שהיי' הראשונה", הוא חוזר ומזכיר רק את התנאי השלישי ש"אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירה לה אחר כך":

משום שתנאי זה הוא התנאי העיקרי הכולל בתוכו את שאר התנאים, דשאר התנאים אינם אלא 'אמצעים' המוכיחים את קיום התנאי הזה, ועל כן נוקט אדה"ז דוקא אותו.

(5) ועל דרך זה יש לומר בנוגע לתנאי הרביעי (לעיל הערה 2) שהתבשיל לא הצטנן, דאם השהה את התבשיל כל כך הרבה זמן מחוץ לכירה עד שהצטנן לגמרי, זה מוכיח שהסיח דעתו מלהחזיר את הקדירה לכירה, ועל כן "בטלה לה שהיי' הראשונה".

שהיי' הראשונה" הוא דוקא התנאי השלישי שהוזכר לעיל: ש"כשנטל הקדירה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך"?

ג. ובפרט, שמהמשך דבריו³ רואים מפורש לא כן, דכותב: "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכן אם הסירה מידו פעם אחת, או שפינה התבשיל לקדירה אחרת, כבר בטלה לה שהיי' הראשונה וכשרוצה להחזירה הרי זה כמושיבה בשבת בתחלה". שמדבריו אלו משמע ברור, שגם ביטול אחד מג' התנאים הנ"ל מבטל את שהיי' הראשונה, דהיינו: או שלא הי' בדעתו להחזירה, או שהסירה מידו, או שהעבירה לקדירה אחרת.

ואם כן צריך להבין, מדוע מקודם לכן כשהוא מסכם את טעם ההיתר להחזיר את הקדירה כשנתקיימו ג' התנאים – משום "שנמצא שלא בטלה עדיין שהיי' הראשונה", הוא מדגיש רק את התנאי השלישי: "כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אחר כך"?

מהלבוש משמע שתנאי זה הוא העיקר

ד. ונראה לבאר זאת בפשטות, על פי מה שכתב הלבוש⁴ בענין זה, וזה לשונו: "שהניח הקדירה על גבי הקרקע, דהוי לי' כאילו הסיח דעתו מלהחזירה".

שמסגנון דבריו משמע, שהתנאי העיקרי שבו תלוי היתר החזרת הקדירה בשבת, הוא האם הי' בדעתו להחזירה לכירה או לא. והתנאי האחר שמזכיר, שלא להניח הקדירה על גבי

(3) ס"י רנג שם.

(4) שם ס"ב.

וגם בזה יש לדקדק, מדוע את התנאי השני הוא פותח בלשון "וכן" ואילו את התנאי השלישי בלשון "או", לכאורה הי' מתאים שגם את התנאי השני יפתח בלשון "או" – "או אם הסירה מידו פעם אחת (או שפינה וכו')?"

ט. אך על פי הנ"ל אפשר לבאר, שאדה"ז כתב דוקא בסדר זה ובלשון זו:

דזה שהוא מזכיר בתחילה את ביטול התנאי השלישי "אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה", הוא משום שזהו התנאי העיקרי שביטולו אוסר את ההחזרה בשבת. מה שאין כן ב' התנאים האחרים "אם הסירה מידו פעם אחת או שפינה התבשיל לקדרה אחרת" הם רק 'אמצעים' המוכיחים על ביטול התנאי העיקרי, ועל כן אותם הוא נוקט באחרונה⁶.

י. וכמו כן מובן מדוע כשמזכיר את ב' התנאים האחרים, הוא פותח תחילה בלשון "וכן" ולא בלשון "או":

כי הלשון "או" משמעה 'דבר שווה' למה שהוזכר קודם לכן, ומאחר שב' התנאים שמזכיר כעת אינם שווים לגמרי לתנאי הקודם, דהתנאי הקודם – ש"הי' בדעתו שיחזירנה" –

6) אלא שלפי זה דרוש ביאור לאידך גיסא, מדוע בתחילת דבריו (בביאור האופן שהתנאים כן התקיימו) הוא נוקט את התנאי ש"הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך" באחרונה – לאחרי ב' התנאים ש"עודה בידו... ולא פינה ממנה התבשיל" (כנ"ל סעיף א'), והרי תנאי זה הוא העיקרי?

ויתירה מזו, שהרי בפועל תנאי זה מתקיים בראשונה – תיכף בעת נטילת הקדירה, וכמו שכותב אדה"ז שם: "אם בתחלה כשנטל הקדירה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך", מה שאין כן התנאים האחרים קיומם הוא בכל משך הזמן שהקדירה בידו (ש"לא הסירה מידו" ולא פינה ממנה התבשיל" עד שהחזירה), ואם כן מדוע את התנאי הזה נוקט אדה"ז דוקא בסוף? וצריך עיון.

על פי זה יובנו עוד דיוקים בלשון אדה"ז

ז. ובאם נכונים הדברים, נוכל על פי זה ליישב עוד דיוק ב"לשונו הזהב" של אדה"ז:

דכשמבאר את האופן שהתנאים לא התקיימו שאזי אסור להחזיר את הקדירה, הוא נוקט אותם בסדר זה: "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכן אם הסירה מידו פעם אחת, או שפינה התבשיל לקדרה אחרת, כבר בטלה לה שהי' הראשונה".

ויש לדייק, מדוע כאן הוא נוקט אותם בסדר שונה מכפי שנוקט בתחילה, דבתחילת דבריו (לעיל סעיף א') כשביאר את האופן שהתנאים התקיימו, כתב בסדר זה: (א) "שלא הסירה מידו". (ב) "ולא פינה ממנה התבשיל". (ג) "והי' בדעתו שיחזירנה". ואילו כאן כשמבאר מה הדין כשלא קיים את התנאים, הוא נוקט בסדר שונה: בתחילה נוקט את התנאי השלישי (דלעיל) ש"לא הי' דעתו להחזירה", ואחר כך נוקט את ב' התנאים הראשונים "וכן אם הסירה מידו פעם אחת או שפינה התבשיל לקדרה אחרת", שסדר זה אינו מתאים כלל לסדר הקודם, לא באופן דמראש לסוף ואפילו לא באופן דמסוף לראש, דבתחילה נוקט את התנאי השלישי ולאחריו את התנאי הראשון והשני. וטעמא בעי?

ח. כמו כן יש לעמוד על דיוק לשונו כאן, שלאחרי שנוקט בתחילה את התנאי השלישי "שלא הי' דעתו להחזירה", הוא מוסיף את התנאים האחרים בלשון זו: "וכן אם הסירה מידו פעם אחת, או שפינה התבשיל לקדרה אחרת".

דבריו (בביאור האופן שג' התנאים התקיימו) הוא מפריד את התנאי ש"הי' בדעתו שיחזירנה" מב' התנאים הראשונים, דלאחרי שכותב את ב' התנאים ש"עודה בידו . . ולא פינה ממנה התבשיל" הוא תיכף כותב את הדין ש"מותר לו להחזירו (בשבת)", ורק לאחר זה הוא מביא את התנאי השלישי "אם בתחלה כשנטל הקדרה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אחר כך", ולכאורה הי' יותר מתאים שתחילה יביא את כל ג' התנאים "אם עודה בידו . . ולא פינה ממנה התבשיל . . והי' בדעתו שיחזירנה",

ורק אחר כך יכתוב את הדין ש"מותר לו להחזירו"? אך על פי המבואר בפנים יש לומר, שבזה הוא בא לרמוז שהתנאי השלישי אינו שווה לגמרי לתנאים הראשונים (כי הוא התנאי העיקרי, ואילו הם רק 'אמצעים' להוכיח עליו), ועל כן אינו נוקט את שלושתם בחדא מחתא, אלא מפריד ביניהם במילים "מותר לו להחזירו (בשבת)".

הוא התנאי העיקרי שבו תלוי היתר או איסור החזרת הקדירה לכירה, ואילו ב' התנאים שמזכיר כעת אינם אלא 'אמצעים' להוכיח על התנאי העיקרי, על כן אין אדה"ז פותח אותם בלשון "או" שמשמעו 'דבר שווה' למקודם, אלא בלשון "וכן" שמשמעו 'תוספת חדשה' (באותו הענין).

ורק לאחר שאדה"ז פתח את ב' התנאים הללו בלשון של 'דבר חדש' – "וכן", אזי בין ב' תנאים אלו גופא הוא נוקט לשון של 'דבר השווה' ("וכן אם הסירה מידו פעם אחת) או שפינה התבשיל לקדרה אחרת", מאחר שב' תנאים אלו הם באותה דרגה, דשניהם אינם אלא 'אמצעי' להוכיח על התנאי העיקרי – האם הי' בדעתו להחזיר את הקדירה או לא⁷.

(7) ובזה אפשר אולי ליישב דיוק נוסף, מדוע בתחילת



סימן ח

יחוד אבנים לדבר שאין דרכן בכך

(שולחן ערוך סימן רנט)

מביא את דברי המשנה ברורה שאבן שרגיל להשתמש בה בחול מתייחדת ממילא * מבאר שמקורו במגן אברהם באבנים שעל הכירה שנחשבות מיוחדות * מביא את דברי אדה"ז שרגילות אינה פועלת ייחוד, ומקשה שלכאורה זה סותר לדבריו באבני כירה * מיישב שבאבני כירה המקום גורם להן להתייחד ולא הרגילות, ושכן משמע מלשון המגן אברהם

יחוד לזמן יחוד לעולם ויחוד בדרך ממילא

א. כותב המחבר דיני מוקצה¹: "אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת או לסגור בהן את הדלת. . אף על פי שחשב עלי' מבעוד יום אסור, אלא אם כן יחדה לכך לעולם, אבל יחדה לשבת זה בלבד לא. והני מילי בדבר שאין דרכה לייחדה לכך כגון הני דאמרן, אבל בכל מידי דאורחי' בהכי כגון לפצוע בה אגוזים, ביחוד לשבת אחת סגי".

והעולה מדבריו, שאבן שאינה "כלי" אלא "מוקצה מחמת גופו"², אם רוצה להשתמש בה בשבת לשימוש שדרכה להתייחד עבורו כגון לפצח בה אגוזים, מספיק שייחדה לכך לשבת זו בלבד. אך אם רוצה להשתמש בה לשימוש שאין דרכה לייחדה עבורו, כגון לכסות בה כלי או לנעול בה את הדלת, צריך לייחדה לצורך זה לעולם, ורק אז יירד עלי' שם "כלי" ויהי' מותר לטלטלה לאותו צורך.

ב. וכתב המשנה ברורה³: "ואם היה רגיל בימות החול להשתמש בהן איזה תשמיש, סגי אפילו לא יחדן בפירוש".

כלומר, לדוגמא אם הי' רגיל בימות החול להשתמש באבן לכסות בה איזה כלי, הרי היא מתייחדת לשימוש זה לעולם בדרך ממילא וחל עלי' שם כלי, למרות שלא ייחדה לצורך זה בפירוש. כי הרגילות להשתמש בה לצורך זה תמיד, פועלת כאילו ייחדה לכך לעולם בפירוש, למרות שזהו דבר שאין דרכה לייחדה לכך.

ובשער הציון⁴ כותב כמקור לדבריו אלו: "כן משמע מהפוסקים לעיל בסימן רנט".

מקור דברי המשנה ברורה ביחוד ממילא הוא במגן אברהם

ג. ששם בסימן רנט (בענין הטמנת קדירות בערב שבת) כותב המחבר⁵: "הנותנים אבנים

(3) שם ס"ק צג.

(4) שם אות פד.

(5) סי' רנט ס"ב.

(1) סי' שח סכ"ב.

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ח.

כי מדברי המגן אברהם מתבאר, שגם כשלא ייחד את האבנים בפירוש להטמין בהן קדירות לעולם, מכל מקום מאחר שהן מונחות על הכירה – שזהו משום שהוא רגיל תמיד להטמין בהן – על כן הן מתייחדות לכך לעולם בדרך ממילא.

ומזה לומד המשנה ברורה לכל כהאי גוונא, שאם אדם רגיל ביום חול להשתמש באבן לצורך מסויים, הרי היא מתייחדת לאותו צורך לעולם בדרך ממילא אף שלא חשב כן בפירוש, ואזי יהי' מותר לטלטלה בשבת לצורך זה.

לאדה"ז שימוש הרבה פעמים אינו פועל יחוד לעולם בדרך ממילא

ו. אבל מדברי אדה"ז משמע שאינו סובר כן, דכתב⁸: "נדבך של אבנים, אף על פי שישב עליהם פעמים רבות בחול. . לא ירד עליהם תורת כלי על ידי כך, לפי שאין דרכם. . לייחדם לישיבה מפני שאין נוח לישיב עליהם. . לפיכך לא הוכנו לכך על ידי ישיבה. . בלבד, כל שלא ייחדם לכך לעולם".

וכן כתב להלן⁹: "אסור לטלטל בקעת עץ או אבן לכסות בהם פי החבית או לסגור בהם את הדלת. . אף אם כבר נשתמש בהם תשמיש זה פעמים רבות בחול. . אלא אם כן ייחדם לכך לעולם, שאז ירד עליהם תורת כלי על ידי שנתייחדו לתשמיש זה לעולם".

בפירוש". ועל כן מסתבר שמקור המשנה ברורה הוא במגן אברהם, כמבואר בפנים.

(8) סי' שח סנ"ב.

(9) שם סנ"ג.

ולבנים סביב הקדירה, צריך שייחדם לכך לעולם, שהרי כל זמן שלא יחדן. . אסור לטלטלן, אם לא שיצניעם ומייחדן לכך".

והטעם שצריך לייחד האבנים לכך "לעולם" דוקא, מוכן על פי דברי המחבר הנ"ל, כי אבנים אין דרכן להתייחד לצורך הטמנת קדירות (כמו שדרכן להתייחד לצורך פיצוח אגוזים), ועל כן לא מספיק שייחדן לכך לשבת זו בלבד, אלא צריך לייחדן לכך לעולם.

ד. וכתב על זה המגן אברהם⁶: "ונראה לי, דהאבנים המונחים על גבי כירה שרי לטלטלינהו, דמיוחדין לתשמיש".

כלומר, שאותן אבנים המונחות על הכירה אין צורך לייחדן בפירוש לעולם להטמין בהן קדירות, אלא הן מיוחדות ועומדות לכך בדרך ממילא.

ה. וכנראה שלדברי המגן אברהם הללו התכוין המשנה ברורה בצינונו ל"הפוסקים דסי' רנט"⁷, כמקור לדבריו שהרגילות פועלת יחוד לעולם בדרך ממילא.

(6) שם ס"ק ז.

(7) ראה ב"ח שם (אות א). הובאו דבריו במשנה ברורה שם ס"ק ב) שכתב בנוגע למוכין (שאף הם מוקצים מחמת גופם דאין עליהם תורת כלי – ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ס"א), שאם טמן בהם הקדירות "בשבת ראשון" ואחר כך "חזר וטמן בהן לשבת אחרת", "מותר לטלטלן, דכיון דחזר וטמן בהן לשבת אחרת חשבינן ליה כאילו יחדן בפירוש להטמנה".

אך אין לומר שדברי הב"ח הללו הם מקור דברי המשנה ברורה שהרגילות פועלת יחוד ממילא, שהרי המשנה ברורה כאן מדבר באבנים, ואילו הב"ח בהמשך דבריו (שם אות ג. הובא בביאור הלכה שם ד"ה צריך) כותב, שמה שכתב לעיל ששימוש במוקצה ב' שבתות מועיל "כאילו יחדן בפירוש להטמנה" היינו דוקא במוכין, אבל "גבי אבנים ולבנים אינו כן דאפילו טמן בהן הרבה שבתות זו אחר זו אסור לטלטלן אם לא יחדן

וכך הוא כותב¹¹: "אותן האבנים המונחים על גבי הכירה אין צריך ייחוד בפירוש, שמן הסתם הם מיוחדים לתשמיש";

ולמרות זאת, כדיני מוקצה הוא כותב שאבנים שהשתמש בהן פעמים רבות לצורך מסויים, אינן מתייחדות לאותו צורך לעולם בדרך ממילא, אלא עליו לייחדן לכך לעולם בפירוש, כנ"ל.

ולכאורה טעמא בעי, מהו החילוק בין המקרים, מדוע השימוש באבנים "פעמים רבות" לצורך מסויים אינו מועיל להופכן ל"מיוחדים לתשמיש" זה לעולם בדרך ממילא, כמו באבנים שעל גבי הכירה שבהן אמרינן "שמן הסתם הם מיוחדים לתשמיש" ו"אין צריך ייחוד בפירוש"?

ט. ונראה לומר הביאור בזה:

שאדה"ז הבין בדברי המגן אברהם, שזה שהאבנים שעל הכירה נחשבות "מיוחדים לתשמיש" בדרך ממילא, אינו משום שהשתמשו בהן הרבה פעמים להטמנת קדירות, אלא משום שהם "מונחים על גבי כירה".

כלומר, מאחר שהן מונחות בקביעות על גבי הכירה ניכר בהן שהן עומדות לשימוש הקדירות שבכירה, ועל כן אמרינן שגם כשלא ייחדן לכך בפירוש הרי הן מתייחדות לכך בדרך ממילא, כי מוכח לעין כל שלכך הן עומדות.

מה שאין כן באבן, שלא ניכר בה (בגופה או מקומה) שהיא עומדת לצורך שימוש פלוני, לא יועיל לו זה שהשתמש בה לאותו צורך "פעמים רבות", מאחר שסוף סוף לא ניכר בה שלכך היא עומדת, ועל כן יהי' אסור לטלטלה עד שייחד אותה לשימוש זה לעולם בפירוש, כנ"ל.

שבדבריו אלו מפורש, שגם אם השתמש באבן לשימוש מסויים (שאינן דרכה להתייחד עכורו) פעמים רבות, לא יורד עלי' תורת כלי בשביל זה, עד שייחודה לכך לעולם בפירוש.

ז. והרי דבר פשוט וברור הוא, שכאשר הוא משתמש באבן "פעמים רבות" לצורך מסויים הרי זה נחשב שהוא "רגיל" להשתמש בה לאותו צורך¹⁰. ועל זה כותב המשנה ברורה, ש"אם הי' רגיל" להשתמש בה לצורך מסויים בחול הרי היא מתייחדת לאותו צורך לעולם בדרך ממילא, אף שלא ייחודה לכך בפירוש.

אבל בדברי אדה"ז מפורש שאינו סובר כן, אלא לדעתו גם אם השתמש באבן "פעמים רבות" לצורך מסויים (היינו שהוא "רגיל" להשתמש בה לצורך זה), מכל מקום היא אינה מתייחדת לכך לעולם בדרך ממילא, אלא עליו לייחודה לעולם בפירוש.

לאדה"ז אבני כירה מקומן מייחדן ולא הרגילות מייחדתן

ח. אך לפי זה לכאורה דרוש ביאור בדברי אדה"ז:

שהרי בסימן רנט הוא מעתיק את דברי המגן אברהם הנ"ל – באבנים שעל הכירה – להלכה.

10) שהרי "פעמים רבות" משמעו לכל הפחות ג' פעמים ("פעמים" לשון רבים ומיעוט רבים שנים, ו"רבות" מוסיף שלשה (על דרך דברי רש"י (בא יא, ט): "מופתי – שנים, רבות – שלשה"). וג' פעמים עושה "רגילות", כדמצינו בשור נגח "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום" (משפטים כא, כח) "הרי שלוש נגיחות" (רש"י ס, ש), שבזה הוא נעשה "שור מועד", דהיינו שרגיל בנגיחה.

עומדות לשימוש זה, ועל כן צריך לייחדן לכך לעולם בפירוש.

אבל כשהן מונחות במקום קבוע, הרי בכל עת ובכל שעה ניכר בהן שהן עומדות לשימוש פלוני, ועל כן הן נחשבות "מיוחדין" לשימוש זה למרות שלא ייחדן לכך בפירוש.

יא. ולפי הבנה זו בדברי המגן אברהם, שוב אין מקום להסיק מדבריו כפי שהסיק המשנה ברורה, שאם הוא רגיל בימות החול להשתמש באבנים לשימוש מסויים הרי הן מתייחדות עבורו לעולם בדרך ממילא למרות שלא חשב כן בפירוש;

כי דוקא כשניכר באבנים שהן עומדות לשימוש זה, אז הן מתייחדות לאותו שימוש בדרך ממילא. אבל כאשר זה לא ניכר בהן, אין בכוח הרגילות עצמה שרגיל להשתמש בהן לייחד אותן לאותו שימוש בדרך ממילא, אלא עליו לייחד אותן לכך בפירוש.

*

העולה מהנ"ל:

המשנה ברורה מתיר לטלטל אבן שרגיל להשתמש בה בחול אף שלא ייחדה לעולם בפירוש, כי הבין שטעם ההיתר באבנים שעל הכירה הוא ענין הרגילות.

ואדה"ז אוסר לטלטל את האבן עד שייחדה לעולם בפירוש, כי שאני אבני הכירה שמונחות שם תמיד וניכר בהן שלכך הן עומדות.

מלשון המגן אברהם גופא משמע שהמקום מייחד את האבנים

י. ואולי יש לומר, שבאמת כך מדוייק בלשון המגן אברהם עצמו, דלא כתב "דהאבנים שמתמין בהן תמיד הקדירות שעל הכירה מיוחדין לתשמיש", אלא כתב "דהאבנים המונחים על גבי כירה . . מיוחדין לתשמיש". שמלשון זו משמע, שהגורם לאבנים להיחשב "מיוחדין" הוא זה שהן "מונחים על גבי הכירה", כלומר שמקומן הוא הגורם ולא הרגילות להשתמש בהן גורמת.

והטעם לזה הוא כנ"ל, כי הדבר שיכול לגרום להן להיחשב "מיוחדין" לשימוש מסויים למרות שלא נתייחדו לו בפירוש, הוא זה שניכר בהן שהן עומדות לכך, והרי היכר זה נעשה דוקא על ידי שהן מונחות במקום מיוחד וקבוע שהוא מוכיח עליהן שהן עומדות לשימוש זה, וכגון כאן שהנחתן על הכירה בקביעות מוכיחה עליהן שהן עומדות להטמין בהן את הקדירות.

מה שאין כן הרגילות שרגיל תמיד להשתמש בהן לצורך זה, אין בכוחה להחשיבן "מיוחדין" לאותו צורך, מאחר שרגילות זו אינה ניכרת בהן בכל עת ובכל שעה, שהרי רק בשעה שמשתמש בהן בפועל ניכרת בהן השייכות לאותו שימוש, אך לאחר שסיים להשתמש בהן שוב לא ניכר בהן כלל שהן



סימן ט

תשבתו שבתכם – תוספת שבת ויום טוב

(שולחן ערוך סימן רסא)

מביא את הלימוד דתשבתו שבתכם לב' הגירסאות דמסכת ראש השנה ויומא * מביא את מחלוקת הרי"ף והרא"ש עם הרמב"ם האם חובת התוספת היא מדאורייתא או מדרבנן * על פי זה מקשה על השינויים בשולחן ערוך אדה"ז בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים * מביא את דיוק התורה תמימה ב"שבתכם", ועל יסוד דבריו מבאר שפשט הלשון "שבתכם" הוא התוספת דשבת דוקא * מבאר שבגירסא דמסכת יומא רמוז סויע לשיטת הרי"ף והרא"ש * על פי זה מיישב את דברי אדה"ז בב' המקומות

כיצד, כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קודש".

ונמצא, שמהמילים המיותרות "תשבתו שבתכם" דורשים לרבות שגם בשבתות וימים טובים חובה להוסיף מחול על הקודש בכניסתן וביציאתן, כמו ביום הכיפורים; מהמילה "תשבתו" מרבים שבתות, ומהמילה "שבתכם" מרבים ימים טובים.

ב. והנה גם במסכת יומא³ מובאת הברייתא הזו, אך בשינוי לשון מעט: "תניא, ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש . . . בערב . . . מכאן שמוסיפין מחול על הקודש . . . ואין לי אלא יום הכפורים ימים טובים מנין, תלמוד לומר תשבתו, אין לי אלא ימים טובים שבתות מנין, תלמוד לומר שבתכם".

שגם כאן דורשת הברייתא את המילים "תשבתו שבתכם", אלא שכאן הוא בסדר הפוך מהברייתא דראש השנה: שמהמילה "תשבתו"

ב' גירסאות בדרשת חז"ל על הפסוק "תשבתו שבתכם" – שבת ויום טוב או יום טוב ושבת

א. נאמר בתורה¹ בנוגע ליום הכיפורים: "שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם, בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם".

ודרשו חז"ל במסכת ראש השנה²: "תניא, ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קודש. אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין, תלמוד לומר מערב עד ערב. אין לי אלא יום הכפורים שבתות מנין, תלמוד לומר תשבתו. ימים טובים מנין, תלמוד לומר שבתכם. הא

(1) אמור כג, לב.

(2) ט, א.

(3) פא, ב.

בשבת ויום טוב אינו מן התורה אלא מדרבנן בלבד¹⁰, ושלא כדברי הברייתא.

1. ומבאר המגיד משנה את סברת הרמב"ם:

דהנה בגמרא דראש השנה שם מבואר, שהלימוד מהפסוק "ועניתם את נפשותיכם בתשעה גו'" שחובה להוסיף מחול על הקודש ביום הכיפורים, הוא רק לשיטת ר' ישמעאל. אבל ר' עקיבא חולק עליו וסובר, שפסוק זה אינו עוסק כלל בענין תוספת מחול על הקודש, אלא לשיטתו הלימוד מהמילים "ועניתם את נפשותיכם בתשעה" הוא, שכל האוכל ושותה בתשיעי בתשרי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

ואם כן ממילא מובן, שגם הלימוד מהמילים "תשבתו שבתכם" שבהמשך הפסוק – שבשבת ויום טוב יש מצות תוספת מחול על הקודש, הוא רק לשיטת ר' ישמעאל, אבל ר' עקיבא אינו מסכים לזה. ואם כן יוצא, שלר' עקיבא אין מצוה מן התורה להוסיף מחול על הקודש בשבת ויום טוב.

(10) בבית יוסף (שם) כתב, שלשיטת הרמב"ם אין בזה אפילו חובה מדרבנן, כי אם כן הי' לו לרמב"ם להזכיר זאת. ומפרש שלזה התכוין גם המגיד משנה ברמב"ם, למרות שמפשטות לשונו לא משמע כן. אבל בספר כנסת הגדולה (שם בהגהות הבית יוסף. הובא ב"ביאור הלכה" על המחבר שם ס"ב) חולק על הבנת הבית יוסף בזה וסובר, שלרמב"ם יש בזה חיוב מדרבנן, כדמשמע מפשטות לשון המגיד משנה. ומה שהרמב"ם לא הזכיר זאת בפירושו, הוא משום שזה כבר נכלל בדין שכתב בהלכות שבת שם להלן (הי"ט) בענין התקיעות שבכניסת שבת (ושם – שהדלקת הנר זמנה בתקיעה השלישית, ולאחר' ממתין התוקע כדי צליית דג קטן, ואז תוקע ומריע ושובת. שמזה משמע ברור, שהדלקת הנר נעשית משך זמן מה קודם כניסת השבת, ובזה היא ההוספה מחול על הקודש, והחיוב בזה לשיטתו הוא מדרבנן).

לומדים ימים טובים, ומהמילה "שבתכם" לומדים שבתות.

ג. אמנם, הרי"ף⁴ והרא"ש⁵ במסכת יומא, הביאו בדבריהם את הברייתא כפי הגירסא שבמסכת ראש השנה – ש"תשבתו" היינו שבת ו"שבתכם" היינו ימים טובים. ובפשטות נראה, שאצלם גם במסכת יומא היתה הגירסא כמו במסכת ראש השנה, ולא כגירסא שבמסכת יומא שלפנינו⁶.

האם חיוב התוספת הוא מדאורייתא או מדרבנן

ד. והנה, מזה שהרי"ף והרא"ש הביאו בדבריהם את הברייתא הזו, משמע שפסקו להלכה שהן בשבת והן ביום טוב החובה להוסיף מחול על הקודש היא מן התורה, שהרי הברייתא לומדת כן מפסוק מפורש "תשבתו שבתכם"⁷.

ה. אבל הרמב"ם, כשכותב⁸ את דין הדלקת נר שבת שצריכים להדליקו קודם שקיעת החמה, אינו מזכיר כלל את החיוב להוסיף מחול על הקודש.

ומדייק מזה המגיד משנה⁹, שהרמב"ם נוקט להלכה שהחיוב להוסיף מחול על הקודש

(4) על יומא ב, ב.

(5) שם פ"ח סי' ח.

(6) והמגיד משנה (הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו) גורס בברייתא דיומא כגירסא שלפנינו. וכן הוא בלחם משנה (שם).

(7) ראה בית יוסף סי' רסא.

(8) בהלכות שבת פ"ה ה"ג.

(9) בהלכות שביתת עשור פ"א ה"ו. וראה גם בבית

יוסף שם.

נוקט אותה בגירסא דמסכת ראש השנה: "שבת מנין תלמוד לומר תשבתו, יום טוב מנין תלמוד לומר שבתכם". ואם כן תמוה, מדוע בהלכות שבת הוא מדייק לנקוט דוקא כהגירסא דמסכת יומא. ועל כרחך יש דברים בגו?

י. ועוד יש לדקדק בדבריו:

דבהלכות שבת הוא נוקט דיעה זו ש"מצות עשה מן התורה" להוסיף מחול על הקודש בשבת ויום טוב בשם "יש אומרים", ואילו בהלכות יום הכיפורים אינו מזכיר היש אומרים כלל אלא נוקט זאת כהלכה פשוטה וברורה. וטעמא בעי?

"שבתכם" – שבת שלכם

דייקא

יא. והנראה לבאר בכל זה, ובהקדים מה שכתב בחומש "תורה תמימה" על הפסוק הנ"ל "תשבתו שבתכם":

דלאחרי שמעתיק את הברייתא דראש השנה – "שבתות מנין תלמוד לומר תשבתו, ימים טובים מנין תלמוד לומר שבתכם", הוא מוסיף וכותב¹³: "יתכן דסמיך לרמז יום טוב בלשון שבתכם, משום דיום טוב קבוע ונקדש על ידי בית דין וישראל כמבואר בריש פרשה זו, ולא כמו שבת שקבוע וקיים מימות עולם על ידי קביעות הקב"ה, ולכן מתייחס שבת לו יתברך כמו שכתוב שבת לה', אבל יום טוב נקרא שבתכם שאתם קובעין".

וביאור דבריו, דהנה ידוע¹⁴ החילוק הכללי בין שבתות לימים טובים, שהשבת היא

ומאחר שהכלל הוא ש"הלכה כר' עקיבא מחבירו", על כן סובר הרמב"ם להלכה שהמצוה להוסיף מחול על הקודש בשבת ויום טוב אינה אלא מדרבנן.

עד כאן תוכן דברי המגיד משנה.

דיוקים וקושיות בלשון

אדה"ז

ז. והנה אדה"ז בהלכות שבת¹¹ מביא את דברי הברייתא הנ"ל לפי הגירסא שבמסכת יומא שלפנינו, וזה לשונו: "יש אומרים שמצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקדש באיסור עשיית מלאכה בכניסת שבתות וימים טובים וביציאתם, שנאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב. . . מכאן שמוסיפים מחול על הקדש. . . אין לי אלא יום הכיפורים, ימים טובים מנין תלמוד לומר תשבתו, שבתות מנין תלמוד לומר שבתכם".

ח. ולכאורה תמוה:

הרי ה"יש אומרים" שבשם מביא אדה"ז את ההלכה הזו הם הרי"ף והרא"ש הנ"ל, וכפי שמצויין על הגליון. והרי ראינו לעיל שהם עצמם נוקטים גם במסכת יומא את הגירסא דמסכת ראש השנה, ש"תשבתו" מלמד על שבת ו"שבתכם" מלמד על יום טוב. ואם כן מדוע משנה אדה"ז מדבריהם ונוקט כהגירסא דמסכת יומא שלפנינו?

ט. והתמיהה מתחזקת יותר:

דלהלן בהלכות יום הכיפורים¹² מביא אדה"ז פעם נוספת את הברייתא הזו, ושם הוא

(13) בהערה ק.

(14) ראה פסחים קיז, ב. ביצה יז, א (ובפרש"י). וראה תורה אור לאדה"ז פרשת יתרו ד"ה זכור את יום השבת

(11) סי' רסא ס"ד.

(12) סי' תרח ס"א.

שהסברא נותנת יותר לומר ש"שבתכם" קאי דוקא על שבת, ולא על יום טוב.

וביאור הענין הוא, דהנה לרבי ישמעאל המילים "תשבתו שבתכם" מלמדות שיש חובה להוסיף מחול על הקודש. והרי התוספת, אפילו של שבת, היא פעולה של ישראל. כי קדושת השבת שעל ידי הקב"ה מתחילה רק מהלילה¹⁷, ואילו ה"תוספת" מחול על הקודש זמנה הוא מבעוד יום דוקא. ונמצא, שה"תוספת" הן דשבת והן דיום טוב דומה ממש לכלל ה"ימים טובים", שקדושתן נעשית על ידי פעולה של ישראל ולא בדרך ממילא על ידי הקב"ה¹⁸.

ואם כן, כאשר נתייחס רק ל"תוספת" השבת והיום טוב – שאותה בא הפסוק דילן לרבות, הנה המילה "שבתכם" שפירושה "שבת שלכם" (כדיוק ה"תורה תמימה") מתאימה לשתייהן בשווה, מאחר שכל המושג "תוספת" מחול על הקודש נפעל על ידי ישראל ולא על ידי הקב"ה – "שבתכם".

יג. ומאחר שהמילה "שבתכם" יכולה להתפרש הן על התוספת דשבת והן על התוספת דיום טוב, מסתבר לומר שיותר מתאים לפרש

"מקדשא וקיימא" מאל"י על ידי הקב"ה, כי סדר ימי השבוע הוא קבוע ועומד מששת ימי בראשית ואינו תלוי בבני ישראל, ומטעם זה נוסח הברכה בתפילות וקידוש דשבת הוא "מקדש השבת", היינו שהקב"ה מקדש את השבת. מה שאין כן הימים טובים מתקדשים על ידי ישראל דוקא, וכמו שדרשו חז"ל¹⁵ "אלה הם מועדי – הם יאמרו מועדי", היינו שדוקא על ידי קביעת הבית דין והכרזתם שהחודש מקודש נקבע היום טוב, וכך אמרו בירושלמי¹⁶: "אשר תקראו אותם, אמר רבי אילא, אם קריתם אותם הם מועדי ואם לאו אינן מועדי", ומטעם זה נוסח הברכה ביום טוב הוא "מקדש ישראל והזמנים", כלומר שהקב"ה מקדש את ישראל והם מקדשים את הזמנים.

ועל פי זה מבאר ה"תורה תמימה" את דיוק הברייתא לפי הגירסא דמסכת ראש השנה – ש"תשבתו" קאי על שבתות ו"שבתכם" קאי על ימים טובים: כי "שבתכם" משמעו שבת שלכם, וזה מתאים דוקא ליום טוב שהוא מתקדש על ידי ישראל. מה שאין כן "תשבתו" שהוא לשון שביתה סתם, מתאים גם לשבת, המתקדשת על ידי הקב"ה.

המשמעות ד"שבתכם" מתאימה יותר לתוספת דשבת

יב. אמנם, על פי דיוקן של ה"תורה תמימה" עצמו ש"שבתכם" משמעו "שבת שלכם", יש מקום לבאר ההיפך מדבריו. דהיינו,

לקדשו (סט, סוע"ג ואילך).

(15) ראש השנה כד, א.

(16) שם פ"א ה"ג.

(17) וזמן "בין השמשות" נאסר מן התורה מצד שהוא ספק לילה, ואינו בכלל התוספת. ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' רסא ס"ה.

(18) בלקוטי שיחות חלק טז (שיחה ה לפרשת יתרו ס"ד ואילך. מובא גם ב"חידושים וביאורים בש"ס" חלק ב עמ' סג) נתבאר, שבענין מצות "תוספת" אפשר ללמוד בב' אופנים: (א) שהאדם מקבל על עצמו תוספת שבת. (ב) שגם אם אינו מקבל על עצמו חל עליו האיסור בעל כרחו, מכוח התורה. ובהערה 23 שם כותב, שמשולחן ערוך אדה"ז סי' רסא בקונטרס אחרון ס"ק ג משמע כהאופן הא', שהתוספת תלוי בקבלת האדם ואינה חלה עליו בעל כרחו. ואם כן המתבאר בפנים שה"תוספת" דומה לכלל הימים טובים, מתאים עם שיטת אדה"ז.

מאחר שגם ביום טוב ישנו כללות ענין ה"שביתה", שהרי גם הוא נאסר במלאכה (ונקרא "שבתון" כנ"ל).

יד. ועוד יש לבאר בשייכות המילה "שבתכם" לתוספת דשבת דוקא:

דהנה בשבת, רק התוספת שלה היא בבחינת "שלכם" היינו שמתקדשת על ידי ישראל, שהרי השבת עצמה היא "מקדשא וקיימא" על ידי הקב"ה. מה שאין כן היום טוב, גם הוא עצמו (ולא רק התוספת שלו) מתקדש על ידי ישראל, ואם כן היום טוב כולו הוא בבחינת "שלכם".

ואם כן, כאשר אנו באים ללמוד מהמילים "תשבתו שבתכם" את ענין התוספת דשבת ויום טוב, הרי שאת המילה "שבתכם" יותר קל לייחס לתוספת דשבת מאשר לתוספת דיום טוב:

כי הרי פירוש המילה "שבתכם" היינו "שבת שלכם". ואם כן, כאשר נייחס את המילה הזו לשבת היא במוכרח תתפרש דוקא על תוספת השבת, שהרי השבת עצמה היא "מקדשא וקיימא" על ידי הקב"ה ואינה "שלכם"; מה שאין כן אם נייחס את "שבתכם" ליום טוב, הנה מצד הלשון "שבתכם" עצמה אין כל הכרח שהכוונה היא דוקא לתוספת דיום טוב, שהרי גם היום טוב עצמו יכול להיקרות "שבתכם" – "שבת שלכם", מאחר שהוא כולו מתקדש על ידי ישראל.

ואם כן מובן, שעדיף לייחס את המילה "שבתכם" לשבת, שאז הלימוד של חובת התוספת יהי' בצורה ברורה ומוכרחת יותר, כי הוא ישתמע מלשון הפסוק עצמו.

ולאחר שאנו כבר יודעים שהמילה "שבתכם" מלמדת על התוספת דשבת, ממילא נבין שכמו כן המילה הסמוכה לה "תשבתו"

אותה על התוספת דשבת מאשר על התוספת דיום טוב:

כי הנה בכל התורה¹⁹ נקרא היום השביעי בשם "שבת" סתם, ועד שנקרא²⁰ "יום השבת" בה"א הידיעה. מה שאין כן כל ה"ימים טובים" שמם הסתמי בתורה הוא "מקרא קודש"²¹, ורק פעמים בודדות²² הם נקראים גם בשם "שבתון", ואילו בשם "שבת" סתם אינם נקראים כלל²³. שמזה מובן, שסתם תואר "שבת" שכתוב בתורה משמעו ה"יום השביעי".

ועל כן, מאחר שהמילה "שבתכם" שבפסוק דילן פירושה המילולי הוא "השבת שלכם", הרי שמצד פשוטות הלשון יותר מתאים לפרש שהיא מדברת על התוספת דשבת מאשר על התוספת דיום טוב, כי התוספת דיום טוב אינה ראוי להיקרא בשם "שבת(כם)" סתם.

ודוקא המילה "תשבתו" ששייכת לכללות המושג "שביתה", מתאים לייחסה ליום טוב.

19) שמות טז, כג-כט. שם לא, יד-טז. שם לה, ב-ג. ויקרא כג, ג. שם כד, ח. במדבר כח, ט-י.

20) שמות כ, ז י. דברים ה, יא יד.

21) שמות יב, טז. ויקרא כג, ז לו. במדבר כח, יח.

שם כט, יב.

22) ויקרא כג, כד לט.

23) ואף שנאמר (ויקרא כג, יא טו) "ממחרת השבת יניפנו הכהן גו' וספרתם לכם ממחרת השבת", ודרשו חז"ל (מנחות סו, א. הובא בפירוש רש"י שם) שקאי על היום טוב הראשון דפסח? הנה מקושיית ותירוץ הברייתא שם "או אינו אלא ממחרת שבת בראשית... כל השנה כולה מלאה שבתות צא ובדוק איזו שבת", מוכח, שמצד הלשון "שבת" לכשעצמה הי' לנו לפרש שקאי על שבת בראשית, ורק מחמת הקושי שאם כן אי אפשר לדעת על איזו שבת מדובר על כן מוכרחים לפרש שלא כפשוטו שהכוונה היא ליום טוב ולא לשבת בראשית. נמצא, שגם כאן אין השם הסתמי של היום טוב "שבת", וכבפנים (ולהעיר גם מלשון רש"י שם: "ואם תאמר שבת ממש, צא ובדוק איזה שבת", כלומר שדוקא "שבת בראשית" נקראת "שבת ממש").

משום שהלשון "שבת" משמעה היום השביעי ולא יום טוב. (ב) משום שהלשון "שבתכם" אינה מתייחסת בדוקא לתוספת דיום טוב שהרי אפשר לפרשה על היום טוב עצמו (כנ"ל).

טז. ועל כן נוקט אדה"ז דוקא את הגירסא דמסכת יומא, מאחר שכנ"ל כללות הענין דמצות תוספת שבת ויום טוב שנוי במחלוקת, שרק להרי"ף והרא"ש זוהי מצות עשה מן התורה מה שאין כן לרמב"ם אין בזה אלא תקנת חכמים, ועל כן כשאדה"ז פוסק הלכה כהרי"ף והרא"ש הוא מוצא לנכון לרמוז שמלשון הפסוק עצמו יש סיוע לשיטתם:

והוא, שלשון הפסוק "תשבתו שבתכם" משמעו כעין ציווי: "תשבתו בתוספת שבת". ולאחרי שבנוגע לתוספת דשבת יש במשמעות הפסוק "ציווי", ממילא מובן שגם התוספת דיום טוב הנלמדת מה"ריבוי" ד"תשבתו" היא ציווי מן התורה.

ואם כן מכאן יש סיוע לשיטת הרי"ף והרא"ש, שתוספת שבת ויום טוב אינה תקנה דרבנן אלא מצות עשה מדאורייתא.

יישוב הקושיות באדה"ז

יז. ועל פי זה מתיישבות כל הקושיות הנ"ל בדברי אדה"ז:

דלמרות שודאי ידע שהרי"ף והרא"ש עצמם גורסים גם במסכת יומא כגירסא דמסכת ראש השנה, ש"תשבתו" קאי על שבת ו"שבתכם" קאי על יום טוב, מכל מקום בהלכות שבת הוא נוקט דוקא את הגירסא דיומא שלפנינו ש"שבתכם" קאי על שבת ו"תשבתו" קאי על יום טוב, כי בזה הוא רומז סיוע לשיטתם –

(שהיא מתפרשת על יום טוב) מלמדת על התוספת דיום טוב (ולא על היום טוב עצמו).

בגירסא דיומא רומז אדה"ז סיוע לשיטת הרי"ף והרא"ש

טו. ומאחר שהבנו שמשמעות המילה "שבתכם" מתאימה יותר לתוספת דשבת, נראה לבאר מדוע אכן בהלכות שבת מעדיף אדה"ז לנקוט דוקא את הגירסא דמסכת יומא שהתוספת דשבת נלמדת מ"שבתכם":

משום שלפי גירסא זו יוצא דבר נפלא – שבפשט לשון הפסוק יש כעין משמעות של ציווי מפורש להוסיף בשבתות מחול על הקודש; כי סגנון הפסוק הוא שהקב"ה כביכול אומר לנו: אני מצוה לכם ש"תשבתו", ומתי תשבתו – ב"שבתכם", כלומר בזמן הנקרא "שבת שלכם", שמזה ברור שהכוונה היא ל"תוספת" ("שלכם" – שאתם מוסיפים לפני) שבת.

כי מאחר שהמשמעות הפשוטה של המילה "שבתכם" היא התוספת דשבת, אם כן יוצא שהפירוש המילולי של "תשבתו שבתכם" הוא כביכול: 'תשבתו בתוספת דשבת'.

ומאחר שמהמשמעות הפשוטה ד"תשבתו שבתכם" לומדים (כעין) ציווי מפורש לתוספת דשבת, הנה אחר כך מהמילה "תשבתו" בפני עצמה מרבים גם את התוספת דיום טוב.

מה שאין כן לפי הגירסא דמסכת ראש השנה ש"שבתכם" קאי על התוספת דיום טוב, אין במשמעות המילים "תשבתו שבתכם" עצמן סגנון של "ציווי" לשבות בתוספת דיום טוב, מאחר שהמשמעות הפשוטה של "שבתכם" אינה מתפרשת על התוספת של יום טוב: (א)

אומרים", ואילו בהלכות יום הכיפורים הוא כותבה בסתם:

כי בהלכות שבת רוצה אדה"ז להביא סיוע לשיטה זו (שיטת הרי"ף והרא"ש) שמצות תוספת שבת ויום טוב היא מן התורה, אך מאחר שהסיוע בא ברמז בלבד (מלשון הברייתא דיומא), הנה בכדי שנכיר ברמז אנו מוכרחים לדעת תחילה שדין זה אינו פשוט אלא שנוי במחלוקת, שלכן הוא זקוק ל"סיוע".

ולכן תיכף בתחילת דבריו מדגיש אדה"ז ש"יש אומרים שמצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקדש", שמוזה אנו מבינים שיש אחרים החולקים עליהם וסוברים שזהו מדרבנן בלבד. ולאחרי שאדה"ז מודיע לנו שיש בזה מחלוקת, אז הוא מביא את הברייתא בגירסא דמסכת יומא ש"שבתכם" קאי על התוספת דשבת, שבזה הוא רומז סיוע מלשון הפסוק שהתוספת דשבת ויום טוב היא מצות עשה מן התורה, כפי שביארנו לעיל.

מה שאין כן בהלכות יום הכיפורים שאין ענין להביא שוב את הסיוע (כנ"ל), שם כבר אין צורך להזכיר שהלכה זו שנוי במחלוקת, ולכן אינו מזכירה בשם יש אומרים אלא נוקטה בסתמא כהלכה פסוקה.

שבפסוק עצמו יש כביכול ציווי מפורש להוסיף בשבת (וממילא גם ביום טוב) מחול על הקודש.

יח. וממילא יובן גם, מדוע בהלכות יום הכיפורים חוזר אדה"ז לגירסא דמסכת ראש השנה:

מאחר שכפי שראינו לעיל, הרי"ף והרא"ש עצמם – שהם יסוד פסק אדה"ז כאן – אינם גורסים כלל את הגירסא שבמסכת יומא, שהרי גם שם הם מביאים את הברייתא בגירסא שבמסכת ראש השנה. ולכן, מאחר שביארנו שזה שבהלכות שבת נוקט אדה"ז את הגירסא דיומא הוא רק משום שבה רמוז סיוע לשיטת הרי"ף והרא"ש, אם כן מובן בפשטות שדי לרמוז את הסיוע בפעם הראשונה שמביאים דין זה ואין צורך לרמזו שוב בכל פעם שמזכירים אותו. ועל כן לאחרי שאדה"ז כבר רמזו בהלכות שבת בזה שנקט שם את הגירסא דיומא, הנה בהלכות יום הכיפורים הוא חוזר לגירסא דראש השנה – שלפי הרי"ף והרא"ש היא הגירסא היחידה (גם ביומא) – ש"תשבתו" מלמד על התוספת דשבת ו"שבתכם" מלמד על התוספת דיום טוב.

יט. ועל פי זה יובן גם מדוע דוקא בהלכות שבת מביא אדה"ז את ההלכה הזו בשם "יש



סימן י

החלפת מנעלים לכבוד שבת

(שולחן ערוך סימן רסב)

מביא את הוכחות הרב פעלים שאין צריך מנעלים מיוחדים לשבת, ומה שצריך עיון בהוכחתו מפירוש הפני משה בירושלמי * מביא הוכחה לפסקו מדברי ספר התרומה במלאכת קושר ומתיר

הוכחות הרב פעלים שאין צריך להחליף מנעלים לכבוד שבת

א. על הפסוק¹ "וקראת לשבת עונג . . . וכבדתו מעשות דרכיך", דרשו חז"ל²: "וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול".

וכפי שכותב אדה"ז בהלכות שבת³: "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו, שצריך לכבד השבת בכסות נקי . . . שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול שיחליפנו באחר (שהוא נאה ממנו) . . . ויש אנשי מעשה מדקדקים שלא ללבוש בשבת מכל מה שלבש בחול, אפילו אזור ומכנסים וחלוק".

ב. ודנו האחרונים, האם גם מנעלים הם בכלל "מלבושך" וצריך להחליפם לכבוד שבת, או שמא המנעלים אינם בכלל זה.

ובשו"ת רב פעלים⁴ כתב, שמן הדין אין צריך להחליף מנעלים לשבת, והוכיח כן מב' פנים, וזה לשונו:

"הסברא מחייבת דאין הסנדל הזה בכלל הבגדים . . . והראי', דברכת מלביש ערומים שנתקנה בשביל מלבושים של האדם לא נכלל בה המנעל והסנדל, אלא תקנו רז"ל ברכה אחרת בשביל הנאת המנעל והיא ברכת שעשה לי כל צרכי, דברכה זו נתקנה בעבור נעילת המנעלים כידוע.

ועם כל זה אביא הוכחה לתשובה זו . . . ממה שכתוב בירושלמי דשבת פרק ו הלכה ב וזה לשונו, לאו אורחאי' דבר נשא מיהוי לי' תריין סנדלין חד לחולא וחד לשבתא עכ"ל, הרי לך להדיא דשאני סנדל משאר לבושיין, דאינו צריך לייחד סנדל אחד לשבת, אלא בשבת וחול לובש סנדל אחד, וזה ברור".

(4) אורח חיים ח"ד סי' יג.

(1) ישעי' נח, יג.

(2) שבת קיג, א.

(3) סי' רסב ס"ג.

לפי הפני משה משמע שיש להחליף מנעלים לשבת

ג. אמנם, הוכחת הרב פעלים מהירושלמי מתאימה רק לפירוש הקרבן עדה, שדברי הירושלמי נאמרו בניחותא, שאכן אין דרך בני אדם שיהיו להם מנעלים מיוחדים לשבת ולחול.

אבל הפני משה מפרש, שדברי הירושלמי נאמרו בתמיהה: "וכי לא אורחי דבר נשא וכו'?"! כלומר שמנהג הבני אדם הוא כן לייחד מנעלים לשבת ולחול. ואם כן לפירושו אדרבה, מהירושלמי משמע שכן ראוי להחליף מנעלים לכבוד שבת?

התלמידי חכמים לא נהגו להחליף מנעלים לשבת

ד. ונראה להביא הוכחה מהבבלי שאכן אין חובה מן הדין להחליף מנעלים לשבת:

דהנה בדיני קושר ומתיר למדנו בבבלי⁵: "התיר רצועות מנעל וסנדל . . פטור אבל אסור". ומבאר הגמרא, שהטעם ש"פטור אבל אסור" הוא, כי מדובר "בדרבנן" דהיינו החכמים.

כלומר שדוקא במנעלי החכמים הדין הוא – שלכתחילה אסור להתיר את קשריהם, ומי שעבר והתירם פטור.

ה. וכתב "ספר התרומה"⁶ בטעם הדבר: "ומורי מפרש, מנעל של תלמידי חכמים

שקושרין בחוזק רצועות מנעליהם ולומדים בלילות, ואינם חולצים מנעליהם ולא פושטין לבושיהם כי אם משבת לשבת".

ורצונו לומר, שמטעם זה דין קשרי מנעלי תלמידי חכמים הוא שהמתירם "פטור אבל אסור": פטור – משום שהקשר אינו עשוי "לקיימא", דאינו עומד לעולם. ואסור – משום שאינו עשוי להתירו ביומו, אלא הוא עומד לאיזה זמן⁷.

ו. ואם כן מדברי ספר התרומה נמצא, שהחכמים לא חלצו את מנעליהם שבעה ימים רצופים – "משבת לשבת".

וכך מובן גם ממה שכתב הבית יוסף⁸ על דבריו: "וקצת הי' נראה לדקדק מכאן שסובר רבינו, דכל שאין הקשר עשוי להתקיים שבעת ימים מותר, מדתלי טעמא דאיסורא באין מתירין אותם אלא כשמחליפין, הא אם היו מתירין אותם קודם, הוה שרי".

ומזה שמדייק מדבריו שכל שמתקיים פחות משבעה ימים ממש מותר להתירו, מובן, שהפירוש בדברי ספר התרומה "משבת לשבת" היינו שבעה ימים שלמים ממש, שבהם לא חלצו החכמים את מנעליהם כלל.

וכן כתב גם אדה"ז⁹: "כגון תלמיד חכם, שרוב הפעמים אינו חולץ מנעליו ולא פושט מלבושיו כי אם משבת לשבת, שנמצא מקיים קשריהם ד' ימים". כלומר שז' ימים רצופים – שבכללם שבת – אין התלמיד חכם חולץ את מנעליו.

של בעל התרומה).

(7) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שיז ס"א.

(8) שם.

(9) שם סוף ס"א.

(5) שם קיב, א.

(6) סי' רמג. הובאו דבריו בבית יוסף סי' שיז ד"ה וכתב בספר התרומה. ועל דרך זה כתב גם בהגהות מיימוניות הלכות שבת פ"י אות ג בשם ר"י (הוא "מורו"

*

העולה מהנ"ל:

מן הדין אין צריך להחליף מנעלים לכבוד שבת, על פי דברי ספר התרומה – שכך נהגו חכמים.

"תלמידי חכמים שמקפידין על לבושיהן". ואם כן מזה שכאן במנעלים גם הם לא הקפידו, יש ללמוד במכלל שכן לשאר העם.

ז. ומזה עולה ברור, שהחכמים לא נהגו להחליף מנעלים לכבוד שבת, שהרי הם לא חלצו את מנעליהם שבעה ימים רצופים.

ואם כן מזה יש להסיק שמן הדין אין צריך להחליף מנעלים לכבוד שבת, שהרי אפילו "רבנן" לא נהגו כן, וכל שכן אנו¹⁰.

(10) ולהעיר מרש"י שבת קיד, א (ד"ה ר' יוסי):



סימן יא

הדלקת נרות שבת על תנאי

(שולחן ערוך סימן רסג)

מביא את דברי אדה"ז על דבר מחלוקת הראשונים בענין הדלקת נרות שבת על תנאי (ומבאר בדרך אפשר את סברותיהם) * מסתפק מהו גדר "מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי * מביא מהפרי מגדים שצורך היינו מקום דוחק * מדייק מדברי אדה"ז שמקום הצורך כאן היינו כל שאי אפשר באופן אחר * מוכיח שכך סובר גם המשנה ברורה * מבאר את טעם החומרא לאדה"ז בגדר "מקום הצורך" בדין הדלקת נרות על תנאי, לגבי גדר "מקום הצורך" בדין שבות בין השמשות

מהו "מקום הצורך" לענין הדלקת נר שבת על תנאי

א. כותב אדה"ז בדיני הדלקת נר שבת¹:
 "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה . . . ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם . . . אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עלי' בהדלקה זו ולכן תתפלל מנחה תחלה, אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו. ואפילו אותה אשה, אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו מועיל לה תנאי זה במקום הצורך, אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת"².

אומרים שמועיל תנאי, אבל לענין ברכו כולי עלמא מסכימים שלא מועיל תנאי אלא הוא מקבל שבת בעל כרחו (ראה קצות השולחן סי' עז ס"ק ז: ש"מסתימת הפוסקים דעניית ברכו הוי קבלת שבת משמע דאפילו התנה מפורש שאינו רוצה לקבל שבת בענייתו לא מהני"). ועל פי זה נראה לבאר את סברת המחלוקת האם מועיל תנאי בהדלקת נרות:

הדיעה המקילה סוברת, שגם הפוסקים הסוברים שקבלת שבת היא בהדלקת נרות מסכימים שענין קבלת שבת ניכר יותר בברכו דערבית מאשר בהדלקת נרות, כי מאחר שתפילת ערבית עיקר זמנה לכתחילה הוא לאחרי צאת הכוכבים [ראה מגן אברהם סי' רלג ס"ק ז: "ועכשיו נוהגין . . . כרבנן (שזמן מנחה הוא עד הלילה) ומה שמתפללין ערבית קודם הלילה הוא מפני הדוחק". ובמחבר ריש סי' רלה: "זמן קריאת שמע בלילה, מזמן יציאת שלשה כוכבים קטנים"] דהיינו לאחרי כניסת השבת, על כן ענין קבלת השבת שבה ניכר בבירור – גם כשבפועל הוא מתפלל מבעוד יום; מה שאין כן הדלקת נרות שבת הוא דוקא קודם כניסת שבת, ענין קבלת השבת שבה ניכר פחות. ואפשר לומר שטעם זה סוברת הדיעה המקילה, שדוקא על קבלת שבת שבאמירת ברכו לא מועיל תנאי, מה שאין כן על קבלת שבת שבהדלקת נרות מועיל תנאי.

והדיעה המחמירה סוברת, שלדעת הפוסקים שקבלת שבת היא בהדלקת נרות, הכוונה בזה היא שהדלקת נרות שווה לגמרי לברכו. כלומר, אף שזמן ההדלקה הוא קודם

(1) סי' רסג ס"ז.

(2) מדברי אדה"ז משמע, שרק לענין הדלקת נרות יש

האם גם כאן הוא סובר שכל שיש "דוחק קצת" – כלומר שאפשר להסתדר באופן אחר רק שזה בא ב"דוחק קצת" – הרי זה נחשב "מקום הצורך" ומותר לאשה לסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה (ועל דרך ביאור הפרי מגדים במגן אברהם ש"מדוחק" מותר לסמוך על התנאי); או שמא סובר אדה"ז ששאני דין הדלקת נרות מדין בין השמשות, ודוקא בבין השמשות הוא מתיר שבות במקום "דוחק קצת" – למרות שאפשר להסתדר באופן אחר, אבל בהדלקת נרות אינו מתיר לסמוך על התנאי אלא בכזה "מקום הצורך" שאי אפשר להסתדר בלעדיו אפילו ב"דוחק", אך כל שיש אפשרות להסתדר באופן אחר אין זה נחשב "מקום הצורך" לענין זה, ואין לסמוך על התנאי?

לאדה"ז רק כשאי אפשר באופן אחר סומכים על התנאי

ו. ונראה לומר, שמדברי אדה"ז להלן משמע, שלענין הדלקת נרות על תנאי גדר "מקום הצורך" הוא דוקא כשאין אפשרות להסתדר באופן אחר, אך כל שישנה אפשרות אחרת (אפילו בדוחק) אין זה נחשב "מקום הצורך" ואין לסמוך על התנאי.

דכתב⁷: "נוהגות מקצת הנשים בליל טבילה שהן צריכות לחפוף ראשן וגופן בחמין מבעוד יום בבית המרחץ אצל המקוה, ואי אפשר להן להדליק הנרות קודם לכתן לשם לפי שהן מקבלות השבת על ידי הדלקת הנרות כמו שנתבאר ואסורות לרחוץ בחמין אחר כך, ואינן רוצות לילך בין חפיפה לטבילה לביתן להדליק

ב. ויש לדון, מהו גדר "מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקת נרות, האם זהו אפילו בצורך כלשהו, או שמא הכוונה דוקא לצורך כזה שאי אפשר בלעדיו.

ג. והנה מקור דברי אדה"ז הוא במגן אברהם³ שכתב: "דאין להתנות כי אם לצורך", ובפרי מגדים⁴ ביאר בדבריו: "דמדוחק הוא דמותר, לא בענין אחר".

ומביאורו עולה, שלא כל "צורך" מתיר לאשה לסמוך על התנאי, אלא דוקא כזה צורך שאי אפשר בלעדיו כי אם ב"דוחק"⁵.

ד. וכעין לשון זו מצינו גם בדברי אדה"ז לעיל בדין שבות בין השמשות⁶, שכתב: "דכל שהוא צורך גמור לשבת ולא סגי בלאו הכי כי אם בדוחק קצת, שרי".

שמדבריו אלו מובן, שלא כל דבר שאדם רוצה נחשב "צורך", אלא דוקא דבר שאי אפשר בלעדיו אלא ב"דוחק" נחשב "צורך".

ה. אך עדיין צריך לברר מהי שיטת אדה"ז בנידון דידן – בהדלקת נרות על תנאי:

כניסת השבת, מכל מקום ניכר בה ענין קבלת השבת כמו בברכו. ועל כן לדיעה זו, כשם שעל קבלת שבת שבאמירת ברכו לא מועיל תנאי, כך גם על קבלת שבת שבהדלקת נרות לא מועיל תנאי.

(3) סי' רסג ס"ק ב.

(4) אשל אברהם שם.

(5) ראה שולחן שלמה (הלכות שבת ח"א סי' רסג ס"ק יז) מרשימות הגר"ש"ז אויערבאך, שההיתר לסמוך על התנאי הוא דוקא ב"צורך גדול". ומוסיף שם, שנסיעה ל"כותל" להתפלל, וכדומה, לא הוי צורך גדול. ולהלן בדברינו יתבאר על פי אדה"ז והמשנה ברורה, שלא די בצורך גדול סתם, אלא דוקא כש"אי אפשר" באופן אחר או סמכינן על התנאי.

(6) סי' רסא קונטרס אחרון ס"ק א.

(7) סי' רסג ס"א.

אך כל שאפשר להסתדר באופן אחר – אפילו בדוחק – אין זה נחשב "מקום הצורך" (לענין זה) ואין לה לסמוך על התנאי.

ודלא כהפרי מגדים שביאר במגן אברהם ש"לצורך" היינו "מדוחק", שמזה משמע שגם אם יש אפשרות אחרת – רק שיש בה "דוחק" – מותר לאשה לסמוך על התנאי.

החילוק בין "צורך" בדין שבות בין השמשות ל"צורך" בדין הדלקת נרות על תנאי

ח. והמיוחד שבחומרא זו לשיטת אדה"ז בדין הדלקת נרות על תנאי – מתחדד על פי דברי אדה"ז להלן בענין שבות בין השמשות⁸: שאשה "ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות, יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן. . ומכל מקום לא תצוה להדליק אלא נר אחד על השלחן שזהו עיקר המצוה (אבל נר אחד אפשר להתיר לה אף אם יש שם כבר נר דלוק, שמאחר שהנשים נזהרות מאד בברכה זו הרי זה כצורך גדול שהתירו בו שבות בבין השמשות⁹).". שמדבריו אלו רואים, שאצל

(8) שם בסוף הסעיף.

(9) ראה קונטרס אחרון סי' רסא ס"ק ג: שהטעם שדוקא בבין השמשות התירו שבותים בתנאים מסויימים מה שאין כן לאחר אמירת ברכו (או הדלקת הנר לדיעה אחת כנ"ל סעיף א') לא התירו שבותים בשום אופן (כמבואר שם ס"ג), הוא משום ש"בין השמשות הוא בכלל התוספת בעל כרחו" – כלומר שאז חל על האדם רק תוספת שבת ולא עיצומו של יום, מה שאין כן "כשהתחיל ערבית של שבת קיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת". ואכ"מ.

נרות שמתיראות שלא יטנפם בלכתן ותהא בהם חציצה, לכן מדליקין נרות שלהן בין חפיפה לטבילה בבית הכנסת של נשים אם הוא סמוך לבית הטבילה, והשמש משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה לאור נרותי, וכל שכן אם היא עצמה יכולה להשתמש שם שום דבר שתהנה בו בלילה לצורך אכילה. . ומכל מקום יותר טוב שבליל טבילה ידליק הבעל ויברך (או תלך בין חפיפה לטבילה לביתה להדליק שם, וכל שכן אם אפשר שתחוף בביתה שזה יותר טוב. ואם אי אפשר בכל אלה, תדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, שתנאי זה מועיל במקום הצורך כמו שנתבאר)."

שבדבריו אלו רואים, שההיתר לאשה לסמוך על התנאי ולעשות מלאכה לאחרי הדלקת נרות הוא דוקא במקום ש"אי אפשר" להסתדר באופן אחר. ובנידון דידן – בליל טבילה – כגון: שאין אפשרות שהבעל ידליק נרות במקומה (כגון שאינו נמצא בבית באותה שעה), וכן אין שום אפשרות שהאשה תלך לביתה בין חפיפה לטבילה להדליק שם או שתחוף בביתה קודם ההדלקה, משום שבדרך מביתה למקוה אי אפשר להימנע מטינוף הגורם לחציצה; שבמקרה כזה מתירים לה להדליק קודם חפיפה ולסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו. אם כן משמע, שאילו היתה אפשרות כלשהי – אפילו ב"דוחק" – שהבעל ידליק במקומה, או שהיא תחפוף קודם הדלקת הנרות, במקרה כזה הי' אסור לה לסמוך על התנאי ולחפוף אחרי הדלקת הנרות.

ז. ואם כן מובן, שלשיטת אדה"ז, הגדר "מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי ולא לקבל שבת בהדלקת נרות, הוא דוקא כש"אי אפשר" לה להסתדר באופן אחר.

האשה נחשבת אמירת הברכה על הדלקת הנרות
"כצורך גדול".

ואם כן לפי זה הי' לכאורה מקום לומר, שאשה שנצרכה לעשות מלאכה כשהגיע זמן הדלקת נרות, ואין לה שום אפשרות להסתדר ללא מלאכה זו, מותר לה להדליק על תנאי שאינה מקבלת שבת ולעשות את המלאכה לאחר ההדלקה – גם אם בעלה נמצא בבית והוא יכול לברך ולהדליק במקומה – כי "מאחר שהנשים נזהרות מאד בברכה זו הרי זה כצורך גדול" עבודה לברך בעצמה, והרי "במקום הצורך" מותר לה לסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה.

אך בדברי אדה"ז הנ"ל רואים מפורש לא כן, שהרי כתב ש"יותר טוב שבלי טבילה ידליק הבעל ויברך", ורק "אם אי אפשר" לעשות כן אז "תדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו". שמזה רואים ברור, שכל שאפשר שהבעל ידליק ויברך במקומה (כגון שהוא נמצא בבית באותה שעה) אסור לה להדליק ולברך בעצמה ולסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת, למרות "שהנשים נזהרות מאד בברכה זו" והיא היתה מאוד רוצה להדליק ולברך בעצמה.

ואם כן מובן, שלענין הדלקת נרות הגדר ד"מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי ולא לקבל שבת, הוא דוקא "אם אי אפשר" כלומר שאין שום אפשרות אחרת. אך כל שיש אפשרות אחרת – כגון שהבעל יכול להדליק ולברך במקומה – הנה הרצון שלה לברך בעצמה אינו נחשב "צורך" לענין זה, ועל כן אינה יכולה לסמוך על התנאי.

ט. וממוצא דבר עולה לנו בשיטת אדה"ז, שאינו דומה הגדר "צורך" בדין שבות בין

השמשות לגדר "צורך" בדין הדלקת נרות שבת על תנאי:

דלענין שבות בין השמשות, הוא מחשיב את רצון האשה לברך על הנרות "כצורך גדול", ועל כן הוא מתיר לה אז לומר לנכרי להדליק נר בכדי שתוכל לברך, למרות שכבר יש שם נר דלוק. מה שאין כן לענין הדלקת נרות על תנאי, אינו מחשיב את רצון האשה לברך בעצמה כ"מקום הצורך" כלל, אלא דוקא דבר ש"אי אפשר" בלעדיו נחשב "מקום הצורך" ואז מותר לה לסמוך על התנאי.

וכמו כן, לענין שבות בין השמשות מתיר אדה"ז בדבר שהוא "צורך גמור לשבת ולא סגי בלאו הכי כי אם בדוחק קצת" (כנ"ל סעיף ד'), כלומר, שגם דבר ש"אפשר" ("סגי") להסתדר בלעדיו רק שיש בזה "דוחק קצת" הרי הוא נחשב "צורך" ומתירים בשבילו שבות בין השמשות. ואילו לענין הדלקת נרות על תנאי, אין אדה"ז מחשיב ל"מקום הצורך" אלא דבר ש"אי אפשר" בלעדיו.

אין להתנות בשביל להתפלל מנחה בזמנה

י. וגם מדברי המשנה ברורה משמע שסובר, שבהדלקת נרות אין לסמוך על התנאי אלא כשאינ ברירה אחרת (ולא בכל "צורך").

דעל דברי הרמ"א¹⁰ "שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שתתנה תחלה ואפילו תנאי בלב סגי", כתב¹¹: "ותתפלל מנחה תחלה, דהואיל דכבר קבלה שבת שוב אי אפשר להתפלל תפלה של חול. ובשאינ שהות לזה,

(10) סי' רסג ס"י.

(11) שם ס"ק מג.

טעם החילוק בין דין שבות בבין השמשות לדין הדלקת נרות על תנאי

יב. והנה נתבאר לעיל, שמדברי אדה"ז יוצא שיש חילוק בין גדר "צורך" בדין שבות בבין השמשות לגדר "צורך" בהדלקת נרות על תנאי:

שבבין השמשות מתירים שבות אפילו בשביל כזה סוג "צורך" שיש רק "דוחק קצת" בלעדיו, ואפילו רצון האשה לברך על הנרות נחשב "כצורך גדול" לענין זה. ואילו לענין הדלקת נרות על תנאי, לא מתירים לסמוך על התנאי¹⁵ אלא בכזה צורך ש"אי אפשר" בלעדיו.

יג. ונראה לומר שהטעם לחילוק זה הוא:

דבהדלקת נרות מבאר אדה"ז, שהטעם שאין לאשה לסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה, אלא "במקום הצורך", הוא "לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל"; ואם כן אפשר לומר, שהטעם שכאן מחמירים שהגדר ד"מקום הצורך" הוא דוקא אם "אי אפשר" באופן אחר, הוא משום שכאן ישנה דיעה ברורה הפוסקת "שאיין תנאי מועיל כלל" – וחישינן לדברי'.

מה שאין כן גבי זמן בין השמשות, כבר ביאר הגאון הרגאצ'ובי¹⁶ שזמן זה הוא "הרכבה מזגית מן יום ולילה" "והוא כלול משניהם וכל רגע ורגע שבו יש בו יום ולילה". כלומר, בין

יותר טוב שתתפלל ערבית שתיים. . מלכנוס חס ושלום בספק חלול שבת". כלומר, אם הגיע זמן הדלקת נרות והאשה עדיין לא התפללה מנחה, אין לה להתפלל מנחה קודם הדלקת הנרות, שמא תתאחר בתפילתה ותדליק בבין השמשות שהוא ספק לילה והוי ספק חילול שבת¹², אלא עלי' להדליק מיד בזמן הדלקת נרות ולא להתפלל מנחה, ותתפלל ערבית פעמיים.

ולכאורה יש לתמוה על דבריו, שהרי תיכף לאחר זה¹³ הוא מביא את דברי המגן אברהם ואדה"ז הנ"ל ש"אין להתנות כי אם לצורך", משמע של "צורך" מותר להתנות. ואם כן, מדוע שהאשה תפסיד את תפילת מנחה בזמנה בידיים ותתפלל ערבית פעמיים, והרי יש עצה שתדליק נרות על תנאי שאינה מקבלת שבת, שאז תוכל להתפלל מנחה לאחר ההדלקה, שבאופן זה – גם אין חשש לחילול שבת וגם תפילת מנחה תהי' כתיקונה?

יא. אך על פי המתבאר לעיל מובן זה, דהמשנה ברורה אף הוא סובר כביאורינו בדברי אדה"ז שההיתר לסמוך על התנאי במקום "צורך" הוא דוקא "אם אי אפשר" באופן אחר, ומאחר שכאן יש לאשה אפשרות להשלים את המנחה על ידי שתתפלל ערבית פעמיים, אין זה נחשב מצב של "אי אפשר", ועל כן במקרה זה אין לסמוך על התנאי¹⁴.

(12) ראה שו"ע אדה"ז ריש סי' רסא.

(13) סי' רסג ס"ק מד.

(14) בשולחן שלמה שם: ש"מסתבר דגם תפלת מנחה מקרי צורך ושרי לאתנויי". ולא העירו העורכים שמהמשנה ברורה לא משמע כן, כמבואר בפנים. ולהעיר מנמוקי אורח חיים (מונקאטש) סי' סח סוף ס"ק ב. עיי"ש.

(15) אפילו בשביל לעשות שבות, וכנ"ל (סעיף ו') מאדה"ז שלא מתירים לאשה לסמוך על התנאי בשביל לרחוק בחמין (שהוא איסור שבות) לאחר הדלקת נרות אלא כש"אי אפשר" באופן אחר.

(16) מפענח צפונות פ"ח סי' ו (עמ' קעז-קעח). וראה "תורת מנחם התועודיות" תשמ"ה בהר-בחוקותי סעיף מ.

*

העולה מכל הנ"ל:

ב"מקום הצורך" יכולה אשה להדליק נרות על תנאי שאינה מקבלת שבת עדיין. לפרי מגדים: צורך היינו "דוחק". ולאדה"ז: צורך היינו דוקא כש"אי אפשר" באופן אחר.

ובבין השמשות מתיר אדה"ז שבות גם בשביל צורך שבת שבלעדיו יש "דוחק קצת".

השמשות אינו מוגדר כספק יום גמור ספק לילה גמור, אלא הוא "גדר זמן בפני עצמו" דהיינו זמן שלישי הכולל הן את היום והן את הלילה ביחד. והספק הוא רק איזה דינים יש לתת לו, דיני יום או דיני לילה. נמצא, שכשחכמים באו להחליט את דיני בין השמשות, הרי מלכתחילה לא עמד בפניהם שום צד החלטי האומר שזמן זה הוא לילה גמור – ואם כן אפשר לומר שמתעם זה לא החמירו כל כך בגדר "צורך" בבין השמשות, והתירו שבות גם בשביל צורך שבת שיש בו רק "דוחק קצת" – אף שהי אפשר להסתדר באופן אחר, וכמו שנתבאר.



סימן יב

דין אורח בנר שבת ונר חנוכה

(שולחן ערוך סימן רסג)

מביא את דברי המגן אברהם שהסמוך על שולחן בעל הבית יוצא עימו בנרו ואינו צריך להשתתף בפרוטות * מביא את שיטת המשנה ברורה שאורח אקראי אינו נחשב "סמוך" * מדייק מאדה"ז שגם אורח אקראי נחשב "סמוך" ונפטר עם בעל הבית * מבאר את דיוק שינוי נוסח ברכת נר חנוכה מברכת נר שבת לאדה"ז * ושעל פי זה אפשר שבנר חנוכה גם אדה"ז מסכים שאורח אקראי אינו נפטר עם בעל הבית

עימו בפרוטות. אלא אם כן הוא רוצה לנהוג כמנהג ה"מהדרין" שכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו.

ב. והנה על דברי המחבר שהאורח צריך להשתתף בפרוטות עם בעל הבית, כותב המשנה ברורה³ בשם הפרי מגדים⁴: "היינו אפילו אם אוכל על שולחן בעל הבית לא אמרינן דכבני ביתו דמי ומדינא די בנר אחד לכולם, כיון דאורח הוא ואינו סמוך על שולחנו בקביעות צריך להשתתף עמו".

ורצונו לומר, שמה שאמר המגן אברהם⁵ שאם הוא סמוך על שולחן בעל הבית הרי הוא נפטר עימו בנרו כאחד מבני ביתו ואינו צריך להשתתף עימו בפרוטות, זהו דוקא ב"סמוך" על שולחנו כלומר שאוכל אצלו בקביעות, אך

דברי המשנה ברורה שאורח שאינו קבוע אינו בכלל "בני הבית" וצריך להשתתף בפרוטות

א. כותב המחבר בהלכות חנוכה¹: "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה".

וכתב על זה המגן אברהם²: "כתוב בתשובת רש"ל, שגם הבחורים צריכים להשתתף. ואפשר דדוקא כשאוכל בפני עצמו, אבל אם סמוך על שולחן בעל הבית הוא בכלל בני ביתו ומדינא אינו צריך להדליק, אלא אם רוצה להיות ממהדרין".

ורצונו לומר, שבחור המתארח אצל בעל הבית, אם הוא אוכל משל עצמו חייב להשתתף בפרוטות בנרו של בעל הבית, אך אם הוא סמוך על שולחן בעל הבית הרי הוא כאחד משאר בני הבית הנפטרים עימו בנרו, ואינו צריך להשתתף

(3) שם ס"ק ד.

(4) אשל אברהם שם ס"ק ג, וזה לשונו: "ודע דאכסנאי צריך להדליק, דלא תימא כיון שאוכל על שולחן בעל הבית כבני ביתו דמי ומדינא די בנר אחד, קא משמע לן דלא, כיון שאורח הוא ולמחר ילך לביתו צריך לשותף בפרוטה".

(5) והביאו המשנה ברורה לעיל שם ס"ק א.

(1) ס"י תרעז ס"א.

(2) שם בהקדמת הסימן.

שמסגנון דבריו משמע ברור⁸ שהוא מדבר באדם שאינו סמוך על שולחן בעל הבית בקביעות, שהרי הוא מכנה אותו בשם "אורח" והאוכל בקביעות אינו נקרא אורח⁹. ולמרות זאת הוא כותב, שמאחר שאוכל אצל בעל הבית הרי הוא "נעשה כבני ביתו" ויוצא ידי חובה עימו בנרו.

ומאחר שעל דין זה הוא מציין "כמו שיתבאר שם" – "בסי' תרע"ז לענין נר חנוכה", משמע שכך הוא סובר גם בנר חנוכה, שאפילו אורח ליום אחד האוכל על שולחן בעל הבית נחשב "כבני ביתו", ואינו צריך להשתתף עימו בפרוטות אלא יוצא ידי חובה בנר בעל הבית.

4. ומזה משמע שאדה"ז הבין, שמה שכתב המגן אברהם "אבל אם סמוך על שלחן בעל הבית הוא בכלל בני ביתו", הלשון "סמוך על שולחנו" אין פירושה שאוכל אצלו בקביעות דוקא, אלא כל שאוכל אצלו אפילו פעם אחת נחשב "סמוך על שולחנו" לפעם הזו, וממילא נפטר בנרו של בעל הבית.

אבל הפרי מגדים הבין, ש"סמוך" היינו שאוכל שם בקביעות דוקא, אך אם הוא אוכל שם באקראי בעלמא אינו נחשב "כבני ביתו"

(8) ראה קצות השולחן (סי' עד כדי השולחן אות כד), שתמה על מנהג הנשים שכשאוכלות בליל שבת בבית החופה משולחנה של בעלת הבית הן מברכות כל אחת לעצמה על הנרות, דלכאורה מאחר שהן סמוכות על שולחנה הרי הן יוצאות עימה בנרה ואינן צריכות להדליק כלל. ומזה משמע שהבין בדברי אדה"ז כפנים, שגם אכילה חד פעמית אצל בעל הבית מחשיבה את האורח "סמוך" על שולחנו, ויוצא עימו בנרו.

(9) וכלשון הפרי מגדים הנ"ל (הערה 4): "כיון שאורח הוא ולמחר ילך לביתו". ובלשון המשנה ברורה הנ"ל (סעיף ב'): "כיון דאורח הוא ואינו סמוך על שולחנו בקביעות".

אם הוא אורח ליום אחד בלבד דהיינו באופן אקראי, אינו נחשב כאחד מבני ביתו וחייב להשתתף עימו בפרוטות.

מאדה"ז משמע שגם אורח לפעם אחת נחשב מבני הבית ופטור מלהשתתף בפרוטות

ג. אבל מדברי אדה"ז משמע שאינו סובר כך, ואף שהלכות חנוכה משולחן ערוך שלו לא זכינו שיגיעו לידינו, אך מכל מקום יש ללמוד את דעתו בענין זה ממה שרמז בדיני הדלקת נר שבת⁶.

ששם⁷ הוא כותב: שאורח שאשתו אינה נמצאת עימו ואין לו חדר מיוחד בבית מארחו "אין האורח צריך להדליק שם כלל, כיון שיש לו שלום בית במקום שהוא שם, וגם מצות הדלקת נר שבת הוא מקיים במה שמדליקים נר שבת בביתו (משלו). אבל אם אין לו מי שידליק בביתו . . צריך הוא לקיים מצות הדלקת נר שבת במקום שהוא, על ידי שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בנר שלו, או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה, כמו שיתבאר בסי' תרע"ז לענין נר חנוכה (במה דברים אמורים, כשאוכל שם משלו, אבל אם הוא סמוך על שלחן בעל הבית נעשה כבני ביתו של בעל הבית ויוצא בנרו של בעל הבית ואינו צריך להשתתף עמו כלל, כמו שיתבאר שם)".

(6) ראה אלי" רבה (סי' רסג ס"ק טז) שדינים אלו שבבת נלמדים מחנוכה.

(7) סי' רסג ס"ט.

של בעל הבית, וממילא אינו נפטר בנרו עד שישתתף עימו בפרוטות כנ"ל¹⁰.

משום שיש חילוק עיקרי בין גדר נר שבת לגדר נר חנוכה.

ו. והביאור בזה:

דהנה בדיני הברכות על נר חנוכה כותב המחבר¹¹: "המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה, ושעשה נסים, ושהחיינו".

ומעיר על זה במשנה ברורה¹²: ש"בגמרא וכל הפוסקים (ובשער הציון¹³ הוסיף: "וכן בשאלות, ובה"ג, ובסידור ר' עמרם גאון, ובמסכת סופרים") איתא נר של חנוכה. וכן כתב המהרש"ל, אך שכתב שיאמר 'שלחנוכה' במילה אחת ולא 'של חנוכה' שתי מילות, והעולם אין נוהגין להקפיד בזה [פרי מגדים]."

ומדבריו עולה, שמנהג העולם הוא לומר "להדליק נר של חנוכה"¹⁴ כגירסת כל הפוסקים, ולא "נר חנוכה" כדברי המחבר.

אבל אדה"ז בסידורו קבע הנוסח "להדליק נר חנוכה" – כהמחבר.

וכפי שכבר העיר הבאר היטב¹⁵, שכנוסח זה "כן כתב האר"י ז"ל". ומציין גם לשו"ת הלכות קטנות¹⁶, ששם כתב שעל פי הסוד צריך לומר דוקא "להדליק נר חנוכה".

ז. אמנם, בברכת הדלקת נר שבת, גם לאדה"ז הנוסח הוא "להדליק נר של שבת", ולא "נר שבת" על דרך "נר חנוכה".

החילוק בין נר שבת לנר חנוכה, וכפי שמתבטא בשינוי נוסח ברכותיהם לאדה"ז

ה. אך נראה לומר, שגם לשיטת אדה"ז יש מקום לחלק בין נר שבת לנר חנוכה.

דזה שמדבריו בהלכות שבת משמע שאפילו אורח לפעם אחת נחשב כאחד מבני הבית ונפטר בנרו של בעל הבית, זהו דוקא בשבת. אבל בחנוכה אפשר שגם הוא מסכים שדוקא אורח קבוע נחשב מבני הבית, מה שאין כן אורח לפעם אחת אינו בכלל בני הבית. והוא

(10) ראה רמב"ם הלכות טוען ונטען (פי"ג ה"ח): "הבן שהוא סומך על שולחנו של אביו ונחשב בכלל בני ביתו, אם אכל נכסי אביו שני חזקה וכן האב שאכל נכסי בן זה שהוא סומך עליו שני חזקה, אין אכילתם ראיה". ולכאורה מכאן יש להוכיח כשיטת הפרי מגדים (והמשנה ברורה) שבשביל להיחשב בכלל "בני ביתו" של בעל הבית צריך להיות סמוך על שולחנו בקביעות – על דרך הבן הסמוך על שולחן אביו שסמיכותו היא בקביעות, כפשוט.

ויש לומר שסברת אדה"ז היא, שבכל מקום ה"סמוך" הוא לפי הענין. ועל כן שם שמדובר לענין ביטול חזקת ג' שנים הנה בכדי להיחשב בן בית צריך הבן להיות סמוך על שולחן אביו במשך כל זמן זה (שהרי מופרך לומר שאכילתו מדי פעם על שולחן אביו תבטל חזקה של ג' שנים). אבל כאן שמדובר לענין השתתפות בפרוטות בנר שבת וחנוכה שהוא מצות היום, די שיהי' סמוך על שולחן בעל הבית באותו היום כדי שייחשב מבני ביתו וייצא עימו בנרו.

אבל הפרי מגדים כנראה סובר שאין בזה דרגות שונות, אלא בכל מקרה שבביל להיחשב "בן בית" עליו להיות סמוך על שולחן בעל הבית בקביעות – על דרך הבן.

(11) סי' תרעו ס"א.

(12) שם ס"ק א.

(13) אות א.

(14) ראה פרי מגדים באשל אברהם שם בריש הסימן.

(15) שם ס"ק א.

(16) ח"א סי' ג.

על פי זה אולי גם לאדה"ז שאני נר חנוכה מנר שבת

ח. והנה בענין הנר של שבת שמטרתו היא ש"יאיר לתועלתינו" כתב אדה"ז, שעיקר (התועלת ממנו וממילא עיקר) מצותו היא, שיאיר בעת סעודת ליל שבת. ובלשונו¹⁹: "שעיקר המצוה הן הנרות שעל השלחן שאוכלין לאורן".

ועל פי זה יש אולי מקום לחלק ולומר, שדוקא בנר שבת הוא סובר שאפילו אם האורח אוכל שם רק פעם אחת – בליל שבת – הרי הוא נחשב כאחד מבני הבית ונפטר בנרו של בעל הבית, כי מאחר שעיקר ענינו ומצותו של נר שבת הוא שמאיר בעת סעודת ליל שבת, ואת הסעודה הזו אוכל האורח בבית זה, על כן ביחוס לנר זה נחשב האורח כאחד מבני הבית.

אבל בנר חנוכה שענינו הוא המצוה דחנוכה בלבד, ואינו לתועלת האדם כלל, והמצוה היא הרי (כלשון הגמרא²⁰) "נר איש וביתו", היינו שזוהי חובת הבית שכל בית שגר בו יהודי חייב בנר (בשביל לפרסם את הנס²¹), כאן אולי יסכים גם אדה"ז שדוקא מי שאוכל שם בקביעות נחשב כאחד מבני הבית, אך אם אוכל שם פעם אחת באקראי אינו נחשב כבני הבית ואינו נפטר בנר של בעל הבית עד שישתתף עימו בפרוטות, וכמו שכתב המשנה ברורה²².

אך מאידך גיסא, מזה שבדין נר שבת ציין "כמו שיתבאר בסי' תרע"ז לענין נר חנוכה", משמע שגם בנר חנוכה הוא סובר ש"אורח" אקראי נפטר בנרו של בעל הבית, וכנ"ל.

והביאור בחילוק זה יש לומר, כמו שכתב ה"שערי תשובה"¹⁷ וזה לשונו: "דבשבת אומרים נר של שבת, לפי שנר חנוכה אסור להשתמש לאורה, ולזה אמר נר חנוכה להורות כי הנר אינו כי אם למצות חנוכה, מה שאין כן בנר של שבת הכוונה שאנו משתמשין בו ונרו יאיר לתועלתינו, וזה הנר המאור הוא של שבת".

ורצונו לומר, שנר חנוכה כל ענינו הוא רק קיום מצוה ולא ליהנות מהנר עצמו, שהרי "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן"¹⁸. נמצא אם כן, שלנר חנוכה אין גדר לעצמו כלל (שהגדר העצמי של "נר" הוא שענינו להאיר לתועלת בני אדם), אלא כל ענינו הוא רק המצוה המתקיימת על ידו, ועל כן לא מתאים לכנותו "נר של חנוכה" שמזה משמע שהוא כמו כל "נר" רגיל שענינו להאיר רק שהוא שייך "ל"חנוכה", אלא שמו הוא "נר חנוכה" דייקא להורות שכל ענינו של "נר" זה הוא אך ורק "חנוכה", ולא שום ענין אחר.

מה שאין כן נר השבת מכונה "נר של שבת" דייקא, שתוספת המילה "של" מורה ש"נר" זה הוא ככל נר רגיל שענינו להאיר לתועלת הנמצאים סביבו, רק שהוא מיוחד ושונה משאר הנרות בכך שהוא שייך "ל"שבת", כלומר שמטרת התועלת מאורו היא בכדי להוסיף בכבוד השבת – "של שבת".

(17) שם ס"ק א.

(18) נוסח "הנרות הללו".

(19) סי' רסג סי"ד.

(20) שבת כא, ב.

(21) ראה פני יהושע שם ד"ה בגמרא תנו רבנן.

(22) ראה שמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק מה ס"ק א.

ועל כן צריך עיון לדינא.

ט. אך כל זה הוא לענין חנוכה, אבל לענין שבת משמע ברור שלאדה"ז האורח נחשב כאחד מבני הבית ונפטר בנר בעל הבית, אף אם אוכל על שולחנו בשבת זו בלבד, וכנ"ל.

אבל מהמשנה ברורה משמע שאינו סובר כן, כי על דברי המחבר בהלכות שבת²³ "אורח שאין לו חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו בביתו צריך להשתתף בפרוטה" כתב²⁴: "ובריש סי' תרע"ז הביא המגן אברהם בשם תשובת רש"ל, דגם הבחורים צריכין להשתתף, ומסיק שם דאפשר דהיינו דוקא כשאוכל בפני עצמו, אבל אם סמוך על שלחן בעל הבית הרי הוא בכלל בני ביתו, עיין שם".

ומאחר שכפי שראינו לעיל, שם בסי' תרע"ז לומד המשנה ברורה בדברי המגן אברהם, שכוונתו ב"סמוך על שולחן בעל הבית" היינו שאוכל אצלו בקביעות דוקא ולא יום אחד

בלבד, אם כן מזה שכאן הוא מציין לעיין שם, משמע שגם כאן בנר שבת הוא סובר כך, שדוקא האוכל אצל בעל הבית בקביעות נפטר עימו בנרו מבלי להשתתף בפרוטות, אבל "אורח" האוכל אצלו יום אחד בלבד צריך להשתתף בפרוטות, מאחר שאינו נחשב כבני הבית בגלל פעם אחת שאוכל שם.

*

העולה מכל הנ"ל:

בנר שבת, לאדה"ז: האוכל משל בעל הבית אפילו פעם אחת נחשב מבני ביתו ונפטר בנרו. ולמשנה ברורה: כל שאינו אוכל משלו בקביעות עליו להשתתף בפרוטות.

מפשטות לשון אדה"ז משמע, שגם בנר חנוכה הוא סובר שדי באכילה חד-פעמית בכדי להיחשב מבני הבית. אך צריך עיון לדינא, דשמא שאני נר חנוכה שענינו מצוה בלבד, ואינו לתועלת הסעודה בנר שבת.

(23) סי' רסג ס"ז.

(24) שם ס"ק לג.



סימן יג

בישול על ידי שעון שבת

(שולחן ערוך סימן רסה)

מביא את דברי אדה"ז בביאור כללי גרמא בשבת * מבאר שדבר העתיד לבוא הוא כאילו כבר בא, שלכן בניצוצות הנופלים שייך איסור תורה * מביא מחלוקת אחרונים האם בישול על ידי שעון שבת אסור מן התורה או שנחשב גרמא בלבד * מביא את מחלוקת הר"ן והרמב"ם בהתרת נדר התלוי בזמן ומקשר זאת למחלוקת האחרונים הנ"ל * מבאר את החילוק בין סוף חמה לבוא ונפילת ניצוצות, לבין נדר התלוי בזמן והימום על ידי שעון * מבאר את הדמיון שבין שעון לכלי חרס שאצל האש * על פי זה מכריע כהסוברים שבישול על ידי שעון אינו אלא גרמא * מסיק שמכל מקום מדרבנן יש בזה איסור כדין זה נותן את הקדירה וזה נותן את האור

כללי גרמא בשבת

א. כותב אדה"ז¹ בענין איסורי שבת הנעשים על ידי "גרמא": "מותר ליתן כלי בשבת תחת נר לקבל בו ניצוצות . . . כשנותן הכלי תחת הנר לקבל בו ניצוצות לא יהי בכלי מים או שאר משקים, מפני שמקרב זמן כיבוי הניצוצות שיכבו מיד שיפלו שמה. ולא התירו אפילו בדליקה לגרום כיבוי אלא באחד משני דברים, או שיהיו המים בתוך כלי, כגון כלי חרס חדשים מלאים מים שהם אינם יכולים לקבל האור וכשמגיע האור להם הם מתבקעים ומכבים, שנמצא האור הוא שמכבהו והאדם אינו אלא גורם בעלמא, שהרי כשנתן המים בכלים אלו הי' הפסק מחיצה בין המים להאור, דהיינו דופני הכלים. או אפילו אין המים בתוך כלי, אלא שהוא בענין שאין המים מכבים מה שהודלק כבר אלא שהם מונעים האור מלשרוף יותר, כגון טלית שאחזה בה האור מותר ליתן משקה על הטלית רחוק קצת מן האור,

שכשיגיע שם האור לא יוכל לשרוף יותר ומאליו יכבה. אבל כאן, שאין דופני כלי מפסיקים בין נר למים שבכלי שתחתיו, והמים מכבים ממש את הניצוצות, אין זה נקרא גרם כיבוי".

ב. ומדבריו אלו עולה, שבכדי ליצור מצב של "גרמא", לא די בזה שהמלאכה אינה נעשית תיכף בעת פעולת האדם כי אם לאחר זמן, אלא גרמא היינו – או: שהמלאכה אינה נעשית (אפילו לאחר זמן) על ידי פעולתו בלבד, אלא בצירוף פעולה נוספת הבאה מכוח אחר (כמו באופן הא' הנ"ל, שמניח כלים מלאים מים ליד האש, והאש מבקעת את הכלים ועל ידי זה היא נכבית²). או: שמעשיו אינם פועלים את גוף

(2) ולהעיר מדברי הנתיבות (חושן משפט סי' ריא ביאורים ס"ק ה) שהביא את דברי הש"ך (שם סי' שיב ס"ק ג) שכתב, שמי שהי' ביתו מושכר לראובן לשלושים יום ובתוך ימי השכירות השכירו לשמעון לאחר שיכלו השלושים של ראובן, השכירות של שמעון חלה (ואין המשכיר יכול לחזור בו). וביאר הנתיבות בטעם הדבר, משום ש"מחוסר זמן לאו כלום הוא . . . דהא הזמן אין

דבר שסופו בודאי לבוא נחשב כאילו כבר בא

ג. והנה ממה שכותב אדה"ז שכיבוי הניצוצות על ידי הנחת המים מלמטה "אין זה נקרא גרם כיבוי", משמע שבאופן זה נחשב כאילו הוא מכבה אותם בידי ממש.

ואם כן מובן שיש בזה איסור תורה – למאן דאמר "מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה מן התורה"³ (שהרי כיבוי דליקה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה⁴).

וכן משמע גם מלשון רש"י⁵ שכתב: "זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא"⁶.

ד. אך לכאורה יש לשאול, דמאחר שהניצוצות אינם נופלים תיכף בשעת נתינת המים אלא לאחר זמן מה, וכמו שכותב אדה"ז

המלאכה, אלא הם רק מבטלים את הדבר המונע מהמלאכה להיעשות, ואזי המלאכה נעשית מעצמה (כמו באופן הב' הנ"ל, שהטלית המשמשת לאש כחומר בעירה מהווה מונע לכיבוי, ובזה שהוא מרטיב את חלק הטלית שעדיין לא אחזה בו האש הוא מבטל את המונע, ואזי האש נכבית מעצמה).

אבל כשמניחים כלי מלא מים תחת הנר, ב' תנאים אלו אינם קיימים, שהרי כאן אין צורך בפעולה נוספת מצד האש בשביל הכיבוי, מאחר שהמים עומדים גלויים וכשהניצוצות נופלים הם מיד נכבים, וכמו כן הניצוצות אינם נכבים מעצמם אלא המים הם ש"מכבים" אותם.

ועל כן כותב אדה"ז שזה אסור, כי "אין זה נקרא גרם כיבוי".

(3) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' רעח ס"ג. וסוף סי' שלד (ושם: ש"כל בעל נפש יש לו להחמיר לעצמו" כדיעה זו שחייב מן התורה).

(4) ראה שם סי' רעח ס"א.

(5) שבת מז, ב ד"ה אלא.

(6) ומה שכתבו התוספות שם (ד"ה מפני: "ורש"י דפירש דהוה מכבה ממש לאו דוקא, אלא כלומר שיוכל לבא לידי כיבוי" – הוא רק לפירוש הא' בתוספות (הרב פור"ת), שהחשש בנתינת הכלי עם המים הוא שמא יפלו הניצוצות בשעת נתינתו ממש, או שמא יגבי' את הכלי כנגד הניצוצות ונמצא "מכבה בידים". שלפי פירוש זה אכן יוצא, שאם לא יגבי' את הכלי כלל, וגם הניצוצות לא יפלו בשעת נתינת הכלי, אזי אין בנתינת הכלי שום איסור כיבוי. אבל לפירוש הב' בתוספות (ר"ת), טעם איסור נתינת הכלי הוא כי "אין הפסק בין מים לניצוצות ומיד נכבות כשנופלות בכלי". ולפי פירוש זה אפשר לפרש את דברי רש"י שבפנים כפשוטם, שבעצם נתינת הכלי עם המים תחת הנר "מכבה ממש הוא" – אף שהניצוצות נופלות רק לאחר זמן. וכן משמע מדברי אדה"ז המובאים בסעיף הבא בפנים.

בידו לקרבו אלא ודאי דמחוסר זמן לא חשיב מחוסר כלל". והקשה על זה מדברי הטור, שהכותב שדה לבנו מהיום ולאחר מיתה אין הבן יכול למכור את השדה לפירותי מהיום ולאחר מיתה האב, משום שהגוף לפירות שייך כעת לאב. והרי, גם מיתה האב היא על דרך זמן הבא מאליו ו"אין בידו לקרבו", ומכל מקום אמרינן שהשדה אינה קנוי' לבן לגמרי מעכשיו שיוכל למוכרה לפירותי מעכשיו ולאחר מיתה אביו, ואם כן מדוע כאן בשכירות אמרינן שהמשכיר יכול להשכיר את הבית לשמעון בשעה שהגוף לפירות מושכר כעת לראובן? ותירץ, ששאני התם שקניית הקרקע אינה תלויה בזמן בלבד (כמו שכירות הבית שחלה ממילא כשמסתיימים השלושים של ראובן), אלא היא תלויה גם במיתה האב.

ונראה לומר, שיסוד סברת הנתיבות בתירוץ זה הוא המתבאר כאן בדברי אדה"ז במניח כלים מלאים מים אצל האש, שכמו שהאש אינה נכבית על ידי פעולת הנחת הכלים בלבד אלא בצירוף כוח אחר הבא מצד האש (שלכן הנחת הכלים נחשבת רק "גרם כיבוי"), כך גם שם זכיית הקונה מיד הבן אינה באה על ידי פעולת הבן בלבד אלא היא זקוקה לכוח אחר הבא מצד האב (דהיינו מיתתו), ולכן אינה חלה מעכשיו.

כשמניח את חבירו הכפות שם נחשב כאילו רוצחו בידיו ממש.

בישול על ידי שעון שבת

ו. והנה בשו"ת "הר צבי"¹⁰ כתב, שהמניח בשבת קדירה בתנור חשמלי שעתידי להתחמם בעוד זמן על ידי "שעון שבת", מסתבר שיש בזה איסור מבשל מן התורה.

והביא לזה ראי' מדברי התוספות דסנהדרין הנ"ל, שהכופת את חבירו ומביאו למקום שסוף חמה לבוא לשם נחשב רוצח וחייב. דכמו כן כאן, מאחר שבודאי סוף התנור להתחמם על ידי השעון (על דרך הטבע הרגיל), על כן פעולת נתינת הקדירה נחשבת "מבשל" ממש, וחייב.

ז. אבל ה"חזון איש"¹¹ כתב, שנתינת קדירה בשבת בתנור צונן שסופו להתחמם על ידי שעון נחשבת "גרמא" בלבד.

אלא שהוקשה לו על זה, מהדין הנ"ל (סעיף א') שאסור לתת מים תחת הנר משום שכיבוי הניצוצות אינו נחשב גרמא. וליישב זאת ביאר: "דלא דמי [השעון] לנתינת מים לקבל ניצוצות, דהכא עדיין חסר כח החשמל לגמרי והשעון עדיין לית לי' כח הפתיחה, ולא חמיר מכלי חרס חדשים".

ונראה שכוונת דבריו היא, שהטעם שנתינת הכלי תחת הנר אינה נחשבת "גרמא" הוא, משום שהניצוצות כבר קיימים בנר בעת נתינת הכלי והם כל הזמן בתהליך של היווצרות לקראת נפילתם לכלי, ועל כן מאחר שסופם בודאי ליפול הרי הם נחשבים כנופלים כבר מעכשיו (כפי שביארנו לעיל), ולכן נתינת הכלי

להלן⁷ "שנותן המים קודם נפילת הניצוצות", אם כן כיצד ניתן להחשיב את פעולת נתינת המים ל"מכבה ממש" – שמשמעו מכבה בידיים?

ונראה לומר שהטעם שנחשב כמכבה בידיים הוא, כי מאחר שתמיד נופלים ניצוצות תחת הנר ופטיק רישא שיפלו, על כן נחשב כאילו הם נופלים כבר עכשיו בעת הנחת הכלי עם המים, וממילא נחשבת הנחת הכלי "מכבה ממש" בידיים⁸.

כלומר, יסוד הסברא בזה הוא, שכל דבר שעתידי בודאי להיעשות (על דרך הטבע הרגיל), הריהו נחשב כעשוי ועומד כבר עכשיו, ועל כן נתינת המים אינה נחשבת גרם כיבוי אלא כיבוי בידיים ממש, כי כאילו נתן את המים בשעת נפילת הניצוצות.

ה. ונראה לחזק סברא זו, על פי מה שכתבו התוספות בסנהדרין⁹: שהכופת את חבירו "והביאו במקום שסוף חמה לבא . . . נראה דחייב". כלומר, שחייב מיתה מן התורה כדין רוצח.

ולכאורה קשה, הרי בשעה שהניחו שם עדיין לא באה השמש, ואם כן הריגתו בפועל נעשתה על ידי השמש בלבד, והוא רק גרם לו מיתה בזה שהניחו שם מקודם, וכיצד אפשר לחייבו מן התורה כרוצח?

אלא מוכרחים לומר שכוונת התוספות היא, שמאחר שבודאי סוף השמש לבוא לשם הרי זה כאילו היא נמצאת שם כבר עכשיו, ועל כן

(7) סי' רסה סוף ס"ח.

(8) וכמבואר בתוספות שבהערה 6 (בפירוש הא'), שכשנותן את המים בשעת נפילת הניצוצות הרי זה נחשב "מכבה בידיים".

(9) עז, א ד"ה סוף חמה.

(10) להגרפ"צ פראנק, אורח חיים ח"א סי' קלו.

(11) אורח חיים סי' לח ס"ק ג.

נותן את האור שתחתיו, שהראשון פטור אבל אסור מדברי סופרים".

י. וביאר בזה ה"הר צבי" (בהקשר לדבריו הנ"ל), שהמקרה של מניח קדירה בתנור העומד להתחמם על ידי שעון, אינו דומה לדין זה שהנכרי עתיד להסיק את התנור:

כלומר, דוקא בנכרי אמרינן שבהנחת הקדירה בתנור הצונן על ידי היהודי אין אלא איסור מדרבנן בלבד, כי למרות שכדברי אדה"ז היהודי "יודע שהנכרי יסיק אחר כך את התנור" (כלומר שברור לו שהנכרי יסיקנו), מכל מקום מאחר שלנכרי יש דיעה עצמית הרי אין ודאות גמורה (על פי טבע) שהתנור יוסק, כי אפשר שהנכרי יתחרט ולא ירצה להסיקו. ועל כן הסקת הנכרי נחשבת פעולה חדשה שלו, וממילא הבישול אינו מתייחס ליהודי המניח את הקדירה בתנור¹⁴, ועל כן אין בזה איסור מן התורה אלא רק מדרבנן;

מה שאין כן שעון שבת שודאי יחמם את התנור (בדרך הטבע הרגיל), הוא דומה לדין חמה שסופה בודאי לבוא, ועל כן פעולת הבישול מתייחסת למניח את הקדירה (כי כפי שנתבאר לעיל – זה נחשב כאילו התנור חם

עם המים אינה נחשבת "גרמא" של כיבוי אלא כיבוי ממש. מה שאין כן החשמל, לא רק שכעת אינו נמצא בתנור, אלא הוא גם אינו בתהליך של התקרבות לתנור מאחר שהמתג שבשעון חוסמו לגמרי, ומה ששיני גלגל השעון מתקרבים אל המתג וסופם להזיזו ולהסיר את חסימתו הרי זה מצד הילוך השעון בלבד, אבל החשמל מצד עצמו חסום לגמרי ואין בו שום התקרבות והתחלת פעולה עד לרגע הווצת המתג על ידי גלגל השעון, ועל כן כאן אין מקום לומר שהתנור נחשב חם כבר מעכשיו, ולכן נתינת הקדירה בתנור נחשבת רק "גרמא" של בישול.

ח. אבל ה"הר צבי" כנראה הבין, שאין נפקא מינה בין אם החשמל עצמו מתקרב לתנור או שרק השעון מתקרב אל מתג החשמל להסיר את חסימתו, אלא העיקר הוא שבאופן כללי מצב חימום התנור הולך וקרב, ומאחר שסופו בודאי להתחמם על כן נחשב כאילו הוא חם כבר מעכשיו, ולכן הנחת הקדירה בו אינה נחשבת "גרמא" בלבד אלא "מבשל" ממש.

ט. והנה ב"תרומת הדשן"¹² כתב בענין בישול בשבת: ש"אין להתיר כלל לישראל או לבת ישראל שיושיבו מן החמים על גבי התנור, והשפחה מבערת אחר כך התנור, דהוי כאחד נותן את הקדירה ואחד הצית את האור, דהראשון פטור אבל אסור".

וכך נפסק להלכה, וכמו שכתב אדה"ז¹³:
 "אם יודע שהנכרי יסיק אחר כך את התנור . . . וכשיתחמם התנור מאד יתחמם גם כן התבשיל שאצלו עד שהיד סולדת בו, אסור להניחו שם . . . לפי שזהו כאחד מניח את הקדרה ואחד

(14) להעיר מרמב"ם הלכות תרומות (פי"ב ה"ו): "הי' עובר ממקום למקום ובידו ככרות של תרומה, אמר לו הנכרי תן לי אחת מהן ואם לאו הריני נוגע בכולן ומטמאן, יניח לפניו אחת על הסלע ואל יתננה לתוך ידו, כדי שלא יטמא התרומה בידים". שמהלכה זו רואים שבזה שמניח את הכיכר על הסלע נחשב שאינו "מטמא התרומה בידים", למרות שהוא יודע שהנכרי יקחנה משם ותיטמא בידיו; כי מאחר שהנכרי הוא בר דיעה, על כן אין ודאות גמורה (על פי הטבע המוכרח) שיקחנה משם. וממילא, כשלוקחה ומטמאה הרי זה פעולה חדשה שלו, ואינה מתייחסת לישראל שהניחה על הסלע. כמבואר בפנים.

(12) סי' סו.

(13) סי' רנג סכ"ז.

כבר מעכשיו), וממילא יש בזה איסור גמור מן התורה. עד כאן תוכן דבריו.

יא. ונמצא, שלפי ה"הר צבי": הנחת קדירה בתנור צונן העומד להתחמם על ידי שעון נחשבת בישול ממש (ולא רק "גרמא") ואסורה מן התורה. ולפי ה"חזון איש": אין בזה אלא "גרמא" של בישול בלבד.

סיוע לסברת ה"הר צבי" מדברי הר"ן בדין התרת נדרים

יב. והנה כתב הר"ן בתשובה¹⁵ בענין התרת נדרים: "דכי אמרינן (נדרים צ, א) דאין חכם מתיר אלא אם כן חל הנדר, הני מילי בתולה נדרו ב'אם' . . 'שאיני נהנית לך אם אני עושה כו' . . דכיון שאפשר שלא יחול איסורו לעולם כהאי גוונא הוא דלא מיקרי חל הנדר, שאין חכם מתיר. אבל התולה נדרו בימים, אף על פי שעדיין לא הגיע זמן נדרו אפילו הכי חל הנדר מיקרי, דנדרא מיהא מהשתא חייל אלא שהוא מחוסר זמן".

כלומר, מי שתולה את נדרו בזמן כגון שמתנה שהנדר יחול בעוד שלושים יום, מאחר שהזמן סופו בודאי לבוא הרי זה כאילו הנדר חל כבר מעכשיו, ועל כן החכם יכול להתירו מיד. אבל נדר התלוי במעשה האדם אינו חל מיד, מאחר שאפשר שהמעשה לא ייעשה והנדר לא יחול לעולם.

יג. ומדברי הר"ן הללו יש לכאורה עוד סיוע לסברת ה"הר צבי" הנ"ל (בנוסף להוכחתו מהתוספות דסנהדרין), שהמניח קדירה בתנור

העומד להתחמם על ידי שעון נחשב "מבשל" מן התורה:

שהרי פעולת השעון דומה לנדר התלוי בזמן, דכמו שהנדר סופו בודאי לחול כך השעון סופו בודאי לחמם את התנור (בדרך הטבע הרגיל), ואם כן כמו שבנדר אומר הר"ן שהוא "מהשתא חייל", כך גם בתנור ראוי להחשיבו כחם מעכשיו, וממילא כשמניח בו את הקדירה הרי זה כמבשל בידיים.

[מה שאין כן תנור העומד להידלק על ידי נכרי דומה לנדר התלוי במעשה, דכמו ששם אפשר שהנדר לעולם לא יחול כך כאן אפשר שהנכרי לא יסיק את התנור, ועל כן זה לא נחשב "מבשל" מן התורה, אלא יש בזה רק איסור מדרבנן – כמו באחד נותן את הקדירה ואחד מצית את האור, וכנ"ל¹⁶].

(16) וכעין חילוק זה, בין דבר התלוי במציאות ברורה (כמו זמן) לדבר התלוי בדעת האדם, מצאנו גם בדיני טומאה וטהרה. דבהלכות נדה (יורה דעה סי' קפד ס"ז) כתב המחבר: "אם הגיע וסתה בימי עיבורה, משהוכר עוברת . . מותרת בלא בדיקה". והטעם לזה הוא משום שמעוברת היא "בחזקת מסולקת דמים" (בית יוסף שם). וממשיך המחבר (שם ס"ח) וכותב: "היתה נחבאת במחבוא מפני פחד והגיע שעת וסתה, אינה חוששת לו". והטעם לזה הוא כמאמר חז"ל (נדה לט, א) "שחרדה מסלקת את הדמים". אבל הרמ"א מחמיר לכתחילה באשה הנחבאת מפחד, וכותב: "ויש אומרים, דוקא אם עבר הוסת . . טהורה בלא בדיקה, אבל לכתחלה צריכה בדיקה". כלומר הרמ"א סובר, שלמרות שהיא נחבאת מפחד מכל מקום חיישינן שמא ראתה דם.

ובשולחן ערוך אדה"ז (שם ס"ק כז) הביא את ביאורי האחרונים – מדוע דוקא בנחבאת מפחד מחמיר הרמ"א שצריכה בדיקה לכתחילה ואילו במעוברת אינו מחמיר: כי בנחבאת חיישינן "שמא בשעה שתזקק לבעלה יצא הפחד מלבה ויבא האורח בזמנו (ט"ז). וגם בלא תשמיש, דעת רמ"א שבשעת וסתה צריכה בדיקה לכתחלה להתירו לאחר זמן, כי שמא על ידי איזה היסח הדעת יסור פחדה כמעט רגע ותראה (כרתי ופלתתי)". – מה שאין כן

(15) שו"ת הר"ן סי' נא ד"ה ועכשיו אני חוזר.

דחיית הסיוע מפסק המחבר

בנדירים

יד. אבל הרמב"ם¹⁷ פסק שלא כהר"ן, דכתב: "אין מתירין נדר או שבועה שעדיין לא חלו, לפיכך אם הי' עומד בניסן ונשבע שלא יאכל בשר שלשים יום מראש חדש אייר, וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר".

וכדבריו פסק המחבר בשולחן ערוך¹⁸, וזה לשונו: "אין מתירין הנדר עד שיחול, כיצד, הרי שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר, וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר".

ונמצא שלהלכה פסקינו, שגם נדר התלוי בזמן בלבד וסופו בודאי לבוא, מכל מקום אינו חל מעכשיו, ועל כן אין החכם יכול להתירו עד שיגיע זמנו, ודלא כהר"ן¹⁹.

טלטול "בידיים ממש" כן גזרו למרות סכנת החולי של התינוק, והרי אם אנו מחשיבים אותו כחולה ממש כבר מעכשיו (מאחר שסופו בודאי לחלות) מדוע שלא נתיר לטלטלו בידיים ממש?

דאין זו קושיא כלל, כי אדה"ז כתב שכאן הוא "במקום סכנת חולי" ולא "סכנת נפש", כלומר שהתינוק המתגעגע לאביו בודאי יבוא לידי חולי שאין בו סכנת נפש, ובדיני חולה בשבת (סי' שכח סי"ט) כתב אדה"ז שחולה שרק "נפל למשכב או שמצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו" – ואין בו סכנת נפש – "אין עושין לו [אפילו] דבר האסור [רק] מדברי סופרים על ידי ישראל, אלא בשינוי מדרך החול". ועל כן, למרות שהתינוק המתגעגע סופו לחלות נחשב חולה כבר עכשיו, אך הרי חולי זה בודאי אינו גרוע מגדר "נפל למשכב" או "שחלה כל גופו" שאין בו סכנת נפש, ועל כן אין היתר לטלטל בגללו את האבן בידיים ממש, מאחר שזהו איסור גמור מדרבנן ואיסור דרבנן לא התירו בסוג חולי כזה אלא "בשינוי". ועל כן ההיתר הוא רק לטלטל את התינוק עצמו, שאז האבן שבידו מיטלטלת "שלא בידיים ממש" אלא בדרך ממילא].

17) הלכות שבועות פ"ו הי"ד.

18) יורה דעה סי' רכח סי"ז.

19) ואף שבהפדת נדרי אשה על ידי אבי' או בעלה

במעוברת שמניעת הדם אינה מחמת דבר התלוי ברגש אלא מחמת מציאות גשמית (העובר שבמעיי), בה לא חיישינן שמא ראתה דם.

שזהו על דרך החילוק המבואר בפנים בין אם התנור עומד להתחמם על ידי שעון או על ידי נכרי, שבנכרי אין ודאות גמורה שהתנור יתחמם מאחר שיש לו דיעה ויכול להתחרט ולא לחממו, מה שאין כן בשעון שהוא מציאות טבעית יש ודאות שהתנור יתחמם.

[אמנם לכאורה יש להקשות על זה, ממה שכתב אדה"ז בדיני מוקצה (סי' שט ס"א): "נוטל אדם את בנו ברשות היחיד והאבן בידו, ואינו חשוב כמטלטל את האבן בידיו, והוא שאי אפשר בענין אחר כגון שיש לבנו געגועין עליו שאם לא יטלנו יחלה, ולא גזרו על טילטול שלא בידיים ממש במקום סכנת חולי. . . אבל אם אין לו געגועין עליו אסור ליטלו". עד כאן. ומלשון אדה"ז "שאם לא יטלנו יחלה" (ולא "שמא יחלה") משמע, שההיתר ליטלו הוא דוקא משום שאם לא יטלנו הוא ודאי יחלה, אך אם הי' לנו רק ספק שמא יחלה הי' אסור ליטלו. ולכאורה לפי מה שנתבאר בדברי הרמ"א, שהטעם שהאשה הנחבאת צריכה בדיקה בשעת וסתה לכתחילה הוא כי מאחר שסילוק דמי' תלוי ברגש ולא במציאות ממשית על כן אין ודאות שהיא מסולקת דמים כי הפחד עשוי להשתנות, כיצד אפשר לומר שמאחר שיש לבן געגועים לאביו על כן ודאי ש"יחלה" שלכן מותר לאביו ליטלו, והרי געגועים הם דבר התלוי ברגש ואינם מציאות ממשית ואם כן לכאורה אין ודאות גמורה ש"יחלה" כי שמא פתאום תשתנה דעתו ויפסקו געגועיו, ומאחר שאין ודאות שיחלה מדוע מותר לאביו ליטלו?

אלא הביאור בזה פשוט, דשאני קטן שאמרו חז"ל ש"אין בו דעת" (יומא מג, א. וראה לקוטי שיחות חט"ו וישלח ד ס"ד), שלכן אצלו גם דבר התלוי ברגש בלבד נחשב מציאות "ודאית" שאינה עשוי' להשתנות, מאחר שאין בו "דעת" להתגבר על רגשותיו. ולכן כאשר הבן מתגעגע לאביו, אם אביו לא יטלנו הוא ודאי "יחלה", ועל כן מותר ליטלו. מה שאין כן אשה שהיא גדולה ובת-דעת, יש לה כוח להסיח דעתה מן הפחד ולהסירו ממנה, ומטעם זה אמרינן שאין ודאות גמורה שדמי' מסולקין, ועל כן היא צריכה בדיקה לכתחילה לפי הרמ"א.

ואין להקשות, שמדין ניצוצות הנופלים מהנר הוכחנו שדבר שסופו בודאי לבוא נחשב כאילו כבר בא, ואם כן מאחר שנתבאר שעל ידי געגועי התינוק סופו בודאי לחלות הרי שיש להחשיבו כחולה כבר עכשיו, ואם כן מדוע כתב אדה"ז "שלא גזרו על טילטול שלא בידיים ממש במקום סכנת חולי", שמזה משמע שעל

פעולת הנחת הקדירה בתנור אינה נחשבת בישול בידיים, אלא רק "גרמא" של בישול.

החילוק בין חמה וניצוצות לנדר ושעון

טז. ועל הוכחת ה"הר צבי" הנ"ל מדברי התוספות דסנהדרין בענין "סוף חמה לבוא" שדבר שסופו בודאי לבוא נחשב שכבר בא, יש להשיב כסברת ה"חזון איש" הנ"ל שחילק בין המקרה דנפילת ניצוצות למקרה של בישול על ידי שעון שבת. וכדלהלן.

יז. ותחילה נראה לחזק ולהכריח את הסברא שבחילוק זה:

כי הנה לכאורה הי' אפשר להקשות, שההלכה שהבאנו מאדה"ז לעיל (סעיפים א'-ד') שהמניח כלי עם מים תחת הנר לקבל את הניצוצות "אין זה נקרא גרם כיבוי" (אלא "מכבה ממש הוא") למרות שמניחו "קודם נפילת הניצוצות", אינה מתאימה עם פסק המחבר בנדרים שגם נדר שסופו בודאי לבוא אינו חל מיד, כי לפי פסק זה הרי לכאורה גם בניצוצות יש לומר כן, שאף שסופם בודאי ליפול למים מכל מקום אינם נחשבים כנופלים מעכשיו, ואם כן כיצד אפשר להחשיב את נתינת הכלי עם המים ל"מכבה ממש"?

יח. אלא בשביל ליישב זאת, מוכרחים לכאורה לבאר כהחילוק הנ"ל (של החזון איש, ובתוספת הביאור שביארנו לעיל) בין נפילת ניצוצות למים להדלקת תנור על ידי שעון:

שהניצוצות כבר נמצאים בנר בעת נתינת המים תחתיהם, והם כל הזמן בתהליך של היווצרות לקראת נפילתם למים, ועל כן בהם אמרינן שמאחר שסופם בודאי ליפול הרי הם

טו. ומאחר שפסקינן שגם דבר שסופו בודאי לבוא אינו נחשב כאילו התחיל מעכשיו, אם כן מזה לכאורה מוכח כסברת ה"חזון איש" – שבישול על ידי שעון נחשב רק "גרמא", ודלא כה"הר צבי" המחשיב זאת ל"מבשל" בידיים;

כלומר, שאף שסוף השעון בודאי לחמם את התנור, מכל מקום אין התנור נחשב חם מעכשיו, כמו שהנדר אינו חל מעכשיו. ועל כן

פוסק המחבר (שם סי' רלד סכ"ח) ש"מפירים אף על פי שלא חל הנדר", אין זה קשור לנידון דידן בענין דבר שסופו לבוא שנחשב כאילו בא, שהרי למחבר דין זה בהפרת נדרים הוא גם בנדר התלוי במעשה ולא בזמן (כדמוכח מהמשך דברי הרמ"א המובאים לקמן), והרי בנדר התלוי במעשה אמרינן ש"אפשר שלא יחול איסורו לעולם" (כנ"ל בר"ן) כלומר שאין סופו בודאי לבוא, ואף על פי כן הם מפירים לה אותו קודם שחל, אם כן על כרחך לומר שזהו דין מיוחד בהפרה שאינו קשור כלל לענין 'כל שסופו לבוא כאילו בא' (שהרי כאן אין סופו בודאי לבוא ומכל מקום מפירים לה אותו מיד).

ואף שהרמ"א (שם) כותב שדין זה בהפרה הוא דוקא בנדר התלוי בזמן, אין ללמוד מזה שהוא סובר שכל דבר התלוי בזמן בלבד נחשב כאילו כבר חל מעכשיו, שהרי בהתרת נדרים גם הוא מסכים עם דברי המחבר הנ"ל (בפנים) שגם נדר התלוי בזמן בלבד אינו חל מעכשיו, ורק בהפרת נדרים הוא משתמש בסברא זו של נדר התלוי בזמן, אם כן מזה מוכח, שגם לדידו זה שכאן אפשר להפר את הנדר מיד הוא בעיקר מחמת הדין המיוחד דהפרת נדרים (אלא שלזה הוא מצריך לצרף גם את הסברא של נדר התלוי בזמן (ולא כהמחבר הסובר שגם בנדר התלוי במעשה מפירים מיד), אך גם הוא מסכים שסברא זו בלבד אין בכוחה להכריע).

[ונראה לומר, שהדין המיוחד הזה בהפרה שהיא מועילה גם קודם שהגיע הנדר, נובע מהחילוק הכללי שבין התרת חכם להפרת האב והבעל, שהתרה פועלת רק מכאן ולהבא בלבד ואילו הפרה עוקרת את הנדר מעיקרו (ראה רמב"ם הלכות נדרים פי"ג ה"ב), ואם כן, כשם שלהפרה אין הגבלה מצד הזמן שעבר (שהרי היא פועלת גם למפרע) כך גם אין לה הגבלה מצד זמן העתיד, ועל כן היא פועלת גם על נדר שעדיין לא הגיע].

ומתקרבת כל הזמן למקום זה. מה שאין כן בשעון שהחשמל עצמו עומד במקום אחד ואינו מתקרב כלל לתנור, בזה יש לומר שאף שסופו בודאי לבוא מכל מקום אינו נחשב כאילו כבר בא, ועל כן נתינת הקדירה בשבת אינה אלא "גרמא".

סברא נוספת שבישול על ידי שעון נחשב "גרמא"

כ. ועוד יש להוכיח שלא כה"ה צבי":

שהרי אדה"ז ביאר (לעיל סעיף א'), שטעם ההיתר להניח כלי חרס מלאים מים אצל האש הוא משום שיש "הפסק מחיצה בין המים להאור" – שאזי "נמצא האור הוא שמכבהו", כלומר שהפסק המחיצה גורם שבשביל הכיבוי זקוקים לפעולה נוספת שאינה באה מצד האדם אלא מצד האש שהיא דבר אחר.

והרי כך היא המציאות גם בשעון חשמל – שהמתג חוסם את החשמל מלהגיע לתנור (על דרך מחיצות הכלים החוסמות את האש), ובשביל להסיר את המחסום הזה זקוקים לפעולה מצד השעון, שהוא יזיז את המתג (על דרך הבקעת מחיצות הכלים הנעשית על ידי האש), ועל כן מסתבר שפעולת הנחת הקדירה בתנור נחשבת רק "גרמא" – כמו שהנחת כלי החרס אצל האש היא רק "גרמא".

מדרבנן אסור להניח הקדירה בתנור המתחמם על ידי שעון

כא. אך למרות שהנחת הקדירה בתנור העומד להתחמם על ידי שעון אינה אלא

כנופלים מעכשיו, ועל כן נתינת הכלי עם המים אינה נחשבת רק "גרמא" אלא "מכבה ממש". מה שאין כן זרם החשמל אינו נמצא בתנור כלל, וגם אינו בתהליך של התקרבות לתנור מפני שהמתג מפסיק ביניהם, ועל כן אף שסוף החשמל בודאי לבוא מכל מקום אין להחשיבו כאילו כבר בא, ועל כן בזה אמרינן שנתנת הקדירה בתנור אינה נחשבת "מבשל" אלא רק "גרמא".

שלפי חילוק זה, יובן בטוב מהו ההבדל בין דין כיבוי הניצוצות לדין נדר התלוי בזמן:

שדוקא בנדר התלוי בזמן פוסק המחבר שאינו חל מעכשיו, כי אף שסוף הנדר בודאי לחול, אך הרי כעת הוא אינו נמצא כלל, וגם חלות הנדר אינה הולכת ומתחזקת ככל שמתקדמים ליום בו הוא אמור לחול, אלא עד אותו יום מסויים הנדר אינו מתחיל כלל, ובזה אין שום הבדל בין היום הראשון ליום העשרים ותשעה, דבשניהם לא חל הנדר באותה המידה (ומה שהזמן חולף מאליו ומתקדם אל תאריך הנדר, אין זה קשור לגוף הנדר עצמו, דהוא מצידו אינו מתקרב לחול), ועל כן אמרינן שאינו חל מעכשיו. מה שאין כן הניצוצות כבר נמצאים כעת בנר, והם עצמם כל הזמן בתהליך של היווצרות לקראת נפילתם, ועל כן בהם אמרינן שמאחר שסופם בודאי ליפול הרי הם כנופלים מעכשיו, ועל כן בזה אומר אדה"ז שהנחת המים תחתיהם אינה נחשבת "גרם כיבוי" (אלא כלשון רש"י – "מכבה ממש").

יט. ועל פי זה, אפשר לדחות את הוכחת ה"ה צבי" מהתוספות דסנהדרין:

כי מה שמדברי התוספות אכן עולה שמאחר שסוף החמה לבוא הרי היא כאילו כבר באה (שלכן המניח את חבירו הכפות שם נחשב "רוצח"), הוא משום שהחמה עצמה הולכת

אלא) על ידי שעון (שהוא מציאות ודאית), שאסור מדרבנן להניח בו את הקדירה, כדין "אחד מניח את הקדרה ואחד נותן את האור שתחתי" – שהראשון פטור אבל אסור מדברי סופרים²².

*

העולה מכל הנ"ל:

הנחת קדירה בשבת בתוך תנור או על פלטה צוננים, העומדים להתחמם על ידי שעון, נחשבת רק "גרמא" של בישול.

אך מכל מקום, מדרבנן נראה שיש לאסור זאת אפילו "במקום הפסד", כדין אחד מניח את הקדירה ואחר נותן את האור.

"גרמא", והרי כתב אדה"ז²⁰ ש"לא גזרו במקום הפסד" על איסור הנעשה באופן של "גורם בעלמא"²¹, מכל מקום נראה שכאן לענין בישול אפילו "במקום הפסד" אין להניח את הקדירה בתנור זה.

שהרי הבאנו לעיל (סעיף ט') את דברי אדה"ז (בשם "תרומת הדשן") ש"אם יודע שהנכרי יסיק אחר כך את התנור . . . וכשיתחמם התנור מאד יתחמם גם כן התבשיל שאצלו עד שהיד סולדת בו, אסור להניחו שם . . . לפי שזהו כאחד מניח את הקדרה ואחד נותן את האור שתחתי", שהראשון פטור אבל אסור מדברי סופרים".

ואם כן לכאורה, כל שכן כאן בתנור העומד להתחמם (לא על ידי נכרי שיכול להתחרט,

(20) סי' שלד סכ"ב.

(21) וראה בביאור הלכה שם (ד"ה דגרים): ש"לאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאפילו בכל מלאכות הדין כן" – שבמקום הפסד לא גזרו על גרמא.

(22) ובשו"ת יביע אומר (חלק י אורח חיים סי' כו בשולי הגליון לאות ג) הסיק להתיר בזה – לדעת המחבר שלא הביא את דברי התרומת הדשן להלכה. והמתבאר בפנים הוא להנוהגים כדעת הרמ"א ואדה"ז.



סימן יד

אמירת ויכולו ביחיד

(שולחן ערוך סימן רסח)

מביא את מחלוקת הט"ז והמגן אברהם בענין העדות דויכולו ביחיד ומבאר את סברותיהם * מביא את ביאור האחרונים בתירוץ המגן אברהם על הטור ומבאר שעל פי זה חידש המשנה ברורה שיש להשתדל לומר ויכולו לפחות בשנים * מדייק מאדה"ז שלמד במגן אברהם באופן אחר ולדידו אין ענין לאומרו בשנים * מבאר שממשמעות דברי הט"ז ניתן להבין שגם לסברת האחרונים אין ענין לאומרו בשנים

א

מחלוקת הט"ז והמגן אברהם בעדות דויכולו

א. בענין אמירת "ויכולו" אחר תפילת לחש בליל שבת, איתא בטור¹: "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור... ויש אומרים שנהגו לומר אותו בקול רם ומעומד משום שהוא עדות להקב"ה על מעשה בראשית וכתוב ועמדו שני האנשים ודרשינן אלו העדים שצריכין להעיד ביחד ומעומד, ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

ב. ועל מה שכותב שצריך ש"יאמרו אותו ביחד", מעיר הט"ז²: "ועל כן נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה, ואם ירצה יחיד לאומרה לא יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה, כך נראה לעניות דעתי". כלומר, ענין ה"עדות" שבאמירת

ויכולו הוא דוקא כשאומרים אותו כל הציבור "ביחד", אבל המתפלל ביחיד (או מי שהאריך בתפילתו ולא הספיק לאומרו עם הציבור) אין ענין שיחזור ויאמרנו ביחיד אחר תפילת לחש, מאחר שאין באמירתו "עדות". ואם בכל זאת הוא רוצה לאומרו ביחיד, עליו לכוין שאין זה לשם עדות.

ג. אבל המגן אברהם³ חולק בזה על הט"ז, וזה לשונו: "וכתב מטה משה, אם שכח לאמרו בבית הכנסת יאמר אותו שבקידוש מעומד". היינו שלדעתו גם אמירת ויכולו "ביחיד" נחשבת "עדות", שלכן אם לא אמר אותו עם הציבור בבית הכנסת אזי כשאומרו בקידוש יאמרנו בעמידה – כמו שנאמר בעדים "ועמדו שני האנשים".

ד. ובשולחן ערוך אדה"ז⁴ פסק כהמגן אברהם, וזה לשונו: "ואם שכח לאמרו בבית הכנסת טוב שיאמר אותו שבקידוש מעומד". וכן כתב בקונטרס אחרון⁵: "לפי מה שכתב

(3) שם ס"ק י.

(4) שם ס"ב.

(5) שם ס"ב.

(1) ס"י רסח אות ז.

(2) שם ס"ק ה.

אבל האלי' רבה⁷ תירץ את קושיית המגן אברהם באופן אחר, וזה לשונו: "ולי נראה דמשמע בשולחן ערוך לחושן משפט סימן ל' סעיף ט' דדוקא בדיני ממונות אומר כל אחד בפני עצמו, ועוד דזה דמי לעדות נפשות דעל ידי עדותן מחייבים מיתה למחללי שבת (וצריך עיון לי אי בעדות נפשות בעינן שיעידו יחד)".

ובמה שמסתפק האלי' רבה, כבר הכריע הקצות החושן באופן ברור, דעל דברי המחבר⁸ ש"בדיני ממונות אין צריכים להעיד שני העדים כאחד", כתב⁹: "אבל בדיני נפשות צריכין להעיד כאחד אליבי דכולי עלמא".

ונמצא, שלהאלי' רבה: זה שצריכים לומר ויכולו ביחד הוא דין גמור מהלכות עדות דחושן משפט, מאחר שזוהי עדות נפשות שבה נפסק שצריכים להעיד ביחד. ואילו להמגן אברהם: אין זה דין מהלכות עדות דחושן משפט, מאחר ששם נפסק כר' נתן שאין צריך להעיד ביחד, וסובר המגן אברהם שיוכלו אינו נחשב עדות נפשות, אלא רק משום שזוהי עדות להקב"ה על כן מחמירים כתנא קמא הסובר שבכל עדות צריכים להעיד ביחד.

ז. ועל פי זה יש שביארו¹⁰, שזהו יסוד מחלוקת הט"ז עם המגן אברהם:

שהט"ז סובר כסברת האלי' רבה שיוכלו הוי "עדות נפשות", ועל כן לשיטתו אין לאומרו ביחיד לשם עדות, מאחר שבדיני נפשות צריכים להעיד דוקא "ביחד".

הט"ז היחיד אין צריך לעמוד, שהרי אין לו להתכוין לשם עדות. ואין כן דעת המטה משה והמגן אברהם כאן והשולחן ערוך סי' רע"א, שהצריכוהו לעמוד".

סברת מחלוקת הט"ז והמגן אברהם

ה. והנה משמעות הדברים היא, שהט"ז סובר, שזה שאמירת ויכולו צריכה להיות "ביחד" הוא ענין עיקרי שבו תלוי ה"עדות" שבאמירה זו, ועל כן לדעתו המתפלל "ביחיד" לא יחזור ויאמרנו אחר תפילת לחש מאחר שאמירת היחיד אינה "עדות". ואילו המגן אברהם ואדה"ז סוברים, שאף שהמנהג הוא לומר ויכולו "ביחד" מכל מקום גם "ביחיד" הוא נחשב "עדות", ועל כן גם היחיד צריך לחזור ולאומרו, ובמעומד, כדין עדות.

ו. וסברת מחלוקתם תוכן בהקדים קושיית המגן אברהם⁶ על דברי הטור שמצריך לומר ויכולו ביחד: "וצריך עיון, דבחושן משפט סי' כ"ח כתב דכל עד אומר בפני עצמו", ומדוע כאן צריכים להעיד "ביחד"? ותירץ: "ויש לומר דמכל מקום עבדינן כתנא קמא, עיין בגמרא". ומבארו המחצית השקל: "בגמרא דסנהדרין דף ל', דתנא קמא סבירא לי' דצריכים להעיד שניהם יחד, ור' נתן סבירא לי' שומעים דבריו של אחד היום וכשיבא חברו למחר שומעים לו, ואף על גב דקיימא לן בדיני ממונות כרבי נתן, מכל מקום בעדותנו הנוגע לכבודו יתברך מחמירים לצאת אף אליבי' דתנא קמא דצריכים להעיד יחד".

(7) שם ס"ק יג.

(8) חו"מ סי' ל ס"ט.

(9) שם ס"ק ח.

(10) הרה"ג הרה"ח ר' יצחק אלישביץ שליט"א –

"קובץ הארבעים" (ישיבת תומכי תמימים קרית גת) עמ' תקב.

(6) שם ס"ק י.

משמע שהבין, שהמגן אברהם שהקשה על הטור תירץ את קושייתו לגמרי, דזה שבהלכות עדות דחושן משפט נפסק כר' נתן שכל עד מעיד בפני עצמו היינו בעדות שבין אדם לחבירו, אבל כאן שמדובר בעדות להקב"ה הדין שונה ומחמירים לפסוק כתנא קמא ש"צריכים להעיד יחד". ונמצא לפי זה, שבתירוצו המגן אברהם הוא חוזר ומסכים לגמרי עם דברי הטור שכתב ש"צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד".

[אלא שבתירוצו נתבאר לנו בכוונת הטור, שלמרות שהוא כורך את ב' הדינים דעמידה ודביחד במשפט אחד: "צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד", מכל מקום לא הרי ה"צריך" שיעמדו כהרי ה"צריך" דביחד. ד"שיעמדו" הוא דין בדיני עדות דחושן משפט¹³, ואילו ה"ביחד" אינו מדיני חושן משפט אלא דין מיוחד וחומרא מיוחדת בעדות להקב"ה].

אבל הלבושי שרד ביאר את תירוצו המגן אברהם באופן שונה מעט: ש"בעדות זה של ויכולו עבדינן על צד היותר טוב" להעיד ביחד כדעת תנא קמא. ובסגנון זה כתב גם הגר"א: שכאן "יותר עדיף כתנא קמא". היינו שלדבריהם המגן אברהם אינו סובר לגמרי כהטור ש"צריך" שיעידו "ביחד", אלא רק ש"טוב" ו"עדיף" לעשות כן¹⁴.

ואילו המגן אברהם סובר שויכולו אינו עדות נפשות (כמובן ממשמעות דבריו הנ"ל), ועל כן לשיטתו גם היחיד יכול לאומרו בתורת "עדות", מאחר שהמנהג להעיד "ביחד" הוא רק משום ש"מחמירים לצאת אף אליבי" דתנא קמא" אך אין זו חובה גמורה, ועל כן גם אמירת היחיד נחשבת "עדות"¹¹.

ב

ביאורים שונים במגן אברהם ונפקא מינה לענין אמירת ויכולו בשנים

ח. והנה במשנה ברורה¹² לאחרי שמביא את דברי הט"ז הנ"ל שאמירת ויכולו צריכה להיות בעשרה, הוא מוסיף ומחדש: "ועל כל פנים יהי בשנים".

אבל אדה"ז לא הזכיר כלל על דבר אמירתו בשנים, רק כתב "ונוהגין לאמרו כולם יחד בקול רם ומעומד". ונראה לומר, שמדבריו אפשר אף לדייק שסובר שאין שום ענין להשתדל לאומרו בשנים.

ט. ובהקדים, שבתירוצו המגן אברהם הנ"ל על הטור שהטעם שאומרים ויכולו ביחד הוא "דמכל מקום עבדינן כתנא קמא", מצינו ביאורים שונים באחרונים.

המחצית השקל ביאר: ש"בעדותנו הנוגע לכבודו יתברך מחמירים לצאת אף אליבי" דתנא קמא דצריכים להעיד יחד". ומסגנון דבריו

(11) ראה המבואר להלן הערה 19 שג' פעמים ויכולו שאומרים בליל שבת מצטרפים יחד לג' עדים, ושהעדות דויכולו היא תמיד בבחינת עד אחד.

(12) סי' רסח ס"ק יט.

(13) ראה שו"ע חו"מ סי' כח ס"ה.

(14) אך להעיר מבבא בתרא (סט, ב): "אמר רב יהודה האי מאן דמזבן ארעא לחברי" צריך למכתב לי' קני לך דיקלין ותאלין והוצין וציצין, ואף על גב דכי לא כתב לי' הכי קני, אפילו הכי שופרא דשטרא הוא". וכך כתב גם הרמב"ם (הלכות מכירה פכ"ד הי"ד): "המוכר פרדס לחבירו צריך שיכתוב לו קנה לך דקלים ותמרים והוצין, ואף על פי שקנה כל אלו אף על פי שלא פירש אותם, נויי השטר הם". אבל הטור (חו"מ סי' רטז אות א) משנה מעט מלשון הגמרא והרמב"ם וכותב: "אף על פי

המגן אברהם סובר שאין זה אלא הנהגה טובה ש"טוב" ו"עדיף" לעשות כן.

אך מכל מקום הצד השווה בין ב' הביאורים הללו הוא, שבאופן כללי מסכים המגן אברהם עם הטור שיש על כל פנים "ענין" לומר ויכולו "ביחד" (והחילוק בין ב' הביאורים הוא האם המגן אברהם סובר ש"צריך" לעשות כן או שרק "טוב" ו"עדיף" לעשות כן).

י. והנה במשנה ברורה¹⁵ כתב: "וטוב לומר אותה ביחד", וכמקור לדבריו ציין¹⁶ ל"מגן אברהם". ומזה נראה שהבין בדבריו כביאור הלבושי שרד, ש"עבדין על צד היותר טוב" להחמיר כדעת תנא קמא להעיד "ביחד".

ועל פי זה לכאורה מאוד מובן חידושו הנ"ל, שמי שלא הספיק לומר ויכולו בציבור אזי "על כל פנים יהי בשנים", כי מאחר שהוא סובר ש"טוב" לאומרו "ביחד" היינו שיש ענין לעשות כן, אם כן מובן בפשטות שמי שאי אפשר לו לקיים את ה"ביחד" באופן המושלם ביותר דהיינו בציבור, עליו להשתדל לקיים זאת על כל פנים "בשנים" מאחר שגם זה "ביחד" מיקרי.

יא. אבל מדברי אדה"ז נראה לדייק שלא הבין במגן אברהם כביאורי האחרונים הנ"ל, מאחר שבדבריו אודות אמירת ויכולו "ביחד" הוא אינו משתמש בלשונות הנ"ל המדגישים שיש ענין לנהוג כדעת תנא קמא.

וזה לשונו: "ונוהגין לאמרו כולם יחד בקול רם ומעומד, לפי שבזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית והעדים צריכים להעיד מעומד". כלומר, אדה"ז משתמש בלשון

ונמצא, שלביאור המחצית השקל המגן אברהם סובר לגמרי כהטור ש"צריך" להעיד ביחד (רק שהוא מבאר בדבריו שאין זה דין מדיני עדות דחושן משפט אלא חומרא מיוחדת מדיני בין אדם למקום). ולביאור הלבושי שרד והגר"א המגן אברהם משנה מעט מהטור, דהטור סובר ש"צריך" להעיד ביחד, ואילו

שהמוכר שדה בסתם מכר כל האילנות שבה, טוב הוא לפרש בשטר שמכר אותה וכל האילנות שבה. ומבאר הסמ"ע בטעם השינוי (שם ס"ק א): "ודקדק הטור וכתב טוב לו שיפרש, ללמדינו שהגמרא שכתבה 'צריך' לכתוב לו לאו דוקא קאמר צריך, אלא עצה טובה הוא ללוקח, וכדמסיק הרמב"ם והמחבר וכתבו נוי השטר הוא". שמזה רואים, שהלשון "צריך" יכול לפעמים להתפרש במשמעות "טוב". ואם כן לפי זה אפשר לכאורה לומר, שגם לביאור הלבושי שרד והגר"א מסכים המגן אברהם לגמרי עם הטור שכתב "וצריך". ביחד, רק שהוא מפרש בדבריו ש"צריך" כאן היינו "טוב" ו"עדיף" (על דרך שמפרש הטור בדברי הגמרא)?

אך נראה לומר שאין ללמוד מהתם להכא, כי זה שאת ה"צריך" שבגמרא מפרש הטור "טוב", הוא משום שכך מפורש בהמשך דברי הגמרא עצמה, דתיכף לאחרי שכותבת "צריך" היא מבארת שאין זה חובה אלא רק "שופרא דשטר". אבל כאן בויכולו, אף שבתחילת דבריו כתב הטור "שנהגו כו", אך תיכף לאחרי זה הוא מסיק "ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד", שמזה משמע שלחסקנא הוא נוקט ש"חובה" לאומרו ביחד. ואם כן על כרחך לומר, שהלבושי שרד והגר"א שביארו במגן אברהם שרק "טוב" ו"עדיף" לעשות כן, הבינו בדבריו שאינו מסכים לגמרי עם הטור שכתב "צריך".

ועוד יש לחלק בין התם להכא, ששם בדיני מכירה הלשון "צריך" נאמר בגמרא, ועל כן מוכרחים לומר שהטור שנוקט "טוב" בא רק לפרש ולא לחלוק (שהרי אינו יכול לחלוק על הגמרא). מה שאין כן כאן בויכולו שהלשון "צריך" מקורו בטור, הרי אפשר שהמגן אברהם אינו מקבל את דברי הטור להלכה, ואם כן אין צורך לדחוק ולומר שהלבושי שרד והגר"א שכתבו "טוב" ו"עדיף" התכוונו שכך פירש המגן אברהם את ה"צריך" שכתב הטור (שהרי פשט הלשון "צריך" משמעו חובה), אלא יותר מסתבר לומר שהבינו שהוא אכן לא מקבל את דברי הטור לגמרי (אלא רק בכללות כדלהלן בפנים).

(15) סי' רסח ס"ק יט.

(16) בשער הציון אות יא.

ובזה מדוייק מאוד לשון המגן אברהם בתירוץ: "ויש לומר דמכל מקום עבדין כתנא קמא". דאילו סבר כביאור המחצית השקל ושאר האחרונים הנ"ל בדבריו, שבעדות על הקב"ה יש ענין להחמיר כדעת תנא קמא, אם כן הי' לו לומר "דמכל מקום כאן ראוי להחמיר כתנא קמא". אך מהלשון "עבדין כתנא קמא" משמע שהוא בא רק ליישב את המנהג ש"עבדין" בפועל, ולא משום שהוא סובר שצריכים לעשות כן, מאחר שכאמור מדינא אין בזה ענין כלל.

וזהו שאדה"ז נוקט לענין האמירה "כולם יחד" בלשון מסוייגת "ונוהגין", ולא בלשון של "צריך" או "טוב" ו"עדיף" וכו' כשאר האחרונים הנ"ל, כי הוא הבין במגן אברהם שלהלכה אין "ענין" לאומרו ביחד רק שכך הוא המנהג בפועל¹⁹.

(19) ולהעיר מפרי עץ חיים (שער השבת פרק יג ד"ה מהחברים): "ואומרים ג' פעמים ויכולו, כי לפי שהיא עדות על חידוש העולם שהקב"ה ברא עולמו בששת ימי בראשית, והעדו על פי שני עדים או שלשה עדים". וכן הביא הצמח צדק באור התורה (על הסידור עמ' שלח): "וענין ג' פעמים ויכולו שאומרים – ג' עדי הקידושין". ומזה משמע, שכל פעם שאומרים "ויכולו" זהו בחינת "עד אחד", ובהצטרף שלושת האמירות יחד ישנם "ג' עדי הקידושין". ונראה לומר שמזה יש סיוע להבנת אדה"ז במגן אברהם שאין ענין לומר ויכולו ביחד, שהרי על פי פנימיות הענינים כל אמירה נחשבת "עד אחד", ורק בצירוף ג' האמירות נעשית עדות שלימה של "שלשה עדים".

וכן משמע גם מהמשך דברי הצמח צדק באור התורה שם (עמ' שלט): "ועדות על הקידושין . . . דעת עליון שבמוח המזווג חכמה ובינה יש לומר עד אחד". ומשמעות דבריו היא, שכללות ענין העדות על הקידושין הוא בבחינת "עד אחד". ועל פי מה שכתב לעיל שג' פעמים "ויכולו" היינו בחינת "ג' עדי הקידושין" (וכן הוא בפרי עץ חיים שם, שברכת "אתה קדשת" שבתפילת לחש – שבתוכה אומרים ויכולו – היא "רמז לסוד קידושין"), מובן, שגם כללות העדות ד"ויכולו" היא

"צריכים" רק בנוגע ל"מעומד", אבל בנוגע ל"כולם יחד" הוא נוקט רק הלשון "ונוהגין", ואינו כותב אפילו ש"טוב" או ש"עדיף" לעשות כן, אלא הוא רק מתאר את המנהג בפועל.

ועל כן נראה לומר שהוא מפרש בדברי המגן אברהם, שבתירוץ קושייתו על הטור "דמכל מקום עבדין כתנא קמא" אין כוונתו להסכים עם דבריו ש"צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד", ואפילו לא ש"טוב" או "עדיף" לעשות כן, אלא המגן אברהם סובר שמאחר שלהלכה נפסק שעדים אינם צריכים להעיד ביחד אם כן ודאי שגם להקב"ה אין ענין להעיד ביחד¹⁷ אפילו לא בתור "עדיפות". רק שמאחר שמהטור משמע¹⁸ ש"נהגו" לאומרו "ביחד", הנה בכדי ליישב את המנהג מבאר המגן אברהם שיש לו מקור על כל פנים בדעת תנא קמא (אף שלא נפסק כמותו להלכה) הסובר שעדים צריכים להעיד ביחד.

כלומר, אדה"ז הבין שהמגן אברהם סובר שאי אפשר לומר ש"צריך" או ש"טוב" ו"עדיף" לאומרו ביחד, אלא זהו רק "מנהג" שנהגו כן, ובתירוץ הוא בא רק לבאר שלא נחשוב שמנהג זה הוא "מנהג בטעות" אלא יש מקור למנהג זה על פי דעת תנא קמא, אך כלל אין כוונתו לומר שיש איזה ענין להשתדל לעשות כן, מאחר שלהלכה נפסק כדעת ר' נתן שאין צריכים להעיד ביחד.

(17) שהרי כנ"ל המגן אברהם סובר שיוכלו אינו נחשב עדות נפשות.

(18) הטור אינו כותב במפורש שנהגו לאומרו "ביחד", דבתחילת דבריו "שנהגו כו" הוא מזכיר רק "בקול רם ומעומד". אך מהמשך דבריו שכותב בטעם המנהג "משום שהוא עדות להקב"ה . . . וכתב ועמדו שני האנשים . . . ולכן צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד", משמע שגם ה"ביחד" הוא בכלל המנהג ש"נהגו".

האחרונים הנ"ל במגן אברהם שיש ענין לומר ויכולו "ביחד" מכל מקום אין כל ענין להשתדל לאומרו "בשנים" (כחידוש המשנה ברורה).

כי משמעות דברי הט"ז היא, שמאחר שעדות זו היא "להקב"ה על כן היא שונה משאר כל עדות, דבשאר עדות די בשני עדים ואילו כאן צריכים דוקא עשרה עדים.

ומסגנון דבריו "ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה" נראה שסברתו היא, שמאחר שעדות זו היא "להקב"ה הרי היא כעין "דבר שבקדושה" ולהלכה נפסק ש"כל דבר שבקדושה . . . אין אומרים בפחות מעשרה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל ולהלן נאמר הבדלו מתוך העדה וגו' . . . מה תוך האמור להלן עדה אף תוך האמור כאן עדה ואין עדה פחותה מעשרה"²¹, ועל כן גם בעדות זו שהיא כעין "דבר שבקדושה" לא די בכ' עדים אלא צריכים דוקא "עדה שלימה . . . דהיינו עשרה" (וכן משמע בפרי מגדים²² שכתב: "שצריך בעשרה עדות להקב"ה כמו ונקדשתי בתוך בני ישראל").

יד. ולפי ביאור האחרונים הנ"ל במגן אברהם שהוא סובר כהטור שיש ענין לומר ויכולו "ביחד", מסתבר שהוא מסכים עם סברת הט"ז הזו. שהרי מדברי הטור "וחוזרים ואומרים ויכולו בציבור . . . צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד" משמע שהענין הוא שכל הציבור יאמרוהו ביחד, ואם כן הסברא בזה על כרחך היא כדברי הט"ז, שמאחר שכאן אנו באים "להעיד להקב"ה" על כן "עדה שלימה בעינן . . . דהיינו עשרה" על דרך "דבר שבקדושה".

(21) לשון שו"ע אדה"ז סי' נה ס"ב.

(22) סי' רסח משבצות זהב ס"ק ה.

וליתר ביאור: לדעת האחרונים הנ"ל, בתירוץ המגן אברהם "דמכל מקום עבדינן כתנא קמא" הוא מביא מקור לחומרא בדין (למחצית השקל) או לעדיפות (ללבושי שרד והגר"א והמשנה ברורה) לומר ויכולו ביחד. מה שאין כן לדעת אדה"ז, זה שאומרים ויכולו ביחד אינו אלא מנהג שאין לו טעם ועיקר על פי הדין ואף לא עדיפות בעלמא, אלא שכך נהגו הקדמונים, ודברי המגן אברהם "דמכל מקום עבדינן כתנא קמא" אינם באים להצדיק את הצורך במנהג, אלא רק לאשר את האפשרות לקיימו מאחר שמכל מקום מצאנו דיעה כזו²⁰.

יב. ולפי זה יובן, שלאדה"ז מי שסיים את תפילתו לאחר שהציבור כבר אמרו ויכולו אין כל ענין שישתדל לאומרו "בשנים", מאחר שזה שאנו "נוהגין" לאומרו "ביחד" אינו משום שיש איזה טיבותא והשבחת העדות על ידי כן, אלא רק משום שכך הי' מנהג הקדמונים, ומכיון שמנהגם הי' לאומרו בעשרה דוקא, פשיטא שאין בידינו כוח להוסיף בו ולחדש שכשאין עשרה עדיף לאומרו על כל פנים בשנים.

ג

לסברת הט"ז נראה שאין ענין לאומרו בשנים

יג. ונראה לומר יתירה מזו, שמדברי הט"ז הנ"ל "ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה" אפשר לדייק, שגם להבנת

בבחינת "עד אחד". ואם כן מובן שאין ענין לאומרה ביחד.

(20) ואף שדיעה זו נדחתה להלכה (כנ"ל), מכל מקום ודאי שיש בכוחה לסייע למנהג שנהגו ולהוציאו מגדר "מנהג בטעות".

זו, ושוב אין ענין שיאמרנה "בשנים" (כפי שרוצה המשנה ברורה לחדש), מאחר שבעדות זו שהיא "להקב"ה" המשמעות "ביחד" היא דוקא ב"עשרה" ולא בפחות מזה (היינו שבעדות זו אין בשנים שום תוספת לגבי האחד)²³.

*

העולה מהנ"ל:

מדברי אדה"ז ניתן לדייק שאין ענין להשתדל לומר "ויכולו" בשנים. וכן אפשר להבין ממשמעות דברי הט"ז.

(23) וראה גם חזון איש או"ח סי' לח ס"ק י ד"ה טור, שדוחה את דברי המשנה ברורה מסברא דנפשי'.

[ומחלוקתם הנ"ל (סעיפים ב'-ג') היא רק עד כמה חשוב ה"ענין" לאומרו ביחד: שלהט"ז זוהי הלכה גמורה מדיני חושן משפט כדין עדות נפשות ועל כן לשיטתו היחיד לא יאמרנו לשם עדות, ולהמגן אברהם זוהי חומרא מיוחדת מדיני בין אדם למקום ועל כן גם ביחיד "עדות" מיקרי. אך לענין מהות ה"ביחד": שניהם מסכימים שדוקא עשרה בעינן, מאחר שעדות להקב"ה היא כעין דבר שבקדושה].

טו. ואם כן על פי זה מסתבר לומר, שגם להבנת המחצית השקל והלבושי שרד והגר"א בדברי המגן אברהם שיש ענין לאומרו "ביחד", מכל מקום מי שלא הספיק לאומרו "בעשרה" כבר הפסיד את ענין ה"להעיד ביחד" שבעדות



סימן טו

ברכת בשמים וברכת האש במוצאי שבת

(שולחן ערוך סימן רצז)

מביא את דברי ר' עקיבא איגר שברכת האש באיסור עושה הפסק בין ברכת היין לטעימתו, ומקשה מדוע אינו אומר כן גם בברכת בשמים באיסור * מבאר שברכת בשמים היא ברכת הנהנין וברכת האש היא ברכת השבח * על פי זה מיישב מדוע ברכת בשמים אינה עושה הפסק, מאחר שהיא על כל פנים ברכה ולא מילים בעלמא * מקשה שבבשמים של עבודה זרה אין זה מברך אלא מנאץ, ומדוע אינה עושה הפסק * מיישב על פי הכרעת אדה"ז בברכת המזון שבשוגג אינו מנאץ אלא מברך * מסיק משיטת אדה"ז בדין טעה בספירת העומר שאפשר שייסכים עם חידוש ר' עקיבא איגר

ואם עבר ובירך עליו, צריך לחזור לברך על אור ששבת אם יש לו".

ב. ועל דברי המגן אברהם שגם בדיעבד לא יצא אם בירך על נר שלא שבת ממלאכה, כתב ר' עקיבא איגר⁴: "לעניות דעתי, דצריך לחזור לברך בורא פרי הגפן, כיון דברכת מאורי אש שבירך לא יצא, ממילא הוי הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימה".

ג. והנה לעיל⁵ בענין ברכת בשמים בהבדלה כתב המחבר: "אין מברכין על בשמים של בית הכסא, ולא על של מתים הנתונים למעלה ממטתו של מת, ולא על בשמים שבמסיבת עובדי אלילים שסתם מסיבתן לעכו"ם". והוסיף הרמ"א בהגהה: "ואם בירך על בשמים אלו לא יצא, וצריך לחזור ולברך על אחרים".

א

הפסק בברכה של טעות בין ברכת היין לטעימתו בהבדלה

א. כותב המחבר בענין ברכת האש שבהבדלה¹: "אין מברכין על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה". ובמגן אברהם² מוסיף: "ואפילו בדיעבד לא יצא".

וכך פסק אדה"ז בשולחן ערוך³: "אין מברכים על האור שלא שבת בשבת ממלאכת עבירה, כגון נר שהודלק בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת הואיל ונעשה מלאכת הבערה בשבת באור זה בעבירה, ואפילו הדליקו גוי לצורך עצמו כיון שאם הי' ישראל מדליקו הי' עובר עליו הרי זה מלאכת עבירה.

(4) בהגהותיו על גליון השולחן ערוך. הובא בביאור הלכה שם ד"ה אין מברכין על הנר שלא שבת.

(5) סי' רצז ס"ב.

(1) סי' רחצ ס"ה.

(2) שם ס"ק ו.

(3) שם ס"ז.

ה. ולכאורה תמוה מהו החילוק בין ב' הדינים, מדוע ברכת האש שלא יצא בה ידי חובה נחשבת "הפסק", ואילו ברכת בשמים שלא יצא בה ידי חובה אינה נחשבת "הפסק"?

ברכת בשמים היא ככל ברכות הנהנין

1. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

דלהלן⁷ כותב המחבר עוד הלכה בברכת בשמים: "מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים, אלא אם כן מתכוין להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך, או להוציא מי שאינו יודע".

והקשה הט"ז⁸ על דבריו: "איני מבין, שהרי לא אמרו בגמרא אלא להוציא בני ביתו כדי לחנכם, וזה לא שייך בגדול שאינו יודע".

וביאור קושייתו, דידוע ההבדל הכללי בין ברכות המצוות לברכות הנהנין, וכפי שביאר אדה"ז⁹ וזה לשונו: "ברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצוה שאף מי שאינו מחויב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך לעצמו. לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה, וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין, מה שאין כן בברכות הנהנין. אין אחר שאין נהנה נקרא מחויב בדבר הברכה זו שזה צריך לברך על מה שחפץ ליהנות".

וזהו שמקשה הט"ז על המחבר, שמאחר שכאן מדובר בברכת בשמים שהיא ברכת

וכך הובא בשולחן ערוך אדה"ז⁶: "כל הבשמים. שאין מברכים עליהם ברכת הריח, בין מחמת איסור ערוה או עבודת אלילים, ובין מפני שאינה עשויה בשביל להריח בהם, אם הריח בהם במוצאי שבת, בין שבירך בין שלא בירך, לא יצא, וצריך לחזור ולהריח בבשמים אחרים אם יש לו, ולברך עליהם".

4. אבל על הלכה זו דברכת בשמים, לא כותב ר' עקיבא איגר שמאחר שלא יצא בה ידי חובה הרי היא עושה "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו ועליו לברך על היין שוב.

ולכאורה הי' אפשר לומר, שגם כאן הוא סובר שעליו לברך על היין שוב, וזה שלא כתב כן בפירוש הוא משום שסמך עלינו שנקיש מדבריו בברכת מאורי האש שהוא הדין בברכת בשמים.

אך מאוד לא מסתבר לומר כן, מאחר שההלכה דברכת בשמים מובאת בשולחן ערוך קודם ההלכה דברכת האש, ואם כן אילו סבר ר' עקיבא איגר שגם ברכת בשמים שלא יצא בה נחשבת "הפסק", הרי שהי' לו לכתוב זאת תחילה בברכת בשמים (ואז גם אם הי' משמיט זאת בדין ברכת האש המובא לאחרי זה, היינו מקישים בעצמינו מברכת בשמים לברכת האש, כי היינו מבינים שזה שהשמיט זאת בברכת האש הוא כי סמך שאנו נלמד מדבריו הקודמים לכאן), אך מאחר שבדין ברכת בשמים המובא תחילה אינו מזכיר סברא זו, ורק בדין ברכת האש המובא אחר כך הוא כותב כן, משמע שסובר שדוקא "ברכת האש" שלא יצא בה נחשבת "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, אבל ברכת בשמים שלא יצא בה אינה נחשבת "הפסק" ואינו צריך לברך על היין שוב.

(7) שם ס"ה.

(8) שם ס"ק ח.

(9) סי' קסז סכ"ג.

הוא "חובה", מה שאין כן הבשמים בהבדלה אינם אפילו "מצוה" כי אם "מנהג בעלמא", ועל כן סובר הט"ז שמי שאינו מריח אינו יכול לברך ולהוציא "גדול שאינו יודע" לברך בעצמו.

ט. וכך פסק אדה"ז¹³ להלכה, וזה לשונו: "מי שאינו מריח שאין לו חוש הריח. . . אינו יכול לברך בשביל גדולים המריחים, אף שאינם יודעים לברך בעצמן, לפי שברכה זו היא ברכת הנהנין וברכת הנהנין אין מי שאינו נהנה יכול לברך בשביל מי שנהנה. . . ואינו דומה לברכת היין של קידוש. . . לפי שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאתו כלל שלא תקנוהו חכמים בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרהו על היין, אבל הבשמים במוצאי שבת לא הנהיגו חכמים אלא בשביל הנאת האדם להשיב נפשו הדואבת ליציאת השבת, והרי ברכתה כשאר ברכת הנהנין".

וכך הביא גם המשנה ברורה¹⁴, ש"כל האחרונים חולקין" על המחבר בזה, ופוסקים שמי שאינו מריח אינו יכול להוציא גדולים בברכת בשמים בהבדלה.

י. ונמצא שלהלכה פסקינן, שהרחת בשמים במוצאי שבת אינה אלא "מנהג" (ולא "מצוה" כ"יין שבקידוש), ועיקר ענינה הוא לצורך הנאת האדם¹⁵.

הנהנין, בשלמא עבור בני ביתו הקטנים מותר לו לברך למרות שאינו נהנה מהריח, מאחר שבזה הוא מקיים מצות "חינוך". אבל כיצד יכול הוא לברך ולהוציא "גדול שאינו יודע" לברך בעצמו, בשעה שהוא (המברך) אינו נהנה מהריח?

ז. והנה בבית יוסף¹⁰ ביאר המחבר את סברתו מדוע מותר לו לברך על הבשמים עבור "גדול" למרות שהוא אינו נהנה מהריח: "דאף על גב דאינו חובה, כיון שחכמים קבעו אותו מנהג הוה לי' מצוה, ודמי לקידושא".

ורצונו לומר, שברכת בשמים במוצאי שבת אינה כשאר ברכות הנהנין, אלא היא דומה לברכת בורא פרי הגפן שעל היין בקידוש, שבה הדין הוא שלמרות היותה ברכת הנהנין מכל מקום אדם יכול להוציא את חבירו ידי חובת קידוש אף אם הוא עצמו אינו טועם מאומה מהיין, וכפי שביאר אדה"ז¹¹ את הטעם לזה: כי שתיית היין בקידוש "הוא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו".

וסובר הבית יוסף שהוא הדין בברכת בשמים, שהיא "מצוה" משום הבדלה "ולא משום הנאתו", ועל כן יכול אדם לברך ברכת בשמים בהבדלה ולהוציא "גדול שאינו יודע" לברך, אף שהמבדיל עצמו אינו נהנה מריח הבשמים.

ח. אבל הט"ז¹² חולק בזה על הבית יוסף, וכותב: "דהכא אפילו מצוה לא הוה. . . אלא מנהג הוא בעלמא".

כלומר, לדעת הט"ז אין לדמות את ברכת הבשמים לברכת היין בקידוש, כי היין בקידוש

(13) שם ס"ז.

(14) שם ס"ק יג, ובשער הציון אות יג.

(15) ויש להקשות, אם כן מדוע אינו יוצא בדיעבד בבשמים שלא מברכים עליהם וצריך לברך שוב, לכאורה מאחר שכל המטרה היא "להשיב נפשו הדואבת", מה איכפת לן (על כל פנים בדיעבד) על איזה בשמים בירך, העיקר שהשיג את המטרה להשיב את נפשו?

ויש לומר: (א) דלעיל (שם ס"ה) כותב אדה"ז: "שקים מלאים בשמים שמימים הנכרים תוך קנקני היין

(10) סי' רצז אות ה.

(11) סי' קסז שם.

(12) סי' רצז ס"ק ח.

ואם כן מובן, שברכת "בורא מיני בשמים" בהבדלה דינה ככל שאר "ברכות הנהנין".

ברכת האש היא ברכת השבח

יא. אמנם "ברכת האש" במוצאי שבת, אין ענינה "הנאת האדם" כלל, כי אם "מצוה" לברך. וכמו שכותב אדה"ז¹⁶: "צריך לברך בורא מאורי האש בכל מוצאי שבת על אור הנר. . . לזכר שנברא האור במוצאי שבת".

היינו, שתוכן תקנת חכמים אינה ליהנות מהאש ולברך על הנאתה, אלא התקנה היא לשבח את הקב"ה על בריאת האש. ואם כן מובן, שברכת האש אינה מכלל "ברכות הנהנין" אלא מכלל "ברכות השבח".

יב. ואף שבמשנה בברכות¹⁷ איתא: "אין מברכין על הנר עד שיאוחו לאורו", ובגמרא¹⁸ פירש רבא שצריך ש"יאוחו ממנו", שמזה לכאורה משמע שהברכה היא על ההנאה מאור האש, וכשאר "ברכות הנהנין"?

הנה כבר הרא"ש¹⁹ שולל את ההבנה זו בדברי הגמרא, וכותב: "שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת, דאי משום הנאת האור מברך הי' צריך לברך בכל פעם ופעם כשנהנין מן האור".

כלומר, מאחר שלא מצאנו בברכות הנהנין ברכה על הנאה מאור האש, על כרחך שברכת האש במוצאי שבת אינה הודאה על ההנאה ממנה, כי אם שבח להקב"ה על בריאתה בזמן זה. ואם כן מובן שהיא מכלל "ברכות השבח".

. . . אף על פי שמותר להריח בבשמים אלו ואין בהם איסור משום ריח היין שנבלע בהם. . . מכל מקום במוצאי שבת אין ליטלם לבשמים של הבדלה לכתחלה, מחמת יין האסור הבלוע בהם". ובמגן אברהם (שם ס"ק א) ביאר בטעם האיסור: משום "דמאיס לגבוה". שמזה רואים, שאף שכל מטרת הבשמים בהבדלה היא "להשיב נפשו" של האדם, מכל מקום יש להם דין של "גבוה", מאחר שסוף סוף זוהי הנהגה ש"הנהיגו חכמים" (לשון אדה"ז שם ס"א). ואם כן מובן, שאינו יוצא ידי חובה עד שיריח באופן ש"הנהיגו חכמים", דהיינו בבשמים שמותר לברך עליהם;

(ב) דבגמרא בכורות (לו, א) איתא: "תנו רבנן, המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצא טבלים. . . ר' שמעון בן אלעזר אומר דברים שהנפש קצה בהן יחזיר להן את הדמים". ופרש"י: "יחזיר להם כל הדמים, דכל מה שאכלו אינו נהנה להם משעה שנודע להם". ועל דרך זה יש לומר בנידון דידן, שכאשר נודע לו שהריח בשמים שאסור לברך עליהם (או אפילו להריחם), ובירך ברכה לבטלה, הצער שנעשה לו מזה (על דרך "שהנפש קצה") מבטל את 'השבת הנפש' שפעלה הרחת הבשמים, ועל כן עליו להריח שוב כתקנת חכמים, כדי "להשיב נפשו" כדבעי [ואף שכתב הרמב"ם (הלכות מכירה פט"ז הי"ד) שהדין ד"יחזיר להן את הדמים" הוא רק באיסורי תורה "אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים. . . אין המוכר מחזיר לו כלום", והרי אמירת ברכה לבטלה היא איסור מדברי סופרים בלבד (שולחן ערוך אדה"ז סי' רטו ס"ג) (וכן הרחת בשמים של ערווה – ראה רמב"ם הלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ב. מה שאין כן בבשמים של עבודה זרה יתכן איסור תורה – ראה תוספות עבודה זרה יב, ב ד"ה אלא בוורד)? – יש לומר, שזהו משום שבאיסורים דרבנן אין נפשו קצה כל כך עד שאינו נהנה כלל כמו באיסורי תורה, ועל כן עליו לשלם למוכר. אך מכל מקום, ודאי שהנאתו נפגמת מעט כשנודע לו שעבר על איסור דרבנן, וממילא נחלש ענין 'השבת הנפש' שצריכה לפעול הרחת הבשמים, ועל כן עליו לחזור ולהריח ולברך, כדי "להשיב נפשו" בשלימות].

(16) סי' רחצ ס"א.

(17) ברכות נא, ב.

(18) שם נג, ב.

(19) שם פרק ח סוף סי' ג.

אדה"ז²³: "שיהי' סמוך לו כל כך שיוכל ליהנות ממנו כל כך להשתמש לאורו"²⁴.

יד. ואם כן יוצא, שתקנת חכמים היא לברך ברכה לה' על בריאת האש, רק שכתנאי לזה אמרו שצריך שהאש תהי' קרובה אליו כל כך עד שיוכל ליהנות מאורה אם ירצה, אך לא צריך שיהנה בפועל, מאחר שברכה זו אינה "ברכת הנהנין" כי אם "ברכת השבח" על עצם בריאת האש.

טו. והעולה מכל זה, שיש הבדל יסודי בין ברכת האש לברכת בשמים במוצאי שבת:

ברכת האש ענינה ציווי חכמים לברך ולשבח את הקב"ה על שברא את האש; וברכת בשמים ענינה שחכמים הנהיגו ליהנות מריח בשמים במוצאי שבת (רק שמאחר שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה ממילא צריך לברך עליהם "ברכת הנהנין")²⁵.

ביאור החילוק בין ברכת האש לברכת בשמים לר' עקיבא איגר

טז. ועל פי זה אפשר לבאר את סברת ר' עקיבא איגר:

דברכת האש שאין ענינה הנאת האדם כלל כי אם שבח לה' – "ברכת השבח", הרי ברור

יג. ומה שאמרו חז"ל "עד שיאותו לאורו", לא התכוונו שיהנה מהאור בפועל, אלא שהאור יהי' קרוב אליו כל כך עד שיוכל ליהנות ממנו אם ירצה.

וכפי שמובן מדברי המגיד משנה, שעל מה שכתב הרמב"ם²⁰ "עד שיאותו לאורו כדי שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת", פירש: "שצריך לעמוד בסמוך שאם היו בידו שתי מטבעות אלו יכיר בין זו לזו". היינו שאין צריך שיהנה בפועל מהאור, אלא שיעמוד קרוב עד שיוכל ליהנות ממנו²¹.

וכך מובן גם מלשון המחבר²²: "שיהי' סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת". ועל דרך זה כתב

(20) הלכות שבת פכ"ט הכ"ה.

(21) וראה גם פירוש הרע"ב לדברי המשנה הנ"ל (ברכות פ"ח מ"ו) "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו" – "שיהנו מאורו, ולא שיהנו ממש אלא שקרוב לו כל כך שיוכל ליהנות אם ירצה".

וכך מובן גם מדברי רש"י, שעל דברי המשנה (שם נא, ב) "עד שיאותו" פירש: "שיהו נהנים ממנו", ועל דברי רבא בגמרא (שם נג, ב) שצריך ש"יאותו ממש" פירש: "יאותו ממש – עומד בסמוך". שמזה מובן, שמה שכתב לעיל "שיהו נהנים ממנו" אין הכוונה שצריך ליהנות ממנו בפועל, אלא שיעמוד סמוך לאור כל כך עד שיוכל ליהנות ממנו אם ירצה (למעט מי שעומד רחוק, שהוא אינו בכלל "יאותו ממש" מאחר שאינו יכול ליהנות ממש, כמבואר ברש"י לעיל שם).

[ולהעיר מדברי המחבר בהלכות חנוכה (סי' תרפא ס"א): "במוצאי שבת אין מבדילין בנר חנוכה, שאין נהנים לאורו, ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו". ועל פי המתבאר כאן פירוש הדברים הוא, שאף שאין צריך ליהנות בפועל מנר ההבדלה בשביל לברך עליו, מכל מקום צריך שיהי' אפשר ליהנות ממנו, ומאחר שמנר חנוכה אי אפשר ליהנות גם כשעומד סמוך לו, מחמת האיסור, על כן אין מבדילין עליו. כלומר, שמה שכותב המחבר "שאין נהנים לאורו", כוונתו היא שאין יכולים ליהנות מאורו. ופשוט].

(22) סי' רחצ ס"ד.

(23) שם ס"ו.

(24) וגם בהמשך דברי אדה"ז שם "ונוהגין להסתכל בצפרנים לראות שיוכל להנות לאורו" דייק בלשונו לכתוב "לראות שיוכל להנות", היינו שאין צריך שבפועל יהנה מהאש כעת. ועוד יותר מפורש כן בלשון הרא"ש (ברכות שם) שכתב: "לכך נהגו להסתכל בצפרנים בשעה שמברכין על הנר, להראות שיוכל ליהנות ממנו".

(25) ראה סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פי"א ה"א.

שרק "חכמים" יכולים לקבוע את כללי הברכה הזו, כי בשביל להחליט ולפסוק בעניני שבחו של הקב"ה (על מה ראוי לתקן ברכת השבח ועל מה לא) צריך להיות בר-סמכא, ופשוט שרק חכמים ראויים לקבוע בענין זה.

ועל כן, כשחכמים קבעו שעל אש שלא שבתה ממלאכה לא ראוי לברך ברכת האש בהבדלה, כשאדם עובר על דבריהם ומברך על אש כזו נמצא שלא אמר "ברכת השבח" כלל, מאחר שהוא אינו יכול להחליט על דעת עצמו מה נקרא "שבח" לה'. ומאחר שברכתו אינה נחשבת "ברכת השבח", נמצא שכביכול לא אמר "ברכה" כלל, כי אם "מילים בעלמא".

ועל כן בזה אומר ר' עקיבא איגר, שברכת האש שאמר עשתה "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, כי כאילו דיבר דברי חולין ממש באמצע הבדלה, ועל כן עליו לברך בורא פרי הגפן שוב.

יז. מה שאין כן ברכת בשמים שכל ענינה הוא הנאת האדם – "ברכת הנהנין" (ונתבאר לעיל שלהלכה נפסק שאין בזה אפילו תערובת של "מצות חכמים" כי אם רק "מנהג בעלמא"), הנה בענין זה גם האדם עצמו הוא "בעל דיעה", שהרי מה שנוגע כאן הוא ה"הנאה" שלו.

וכפי שזה בא לידי ביטוי בהלכה הידועה²⁶, שהשותה מים שלא "לצמאו" אינו מברך לא לפנייהם ולא לאחרייהם, מאחר שכעת הוא אינו נהנה בשתי' זו.

ועל כן יש לומר, שגם כשמברך על בשמים שחכמים אסרו לברך עליהם, אף שברכתו היא "לבטלה" מאחר שכאן אמרו חכמים לא לברך, מכל מקום מאחר שבפועל הוא נהנה מהריח, ואמר ברכה שתוכנה הוא "ברכת הנהנין", על כן נחשבת אמירתו "ברכה" על כל פנים (רק שהיא "ברכה לבטלה"), אך אין להחשיבה "מילים בעלמא".

ואפשר שסבר ר' עקיבא איגר, שכל שברכתו נחשבת "ברכה", היא לא נחשבת "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, ועל כן בברכת בשמים אינו כותב שעליו לחזור ולברך בורא פרי הגפן על היין.

ב

עדיין דרוש ביאור בר' עקיבא איגר בבשמים על עבודה זרה

יח. והנה כתב אדה"ז בהלכות ציצית²⁷:
"גזל צמר שלא נטווה וטוואן הגזלן לשם ציצית . . לא יברך עליהם, דאין זה מברך אלא מנאץ כיון שעל ידי גזילה בא הציצית לידו".

ועל דרך זה כתב בהלכות תפילין²⁸:
"חכמים פסלו תפילין גזולין . . מפני שהיא מצוה הבאה על ידי עבירה והיא מאוסה לפני הקב"ה, ואם מניחין לא יברך עליהם כיון שאין כאן מצוה כלל, ועל ברכה זו נאמר ובוצע ברך נאץ ה'".

(27) סי' יא סי"ב.

(28) סי' כה סל"ה.

(26) ראה שם פ"ז ה"ז.

דמאחר שהברכה על בשמים של עבודה זרה היא בבחינת "אין זה מברך אלא מנאץ", אם כן מדוע אינו מעיר גם על ההלכה דבשמים בשולחן ערוך, שאם בירך בהבדלה על בשמים של עבודה זרה עליו לברך שוב בורא פרי הגפן על היין, דמאחר שברכת הבשמים הזו אינה "ברכה" כלל אלא מילים בעלמא (ויתירה מזו – "ניאויץ"), הרי שהיא נחשבת "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו?

המברך על איסור הנאה בשוגג ברכתו ברכה

כב. ויש לומר הביאור בזה, על פי מה שכתב אדה"ז בהלכות ברכת המזון³⁰, וזה לשונו: "מי שאכל דבר איסור, אף על פי שאינו אסור אלא מדברי סופרים . . . יש אומרים . . . שאין מברך אחריו ברכת המזון אפילו אכל בשוגג . . . שאין זה מברך אלא מנאץ, כמו שנאמר ובוצע ברך נאץ ה'. ויש אומרים, שלא אמרו כן אלא במצוה הבאה בעבירה שאין ראוי להזכיר עלי' שם שמים . . . אבל ברכת הנהנין . . . למה לא יברך הואיל ונהנה".

כלומר, הפוסקים נחלקו בענין "ברכת הנהנין" על דבר האסור בהנאה, האם נחשבת ברכה זו "מנאץ" ואסור לו לאומרה, או שעליו לברכה.

ופוסק אדה"ז: "ולענין הלכה יש להכריע, שאם אכל איסור בשוגג יברך אחרי', אבל המזיד לא יברך לא בתחילה ולא בסוף, שאין זה מברך אלא מנאץ".

יט. ולפי זה, לכאורה הביאור הנ"ל בדברי ר' עקיבא איגר אינו מספיק:

דהתינח בבשמים של בית הכסא או של מתים, שאף שאמרו חכמים שאינם ראויים לברך עליהם ברכת בשמים, מכל מקום היות שהוא נהנה מהם על כן נחשבת ברכתו "ברכה לבטלה", היינו שהיא "ברכה" על כל פנים ולא "מילים בעלמא", ועל כן אינה עושה "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו.

אבל בשמים של ערוה ועבודה זרה שאסור להריח בהם²⁹, הם לכאורה דומים לציצית ותפילין הנ"ל שבאו לו בעבירה, ואם כן הרחת בשמים אלו נחשבת "מאוסה לפני הקב"ה", וממילא הריני קורא על ברכתו עליהם "אין זה מברך אלא מנאץ" כמו שנאמר "ובוצע ברך נאץ ה'", היינו שאינה נחשבת "ברכה" כלל.

כ. והרי, בדין דבשמים כתב המחבר (כנ"ל): "אין מברכין על בשמים של בית הכסא ולא על של מתים . . . ולא על בשמים שבמסיבת עובדי אלילים". ועל זה הוסיף הרמ"א: "ואם בירך על בשמים אלו לא יצא וצריך לחזור ולברך על אחרים". היינו שבהלכה זו מדובר לא רק על בשמים של בית הכסא ושל מתים שאין איסור להריחם רק שחכמים לא תיקנו בהם ברכה, אלא מדובר גם בבשמים של עבודה זרה שעצם הרחתם אסורה.

כא. ואם כן עדיין צריך ביאור בשיטת ר' עקיבא איגר:

(29) שולחן ערוך אבן העזר סי' כא ס"א (לענין ערוה). יורה דעה סי' קח ס"ז (לענין עבודה זרה). וכמו שכתב אדה"ז (לעיל) שלא מברכים עליהם "מחמת איסור ערוה או עבודת אלילים".

ואם כן (על פי ביאורינו הנ"ל) מאחר שהיא "ברכה" היא אינה מהווה "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו³³.

ולכן בהלכה דבשמים לא כותב ר' עקיבא איגר את חידושו שעליו לברך שוב על היין, כי בין בבשמים של בית הכסא ומתים (שמותר להריחם ואסור לברך עליהם), ובין בבשמים של עבודה זרה (שאסור אפילו להריח בהם), אם עבר ובירך עליהם נחשבת ברכתו "ברכה", ועל כן אינה מהווה "הפסק".

[אך באמת, אילו יצויר שאדם יברך בהבדלה במזיד על בשמים של ערוה או עבודה זרה, הנה לפי הכרעת אדה"ז אכן ייחשב ש"אין זה מברך אלא מנאץ", ואזי לפי ר' עקיבא איגר הוא יצטרך לברך על היין שוב, מאחר שעשה "הפסק" של "מילים בעלמא" בין ברכת היין לטעימתו].

ג

גם מאדה"ז משמע שכל שהוא מעין הענין אינו הפסק

כה. והנה בהלכות ספירת העומר³⁴ כותב אדה"ז: "אם הי' עומד ביום ד' ובירך על דעת לספור ד' וטעה בדיבורו וספר ה', צריך לחזור ולספור ד', כיון שיצא שקר מפיו שהיום יום ד' הוא והוא ספר ה' בפיו. אף שהי' במחשבתו ד', אין זה כלום, שמצות הספירה היא בפה. ומכל מקום, אין צריך לחזור ולברך קודם שחזור לספור ד' (אפילו אם טעה בתחילה בדעתו,

(33) וזה שמכל מקום לא יצא ידי חובה ועליו לברך שוב על בשמים אחרים (למרות שברכתו נחשבת ברכה), הוא כמבואר לעיל הערה 15.

(34) סי' תפט סכ"א.

כג. ומדבריו אלו יש ללמוד לדין "ברכות הריח", שגם הם "ברכות הנהנין":

שהמריח בשמים של "ערוה" או "עבודה זרה" (שנעשו להריח בהם ולא להעביר הזוהמא³¹), אם מריחם במזיד אסור לו לברך, ואם בירך "אין זה מברך אלא מנאץ". ואם הריחם בשוגג, ובירך, הרי זה נחשב "מברך" ולא "מנאץ".

כד. ולפי זה אפשר ליישב, מדוע על דברי הרמ"א שהמברך על בשמים של עבודה זרה לא יצא לא כותב ר' עקיבא איגר שעליו לברך שוב על היין משום "הפסק":

כי הוא נקט בפשטות, שכשהרמ"א כותב "ואם בירך על בשמים אלו לא יצא", בודאי אינו מדבר במי שבירך על בשמים של עבודה זרה במזיד, כי "אטו ברשיעי עסקינן" שעוברים במזיד על איסור הנאה מעבודה זרה?! אלא בודאי כוונת הרמ"א היא למי שהריחם בשוגג ובירך עליהם, שעליו לדעת שלא יצא ידי חובה והוא צריך לברך שוב על בשמים אחרים.

ומאחר שמדובר במריחם בשוגג, הרי שעל פי הכרעת אדה"ז (בברכת המזון) הברכה שבירך עליהם נחשבת "מברך" ולא "מנאץ"³²,

(31) דאם נעשו להעביר הזוהמא לא שייך לברך עליהן כלל, כדין בשמים של בית הכסא.

(32) ומדברי אדה"ז מובן, שברכתו בשוגג אינה נחשבת אפילו "ברכה לבטלה", שהרי פסק שכשאכל את האיסור בשוגג יברך לכתחילה ברכת המזון.

ולפי זה יוצא, שברכה על דבר שחכמים תקנו בו ברכה אלא שכעת הוא אסור בהנאה, עדיפה מברכה על דבר שלא תקנו בו ברכה כלל. כי כנ"ל בפנים, המברך על דבר שלא תקנו בו ברכה הרי זה "ברכה לבטלה" (כפשוטו, שהרי על זה לא ציוו חכמים לברך), מה שאין כן המברך על דבר שתקנו בו ברכה אלא שהוא אסור בהנאה, אם בירך בשוגג הרי זה ברכה טובה ואינה "לבטלה" (ואילו במזיד אינה ברכה אלא ניאוף, כבפנים).

שעשה "מעין מה שצריך", אף שעשה "טעות" (שזהו על דרך "שקר"), אינו נחשב "הפסק".

וכפי שהובא להלכה בשולחן ערוך אדה"ז בהלכות שופר³⁸, וזה לשונו: "תוקע העומד בסדר תשר"ת, ולאחר שתקע ב' שברים קודם שסיים שבר הג' טעה והתחיל להריע, בין שגמר את התרועה שהתחיל בה בטעות בין שלא גמרה עדיין אלא נזכר באמצע, יחזור ויתקע ג' שברים ויריע ויגמור משם ואילך על הסדר. אבל אין צריך לחזור ולתקוע את התקיעה הראשונה של בבא זו, שכבר תקע קודם שטעה. ואף על פי שהפסיק בשני שברים ותרועה שתקע בטעות בין תקיעה ראשונה של בבא זו לשברים ותרועה של בבא זו, אין בכך כלום, דכיון שהשברים תרועה שתקע בטעות הן מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו, אין זה הפסק. הא למא זה דומה, לתוקע שמתחיל להריע ואין הקול עולה יפה ופוסק וחוזר ומתחיל להריע, שאין הקול הקצר שישמעו בשופר חשוב הפסק בין תרועה לפשוטה שלפני, כיון שהוא מעין תרועה שצריך לתקוע".

ורוצה הדברי נחמי' לומר, שפסק אדה"ז כאן בדין טעות בספירת העומר, הוא על דרך דין טעות בתקיעת שופר:

שהספירה שספר ב"שקר" אינה עושה "הפסק" בין הברכה לספירה הנכונה, מאחר שגם היא "מעין" הספירה הנכונה, שהרי היא שייכת לענין ספירת העומר; ורק אם מפסיק לאחר הברכה "בדברים אחרים" שאינם שייכים לענין הספירה, אז הוי "הפסק" ועליו לברך שוב.

כח. ועל פי ביאור הדברי נחמי' באדה"ז – שכל פעולה שהיא "מעין" המעשה הנכון אינה

שהי' סבור שהוא יום ה' ובירך על דעת לספור ה', ולאחר שספר נזכר שהיום יום ד', אף על פי כן אין צריך לחזור ולברך), לפי שיוצא בברכה שבירך כבר, אם לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים, אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק, כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו, אלא שלא עלה בידו כהוגן".

כלומר, הספירה שספר בטעות "היום יום ה'" אינה מהווה "הפסק" בין הברכה לספירה הנכונה, מאחר שגם היא קשורה לכללות ענין ספירת העומר, ואינה "דברים אחרים" לגמרי.

כו. וכתב על זה בשו"ת "דברי נחמי"³⁵:

"עיינן פרי מגדים נתקשה בזה . . . וצריך לומר דזה דומה למה שכתבו הרא"ש וטור סוף סי' תקצ, בשעסק מעין מה שצריך, כמו במתחיל לתקוע ולא עלה יפה".

וביאור דבריו – דהמחבר³⁶ כתב: שאם בירך ברכת ספירת העומר "אדעתא דלימא ארבעה, וסיים בה', אינו חוזר ומברך", כנ"ל באדה"ז. ו"נתקשה בזה" הפרי מגדים³⁷: שהרי "במלה אחת הוה הפסק בין ברכה למצוה". כלומר, שהספירה שספר בטעות "היום ה' ימים לעומר" מהווה הפסק, ואם כן מדוע אינו צריך לברך שוב קודם שחוזר וסופר "ארבעה"?

ולכאורה גם בדברי אדה"ז קשה כן: דמה בכך "שנתעסק בדבר שבירך עליו", הרי סוף סוף "יצא שקר מפיו, שהיום יום ד' הוא והוא ספר ה' בפיו", ואם כן מדוע לא נחשב ה"שקר" הזה "הפסק" ויצטרך לברך שוב?

כז. ומיישב הדברי נחמי', שזה דומה לדין תקיעת שופר שכתבו הרא"ש והטור, שכל

(35) חלק אורח חיים דף ע סכ"א אות ה.

(36) שם ס"ו.

(37) אשל אברהם שם ס"ק יב.

(38) סי' תקצ סט"ו.

*

העולה מכל הנ"ל:

מדברי ר' עקיבא איגר עולה, שהמברך בהבדלה "ברכת האש" על אור שלא שבת, או "ברכת הריח" על בשמים של ערוה ועבודה זרה במזיד, ברכותיו אינן נחשבות "ברכה" כלל, ועל כן הן

בינתיים בדברים אחרים צריך לברך שוב ו"כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו" אין זה "הפסק" ואינו צריך לברך שוב (כנ"ל בפנים), שמדבריו אלו משמע שכל שלא הפסיק "בדברים אחרים" אף אם שהה יותר מ"כדי דיבור" אינו צריך לברך שוב. וכך משמע גם מה שבהלכה הבאה (שם סכ"ב) כותב: "וכשחוזר לספור ד' צריך לומר היום ד' כו', ואם חוזר לספור בתוך כדי דבור לספירה הראשונה אין צריך לחזור ולומר היום אלא יאמר מיד ד' ימים לעומר", שמסגנון דבריו ("ואם") משמע שרק כאן הוא מתחיל לבאר את האופן ש"חוזר לספור בתוך כדי דבור", משמע שבהלכה הקודמת דיבר באופן שחוזר לספור אחר כדי דיבור, ואף על פי כן כתב שם שכל שלא דיבר "דברים אחרים" אינו צריך לחזור ולברך?

גם יש לתמוה לכאורה בשיטת המשנה ברורה, שבדין ברכת האש על אור שלא שבת הביא (בביאור הלכה המצויין לעיל הערה 4) את דברי ר' עקיבא איגר, שברכתו מהווה הפסק ועליו לברך על היין שוב. ואילו בדין המברך על בשמים האסורים בברכה, לא הביא סברא זו. אם כן משמע שהוא סובר כביאור הנ"ל בפנים, שמאחר שגם ברכה על בשמים שאין לברך עליהם נחשבת "ברכה" הרי היא "מעין" מה שתיקנו חכמים, ועל כן אינה מהווה "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו. ואף שזמן אמירת ברכה הוא יותר מכדי דיבור (שהוא שיעור אמירת ג' מילים "שלום עליך רבי"), מכל מקום מאחר שהיא "מעין" תקנת חכמים על כן אינה "הפסק"; ואם כן תמוה, מדוע בספירת העומר פוסק כ"האחרונים" שאם טעה בספירה ושהה כדי דיבור הוי הפסק וחוזר ומברך, והרי גם הספירה בטעות היא "התעסקות בדבר שבירך עליו" (כלשון אדה"ז) ונחשבת "מעין" מה שצריך (כלשון הדברי נחמי), ועל דרך ברכת הבשמים האסורה, ואם כן אף שעבר יותר מכדי דיבור אין להחשיבה "הפסק"? וצריך עיון.

עושה "הפסק" בין הברכה למעשה – מסתבר לומר, שאדה"ז יסכים עם דברי ר' עקיבא איגר הנ"ל בענין "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, וכהביאור הנ"ל שביארנו בדבריו:

שכאשר אומר את ברכת האש באיסור, שאז נחשב שלא אמר "ברכה" כלל (כמו שנתבאר לעיל בגדר "ברכות השבח"), או שבירך על בשמים של ערוה או עבודה זרה במזיד שעל כגון דא אמרינן "אין זה מברך אלא מנאץ", נמצא שדיבר באמצע הבדלה דיבורים שאינם "מעין" תקנת חכמים, דחכמים תיקנו שיאמר ברכת בשמים והאש (וברכת הבדלה) בין ברכת היין לטעימתו, ואילו הוא דיבר דברים שאינם בגדר "ברכה" כלל (כי אם "דברים אחרים" או "ניאוף"), ועל כן זה הוי "הפסק" ויצטרך לברך על היין שוב.

אבל כשמברך על בשמים של בית הכסא ומתים, או על בשמים של ערוה ועבודה זרה בשוגג, מאחר שברכתו נחשבת "ברכת בשמים" (למרות שהיא "לבטלה" כמבואר לעיל), אפשר להחשיבה ולומר עליה "מעין" התקנה שתיקנו חכמים, ועל כן אינה נחשבת "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, ולא יצטרך לברך על היין שוב³⁹.

(39) במשנה ברורה (סי' תפט ס"ק לב) הביא את דעת "האחרונים" הסוברים שהסופר ספירת העומר בטעות "ברכתו ראשונה היתה לבטלה", ועליו לברך שוב קודם שחוזר וסופר כדין, "אם לא שנזכר תוך כדי דיבור לספירתו, שאז חוזר וסופר כדין והברכה עולה לו". ובשער הציון (אות מ) כתב, שהמקור לזה הוא ב"מגן אברהם ודה"ח והגר"ז".

ומה שמציין גם ל"הגר"ז" דהיינו אדה"ז, צריך עיון. דאף שה"מגן אברהם" (שם ס"ק יב) אכן כתב שרק "אם נזכר תוך כדי דיבור" יוצא בברכה הראשונה אך אם "הפסיק הרבה" (כדי דיבור) צריך לברך שוב. אבל אדה"ז הרי השמיט את דבריו אלו, וכתב שרק אם "הפסיק

מהוות "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו, ועליו לברך על היין שוב.
ומדברי אדה"ז בדין ספירת העומר בטעות - על פי ביאור הדברי נחמי' - נראה שגם הוא יסבור כן.



סימן טז

לבישת וטלטול תפילין בשבת

(שולחן ערוך סימן שא)

מביא את מחלוקת המגן אברהם והאחרונים בענין הצלת תפילין בשבת על ידי אשה, ומבאר את סברותיהם * מביא את מחלוקת האחרונים עם הבית יוסף והרמ"א בענין טלטול תפילין בשבת * מביא את קושיית הבאר היטב על המגן אברהם, ומיישבו על פי ביאור אדה"ז * מבאר את סברת המגן אברהם והבית יוסף והרמ"א * מבאר את סברת הכרעת המשנה ברורה בטלטול תפילין * מקשה על ביאור הפרי מגדים, ומיישבו על פי דיוק בדברי הביאור הלכה * מקשה בביאור הפרי מגדים והביאור הלכה * מבאר שלשיטת אדה"ז אין מקום לקושיות אלו

א

מחלוקת המגן אברהם והאחרונים בהצלת תפילין על ידי אשה

א. כותב אדה"ז בדיני טלטול ברשות הרבים בשבת¹: "מי שמצא תפילין בשבת ברשות הרבים או בשדה, או בכל מקום שאינן משתמרים מכלבים וכיוצא בהם ויכולין לבא לידי בזיון, כיצד יעשה, אם יש בהם רצועות קשורות שיכול ללבשן יכניסן לעיר זוג זוג, דהיינו שילבישן כדרכן בחול תפילין של יד על זרועו ושל ראש על ראשו, ונכנס וחולצן בעיר (בחצר החיצונה שהוא מקום המשתמר ראשון), וחוזר ויוצא ולובש זוג אחר עד שיכניס כולן . . . וכל זה באיש, אבל אשה שמצאה תפילין אפילו הן זוג אחד, תשב ותשמרן עד הלילה ולא תכניסן לעיר דרך מלבוש, שכיון שאין הנשים מניחות תפילין בחול אינן מלבוש להן, אלא משוי גמור".

ב. ומה שכותב שלאשה נחשבים התפילין "משאוי" ולא "דרך מלבוש", ועל כן אסור לה ללובשם ולהכניסם, הוא על פי המגן אברהם², שכתב: "אבל אשה אסורה להכניסה, ואף על גב דקיימא לן דמותר לצאת בשק [ד]מפני שהרועים רגילים לצאת בהם מקרי מלבוש לכל אדם, שאני נשים שהן עם בפני עצמן (שבת דף ס"ב)".

וביאור דבריו, דבמסכת שבת³ שנינו: "לא תצא אשה . . . בטבעת שיש עלי' חותם . . . ואם יצתה חייבת חטאת". והטעם לזה הוא, כי טבעת עם חותם אינה "תכשיט" לאשה וממילא היא נחשבת "משאוי" עבורה. ושם בגמרא איתא: "אמר עולא וחילופיהן באיש (רש"י – אטבעת קאי, דטבעת שיש עליו חותם אם יצא (בה האיש) פטור, ואם אין עליו חותם ויצא חייב חטאת). אלמא קסבר עולא כל מידי דחזי לאיש לא חזי לאשה ומידי דחזי לאשה לא חזי לאיש. מתיב רב יוסף, הרועים יוצאין בשקין

(2) שם ס"ק נד.

(3) סב, א.

(1) ס"י שא סנ"א-נב.

עירובין⁶: "דתניא, מיכל בת כושי (בת שאול⁷) היתה מנחת תפילין".

ומה שכותב שלפועל "לכתחלה אין נכון (לנשים) להניחן", הוא על פי המובא ב"בית יוסף" בהלכות תפילין⁸ בשם הכלבו: "שאם רצו הנשים להניח תפילין אין שומעין להן, מפני שאינן יודעות לשמור עצמן בנקיות". וכן הביא להלכה הרמ"א בהגהה⁹, וכן פסק אדה"ז¹⁰.

ד. ועל פי דברי המשנה ברורה, שסברת האחרונים המתירים לאשה להציל תפילין בלבישה היא משום שמדינא דגמרא מותר לה להניח תפילין, אם כן יוצא שבסברא זו נחלקו המגן אברהם והאחרונים – דכאשר בעינן לקבוע האם לגבי נשים התפילין נחשבים "משאוי" או "דרך מלבוש", האם אזלינן בתר עיקר דינא דגמרא או בתר ההלכה למעשה בפועל:

שהמגן אברהם סובר שאזלינן בתר ההלכה למעשה, ומאחר שלמעשה אסור לנשים להניח תפילין כדברי הכלבו הנ"ל, על כן לגבן נחשבים התפילין משאוי ולא דרך מלבוש, ולכן אסור להן להציל את התפילין בלבישה;

והאחרונים סוברים שאזלינן בתר עיקר דינא דגמרא, ומאחר שמעיקר הדין מותר לנשים להניח תפילין, והאיסור הוא רק מחשש צדדי שאינן יודעות לשמור את עצמן בנקיות, אם כן יוצא שמעיקר הדין גם הן שייכות בתפילין, ועל כן גם לנשים נחשבים התפילין "דרך מלבוש"

(שמתכסין בהן מפני הגשמים, רש"י) ולא הרועים בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין (רש"י): "אלמא אף על גב דלא רגילי ביי, מגו דלגבי האי תכשיט לגבי האי נמי תכשיט הוא". כלומר, רב יוסף מקשה על עולא מדוע לא אמרינן שטבעת של אנשים נחשבת "דרך מלבוש" אף לנשים, וכן להיפך, כמו שמצינו ברועה שמלבוש שלו נחשב "דרך מלבוש" אף לכל אדם? (ומתרצת הגמרא: אלא אמר רב יוסף, קסבר עולא נשים עם בפני עצמן הן").

ואם כן מתירין רב יוסף בגמרא עולה, שדבר שרק אנשים נוהגים ללבושו, לגבי נשים הוא נחשב "משאוי", כי הנשים הן כמו עם בפני עצמן לגבי האנשים. ומזה לומד המגן אברהם לנידון לבישת התפילין ברשות הרבים, שמאחר שנשים אין דרכן כלל ללבוש תפילין, על כן לגבן הם "משאוי", ולכן אסור להן להצילם בלבישה, אלא עליהן לשמורם במקומם עד מוצאי שבת, וכנ"ל באדה"ז.

ג. ובמשנה ברורה⁴ כתב: "כתב המגן אברהם, דאשה המוצאת תפילין אסורה להכניסן בשבת אף דרך מלבוש, דכיון דאינה רגילה להניחם בחול הוה להו משוי לגבה. ויש מאחרונים⁵ חולקים עליו, וסבירא להו דכיון דמדינא דגמרא אין עליהן איסור בזה רק דלכתחלה אין נכון להניחן, לא מקרי משוי לגבה".

והנה מה שכותב המשנה ברורה שמדינא דגמרא מותר לנשים להניח תפילין, הוא בגמרא

(6) צו, א.

(7) רש"י שם.

(8) סי' לח אות ג.

(9) שם ס"ג.

(10) שם.

(4) שם ס"ק קנח.

(5) ראה שערי תשובה שם (בסוף הסימן), שבשו"ת

יד אליהו סי' ק מביא בשם חכם אחד שחולק על המגן אברהם בזה.

ולא "משאוי", ועל כן לשיטתם גם להן מותר להציל את התפילין בלבישה.

מחלוקת הט"ז והמגן אברהם עם הבית יוסף והרמ"א בטלטול תפילין בשבת

ה. והנה כתב הבית יוסף בדיני טלטול מוקצה בשבת¹¹: "ודע, שבספר הנקרא 'מקדש' כתוב, שאסור לטלטל תפילין בשבת. . . והאריך עוד בזה ובסוף דבריו כתב, ומיהו יראה לי דלצורך גופו ולצורך מקומו מותר, דבודאי לא דיינינן להו טפי מכלי שמלאכתו לאיסור. והר"ר לוי נ' חביב ז"ל העתיק לשון הספר הנזכר, וכתב עליו דמרגלא בפומי דאינשי שתפילין אסור לטלטלם, וקצתם אומרים שהם מוקצה מחמת מצוה, ובעיני נראה שהוא שיבוש גמור, שהמחבר עצמו לא הזכיר כן, אדרבה הזכיר המצוה לסיבת היתר הטלטול. גם הרא"ש בתשובה (כלל כב סי' ח) הזכיר כל דיני המוקצה והאריך בהם ולא הזכיר דבר מזה, ובודאי נראה מלשונו שאין בתפילין דין מוקצה כלל, דאם כן לא הוה שתיק מיני'. והתוספות כתבו בסוף פרק קמא דיום טוב (טו, א ד"ה הכי), שאם ירצה אדם להניח תפילין בשבת אין איסור בדבר כלל, כי מה שאמרו (מנחות לו, ב) יצאו שבתות וימים טובים שהם עצמם אות, היינו שאין צורך להניח בהם תפילין אבל אם הניחם אין איסור בדבר. וכך הם דברי רש"י (ביצה טו, א ד"ה זוג) והר"ן (ח, א ד"ה רב) ז"ל".

כלומר, ספר 'מקדש' סובר שתפילין בשבת הם מוקצה כ"כלי שמלאכתו לאיסור".

ובפשטות סברתו היא, כי בשבת אסור להניחם, וכדאיתא במנחות¹² "ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות ובימים טובים, תלמוד לומר והי' לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך, מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות". ומאחר שאסור להניחם בשבת על כן הם ככלי שמלאכתו לאיסור, וממילא אסור לטלטלם אלא לצורך גופם או מקומם, אבל לצורך עצמם כגון לשומרם שלא ייגנבו אסור לטלטלם.

אבל המהר"ל בן חביב חולק על זה וסובר, שמותר לטלטל תפילין בשבת אף לצורך עצמם, כי אינם מוקצה כלל. וטעמו, משום שהם "מצוה".

ובהמשך דבריו מביא הבית יוסף, שהרא"ש ורש"י והתוספות והר"ן סוברים להדיא שתפילין אינם מוקצה, ומותר לטלטלם בשבת. ומשמע, שכך סובר הבית יוסף להלכה, שתפילין מותרים בטלטול בשבת.

ו. ובשולחן ערוך¹³ כתב הרמ"א בהגהה: "ותפילין אין לטלטלם כי אם לצורך. ושופר אסור לטלטלו כי אם לצורך גופו או מקומו".

ומדייק המגן אברהם¹⁴ בדברי הרמ"א, שמזה שבשופר כותב שמותר לטלטלו רק "לצורך גופו או מקומו" ואילו בתפילין כותב שמותר לטלטלם "לצורך" סתם, "משמע דתפילין אפילו שלא לצורך גופו כלל שרי לטלטלו. . . ולא הוי ככלי שמלאכתו לאיסור, ד[אמנם] שבת אין צריך אות אבל אם ירצה להניחם אין איסור בדבר, כמו שכתב התוספות סוף פרק קמא דיום טוב (בית יוסף)".

(12) לו, ב.

(13) שם ס"ד.

(14) שם ס"ק יא.

(11) סי' שח אות ד (א).

ונביא תחילה את דברי הבית יוסף בסימן ל"א בשם הזוהר, וזה לשונו: "מצאו שכתב רבי שמעון בר יוחאי במאמר אחד, שאסור להניחם בחול המועד. . . והמאמר ההוא איתי' במדרש הנעלם לשיר השירים¹⁷. . . וזה לשונו, רב המנונא סבא הכי אמר, אלין אינון ימים דאיקרין טובים, ואינון תפילין דרישא, דקודשא בריך הוא מנח להון, ועל דא איקרין טובים. . . חולו של מועד דלא איקרי יום טוב אלין תפילין דדרועא. . . תפלה דרישא יום טוב, תפלה דדרועא חולו של מועד. . . ובגיני כך באלין יומין דאינון תפילין דמארי עלמא אסור לאנחא שאר תפילין, דהא אלין יומין דאינון תפילין עילאין שראן על רישיהון דישאל קדישין. . . ואסיר לאעברא תפילין דמארי עלמא ולאנחא תפילין אחרנין. . . אי ההוא עבדא דחי חותמא עילאה דמלכא בגין ההוא חותמא דאיהו עבד, ודאי בר קטולא הוא ההוא עבדא, בגין דאיהו עבד קלנא בחותמא דמלכא ולא חייש לי'. . . האי במועד ובחולו של מועד, וכל שכן בשבת דכולא שרא עלן".

כלומר, בימי חול המועד וימים טובים, וכל שכן בשבת, הקב"ה מניח את התפילין שלו, ועל כן אסור לנו אז להניח את התפילין שלנו, כי זה כביכול דוחה את חותמו של הקב"ה ומזלזל בו.

וכן כתב המחבר בשולחן ערוך¹⁸: "בשבת ויום טוב אסור להניח תפילין, מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר הי' זלזול לאות שלהם". ומאחר שהרמ"א אינו מעיר על דברי המחבר בזה, משמע שמסכים עימו להלכה שאסור להניח תפילין בשבת.

ורצונו לומר, שאף שהגמרא במנחות אומרת ששבת לאו זמן תפילין הוא, מכל מקום אין ללמוד מזה (כפי שלמד ספר 'מקדש' הנ"ל¹⁵) שאסור להניחם בשבת וממילא דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, אלא לעולם מותר להניחם בשבת, וכוונת הגמרא היא רק שבשבת אין מצוה להניחם, אך אם ירצה להניחם מותר לו. וכמו שכתבו התוספות בביצה¹⁶: "אבל תפילין (נהי דשבת ויום טוב לאו זמן תפילין הן) מכל מקום ליכא איסורא להניחן".

ומאחר שתפילין אינם כלי שמלאכתו לאיסור, על כן מתיר הרמ"א לטלטלם אפילו "לצורך" סתם, דהיינו לא רק לצורך גופם או מקומם כדין כלי שמלאכתו לאיסור, אלא אפילו לצורך עצמם כגון להניחם במקום המשתמר שלא ייגנבו כדין כלי שמלאכתו להיתר, וכמשמעות דברי הבית יוסף (אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלם גם לפי הרמ"א, כמבואר בהמשך דברי המגן אברהם שם).

ז. ובהמשך דבריו מקשה המגן אברהם (על הבית יוסף והרמ"א): "ותימא, דבסימן ל"א פסק כהזוהר דהמניח תפילין בחול המועד חייב מיתה, כל שכן בשבת, וגם התוספות בשבת דף ס' משמע דסבירא לי' דאסור להניח תפילין. . . הוי ככלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלו כי אם לצורך גופו ומקומו". כלומר, כיצד מתירים הבית יוסף והרמ"א לטלטל תפילין "לצורך" סתם, והרי בסימן ל"א נפסק שאסור להניח תפילין בשבת, משמע שהם כלי שמלאכתו לאיסור, ואם כן אין היתר לטלטלם אלא לצורך גופם או מקומם, אבל "לצורך" סתם דהיינו לצורך עצמם אסור לטלטלם?

(17) זוהר חדש שיר השירים ת.

(18) סי' לא ס"א.

(15) כמבואר בהמשך הבית יוסף שם, שיסוד סברת

ספר המקדש הוא הגמרא במנחות.

(16) טו, א ד"ה הכי קאמר.

כלי שמלאכתו לאיסור, אינה עולה בקנה אחד עם מה שכתב בעצמו בהלכות תפילין.

דבהלכות תפילין סימן כ"ט²⁰ הקשה המגן אברהם על הבית יוסף: "וצריך עיון, דבסימן ל"א כתב [הבית יוסף] בשם מדרש הנעלם ד[המניחם בשבת] מזלזל בחותם המלך וחייב מיתה. . . סותר למה שכתב ריש סימן ש"ח בשם התוספות ורש"י והר"ן דאין איסור כלל להניחם בשבת".

ותירץ שם: "וצריך לומר, דכשמניחן לשם מצוה הוי כמזלזל בחותם המלך, אבל כשמניחם שלא לשם מצוה אין איסור להניחם כנ"ל".

כלומר, שמה שכתב הבית יוסף בסימן ל"א בשם הזוהר שהמניחם בשבת מזלזל בחותם המלך וחייב מיתה, היינו כשמניחם לשם מצוה. ומה שכותב בסימן ש"ח "דאין איסור כלל להניחם בשבת", היינו כשמניחם שלא לשם מצוה כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקין (כדלקמן).

יא. ועל דברי המגן אברהם הללו מקשה הבאר היטב²¹: "עייין מה שכתב המגן אברהם בסימן ש"ח ס"ק י"א, ולפי מה שמחלק כאן לא הקשה שם מידי, ולא ידעתי למה לא מתרץ שם כהאי חלוקה".

כלומר, הבאר היטב מציין לדברי המגן אברהם הנ"ל דסימן ש"ח, ששם הוא מקשה על הבית יוסף והרמ"א הכיצד הם מתירים לטלטל תפילין בשבת אפילו לצורך עצמם, והרי בסימן ל"א נפסק שאסור להניחם בשבת ואם כן הם ככלי שמלאכתו לאיסור שאסור לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו ולא לצורך עצמו?

וזהו שמקשה המגן אברהם, שלפי זה יוצא שהתפילין הם כלי שמלאכתו לאיסור, שאסור לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו, ואם כן כיצד פוסקים הבית יוסף והרמ"א שאינם מוקצה ומותר לטלטלם אף לצורך עצמם?

ח. וכן מצינו בט"ז¹⁹, שעל דברי הרמ"א "ותפילין אין לטלטלם כי אם לצורך" הקשה בזה הלשון: "בית יוסף הביא דברי מהרי"ל חביב בזה, דמתיר את הטלטול בתפילין, ולא כספר אחד שאסור הטלטול מטעם מוקצה כיון שאסור בהנחת תפילין, דכתבו התוספות שאין איסור בהנחתן בשבת, עד כאן. ותימא לי, דכיון דהיתר הטלטול תלוי במה שאין איסור בהנחתן, הא כבר פסק הבית יוסף ושולחן ערוך בסימן ל"א שיש איסור בהנחתן בשבת ויום טוב כדברי הזוהר, ואם כן שפיר אסור הטלטול מטעם מוקצה, ולמה הסכימו בית יוסף ורמ"א כאן להתיר הטלטול, וצריך עיון".

ט. ונמצא, שהמגן אברהם והט"ז נוטים לחלוק על הבית יוסף והרמ"א, וסוברים שאין לטלטל תפילין בשבת אלא לצורך גופם ומקומם אך לא לצורך עצמם, מאחר שהם כלי שמלאכתו לאיסור שהרי אסור להניחם בשבת כדברי הזוהר.

קושיית הבאר היטב על המגן אברהם בטלטול תפילין וביאור אדה"ז

י. והנה ה"באר היטב" מקשה על המגן אברהם, שקושייתו על הבית יוסף והרמ"א שאין לטלטל תפילין לצורך עצמם מאחר שהם

(19) סי' שח ס"ק ג.

(20) סי' כט ס"ק א.

(21) שם ס"ק ב.

שבדברי אדה"ז הללו יש תוספת על דברי המגן אברהם, דהמגן אברהם כתב רק שמאחר שעל פי הזוהר אסור להניח תפילין בשבת על כן הם ככלי שמלאכתו לאיסור, ואדה"ז מוסיף בזה ביאור: "הואיל והן מיוחדים ללובשן לשם מצוה ובשבת אסור ללבושן לשם מצוה".

שבהוספה זו של אדה"ז מתיישבים דברי המגן אברהם מתמיהת הבאר היטב: דאף שמותר לכתחילה להניחם בשבת שלא לשם מצוה (ואין בזה זלזול בחותם המלך) כנ"ל, מכל מקום מאחר שהם "מיוחדים ללובשן לשם מצוה, ובשבת אסור ללובשן לשם מצוה", נמצא ש"מלאכתן" דהיינו עיקר ענינם הוא "לאיסור", ועל כן הם נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור".

ולפי זה מובנת טענת המגן אברהם על הבית יוסף והרמ"א בסימן ש"ח, דמאחר שעיקר מטרת התפילין הוא "לשם מצוה" שזה אסור בשבת, הרי הם "כלי שמלאכתו לאיסור", וממילא צריך להיות דינם שאין לטלטלם אלא לצורך גופם ומקומם, ואם כן כיצד מתירים הם לטלטלם אף לצורך עצמם?

ונמצא, שלפי ביאור אדה"ז מיושבת קושיית הבאר היטב על המגן אברהם, ומובנת הטענה נגד היתר הבית יוסף והרמ"א לטלטל תפילין "לצורך" סתם דהיינו לצורך עצמם.

ביאור סברת המחלוקת בטלטול התפילין

יג. אלא שעל פי זה דרוש ביאור לאידך גיסא, מהי סברת הבית יוסף והרמ"א להתיר לטלטל תפילין בשבת אף לצורך עצמם; דמאחר שאסור להניחם בשבת לשם מצוה והם מיוחדים לשימוש זה, נמצא שהם "כלי

והבאר היטב תמה על קושיית המגן אברהם, שהרי לפי מה שחילק הוא בעצמו בהלכות תפילין שהאיסור להניחם בשבת הוא דוקא במתכוין לשם מצוה אבל שלא לשם מצוה אין איסור להניחם, בזה מתורצת אף קושייתו על הבית יוסף והרמ"א בסימן ש"ח; דאף שבסימן ל"א פסקו שאסור להניחם בשבת, זהו רק במתכוין למצוה, אבל שלא לשם מצוה מותר להניחם לכתחילה בשבת, ואם כן מאחר שישנו אופן שמותר להניחם בשבת ממילא אינם ככלי שמלאכתו לאיסור, ועל כן מותר לטלטלם אף "לצורך" סתם דהיינו לצורך עצמן.

ואם כן לא מובן, מדוע בסימן ש"ח נשאר המגן אברהם בקושיא על הבית יוסף והרמ"א, ומכוח זה הוא חולק על דבריהם וסובר שאסור לטלטל תפילין בשבת אלא לצורך גופם ומקומם כדין כלי שמלאכתו לאיסור; והרי לפי ביאורו בסימן כ"ט מתורצים אף דבריהם בסימן ש"ח, ואם כן הוא יכול להעמיד את פסקם שמותר לטלטל התפילין אף לצורך עצמם?

יב. אבל כשמעיינים בהלכה זו בשולחן ערוך אדה"ז²², נראה שבדבריו יש יישוב לתמיהת הבאר היטב.

דכך הוא כותב: "התפילין אין דינן כספרי הקודש ולא אפילו ככלי שמלאכתו להיתר. . . הואיל והן מיוחדים ללובשן לשם מצוה, ובשבת אסור ללבושן לשם מצוה כמו שנתבאר בסימן ל"א, לפיכך אסור לטלטלן אפילו לצורך עצמן כגון להצניען שלא יגנבו. . . אבל לצורך גופן כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקין, או לצורך מקומן, מותר לטלטלן כדין כלי שמלאכתו לאיסור".

תפילין אינם נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור", מאחר שהאיסור להניחם אינו מעיקר הדין, ואף שלמעשה חוששים לדברי הזוהר ולא מניחים אותם בשבת, זה אינו מחשיב אותם כלי שמלאכתו לאיסור, כי לענין קביעת "גדר" התפילין אזלינן בתר עיקר הדין בגמרא שמותר להניחם, ועל כן נחשבים התפילין כלי שמלאכתו להיתר, ומותר לטלטלם אף לצורך עצמם.

והמגן אברהם אזיל לשיטתו הנ"ל בנוגע לאשה, שהקובע את גדר החפצא הוא המנהג להלכה למעשה, ולא עיקר הדין בגמרא; ועל כן, היות שלמעשה פוסקים כדברי הזוהר שאסור להניח תפילין בשבת, הרי הם נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור", ועל כן לשיטתו אסור לטלטלם אלא לצורך גופם ומקומם.

טז. ואם כן, בזה נתבארה לנו סברת הבית יוסף והרמ"א, שלמרות שלמעשה אסור להניח תפילין בשבת על פי דברי הזוהר, מכל מקום הם אינם נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור", מאחר שלשיטתם אזלינן בתר עיקר הדין בגמרא שמותר להניחם בשבת.

ואילו סברת המגן אברהם היא, שאזלינן בתר ההלכה למעשה, ומאחר שבשולחן ערוך

בחזו"ט המלך אסור להניח תפילין אף בחול המועד, ושגם על זה יש חיוב מיתה (כמובא לעיל סעיף ז' מהבית יוסף). ולמרות זאת כותב הרמ"א (סי' לא ס"ב): "ויש אומרים שחול המועד חייב בתפילין, וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם". ואילו היו דברי הזוהר עיקר ההלכה, לא הי' הרמ"א פוסק להניחם בחול המועד, ועוד בברכה. אלא ודאי שמעיקר הדין מותר להניחם בימים אלו (כמו שכותבים התוספות דביצה בנוגע לשבת, והוא הדין בחול המועד) (ובמכל שכן – במקביל לדברי הזוהר שהאיסור להניחם הוא "בחולו של מועד וכל שכן בשבת"), רק שמחמת דברי הזוהר יש מקום לחשוש ולא להניחם, ועל כן בשבת אין מניחים אותם.

שמלאכתו לאיסור", שדינו שמותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו ולא לצורך עצמו?

יד. ונראה לבאר את סברת הבית יוסף והרמ"א, על פי מה שנתבאר לעיל במחלוקת המגן אברהם והאחרונים בענין הצלת תפילין:

דנתבאר, שהאחרונים המתירים לאשה להציל תפילין בלבישה סוברים, שכשבאים לקבוע מהו ה"גדר" של חפצא מסויים, יש להתייחס לעיקר דינו בגמרא ולא למנהג בפועל, ומאחר שמעיקר דינא דגמרא מותר לנשים להניח תפילין על כן גם לגבן הם נחשבים "דרך מלבוש" ולא "משאוי"; והמגן אברהם האוסר לאשה להציל תפילין בלבישה סובר, שהקובע את "גדר" החפצא הוא המנהג בפועל, והיות שלמעשה נפסק בשולחן ערוך שאסור לנשים להניח תפילין (כי אינן שומרות את עצמן בנקיות), על כן לגבן התפילין אינם נחשבים "דרך מלבוש" אלא "משאוי", ולכן אסור להן להציל אותם אף בלבישה.

טו. ועל פי זה נראה לומר, שבסברא זו נחלקו גם הבית יוסף והרמ"א עם המגן אברהם בענין טלטול התפילין בשבת:

דהבית יוסף והרמ"א סוברים, שבכדי לקבוע את גדר התפילין לענין מוקצה יש להתייחס לעיקר דינא דגמרא, והרי מעיקר הדין מותר להניח תפילין בשבת, וכפי שכתב הבית יוסף (כנ"ל סעיף ה') בשם התוספות דביצה שמה שהגמרא במנחות לומדת מהפסוק שבשבת לא מניחים תפילין, היינו שאין חובה להניחם, אך אם רוצה מותר לו להניחם בשבת. ואם כן, מה שאומר הזוהר שאסור להניחם בשבת משום זלוול בחזו"ט המלך, אינו מעיקר הדין להלכה (ראה הערה²³); ועל כן לשיטתם

(23) והראי, שהרי הזוהר כותב שמטעם זה דלזול

כלומר, לדעתו אפשר לסמוך בשעת הדחק על הבית יוסף והרמ"א שמותר לטלטל תפילין אף לצורך עצמם כגון בשביל שלא ייגנבו, כדין כלי שמלאכתו להיתר. ומציין לדבריו בביאור הלכה בסימן ל"א, ששם האריך בביאור הטעם מדוע יש להקל כדבריהם בשעת הדחק.

וכך הוא כותב בביאור הלכה שם²⁵: "והנה בדרך החיים בהלכות מוקצה סתם להחמיר, דאין לטלטלם כי אם לצורך גופם או מקומם, וכן משמע בברכי יוסף בסימן זה. אמנם בחיי אדם משמע, דכדי שלא יפלו והוא הדין לכדי שלא יגנבו נמי מותר לטלטלם, וכן משמע בהפרי מגדים בסימן ש"ח בס"ק ג' במשבצות זהב, עיין שם. וכל עצם הדין הזה מבואר בסימן ש"ח, דתלוי אם אסור הנחת תפילין בשבת ויום טוב שלא לשם מצוה. ואם כן לפי מה שנביא בסמוך דהגר"א הוא גם כן מהמקילין בזה, אם כן ממילא הוא גם כן מהמקילין לענין טלטול. ועל כן בודאי יש להקל בשעת הדחק".

יט. וביאור דבריו, הדרך החיים והברכי יוסף סוברים כמגן אברהם והט"ז הנ"ל בסימן ש"ח, שאסור לטלטל תפילין בשבת כי אם לצורך גופם או מקומם, כדין כלי שמלאכתו לאיסור. והחיי אדם והפרי מגדים מתירים לטלטלם גם לצורך עצמם, כגון בשביל שלא ייגנבו, כדין כלי שמלאכתו להיתר.

ומבאר שסברת מחלוקתם היא, דאם אמרינן שאסור להניח תפילין בשבת אפילו שלא לשם מצוה, אזי דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, שהרי אסור להשתמש בהם בשום אופן; אך אם אמרינן שמותר להניחם בשבת שלא לשם מצוה, אזי הם ככלי שמלאכתו להיתר, כלומר שאינם מוקצה כלל, מאחר שישנו אופן שמותר

נפסק שאסור להניחם בשבת, על כן הם "כלי שמלאכתו לאיסור".

יז. ואדה"ז בדין הצלת תפילין פסק כהמגן אברהם (כנ"ל סעיף א'), שלגבי אשה התפילין נחשבים "משאוי" ולא "דרך מלבוש". שמזה מובן שהוא סובר, שאזלינן בתר המנהג בפועל שאסור לאשה להניח תפילין, ולא כדעת האחרונים שהביא המשנה ברורה שהם אזלי בתר עיקר דינא דגמרא שמותר להן להניחם.

ועל כן, גם בדין טלטול פוסק אדה"ז כמגן אברהם (כמובא לעיל סעיף י"א), שהתפילין נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור", כי הוא הולך "לשיטתו" שאזלינן בתר ההלכה למעשה, והרי להלכה נפסק כדברי הזוהר שאסור להניחם בשבת; ודלא כהבית יוסף והרמ"א הסוברים שתפילין הם כלי שמלאכתו להיתר, דהם אזלי בתר עיקר דינא דגמרא שמותר להניחם בשבת.

ב

המשנה ברורה מיקל בשעת הדחק בבית יוסף והרמ"א

יח. והנה, על דברי הרמ"א הנ"ל בסימן ש"ח שמתיר לטלטל תפילין בשבת "לצורך" – דהיינו לצורך עצמם כדין כלי שמלאכתו להיתר, מביא המשנה ברורה²⁴ את דברי המגן אברהם והט"ז הנ"ל, החולקים בזה ואוסרים לטלטלם כי אם לצורך גופם ומקומם – כדין כלי שמלאכתו לאיסור. ובסוף דבריו כותב המשנה ברורה: "ומכל מקום במקום הדחק יש להקל כדעה הראשונה, וכמו שכתבנו בסימן ל"א בביאור הלכה, עיין שם".

(25) ריש סי' לא ד"ה אסור להניח.

(24) שם ס"ק כד.

להניחם, ועל כן מותר לטלטלם אף לצורך עצמם.

כ. ומקור ביאורו הזה, הוא כנראה בפרי מגדים²⁶ שאליו מציין, שכתב בזה הלשון: "ויש לומר, דלהניח בפרהסיא או לשום מצוה אסור, אבל אם מניחן כך לשמירה בעלמא כקמיע וכדומה אין איסור אף להמחבר בסעיף ד', ומשום הכי לא הוה מוקצה, ועיין ב"ח כאן".

דבמילים אלו בא הפרי מגדים לבאר את סברת הבית יוסף והרמ"א הנ"ל שמתירים לטלטל תפילין בשבת אף לצורך עצמם, דמאחר שיש אפשרות להניחם בשבת – שלא לצורך מצוה, על כן הם ככלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו אף לצורך עצמו.

ומה שמציין לדברי הב"ח, היינו למה שכותב שמותר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, וזוהי לשונן²⁷: "שבתות וימים טובים דאין צריכין אות, פירוש אין חייב להניחן בהן, מיהו אין איסור בדבר . . מיהו מדרבנן אסור להניחן בפרהסיא . . אבל בצינעא ליכא איסורא כלל".

ואם כן, בביאור זה בא הפרי מגדים להוציא מדעת הט"ז והמגן אברהם (והדרך החיים והברכי יוסף) – החולקים על הבית יוסף והרמ"א ומחשיבים את התפילין כלי שמלאכתו לאיסור, אלא הוא פוסק כהבית יוסף והרמ"א שמאחר שמותר להניחם שלא לשם מצוה על כן הם כלי שמלאכתו להיתר.

ואם כן מובן, שמדברי הפרי מגדים הללו לוקח המשנה ברורה את ביאורו בסברת ב' הצדדים הנ"ל: שהשיטה המתירה לטלטל

תפילין אף לצורך עצמם כדין כלי שמלאכתו להיתר, סוברת שמותר להניח תפילין בשבת שלא לצורך מצוה; והשיטה האוסרת לטלטלם לצורך עצמם כדין כלי שמלאכתו לאיסור, סוברת שאסור להניחם בשבת אף שלא לצורך מצוה.

כא. ולאחרי שמבאר המשנה ברורה את סברת מחלוקת האחרונים בזה, הוא מכריע: שמאחר שגם הגר"א (בסימן ש"א) סובר שמותר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, על כן בשעת הדחק יש לסמוך על השיטות המקילות (בית יוסף רמ"א פרי מגדים וחיי אדם), שמותר לטלטלם אפילו לצורך עצמם, כדין כלי שמלאכתו להיתר.

ביאור דברי הפרי מגדים על פי הביאור הלכה

כב. אלא שלכאורה יש להקשות על ביאור הפרי מגדים – שבגלל שמותר להניח תפילין בשבת לצורך שמירה כקמיע על כן אינם מוקצה ומותר לטלטלם אף לצורך עצמם ככלי שמלאכתו להיתר:

כי מדברי המגן אברהם הנ"ל משמע, שב' הדינים דהנחת תפילין בשבת וטלטול תפילין בשבת, אינם תלויים זה בזה. שהרי בסימן כ"ט הוא פוסק שמותר להניחם בשבת שלא לשם מצוה, ולמרות זאת בסימן ש"ח פוסק שדינם ככלי שמלאכתו לאיסור ואין לטלטלם אלא לצורך גופם ומקומם. אם כן מזה משמע, שזה שמותר להניחם שלא לשם מצוה אינו מועיל להחשיבם כלי שמלאכתו להיתר?

כג. ונראה לומר, שבאמת מתייחס המשנה ברורה לקושיא זו, כי בהמשך דבריו בביאור

(26) משבצות זהב סי' שח ס"ק ג.

(27) על הטור ריש סימן לא.

דמאחר שבסימן כ"ט הוא מתיר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, הכיצד זה פוסק בסימן ש"ח שהתפילין הם "כלי שמלאכתו לאיסור", והרי ישנו אופן שבו מותר להניחם לכתחילה?

ובשביל ליישב את הקושי הזה הוא מעיר, שהמגן אברהם לא כתב ברור שאפילו מדרבנן מותר להניחם שלא לשם מצוה, ואם כן אפשר להבין בדבריו שהוא אכן סובר שיש בזה איסור מדרבנן (ורק מחיוב מיתה הוא פטור), ואם נפרש כך בדבריו יתיישב בטוב כיצד פסק בסימן ש"ח שהתפילין הם כלי שמלאכתו לאיסור, דזהו מחמת האיסור דרבנן שעדיין נשאר.

ולפי זה מובן, שאין כל הוכחה מדברי המגן אברהם שב' הדינים דטלטול תפילין בשבת והנחת תפילין בשבת אינם תלויים זה בזה, כי אפשר שאדרבה הם תלויים זה בזה, והטעם שאסור לטלטלם לצורך עצמם כדין "כלי שמלאכתו לאיסור" הוא משום שמדרבנן אסור להניחם.

וממילא מתיישבים דברי הפרי מגדים, דמאחר שהוא סובר כהב"ח שאפילו מדרבנן אין איסור להניחם בשבת שלא לשם מצוה, על כן הוא לדידו מסיק מזה שאין להם דין מוקצה כלל.

כד. [ועוד יש להעיר, שלפי הערה זו של המשנה ברורה בדברי המגן אברהם, תתורץ ממילא תמיהת הבאר היטב הנ"ל (סעיף י') עליו, שהקשה שלכאורה המגן אברהם סותר את עצמו – דבסימן כ"ט התיר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, ובסימן ש"ח חולק על הבית יוסף והרמ"א ומחשיב את התפילין "כלי שמלאכתו לאיסור"?

הלכה הנ"ל נראה שהוא מנסה לתרץ קושי זה, על כל פנים ברמז.

דהנה על דברי המחבר בסימן ל"א (הובא לעיל סעיף ז') שהמניח תפילין בשבת מזלזל באות דשבת, כתב במשנה ברורה²⁸: "והוא שהניחן לשם מצוה, אבל במניחן שלא לשם מצוה אין בו משום כל תוסף וגם משום זלזול אין בו". ובביאור הלכה²⁹ מוסיף ביאור בזה: "עייין מה שכתבתי במשנה ברורה והוא שהניחן וכו', הוא ממגן אברהם לעיל בסימן כ"ט, אך לא נתבאר בדבריו אם יש בו על כל פנים איסור מדרבנן. ועייין בב"ח שמשמע מדבריו דאין איסור בהנחתן אפילו מדרבנן. . . ומהגר"א בביאורו בסימן ש"א סוף ס"ק ז' משמע גם כן דבאינו מכוין בהנחתם בשבת ויום טוב לשם מצוה אפילו מדרבנן אינו אסור להניחם".

כלומר, המשנה ברורה מביא את דברי המגן אברהם בסימן כ"ט, שהאיסור להניח תפילין בשבת משום זלזול בחותמו של הקב"ה הוא דוקא במתכוין לשם מצוה, אבל שלא לשם מצוה אין בזה זלזול, ומותר. ולאחר מכן מוסיף: "אך לא נתבאר בדבריו [של המגן אברהם] אם יש בו על כל פנים איסור מדרבנן".

שמה משמע, שהמשנה ברורה חושש שמה שהמגן אברהם כותב שאין איסור להניחם בשבת שלא לשם מצוה, אפשר שכוונתו היא רק לאיסור החמור שעליו אומר הזוהר שחייב מיתה, אך אולי עדיין יש בזה איסור על כל פנים מדרבנן.

ונראה לבאר, שהטעם שהמשנה ברורה מדייק להוסיף את חששו הזה, הוא משום שהוקשה לו בדברי המגן אברהם כדברינו,

(28) שם ס"ק ה.

(29) שם ד"ה הי' זלזול.

אפשר לסמוך על המקילים לטלטל התפילין אף לצורך עצמם.

קושיות בביאור הפרי מגדים והמשנה ברורה

כז. אלא שלכאורה קשה בדברי הפרי מגדים:

דאין הכי נמי שהוא סובר כדברי הב"ח שאפילו מדרבנן אין איסור להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, וכדוגמא שכותב שמניחם "לשמירה בעלמא כקמיע", אך לכאורה כיצד הוא מסיק מזה שהתפילין "לא הוי מוקצה", וכי בגלל שמותר להניחם בשבת באופן מסויים לכן אינם מוקצה?! והרי גם כל "כלי שמלאכתו לאיסור" מותר להשתמש בו בשבת באופן מסויים, דהיינו לצורך גופו ומקומו, ואף על פי כן הוא נחשב כלי שמלאכתו לאיסור?

ואם כן על כרחך לומר, שהקובע את גדר הכלי האם הוא "כלי שמלאכתו לאיסור" או "כלי שמלאכתו להיתר", הוא המטרה העיקרית שלשמה הוא נוצר. והיינו, שכל שעיקר מטרתו הוא מלאכה האסורה בשבת, הרי הוא "כלי שמלאכתו לאיסור", ואזי מותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו (אך כמובן שזה שמותר לטלטלו בשבת לצרכים אלו אינו הופכו לכלי שמלאכתו להיתר, מאחר שעיקר ענינו הוא מלאכה האסורה בשבת).

ואם כן לכאורה כך יש לומר גם בתפילין, שמאחר שעיקר שימושם הוא להניחם לשם "מצוה" ולא "לשמירה בעלמא כקמיע וכדומה", והרי הנחתם לשם מצוה אסורה בשבת, נמצא שעיקר שימושם הוא דבר ה"אסור" בשבת, וממילא צריך להיות דינם כ"כלי שמלאכתו (מטרתו) לאיסור", ולפי זה

אך לפי הערת המשנה ברורה שאולי המגן אברהם סובר שגם במניחם שלא לשם מצוה יש על כל פנים איסור מדרבנן, אפשר ליישב את דבריו בטוב: דמה שכתב בסימן כ"ט שמותר להניחם בשבת שלא לשם מצוה, כוונתו היא שזה מותר מדאורייתא. וזה שבסי' ש"ח הוא פוסק שהתפילין נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור", הוא משום שמדרבנן אסור להניחם אפילו שלא לשם מצוה, ועל כן הוא סובר שאין לטלטלם אלא לצורך גופם ומקומם כדין כלי שמלאכתו לאיסור].

כח. ולאחרי שמעיר המשנה ברורה שאולי לפי המגן אברהם יש בזה איסור מדרבנן, הוא ממשיך וכותב, שמדברי הב"ח והגר"א משמע שסוברים שאפילו מדרבנן מותר להניחם בשבת שלא לשם מצוה, ואם כן לשיטתם בודאי התפילין אינם ככלי שמלאכתו לאיסור. ורצונו בזה לומר, ששיטתם מהווה יסוד לדברי הפרי מגדים הנ"ל, שתפילין אינם מוקצה אלא הם ככלי שמלאכתו להיתר, וממילא מותר לטלטלם אף לצורך עצמם כשיטת הבית יוסף והרמ"א.

וזוהי כוונתו במה שמציין בסימן ש"ח לדבריו בביאור הלכה דסימן ל"א, כי שם הוא מבאר את יסוד סברת הבית יוסף והרמ"א (בסימן ש"ח) שמותר לטלטל תפילין בשבת אף לצורך עצמם – שהוא על דרך שיטת הב"ח והגר"א שאפילו מדרבנן מותר להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, שמטעם זה דינם ככלי שמלאכתו להיתר, ומותר לטלטלם אף לצורך עצמם.

כט. ואזי מסיק המשנה ברורה, שמאחר שנחלקו האחרונים האם מותר להניח תפילין בשבת שלא לצורך מצוה, שמזה מסתעפת המחלוקת האם מותר לטלטלם שלא לצורך גופם ומקומם, על כן יש להכריע שבשעת הדחק

יהי מותר לטלטלם רק לצורך גופם ומקומם, ולא לצורך עצמם.

ואם כן לכאורה תמוהים דברי הפרי מגדים שאומר שבגלל שיש אפשרות להניחם לצורך "שמירה כקמיע וכדומה" (ולא "לצורך מצוה") על כן הם "לא הוי מוקצה", כלומר שאינם "כלי שמלאכתו לאיסור". שהרי, הנחתם לצורך "שמירה" נחשבת לטלטול "לצורך גופם", ואם כן זה לא יכול לבטל מהם את גדר כלי שמלאכתו לאיסור, מאחר שאדרבה, ההיתר לטלטלם לצורך זה הוא חלק מדין היותם "כלי שמלאכתו לאיסור", שהרי כך הוא הדין בכל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. ואם כן מנין היא הוכחת הפרי מגדים שתפילין "לא הוי מוקצה"?

כת. גם יש להקשות בדברי המשנה ברורה עצמו:

דביאור הלכה הנ"ל (סעיף כ"ג), בתחילה הוא מביא את דברי המגן אברהם בענין הנחת תפילין בשבת שלא לשם מצוה, וכותב עליו: "אך לא נתבאר בדבריו אם יש בו על כל פנים איסור מדרבנן". וביארנו לעיל, שבזה הוא מתכוין לרמוז שאפשר לבאר בדעת המגן אברהם שמדרבנן אסור להניחם בשבת אף שלא לשם מצוה, שבזה יתיישב בטוב מה שפוסק בסימן ש"ח שתפילין הם "כלי שמלאכתו לאיסור".

ובהמשך דבריו הוא כותב: "ומהגר"א בביאורו בסימן ש"א סוף ס"ק ז' משמע . . . דבאינו מכוין בהנחתם בשבת ויום טוב לשם מצוה אפילו מדרבנן אינו אסור להניחם". ורצונו לומר, שמדברי הגר"א משמע ברור שאין בזה אפילו איסור מדרבנן, ואם כן לשיטתו ודאי שהתפילין הם "כלי שמלאכתו להיתר" (וממילא מותר לטלטלם אף לצורך עצמם,

כשיטת הבית יוסף והרמ"א, ושלא כהט"ז והמגן אברהם).

אך לכאורה, מסגנון דברי הגר"א עצמו לא משמע כן, דזוהי לשונו ("בביאורו בסימן ש"א סוף ס"ק ז'"): "והא דאמרינן במנחות שם ספק חשיכה כו' הא ודאי כו' . . היינו במניח לשם מצות תפילין, וכמו שכתב במגן אברהם סימן כ"ט".

ורצונו לומר, דבמנחות³⁰ איתא "ספק חשיכה ספק לא חשיכה לא חולץ ולא מניח, הא ודאי חשיכה חולץ, התם בערב שבת איתמר". כלומר, שמשעה שודאי נכנסה שבת אסור שהתפילין יהיו מונחים עליו, וחייב לחולצם. ועל זה כותב הגר"א, שהאיסור להשאירם עליו משנכנסה שבת הוא דוקא אם משאירם עליו לשם מצוה, אבל שלא לשם מצוה אין איסור להשאירם עליו. וכמקור לכלל זה מציין הגר"א ל"מגן אברהם סימן כ"ט" הנזכר לעיל.

ועל פי זה לכאורה תמוה, דמאחר שעל דברי המגן אברהם דסימן כ"ט כתב הביאור הלכה ש"לא נתבאר בדבריו אם יש בו על כל פנים איסור מדרבנן", אם כן מאחר שהגר"א מציין לדברי המגן אברהם הללו כמקור לדבריו, הרי שגם בדבריו יש להסתפק שמא יש בזה על כל פנים איסור מדרבנן, ואם כן כיצד נוקט הביאור הלכה בפשיטות שמדברי הגר"א "משמע . . . דבאינו מכוין בהנחתם בשבת ויום טוב לשם מצוה אפילו מדרבנן אינו אסור להניחם"?

כט. ועוד יש להקשות בדברי המשנה ברורה:

(30) לו, ב.

שלכאורה גם מדברי המגן אברהם עצמו מוכח, שבהנחת תפילין בשבת שלא לשם מצוה אין אפילו איסור מדרבנן.

שהרי כנזכר לעיל, שם בסימן כ"ט הוא מקשה סתירה על הבית יוסף מסימן ל"א לסימן ש"ח: "דבסימן ל"א כתב בשם מדרש הנעלם דמזלזל בחותם המלך וחייב מיתה . . . סותר למה שכתב ריש סימן ש"ח בשם התוספות ורש"י והר"ן דאין איסור כלל להניחם בשבת".

ומהלשון שכותב המגן אברהם, שבסימן ש"ח כתב הבית יוסף ש"אין איסור כלל להניחם בשבת", משמע ברור שכוונת הבית יוסף שם היא שאין בזה איסור אפילו מדרבנן ("כלל"). ואם כן, מאחר שהסתירה שמקשה המגן אברהם היא, כיצד בסימן ש"ח מתיר הבית יוסף להניחם בשבת אפילו מדרבנן, ממילא מובן שהתירוץ שמתרץ המגן אברהם בהמשך דבריו בודאי מיישב את הסתירה הזו, כלומר שבתירוץ מתבאר מדוע אכן בסימן ש"ח "אין איסור כלל להניחם בשבת" אפילו מדרבנן.

והרי תירוץ המגן אברהם הוא כנ"ל: "וצריך לומר דכשמניחן לשם מצוה הוי כמזלזל בחותם המלך, אבל כשמניחם שלא לשם מצוה אין איסור להניחם כנ"ל". ורצונו לומר, שהטעם שבסימן ש"ח פסק הבית יוסף שמותר להניח תפילין בשבת ואין בזה "איסור כלל" – אפילו מדרבנן, הוא כי שם מדובר שאינו מניחם לשם מצוה.

ואם כן מזה משמע ברור, ששיטת המגן אברהם היא שאפילו מדרבנן אין איסור להניח תפילין בשבת שלא לשם מצוה, וכמפורש בב"ח.

ואם כן מדוע אומר המשנה ברורה שבדברי המגן אברהם "לא נתבאר" שאין בזה אפילו איסור מדרבנן?

ל. ולפי זה, ממילא חוזרת השאלה הנ"ל (סעיף כ"ב) על הפרי מגדים, הכיצד מסיק מההיתר להניח תפילין בשבת לצורך שמירה כקמיע, שתפילין אינם מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור; והרי מדברי המגן אברהם משמע שב' דינים אלו (דטלטול התפילין והנחתם) אינם תלויים זה בזה, שהרי מצד אחד הוא מתיר להניחם בשבת שלא לשם מצוה ומשמעות דבריו היא שזה מותר אפילו מדרבנן (כנ"ל), ומצד שני הוא סובר שהם מוקצה ככלי שמלאכתו לאיסור.

וכפי שביארנו לעיל את הסברא בדבריו, כי זה שמניחם לשם שמירה נחשב טלטול "לצורך גופו", וטלטול לצורך גופו מותר גם ב"כלי שמלאכתו לאיסור" (וכפי שכתב אדה"ז (הובא לעיל סעיף י"ב): ש"לצורך גופן כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקין . . . מותר לטלטלן, כדין כלי שמלאכתו לאיסור").

ואם כן, זה שמותר להניחם לצורך שמירה אינו מוציאם מגדר "כלי שמלאכתו לאיסור", מאחר ש"מלאכתם" דהיינו עיקר מטרתם הוא להניחם לשם מצוה, וזה הרי אסור בשבת כמפורש בזוהר, נמצא שהם "כלי שמלאכתו לאיסור"?

לפי ביאור אדה"ז מיושב כל הנ"ל

לא. אבל לפי שיטת אדה"ז וביאורו הנ"ל בדברי המגן אברהם, אין מקום לכל הקושיות הנ"ל:

כהבית יוסף והרמ"א שמתירים לטלטלם אף לצורך עצמם.

דברינו), אף שגם זה לצורך עצמם (ולא לגופם או מקומם). שאני התם, שהחשש אינו רק משום גניבה שהוא הפסד של האדם, אלא גם משום בזיון דבר שבקדושה. ומטעם זה התירו חכמים את איסור מוקצה.

[ולהעיר מדברי הפרי מגדים שם בתחילת דבריו (קודם שמבאר שאין בהנחת תפילין אפילו איסור דרבנן): "דליכא איסור תורה על כל פנים במניח תפילין בשבת, והתירו משום בזיון ותפילין". כלומר, שאפילו אם תאמר שיש בהנחתם איסור דרבנן (וממילא אסור גם לטלטלם משום מוקצה), מכל מקום התירו חכמים את איסורם בכדי להצילם מן הבזיון.

(אלא שהוא לשיטתו מוסיף וכותב "והוא הדין כאן דשלא יגנב הוה כבזיון ושרי מדרבנן הטלטול". ואילו לפי אדה"ז אסור לטלטלם בשביל שלא ייגנבו, דזה נחשב "לצורך עצמן", שאסור בכלי שמלאכתו לאיסור. דחכמים לא התירו את איסורם אלא בחשש בזיון, ולא בחשש גניבה גרידא)].

דהוא סובר להלכה כדברי המגן אברהם בסימן ש"ח, שתפילין נחשבים "כלי שמלאכתו לאיסור". ושהטעם לזה הוא (לא משום שמדרבנן אסור להניחם בשבת אף שלא לשם מצוה כדמשמע מהמשנה ברורה, אלא) משום שהם מיוחדים להניחם לשם מצוה שזה אסור בשבת.

וזה שבסימן כ"ט מתיר המגן אברהם להניחם בשבת שלא לשם מצוה, וכמו שכותב גם אדה"ז שמותר להניחם "לצורך גופן כגון בשביל שישמרוהו מן המזיקין", הוא כדין כל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו (או מקומו).

אבל לצורך עצמם כגון "להצניען שלא יגנבו" אסור לטלטלם, כדין כלי שמלאכתו לאיסור שאסור לטלטלו לצורך עצמו³¹. ודלא

(31) ומה שהמוצא תפילין במקום שאינם משתמרים לובשם ומכניסם לעיר (כבהלכה המובאת בראשית



סימן יז

חפצין אסורין חפצין שמים מותרין

(שולחן ערוך סימן שז)

מבאר את סברת מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין דיבור האסור בשבת * מביא את מחלוקת האלי" רבה עם המגן אברהם בדברי הספר חסידים בענין דיבור אודות מלאכת מצוה * מבאר את סברת אדה"ז שפסק כהמגן אברהם * מבאר מדוע דיבור שאינו מועיל למצוה נחשב "חפצין"

מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדיבור האסור בשבת

ב. ונחלקו הראשונים בגדר ה"דיבור"
האסור:

הרמב"ם⁴ כתב: "אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהן, כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני, כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר".

ודייק המגן אברהם⁵, שמזה שהרמב"ם נוקט דוקא הדוגמא "כגון שידבר עם שותפו", משמע שלשיטתו האיסור הוא "דוקא כשמתיעץ ומתחשב [עם השותף] מה יעשו, אבל לדבר [לומר] 'דבר זה אעשה' שרי". כלומר, אין איסור לספר לחבירו שהוא מתכנן לעשות מלאכה פלונית לאחר השבת, אלא האיסור הוא רק להתייעץ עם חבירו בענין זה.

א. על הפסוק¹ "וקראת לשבת עונג . . . וכברתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" דרשו חכמים²: "ממצוא חפצך – חפצין אסורין". כלומר, אסור ליהודי להתעסק בשבת בענינים המועילים לו "למצוא" את "חפציו", דהיינו להועיל למלאכתו. ואפילו אם אינו עושה בשבת שום פעולה אסורה, כגון שמטייל בשדהו בשבת לראות איזה מלאכה נצרכת לה לאחר השבת³, מכל מקום זה אסור, כי זה נחשב ש"מוצא" את חפציו בשבת.

ומהמשך הפסוק "ודבר דבר" דרשו: "שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול". כלומר, שלא רק ההתעסקות בעניני "חפצך" אסורה, אלא אף הדיבור בהם אסור.

(4) הלכות שבת פכ"ד ה"א.
(5) סי' שז ס"ק יא.

(1) ישעי' נח, יג.
(2) שבת קיג, א-ב.
(3) רש"י שם ד"ה ממצוא.

הרמב"ם לומד שבפסוק זה יש איסור אחד, והוא שאדם לא יעשה בשבת פעולות המועילות לו "למצוא" את "חפציו" לאחר השבת, אלא שבאיסור זה נכללים ב' אופנים: (א) "מציאה" שעל ידי "מעשה", וזה נכלל במילים "ממצוא חפצך", כלומר עשיית מעשים המועילים למצוא את חפציו. (ב) "מציאה" שעל ידי "דיבור", וזה נכלל במילים "ודבר דבר", כלומר שגם "דיבור" המועיל ל"ממצוא חפצך" אסור בשבת. ולפי זה יוצא, שהמילה "ממצוא" נמשכת גם על "ודבר דבר", דהיינו שאיזה "דיבור" אסור – דוקא דיבור המועיל למציאת חפצך.

ונמצא שלפירוש הרמב"ם בפסוק, ב' האופנים ד"מעשה" ו"דיבור" הם בכלל אותו איסור – שלא יעשה בשבת פעולה המועילה למציאת חפציו. ועל כן לשיטתו רק דיבור המועיל למלאכה הוא בכלל האיסור, אבל דיבור שאין בו שום תועלת אינו אסור, מאחר שאינו בכלל "ממצוא חפצך" שהרי אינו מועיל למלאכה.

ו. אבל הרא"ש לעומתו לומד, שבפסוק זה ישנם ב' איסורים שונים: (א) "ממצוא חפצך", שבזה נכלל כל הפעולות המועילות למלאכה שלאחר השבת, הן הפעולות שבמעשה והן הפעולה שבדיבור. (ב) "ודבר דבר", וזה קאי על דיבורים כאלו שאינם מועילים למלאכה כלל, רק שהם עוסקים בעניני "חפצך", ועל כן גם הם אסורים.

ג. אמנם הרא"ש⁶ כתב: "דבר שאין לו היתר לעשות היום, אפילו אין בו אלא איסורא דרבנן, אסור לומר אעשה דבר זה למחר, או לומר לחבירו עשה לי".

שמדבריו אלו משמע שהוא חולק על הרמב"ם וסובר, שאפילו רק לספור לחבירו שהוא מתכנן לעשות מלאכה פלונית מחר (מבלי להתייעץ איתו), אסור.

ד. ונמצא, שנקודת המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש היא:

שלרמב"ם, האיסור לדבר בשבת אודות "חפצך" הוא דוקא כשהדיבור מועיל לו, וכגון שמדבר ומתייעץ עם שותפו כיצד לעשות את המלאכה מחר, שדיבור זה מועיל להצלחת המלאכה. אבל דיבור שאין בו שום תועלת למלאכה, כגון שמספר לחבירו בתורת סיפור דברים בעלמא שהוא מתכונן לעשות מחר מלאכה פלונית, בזה אין איסור משום "ודבר דבר".

ואילו לרא"ש, האיסור הוא בכל דיבור הקשור עם "חפצך", אף אם אין ממנו שום תועלת למלאכה.

ביאור שורש מחלוקתם

ה. ונראה לבאר, שיסוד מחלוקתם הוא כיצד לפרש את הפסוק "ממצוא חפצך ודבר דבר":

(6) שבת פכ"ג ס"ו.

טעם ההיתר משום ד"אמר קרא ממצוא חפצך ודבר דבר, חפצך אסורים חפצי שמים מותרין".

ועל כן מסיק האלי' רבה, שבודאי מותר לומר "מחר אכתוב ספר תורה", שהרי זה בכלל "חפצי שמים".

ט. ומה שכתב הספר חסידים לאסור זאת, מפרש האלי' רבה שכוונתו היא דוקא כשאומר "נישן" בשביל לכתוב מחר ספר תורה (וכמו שכתב הספר חסידים בתחילת דבריו "נישן כדי שנעשה מלאכתנו"), שאזי שינתו אינה לצורך כבוד שבת, ולכן זה אסור. אך את עצם האמירה גרידא "אכתוב מחר ספר תורה" (ועל דרך זה בכל מצוה אחרת) בודאי לא התכוין הספר חסידים לאסור.

אם הדיבור אינו מועיל למצוה אסור

י. אמנם אדה"ז¹¹ פוסק להלכה כמגן אברהם: ש"אפילו לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור, אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת".

ועל הוכחת האלי' רבה מהגמרא שחפצי שמים מותרין, משיב אדה"ז: "ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת, אלא כשיש צורך למצוה בדיבור זה, אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשי' שלמחר".

כלומר, מתי נחשב הדיבור צורך "חפצי שמים", דוקא כשהוא מועיל לעשיית המצוה, וכמו בכל המקרים הנ"ל שבגמרא, שהתיכונן

[ולפי זה יוצא, שלרא"ש המילים "ודבר דבר" נמשכים רק למילה "חפצך" שלפניהם, ולא למילה "ממצוא" שלפני פניהם. כלומר, שכל דיבור הקשור ל"חפצך", אף אם אינו מועיל למציאתם, מכל מקום הוא אסור בשבת].

האם גם דיבור אודות מלאכת מצוה אסור

ז. והנה כתב הספר חסידים⁷: "בשבת לא יאמר אדם 'נישן' כדי שנעשה מלאכתנו במוצאי שבת', שאסור לומר למחר אעשה, ואפילו חפץ לכתוב תורה".

וממה שכותב "ואפילו חפץ לכתוב תורה", לומד המגן אברהם⁸: ש"אפילו דבר מצוה" אסור לומר שיעשנו למחר, באם עשייתה כרוכה במלאכה האסורה בשבת.

[ולהעיר גם, שמלשון הספר חסידים "שאסור לומר למחר אעשה", משמע שסובר כשיטת הרא"ש הנ"ל, שאפילו דיבור שאינו מועיל למלאכה (שהרי הוא רק מספר "אעשה", ואינו מתייעץ עם חבירו) אסור לאומרו בשבת].

ח. אבל האלי' רבה⁹ חולק על המגן אברהם וסובר, שכל דבר מצוה מותר לומר שיעשנו למחר. ומוכיח כן מדברי הגמרא¹⁰ שאמרה: "פוסקים צדקה לעניים בשבת", ו"משדכין על התינוקות ליארס בשבת, ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות", כלומר שבשבת מותר לתכנן לעשות דברי מצוה לאחר השבת למרות שיש בהם משום מלאכה, והגמרא מנמקת את

(7) סימן רסו.

(8) סי' שז ס"ק א.

(9) שם.

(10) שם קנ, א.

(11) שם ס"א.

סתם "למחר אכתוב" (שזהו על דרך "למחר אעשה") הרי זה אסור.

כיצד ניתן להחשיב דיבור אודות מצוה ל"חפצך"

יב. אלא שצריך ביאור בפסק המגן אברהם ואדה"ז:

דהתינח שדיבור שאינו מועיל לקיום המצוה אינו בכלל "חפצי שמים", אך לכאורה גם אינו בכלל "חפצך", מאחר שסוף סוף תוכן הדיבור הוא אודות (מלאכת) מצוה ולא אודות צרכי האדם עצמו, ואם כן מדוע ייאסר דיבור כזה, והרי בפסוק נאמר "חפצך ודבר דבר" משמע שדוקא דיבור בצרכי האדם נאסר?

יג. והנראה לבאר בזה:

ובהקדים, שלכאורה יש לתמוה על עצם המקרה שמביא אדה"ז, שאדם אומר "מצוה פלונית אעשה למחר" בשעה ש"אין אמירתו מועלת כלום לעשיי" שלמחר". שלכאורה, מאחר שהוא יודע שאמירתו אינה מועילה כלום לקיום המצוה, אם כן לשם מה הוא בכלל מדבר אודותה?

ועל כן נראה לומר, שבודאי יש לאותו אדם תועלת כלשהי מהדיבור אודות המצוה (דאם לא כן, לא הי' מדבר כלל). ומאחר שמדובר במקרה שהדיבור אינו מועיל "כלום" לעצם קיום המצוה, על כרחך לומר שהתועלת ממנו היא לאדם עצמו.

יד. וביאור הדברים, דהנה טבע האדם הוא, שכאשר מוטלת עליו חובה מסויימת הוא מרגיש שיש עול הרובץ עליו, והוא נעשה מוטרד מזה. וכאמצעי להקל את טירדתו, הוא

בשבת מועיל לעשיית המצוה¹². אבל כשהדיבור אינו מועיל למצוה, הוא לא מספיק קשור עם חפצי שמים, וממילא הוא בכלל האיסור ד"ודבר דבר".

יא. ועל פירוש האלי' רבה בדברי הספר חסידים, שהוא התכוין לאסור דוקא באומר "נישן" משום שתענוג השינה אינו לכבוד שבת (אבל באומר רק "אעשה מצוה למחר" לא אסר), אפשר להשיב:

שהרי תיכף לאחרי שהספר חסידים כותב שאין לומר "נישן" כדי שנעשה מלאכתנו במוצאי שבת", הוא כותב נימוק לדין זה: "שאסור לומר למחר אעשה". והרי בנימוק זה הוא מלמדנו כלל: שכל שאומר "למחר אעשה", אסור. ומפשטות לשונו משמע, שהאיסור בזה הוא לא משום שאומר "נישן" בשביל לעשות המלאכה, אלא משום שעצם האמירה "למחר אעשה" אסורה. ועל כן מסתבר לומר, שהדוגמא ד"נישן" שנקט לפני כן אינה בדוקא, אלא "אורחא דמילתא נקט" שמי שרוצה לעשות מלאכה "במוצאי שבת" עליו לנוח בשבת, אך באמת גם ללא האמירה "נישן" עצם האמירה "למחר אעשה" אסורה.

ועל פי זה, כשהוא מסיק בסיום דבריו "ואפילו חפץ לכתוב תורה", אין כוונתו שהאיסור בזה הוא דוקא באומר "נישן" כדי לכתוב "כדברי האלי' רבה, אלא אפילו באומר

12) שהרי ככל שמקדימים את הדיבור אודות הצדקה, השידוך, או הלימוד, מזרזים את הבאתם לידי מעשה בפועל. ולהעיר מלשון אדה"ז (סי' שו ס"ג-ד): "מותר לשדך התינוק ליארס שדיבור של מצוה הוא... וכן מותר לפסוק צדקה לעניים שדבור של מצוה הוא". כלומר, שמאחר שדיבור זה מזרז את ביצוע הדבר בפועל, הרי גם הוא נחשב חלק מן המצוה.

מחמץ נחשב צורך האדם. שלכן הוא מקשה, שיש להחשיב את הדחת הכלים כ"צורך שבת", למרות שאינו עומד להשתמש בהם בשבת זו.

ונראה לומר, שמהמבואר בפנים בשיטת המגן אברהם ואדה"ז, יש סיוע לסברא זו של הגרש"ז. דכמו שלדידם הדיבור אודות המצוה נחשב תועלת של האדם, משום שהוא מוטריד ממנה. כך גם בענין הכלים, מאחר שהוא מצווה לכתחילה להדיחם, הנה כל עוד אינם מודחים כדבעי הריהו מוטריד מזה, ועל כן ראוי להחשיב את הדחתם כ"צורך שבת" של האדם (כדי שלא יהי מוטריד).

ואפשר שכך יש לפרש גם בדברי אדה"ז בענין הדחת הכלים (שם ס"ח), שמה שכותב "שהרי הדחה זו אינה לצורך השבת", כוונתו היא שאינו עומד להשתמש בכלים הללו בשבת זו. ומה שבהמשך דבריו הוא מתיר לכתחילה להדיחם – ואינו מצריך גוי כמו המשנה ברורה – ומבאר שטעם ההיתר הוא "כיון שיש בהדחה זו צורך מצוה להעביר החמץ מהכלי כדי לבערו", אפשר לפרש בכוונתו, שמאחר שזוהי מצוה על כן יש בזה גם צורך של האדם עצמו – שלא יהי מוטריד מאי-קיום המצוה, ואם כן יוצא שהאדם צריך שהכלי יהי נקי כעת בשבת, ולכן זה מותר משום שזה נחשב "צורך שבת".

וכך משמע בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג) שכתב בזה הלשון: "ואם אי אפשר לקנחם בטוב באצבע, אז נראה לי שיוכל להדיחם, כיון דצורך מצוה הוא לא גרע מהא דתנו רבנן פרק כל כתבי בשחרית מדיחם כדי לאכול בו מנחה כו'". שמזה שמדמה את הדחת הכלים לצורך מצוה להדחתם לצורך אכילה, משמע שגם צורך המצוה נחשב "צורך שבת" של האדם, כמו האכילה.

ולפי זה ייצא שאדה"ז אזיל לשיטתו, דכמו שבדיני "ודבר דבר" פסק שאפילו דיבור אודות "מלאכת מצוה" אסור בשבת, וביארנו שזהו משום שהדיבור אינו מועיל למצוה אלא רק לעצמו ("חפצך"); כך גם לענין הדחת כלים בשבת הוא סובר, שכל שהדחתם היא "מצוה" (כמו בערב פסח) הרי זה נחשב צורך האדם עצמו, ולכן זה מותר.

אבל המשנה ברורה אינו הולך בשיטה אחת בב' דינים אלו (לפי הביאור הנ"ל), כי מזה שבהדחת כלים פסק שלכתחילה יש להעדיף גוי, משמע שסובר שלמרות שיש בזה מצוה מכל מקום אין זה נחשב "צורך" האדם, ואילו בדיני "ודבר דבר" פסק (בסי' שז ס"ק א) שלכתחילה יש להחמיר כדברי המגן אברהם שדיבור אודות מצוה שיש בה מלאכה אסור, שמזה משמע שסובר שדיבור כזה נחשב צורך האדם עצמו – "חפצך". וצ"ע.

מדבר אודות זה עם אחרים¹³, ואין זה משום שרוצה שהאחרים יעזרו לו לקיים את חובתו, אלא שעצם הדיבור אודות החוב המוטל עליו מועיל לו שלא יהי מוטריד ממנו כל כך.

ועל דרך זה יש לומר בנידון דידן באדם שמוטל עליו לקיים מצוה מסויימת, שהוא חש צורך לדבר ולספר על כך לאחרים, בכדי להקל על עצמו שלא יהי מוטריד.

טו. ועל פי זה אפשר לבאר, שמטעם זה אוסרים עליו המגן אברהם ואדה"ז לומר "מצוה פלונית אעשה למחר". כי מאחר שלמצוה עצמה שהיא ה"חפצי שמים" "אין אמירתו מועלת כלום", אלא התועלת היא רק לעצמו להפיג את טירדתו, על כן היות שבדיבור הזה מעורב גם ענין של "מלאכה", הרי זה נחשב "חפצך". וממילא גם דיבור זה הוא בכלל הפסוק "חפצך ודבר דבר", שממנו לומדים ש"חפצך אסורים" לדבר בהם¹⁴.

13) ולהעיר ממאמר חז"ל (סוטה מב, ב) "דאגה בלב איש... ישיחנה לאחרים".

14) בשולחן ערוך הלכות פסח (סי' תמד ס"ג) בדין ערב פסח שחל להיות בשבת, כותב המחבר: "אין מבשלין לשבת זה דייסא וכיוצא בזה" ("דאסור להדיח כלים בשבת אם אין צריך להם" (מגן אברהם ס"ק ה)). ומוסיף הרמ"א בהגהה: "ואם עבר ובישל, והמאכל דבוק בקדירה ואי אפשר לקנחו, יש להדיחו מעט להעביר החמץ". ובמשנה ברורה (ס"ק יד) מחמיר בענין זה וכותב: "ומכל מקום, אם אפשר להדיח על ידי עכו"ם עדיף, אם אי אפשר בקינוח".

ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא ח"ב-ג סי' לו אות יב) הקשה הגרש"ז אויערבאך על חומרת המשנה ברורה: "צריך עיון, הרי הרגילות לנקות את הכלים מאיסור חמץ הוא... שלכתחילה לא רוצים שיהא חמץ משש שעות ולמעלה (כי לכסות בכלי הוא רק בדיעבד ולא לכתחילה), ונמצא שהניקוי הוא גם לשבת עצמה?"

וממשמעות דברי הגרש"ז נראה שהבין בפשיטות, שמאחר שלכתחילה על האדם לבער את החמץ לגמרי משש שעות ולמעלה, על כן הצורך שהכלים יהיו נקיים

מאחר שסוף סוף תוכן הדיבור הוא אודות
(מלאכה של) "מצוה", על כן גם זה נכלל
ב"חפצי שמים" שמותר לדבר בהם.

טז. אבל האלי' רבה שחולק על המגן
אברהם כנראה סובר, שאף שהתועלת מדיבור
זה היא רק לאדם עצמו ולא לקיום המצוה, אך



סימן יח

בענין ישיבה על דבר מוקצה

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את דין ספסל שנשמטה רגלו * מביא את דברי הביאור הלכה שמזהיר לא לטלטלו בישיבה עליו, ומקשה על דבריו מדין חריות * מנסה ליישב שכוונתו לחומרת המאירי, ודוחה שלא משמע כן מתורף דבריו * מבאר שבודאי כוונתו לטלטול בידיים ממש

האיסור לטלטל ספסל שנשמטה רגלו

א. כותב אדה"ז בדיני טלטול בשבת¹:
"כירה שנשמטה אחת מירכותי' דהיינו פטופיין שלה כעין רגלים, אסור לטלטלה לצורך גופה, גזרה שמא יחזיר לה הרגל ויתקענה שם בחוזק ויתחייב משום בונה. וכן ספסל ארוך שנשמטה אחת מרגליו, כל שכן שתים, אסור לטלטלו ולהניחו על ספסל אחר ולישב עליו, אפילו נשמטה הרגל מבעוד יום, אלא אם כן ישב עליו כך פעם אחת קודם השבת בלי החזרת הרגל, שאז אין לחוש שמא ימלך להחזירה ולתקעה בשבת".

נראה דבעת שנשמט הרגל ממנה וירא שלא תפול הספסל ויזיק לאדם, מותר לטלטלו ולפנותו משם, וכנזכר לעיל סעיף ו' בהג"ה, וממילא דמותר אז לסמכו על ספסל אחר ולישב עליו, אך שיזהר שלא יטלטלנו בישיבתו".

ורצונו לומר, שאם רואה שעוד רגע קט הרגל תישמט והספסל יפול, והוא מפחד שמא אדם³ ינזק מכך⁴, מותר לו לטלטל את הספסל בכדי למנוע את הנזק, וכמו שכתב הרמ"א לעיל בסעיף ו' ש"זכוכית שנשברה על השלחן . . . מותר לטלטל השברים כדי לפנותן שלא יזקו בהם". ומאחר שכבר התירו לו לטלטלו, מותר לו אף לסמכו על ספסל אחר כדי שיוכלו לשבת

תמיהה בדברי הביאור הלכה בענין הישיבה על הספסל

ב. והנה בביאור הלכה² כתב בענין זה, שלמרות שאסור לטלטל את הספסל מחשש שמא יתקע בו את הרגל שנשמטה "מכל מקום

(3) ראה בדברינו להלן סימן כה סעיף ד', שהמשנה ברורה (שם ס"ק עז) סובר שאיסור טלטול מוקצה נדחה אפילו מפני חשש היזק דיחיד. ולפי זה מדויקים דבריו כאן שנקט בלשון "ויזיק לאדם", שמשמעו אפילו לאדם יחיד.

ובהמשך דברינו שם (סעיף י') נתבאר שאדה"ז לא סבירא ל' הכי, אלא לדירו גם איסור מוקצה אינו נדחה אלא מפני חשש היזק דרבים דוקא, וכגון שיש בבית יותר מב' בני אדם שעלולים להינזק מזה (וכפי שהבאנו שם בהערה 14 בשם הגרש"ז אויערבאך).

(4) כגון שיישב על הספסל ויפול עימו, או שיעמוד ליד הספסל בעת נפילתו וינזק.

(1) סי' שח סמ"ז.

(2) שם סעיף טז ד"ה דאסור לטלטלה ולהניחה.

(א) לשונו הסתומה "אך שיזהר וכו'" משמעה, שהאיסור שהספסל יזוז הוא בכל אופן, גם כשיש לו צורך בישיבה עליו. ואילו המאירי מחמיר רק כשאין לו צורך.

(ב) המאירי כתב רק ש"ראוי" לפרוש מזה, ואילו מהלשון "אך שיזהר" משמע שיש בזה איסור ממש.

(ג) באם כוונתו במה שצריך להיזהר בישיבה על הספסל היא מחמת דברי המאירי שבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מטלטול שאינו בידיים, אם כן הי' לו לפרש שזהו טעם החומרא. משום שעל דרך הרגיל כשאדם יושב על ספסל יש לו צורך בישיבתו (כפשוט), שבאופן זה אין שום איסור גם למאירי (שהרי הוא אוסר רק "במקום שאין צורך"). ואם כן באם כוונת הביאור הלכה היא להגביל את ההיתר הרווח, ולומר שישנו אופן מסויים שבו ראוי להימנע דהיינו במקרה שאין לו צורך בישיבה זו, אם כן הי' לו לפרש ולנמק שישנו אופן שבו יש להחמיר, וכגון שיכתוב בסגנון כזה: "אך אם אין לו צורך לשבת על ספסל זה ראוי לו לפרוש מזה". אך מסגנון דבריו הסתום "אך שיזהר שלא יטלטלנו בישיבתו" משמע, שבכל אופן צריך להיזהר בישיבה על הספסל הזה.

יישוב דברי הביאור הלכה – האיסור הוא לטלטלו בידי

ז. ועל כן נראה לבאר, שאכן אין כוונת הביאור הלכה לאסור את הזזת הספסל על ידי גופו בשעת הישיבה, כי פשיטא שזה מותר כדין כל טלטול בגופו, וגם למאירי זה מותר לכתחילה על דרך הרגיל – כשיש לו צורך בישיבה הזו.

עליו, ומסיים המשנה ברורה "אך שיזהר שלא יטלטלנו בישיבתו".

ג. והנה כוונת דבריו האחרונים "שלא יטלטלנו בישיבתו" לכאורה היא, שלמרות שמותר לו לשבת על הספסל, אך יזהר שהספסל לא יזוז מאליו בעת שיושב עליו.

ד. אלא שאם כן דרוש ביאור, דלכאורה סותרים דבריו אלו את מה שכותב בעצמו לקמן במשנה ברורה⁵ בדיון ישיבה על חריות של דקל, וזוהי לשונו שם: "ואפילו כשמזיזן על ידי ישיבתו מצדד המגן אברהם להקל, דטלטול מן הצד הוא כל זמן שאין מזיזן בידיים".

כלומר שמותר לשבת על מוקצה למרות שעל ידי ישיבתו עליו הוא זו, כי מאחר שאינו מוזיזו בידיו אין בזה איסור.

ואם כן מדוע כאן בביאור הלכה מזהיר, שהספסל לא יזוז בעת שיושב עליו?

מסגנון הדברים משמע שהחומרא אינה על פי המאירי

ה. אמנם, בהמשך דבריו במשנה ברורה שם כתב: "ומצאתי במאירי⁶ שגם הוא הסכים לזה [לדברי המגן אברהם], רק שכתב דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש מזה"; ואם כן לכאורה יש לבאר, שמחמת דברי המאירי הללו כותב בביאור הלכה כאן שיזהר שהספסל לא יזוז תחתיו.

ו. אבל דוחק הוא לפרש כן בכוונת הביאור הלכה, כי:

(5) שם ס"ק פב.

(6) חידושי המאירי שבת קכה, ב ד"ה כל.

ט. וזה שהביאור הלכה בכלל נזקק להזכיר את ענין השיבה – "על ידי ישיבתו" (דלכאורה יכל לנקוט בסתמא "שלא יטלטלנו" שזה כולל ממילא גם כשיושב עליו), הוא כי מילים אלו באים בהמשך לדבריו הקודמים, דתיכף לפני כן כתב "דמותר אז לסמכו על ספסל אחר ולישב עליו", ובהמשך לזה הוא מוסיף "אך שיזהר שלא יטלטלנו בישיבתו", כלומר שמאחר שהתרנו לו לשבת ממילא יש חשש שיזיז את הספסל בידיו בעת ישיבתו כמנהג הבני אדם, ועל כן יש צורך להזהירו על זה שלא יזיזנו בידיו.

י. אבל מה שמזיז את הספסל על ידי ישיבתו, שזהו טלטול בגופו ולא בידיו, בזה ודאי שאין איסור, ועל זה אין צורך לביאור הלכה "להזהיר" אותו, וכנ"ל.

*

העולה מהנ"ל:

כוונת הביאור הלכה ב'אזהרתו' שלא לטלטל את הספסל כשיושב עליו, היינו שלא להזיזו בידיים.

אלא כוונתו היא, שבשעת ישיבתו על הספסל לא יזיז אותו בידיו, כפי שדרך בני אדם היא לגרור את הכסא או הספסל שיושבים עליו להקריבו או להרחיקו מן השולחן וכיוצא בזה.

ורצונו לומר בזה, שמה שהתרנו לטלטל את הספסל הוא רק כדי למנוע את הנזק העלול לבוא מפילתו, אך לאחר שכבר סמך אותו בספסל אחר ושוב אין חשש לנזק, אסור לו לטלטלו ולהזיזו עוד בידיו, אלא רק לשבת עליו בלבד.

ח. ובאמת נראה לומר שזה מדוייק גם בלשון הביאור הלכה, דאינו כותב "שלא יטלטלנו על ידי ישיבתו" (כמו שנוקט לקמן במשנה ברורה בדין החריות "כשמזיז על ידי ישיבתו"), אלא כותב "שלא יטלטלנו בישיבתו", דאת המילה "בישיבתו" אפשר לפרש 'בעת ישיבתו', והכוונה בזה היא כנ"ל שבשעה שיושב על הספסל לא יזיזנו בידיו כדרך בני אדם שמזיזים את הספסל בידיהם בשעה שיושבים עליו.



סימן יט

טלטול מוקצה וברירה לצורך כבוד אורחים

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את דין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור * מבאר את ההבדל בין הטור והמחבר לאדה"ז בגדר לצורך מקומו * מבאר את הנפקא מינה לענין טלטול לצורך אורחים * מביא את דברי הרב פעלים בענין ברירה לצורך אורחים, ומבאר שגם בזה יחלקו ב' השיטות * מבאר שלפי הרב פעלים ואדה"ז נראה שמותר לברור לכבוד האורחים גם קודם צאתם מביתו * מבאר נפקא מינה נוספת לענין הדחת כלים מפני כבוד האורחים

ב. וכך נפסק להלכה, וכמו שכתב הטור²:
 "כלי שמלאכתו לאיסור, יכול לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. לצורך גופו, כגון קורנס של נפחים או של זהבים לפצוע בו אגוזים, או קורדס לחתוך בו דבלה, וכיוצא בזה. בין לצורך מקומו, כגון שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם. אבל אם אינו צריך לגופו ולא למקומו, אלא שרוצה להוציאו משם מפני שירא שישבר שם או שיגנב משם . . . אסור".

ג. והנה הטור בדבריו מוסיף ביאור בדברי רבא, דרבא רק אמר שמותר לטלטל את הכלי "לצורך מקומו", אך לא פירש מהו "צורך מקומו", והטור מפרש בדבריו שצורך מקומו היינו "כגון שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם".

וגם המחבר³ מעתיק את ביאור הטור, וכותב: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר

א

טלטול מוקצה לצורך מקומו להטור והמחבר ואדה"ז

א. במשנה בשבת¹ שנינו: "כל הכלים ניטלין לצורך, ושלא לצורך".

ובגמרא מבאר רבא את דברי המשנה: "דבר שמלאכתו להיתר, בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. שלא לצורך, ואפילו מחמה לצל; ודבר שמלאכתו לאיסור, לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא".

כלומר, כלי שמלאכתו היא דבר האסור בשבת, כגון פטיש או מסור, מותר לטלטלו רק לצורך גופו או מקומו. כלומר, שהאדם יפיק תועלת כלשהי מטלטול הכלי, או מגופו, או ממקומו. אבל לטלטלו ללא כל תועלת מגופו או מקומו, אלא לתועלת הכלי עצמו – כגון להצילו מחום השמש שלא יתקלקל – אסור.

(2) סי' שח.

(3) שם ס"ג.

לטלטלו . . לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם".

ד. אבל אדה"ז בשולחן ערוך שלו⁴, משמיט את הוספת הטור והמחבר בביאור מהו "צורך מקומו", אלא נוקט את לשון רבא כצורתה, וזה לשונו: "כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו בין לצורך גופו כגון קורדום לחתוך בו דבילה וקורנס לפצוע בו אגוזים או אפילו לסמוך בו כלים וכיוצא בזה, בין לצורך מקומו, אבל לצורך הכלי עצמו . . אסור".

וטעמא בעי, מדוע משמיט אדה"ז את ביאור הטור והמחבר ש"לצורך מקומו" היינו "להשתמש במקום שהכלי מונח שם", לכאורה הוספה זו מבארת את דברי רבא ביתר שאת, ומה ראה כאן אדה"ז לסתום ולא לבאר?

האם כבוד אורחים נחשב צורך מקומו

ה. ויש לומר הביאור בזה, דהנה המילים "לצורך מקומו" יכולים להתפרש בב' פנים: (א) שצריך להשתמש במקום בו עומד הכלי (כפירוש הטור והמחבר). (ב) שצריך את עצם פינוי מקום הכלי, וכגון שהמוקצה עומד במקום גלוי ובאים אצלו אורחים וזה היפך כבודם, ורוצה לסלקו "לצורך מקומו" – כדי שמקומו יהי פנוי (כלומר כדי שהוא יהי רק "מקום" בלבד – דהיינו חלל ריק).

ואם כן, לפי פירוש הטור והמחבר בדברי רבא ש"לצורך מקומו" היינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם", ודאי שבאופן הב'

יהי' אסור לטלטלו, מאחר שאינו צריך "להשתמש במקום שהכלי מונח שם"⁵.

ו. ועל פי זה אפשר לבאר, שזה שאדה"ז משמיט את ביאור הטור והמחבר בדברי רבא, הוא בכוונה. כי הוא לומד, שההיתר "לצורך מקומו" אינו דוקא כהאופן הא' שצריך להשתמש במקום", אלא גם כהאופן הב' ש"צריך" את עצם פינוי ה"מקום".

ועל כן הוא משאיר את לשון רבא כצורתה "לצורך מקומו", כדי שלא נחשוב שההיתר "לצורך מקומו" הוא דוקא כשצריך "להשתמש במקום" כביאור הטור והמחבר, אלא כל שיש לו איזשהו "צורך" ב"מקום", אפילו עצם זה שהמקום יהי' פנוי לכבוד האורחים, גם בשביל כזה צורך מותר לטלטלו.

ז. ונמצא לפי דיוק זה, שלהטור והמחבר אסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור בשביל כבוד אורחים, ואילו לאדה"ז זה מותר.

הוכחה נוספת לחילוק הנ"ל

ח. ונראה לומר, שחילוק זה שביארנו בין הטור והמחבר לאדה"ז, מתבטא בדיוק נוסף בתורף דבריהם.

(5) ולהעיר, שבלשון המחבר הנ"ל מודגש ענין זה יותר מאשר בלשון הטור. דהטור כתב "לצורך מקומו כגון שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם", והרי המילה "כגון" יכולה להתפרש גם כ"דוגמא" בלבד, ואם כן בה עדיין לא מודגש כל כך שלילת פירוש נוסף ב"לצורך מקומו" (כגון לכבוד אורחים). אבל המחבר כתב "לצורך מקומו דהיינו שצריך להשתמש וכו'", שהמילה "דהיינו" מדגישה שזהו הפירוש היחיד ב"לצורך מקומו" – שצריך להשתמש" באותו מקום (ולא לצורך כבוד אורחים וכדומה).

(4) שם סי"ב.

דהטור והמחבר שנקטו רק דוגמאות שונות שאסור לטלטל את הכלי, אך לא ביארו מהו ה"כלל" של האיסור, משמע שהם סוברים שבנידון זה אין לאיסור "כלל", אלא רק להיתר יש "כלל" וכל מה שהוא מחוץ ל"כלל ההיתר" הוא ממילא בכלל האיסור; ומאחר שה"כלל" של ה"היתר" הוא כפי שכתבו בתחילת דבריהם – כל שהטלטול הוא לצורך שימוש בגוף הכלי או שימוש במקום הכלי, ממילא מובן שכל צורך אחר שאינו שימוש בגוף או מקום הכלי, אסור לטלטל את הכלי עבורו.

ואם כן גם מזה מובן, שבדוגמא שהזכרנו לעיל שהכלי מונע את כבוד האורחים, לשיטתם יהי' אסור לטלטלו, כי מאחר שאין כאן שימוש בגוף או מקום הכלי, הרי זה מחוץ ל"כלל ההיתר" של טלטול "לצורך גופו או לצורך מקומו", ועל כן זה אסור.

[ואף שבביאור האופנים שאסור לטלטל את הכלי נקטו הטור והמחבר רק ג' דוגמאות – מחמה לצל ושלא ישבר ולא יגנב, אלו הן רק דוגמאות שמחוץ ל"כלל ההיתר" דהיינו מקרים שאינו צריך להשתמש בגוף או מקום הכלי, אך כמובן שבזה הם לא שללו אפשרות שישנן דוגמאות נוספות, וכגון הדוגמא הנ"ל שמטלטל את הכלי לכבוד אורחים, שגם מקרה זה הוא מחוץ ל"כלל ההיתר" מאחר שאינו משתמש בגוף או מקום הכלי, וממילא דינו שווה ל"מחמה לצל" וכהאי גוונא, שאסור לטלטל לצורך כזה].

יא. אבל אדה"ז, שאינו מסתפק בדוגמאות שלא יתבקע ושלא יגנב ושלא ישבר, אלא תיכף נותן בזה "כלל" – שיסוד האיסור הוא שמטלטל את הכלי "לצורך הכלי עצמו", ממילא מובן, שלשיטתו כל שהטלטול אינו

דלעיל הבאנו את דברי רבא בגמרא, שההיתר לטלטל "כלי שמלאכתו לאיסור" הוא דוקא "לצורך גופו ומקומו", אבל "מחמה לצל לא". כלומר שאסור לטלטלו בשביל להצילו מהפסד, שלא יתבקע מחום השמש.

ובטור כתב דין זה בזה הלשון: "אבל אם אינו צריך לגופו ולא למקומו, אלא שרוצה להוציאו משם מפני שירא שישבר שם או שיגנב משם . . אסור". וכסגנון זה כתב גם המחבר⁶: "אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור".

אבל כשאדה"ז כותב את הדין הזה, הוא מוסיף כמה מילים על דברי הטור והמחבר, וזה לשונו⁷: "אבל לצורך הכלי עצמו, כגון . . שירא שלא יגנב משם או שלא יפול וישבר, או שמונח בחמה וירא שלא יתבקע שם ורוצה לטלטלו משם למקום הצל, וכל כיוצא בזה, אסור".

ט. שנקודת ההבדל בין דבריהם הוא, שהטור והמחבר נוקטים רק דוגמאות שבהן אסור לטלטל את הכלי – כדי שלא ינזק מהשמש או כדי שלא יגנב או ישבר, אך אין בדבריהם שום "הגדרה" או "כלל" – מדוע אסור לטלטלו עבור צרכים אלו.

מה שאין כן אדה"ז, תיכף בתחילת דבריו נותן בזה "כלל" – "אבל לצורך הכלי עצמו וכו'". כלומר, שהאיסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, הוא כאשר הטלטול נעשה "לצורך הכלי עצמו" ולא לצורך האדם.

י. ואם כן, גם בזה ניכר שיש הבדל בין שיטת הטור והמחבר לשיטת אדה"ז:

(6) שם ס"ג.

(7) שם ס"ב.

ולא להיפך. (ב) שיברור בידו ולא בכלי המיוחד לברירה. (ג) שיברור בשביל לאכול "לאלתר".

יג. ולהלן⁹ כותב אדה"ז עוד: "כל שהוא סמוך לסעודה, מותר לברור לצורך כל אותה סעודה, אף על פי שתימשך איזה זמן".

ורצונו לומר, ש"לאלתר" אין פירושו שעליו לאכול את כל מה שברר בסמוך לברירה, אלא די שיברור את כל האוכל של סעודה זו בסמוך לתחילת הסעודה, ואזי גם אם הסעודה תימשך זמן רב שנמצא שהאכילה של סוף הסעודה אינה סמוכה לברירה, מכל מקום גם זה נחשב "לאלתר" ו"דרך אכילה".

יד. ובשו"ת רב פעלים¹⁰ כתב: "נסתפקתי בבורר שיעור למלאת הקערה להניחה לפני האורחין לאלתר, ויודע הוא שאין האורחים אוכלים כל מה שמניח בקערה ובודאי ישאר, אך הוא בורר שיעור למלא הקערה מפני הכבוד, דגנאי להביא לפני האורחין קערות חסרים, שאין זה שורת דרך ארץ, אי שרי בכהאי גוונא או לאו. וברור אצלי מסברא, כל כהא לית לן בה, דגם זה נחשב צורך אותה סעודה דלאלתר, ואף על פי שהוא מביא הקערה מלאה מפני הכבוד דוקא, מה בכך, הנה גם זה צורך כמו אכילה".

שמדבריו אלו עולה, שגם צורך כבוד אורחים נחשב "צורך כמו אכילה"¹¹, ועל כן גם

(9) שם ס"ג.

(10) אורח חיים ח"א סי' יב בסופו. וכן פסק בספרו "בן איש חי" שנה ב' פרשת בשלח סוף אות ג.
(11) וזה שבפוסקים (רמב"ם הלכות שבת פ"ח ה"ב. שולחן ערוך (המחבר ואדה"ז) שם ס"א) הלשון היא "לאכול לאלתר", הוא רק משום שעל הרוב ברירת אוכל נעשית לצורך אכילה, ולא לצרכים אחרים (כמו לכבוד אורחים). ופשוט.

לצורך הכלי עצמו אלא לצורך האדם, הרי זה ב"כלל ההיתר".

ואם כן גם מזה משמע, שלשיטת אדה"ז מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך כבוד אורחים, מאחר שזה לא "לצורך הכלי עצמו" אלא לצורך האדם.

וכבר ביארנו לעיל, שגם צורך זה נחשב "צורך מקומו", מאחר שהאדם "צריך" את "מקום" הכלי (לא בכדי להשתמש בו, אלא) בכדי שיהי' מקום פנוי.

ב

ברירה לצורך אורחים

יב. ואם כנים דברינו בביאור החילוק שבין הטור והמחבר לאדה"ז בטלטול מוקצה לצורך כבוד אורחים, נראה לומר שמזה יסתעף חילוק נוסף ביניהם, בהלכות בורר.

דכתב אדה"ז⁸: "כל הבורר פסולת מתוך האוכל . . . חייב, אבל הבורר אוכל מתוך הפסולת כדי לאכול לאלתר אינו חייב אלא אם כן בורר בנפה או כברה שזהו דרך ברירתו . . . ואם בורר האוכל בידו כדי לאכול לאלתר מותר, מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכול מיד אין זה מעין מלאכה כלל, שדרך אכילה כך הוא, שהרי אי אפשר לאכול הכל האוכל עם הפסולת, ולא אסרתו תורה אלא לעשותו בכלי המיוחד לכך דהיינו נפה וכברה".

ומדבריו עולה, שבכדי שהברירה תיחשב "דרך אכילה" ותהי' מותרת לכתחילה, זקוקים לג' תנאים: (א) שיברור את האוכל מן הפסולת

(8) סי' שיט ס"א.

ואם כן, מדוע מפרשים הטור והמחבר בדברי רבא, ש"צורך מקומו" היינו דוקא שימוש במקום הכלי?

טז. ועל כן מזה נראה להסיק שהטור והמחבר סוברים, שעל פי הלכה דוקא השתמשות נחשבת "צורך", אבל ענין כבוד אורחים (וכל כהאי גוונא) אינו נחשב "צורך". ולכן כשאדם רוצה שמקום הכלי יהי פנוי רק בשביל כבוד אורחיו, אין זה נחשב טלטול "לצורך מקומו".

יז. אבל אדה"ז, שמדבריו הנ"ל נראה שמתיר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך כבוד אורחים, משמע שסובר שעל פי הלכה גם כבוד אורחים נחשב "צורך", וממילא סילוק הכלי מפני כבודם נחשב טלטול "לצורך מקומו".

יח. ועל פי זה נראה לומר, שחילוק זה ביניהם יתבטא גם לענין ברירה לצורך אורחים:

דמה שפסק הרב פעלים שמותר להוסיף ברירה לצורך כבוד האורחים "לאלתר" משום ש"גם זה צורך כמו אכילה", הוא נכון רק לשיטת אדה"ז שכבוד אורחים נחשב "צורך".

מה שאין כן להטור והמחבר שכבוד אורחים אינו נחשב "צורך", ממילא אינו "כמו אכילה", ואם כן לשיטתם יהי אסור להוסיף ברירה לצורך כבוד אורחים בלבד.

יט. ועל פי זה יוצא, שלשיטת אדה"ז מותר לאדם להוסיף לברור לצורך כבוד אורחיו, אף שברור לו שהם לא יאכלו ממה שמוסיף לברור, כי מאחר שגם זה נחשב "צורך" על כן מותר לברור בשביל זה "לאלתר".

וכפי שפסק הקצות השולחן להלכה, וכנ"ל.

כשמוסיף רק בשביל כבודם נחשב זה בורר "לצורך", ולכן זה מותר ב"לאלתר".

וכך הביא הקצות השולחן¹² להלכה.

נפקא מינה בין הטור והמחבר לאדה"ז בברירה לכבוד האורחים

טו. ונראה לומר, שהיתר זה של ה"רב פעלים" לברור לכבוד האורחים נכון דוקא לשיטת אדה"ז הנ"ל בטלטול מוקצה, מה שאין כן לשיטת הטור והמחבר.

ובהקדים, שלכאורה הי' אפשר להקשות על דברי הטור והמחבר:

דהם מבארים בדברי רבא, שמה שאמר בגמרא שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור "לצורך מקומו", היינו שהוא צריך "להשתמש במקום שהכלי מונח שם". שמזה משמע שהבינו בדבריו, שדוקא עבור שימוש במקומו מותר לטלטלו, אבל לצורך כבוד אורחים גרידא אסור לטלטלו, מאחר שאין כאן שימוש במקום הכלי (וכנ"ל);

אך לכאורה יש לתמוה על דבריהם, כי מפשטות לשון רבא "לצורך מקומו" משמע, שכל "צורך" התלוי ב"מקום" הכלי מתיר את טלטולו, ולפי משמעות זו גם צורך כבוד אורחים ראוי להיחשב "צורך מקומו", כי מאחר שהוא "צריך" את "כבוד" אורחיו ובשביל זה הוא מוכרח לפנות את "מקום" הכלי, נמצא שהוא "צריך" את "מקום" הכלי שיהי פנוי;

(12) סי' קכה בדי השלחן ס"ק מ.

ברירה לאורחים קודם צאתם מביתו

ביאור נוסף בדברי הרב פעלים הנ"ל ודחייתו

כב. אמנם, בשו"ת "אז נדברו"¹⁴ כתב, שאסור לברור אפילו אוכל מתוך פסולת בידיים בכדי לתת לאורח קודם צאתו לדרך, מאחר שאינו אוכלו לאלתר אלא לאחר זמן.

ובהמשך דבריו¹⁵ הוא מביא את דברי הרב פעלים הנ"ל שהתיר להוסיף לברור לצורך כבוד האורחים, וכותב על זה – "לכאורה דבריו צריכים עיון גדול".

אך מכל מקום הוא משתדל ליישב את דברי הרב פעלים, וכך הוא מבארו: "דהא כל אחד ראוי לאכילה, ואף שלכתחילה אין לברור יותר מהשיעור, כיון שזה גם כן צורך אכילה הוי הכל דרך אכילה. ואין לזה שייכות לענין הנ"ל".

כג. ורצונו לומר, שבמקרה שמדבר ה"רב פעלים", שעיקר הברירה היא לצורך אכילת האורחים "לאלתר" אלא שהוא מוסיף עוד בשביל כבודם, בזה אפשר להבין את טעמו להיתר. כי אף שהתוספת הזו אינה נצרכת להם לאכילה, אך מאחר שכל חתיכה שמוסיף ראוי להם לאכילה (ושמא אותה הם יאכלו), על כן נחשבת גם התוספת הזו "צורך אכילה", ומאחר שעושה זאת "לאלתר" על כן זה מותר לכתחילה.

אבל כשמכין לאורחים אוכל כדי שיקחוהו עימם כשיוצאים מביתו, שידוע לו שהם לא יאכלוהו "לאלתר" כלל אלא רק לאחר זמן, בזה סובר ה"אז נדברו" שאין שום היתר לברור, כי זה לא נחשב ברירה לאלתר כלל.

כ. והנה, במקרה הנ"ל שבו התיר הרב פעלים, מדובר שמעט ממה שהוא בורר עבור האורחים הם אוכלים לאלתר, ורק מה שמוסיף לברור (יותר ממה שיאכלו) הוא לצורך כבודם בלבד. וטעם ההיתר להוסיף עבור כבודם הוא, כי "גם זה צורך כמו אכילה".

אך נראה לומר, שלפי סברתו שכבוד אורחים נחשב "צורך", יש להתיר לא רק במקרה שהם אוכלים מעט לאלתר ורק התוספת היא לצורך כבוד בלבד, אלא גם כשידוע לנו שהם לא יאכלו מאומה לאלתר, והברירה היא אך ורק לצורך "כבוד" בלבד, גם זה יהי' מותר.

וכגון, שקודם צאת אורחיו מביתו הוא בורר עבורם אוכל (מתוך פסולת) כדי שיקחוהו עימם לביתם¹³ ויאכלוהו אחר כך, שבמקרה זה האכילה ממה שבורר היא לאחר זמן ולא "לאלתר", ואם כן נמצא ש"לאלתר" יש רק ענין של "כבוד" – שמכבדם כעת בזה שמעניק להם אוכל.

כא. ומאחר שהרב פעלים סובר ש"כבוד אורחים" נחשב "צורך כמו אכילה", אם כן ברירה זו שבורר בשביל לכבדם בזה שנותן להם אוכל קודם צאתם מביתו, נחשבת "צורך כמו אכילה" – "לאלתר", ואם כן מסתבר שהוא לשיטתו יתיר זאת.

(13) כגון במקום שסומכים לטלטל על ידי עירוב.

(14) חלק ח סי' ו.

(15) שם סי' ז.

כו. ולפי זה, ודאי שמדבריו יש ללמוד להתיר גם במקרה שבורר אוכל לכבוד האורחים קודם צאתם מביתו, כי גם אז הברירה היא לצורך כבוד האורחים, ומאחר שלשיטתו כבוד אורחים הוא "צורך כמו אכילה", אם כן מאחר שכאן מתבצע הצורך הזה "לאלתר" – שהרי כבודם נעשה בעצם זה שנותן להם את האוכל – מסתבר שלשיטתו זה יהי' מותר.

כז. ועל פי מה שביארנו לעיל, שכיסוד שיטת ה"רב פעלים" שכבוד אורחים נחשב "צורך" כך משמע מדברי אדה"ז בדין טלטול מוקצה, לפי זה מסתבר שגם הוא יתיר לברור לכבוד האורחים קודם צאתם מביתו, כי גם זה נחשב "צורך כמו אכילה" – "לאלתר"¹⁶.

ג

נפקא מינה נוספת – בהדחת כלים מפני כבוד האורחים

כח. ונראה להציע נפקא מינה נוספת בין הטור והמחבר לאדה"ז:

דבענין הכנה משבת לחול כותב המחבר¹⁷:
 "מדיחים כלים לצורך היום, כגון שנשאר לו עדיין סעודה לאכול, אבל לאחר סעודה שלישית אין מדיחין", והטעם לזה הוא כפי

(16) בשמירת שבת כהלכתה פ"ג סעיף מ פוסק כהרב פעלים, שמותר להוסיף לברור אוכל מפסולת בידיים לאלתר לצורך כבוד האורחים, אף שהם ודאי לא יאכלו ממה שמוסיף לברור. משמע שנוקט להלכה שכבוד אורחים נחשב "צורך";

אך לעומת זאת, להלן בפ"כ סעיף י פוסק, שטלטול מוקצה לצורך כבוד אורחים אינו נחשב "צורך מקומו", ואסור. וצריך עיון.

(17) סי' שכג ס"ו.

ואם כן, לדעתו אין ללמוד מהמקרה של ה"רב פעלים" באורחים היושבים בסעודה, שמותר לברור עבורם גם קודם צאתם מביתו (כפי שלמדנו לעיל).

כד. ומדבריו אלו יוצא שהבין בדברי ה"רב פעלים", שסברתו להתיר להוסיף לברור לצורך כבוד האורחים אינה משום שגם "כבוד אורחים" נחשב "צורך" (כפי שביארנו לעיל), אלא משום ש"כל אחד ראוי לאכילה" כלומר שכל חתיכה וחתיכה שמוסיף לברור עבורם אפשר שאותה הם יאכלו, וממילא יש כאן "צורך אכילה" (ורק "צורך אכילה" נחשב "צורך").

כה. אכן, מפשטות דברי ה"רב פעלים" נראה, שכוונת דבריו אינה כפי שמבאר ה"אז נדברו".

כי לפי ביאורו, שההיתר להוסיף לברור גם מה שהאורחים בודאי לא יאכלו הוא משום שגם זה ראוי להם לאכילה עכשיו ועל כן זה נחשב "צורך אכילה", אם כן הי' לה"רב פעלים" לכתוב בסיום דבריו "הנה גם זה צורך אכילה", כלומר שהיות שהאורחים יכולים לאכול מכל חתיכה וחתיכה אם כן נמצא שכל החתיכות הן באמת "צורך אכילה".

אך מזה שה"רב פעלים" אינו כותב כן, אלא כותב רק "הנה גם זה צורך כמו אכילה", משמע שסובר שמה שמוסיף לברור לכבוד האורחים אינו נחשב "צורך אכילה" ממש, שהרי זהו "צורך כבוד" בלבד. אלא הוא סובר שגם "צורך כבוד" הוא כמו "צורך אכילה", כלומר שגם זה נחשב "צורך", ועל כן כמו ש"לצורך אכילה לאלתר" מותר לברור, כך גם לצורך "כבוד אורחים לאלתר" מותר לברור.

נראה שיש להתיר להדיח את הכלים בשביל כבודם, דגם זה נחשב "צורך שבת".

*

העולה מכל הנ"ל:

להרב פעלים "כבוד אורחים" נחשב "צורך", ולכן הוא מתיר לברור לכבודם לאלתר.

מדברי אדה"ז משמע שגם הוא סובר כן.

לפי זה, לכאורה מותר לפנות כלי שמלאכתו לאיסור מפני כבוד האורחים, דזה נחשב טלטול "לצורך מקומו". וכמו כן לכאורה מותר להדיח כלים מטונפים מפני כבודם, דזה נחשב "צורך שבת".

שכותב אדה"ז¹⁸: "מפני שטורח ומכין משבת לחול". כלומר, אסור להכין בשבת דבר שאין בו "צורך" לשבת עצמה.

כט. וגם כאן יש להסתפק, מה הדין במקרה שאמנם אינו צריך להשתמש עוד בשבת בכלים המלוכלכים, אלא שהם עומדים במקום שאורחיו עתידים להיכנס לשם; האם מותר לו להדיחם מפני כבוד האורחים שלא יראו את הכלים המטונפים, או לא?

ל. הנה על פי הנ"ל אפשר לכאורה להסיק:

שלפי הטור והמחבר זה אסור, כי לשיטתם "כבוד אורחים" אינו נחשב "צורך", וממילא נמצא שמדיח כלים שלא לצורך השבת, והוי "טורח ומכין משבת לחול".

מה שאין כן לאדה"ז (והרב פעלים וקצות השולחן) שגם "כבוד אורחים" נחשב "צורך",



סימן כ

טלטול נדבך של אבנים

(שולחן ערוך סימן שח)

מבאר מה הבין הרמ"א בדעת המרדכי בנדבך של אבנים

מוקצה עד שיעשה בהן מעשה (שיסדרן לשיבה). ולשיטת הרמ"א, דין אבנים כדין חריות, וגם בהן מספיקה ישיבה חד פעמית או מחשבה מבעוד יום כדי להוציאן מגדר מוקצה, ואין צריך מעשה דוקא.

ב. וכתב המגן אברהם³, שסברת המחבר לחלק בין חריות לאבנים היא: "דבשלמא חריות איכא דקיימו לשיבה ואיכא דקיימו לעצים [לשריפה], וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבתו שקצצן לשריפה, ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה. אבל נדבך של אבנים ליכא דקאי לשיבה, לפיכך צריך מעשה להוכיח שהן לשיבה".

ג. והרמ"א הסיק את שיטתו להשוות את האבנים לחריות על פי דברי המרדכי, וכפי שכתב בדרכי משה⁴ בזה הלשון: "במרדכי פרק במה טומנין⁵ פסק בהדיא, דאין חילוק בין אבנים לחריות".

א. כותב המחבר בהלכות מוקצה¹: "חריות (פירוש ענפים) של דקל שקצצם לשריפה, מוקצים הם ואסור לטלטלם. ישב עליהם מעט מבעוד יום, מותר לישוב עליהם בשבת. וכל שכן אם קשרן לישוב עליהם, או אם חשב עליהם מבעוד יום לישוב עליהם אפילו בחול; אבל נדבך של אבנים, אף על פי שחשב עליו מבעוד יום אסור לישוב (עליהם), אלא אם כן למדום (פירוש סדרום)".

והרמ"א בהגהה חולק בנדבך של אבנים, וכותב: "ויש אומרים דדין אבנים כדין חריות, וכן עיקר".

כלומר, לשיטת המחבר, בחריות מספיק שיישב עליהם פעם אחת מבעוד יום, או שיחשוב עליהם מבעוד יום לשיבה (לפעם אחת²), ובזה הם יוצאים מגדר מוקצה. אבל אבנים חמורות יותר, שאינן יוצאות מגדר

(1) סי' שח ס"כ-כא.

(2) כך משמע מדברי המחבר והמגן אברהם המובאים להלן סעיף ד' בפנים.

(3) שם ס"ק מ. בשם המגיד משנה הלכות שבת פכ"ה

הכ"א.

(4) שם אות ח.

(5) שבת סי' שכד.

(או שיעשה בהן מעשה, שמדברי המגן אברהם הנ"ל עולה שב' פעולות אלו שוות לנידון הפקעת גדר מוקצה). אבל באבן שרוצה לכסות בה חבית, מסכים גם הרמ"א שצריך ייחוד לעולם, או מעשה, ולא די במחשבה לפעם אחת בלבד.

ובאמת כך מפורש במרדכי עצמו (שממנו למד הרמ"א את קולתו בנדבך של אבנים כנ"ל), וכפי שהביא הבית יוסף⁸ בשמו: "כתב המרדכי בסוף פרק כל הכלים⁹, שהרוצה להשתמש באבן או בבקעת בשבת לסגור בהם הדלת או להכות בהם הברזא, צריך שיעשה שום מעשה של תיקון מבעוד יום, ואם לאו אסור".

1. והטעם לזה הוא, כפי שמבאר המחבר – כי אין זו דרכה של האבן לייחדה לכיסוי החבית, ועל כן צריכים ייחוד לעולם, או מעשה, ודלא כבדין החריות שדי במחשבה לפעם אחת.

2. ועל פי זה מובן, שהרמ"א שחלק על המחבר לעיל בנדבך של אבנים, על פי המרדכי, הבין בדעת המרדכי שנדבך של אבנים דרכו לייחודו לישיבה כמו חריות של דקל, ועל כן פסק שגם בנדבך של אבנים די לייחודם לפעם אחת או לשבת עליהם פעם אחת, כמו בחריות, ואין צריך שינוי מעשה (או ייחוד לעולם) דוקא. ופשוט.

[אבל לענין הלכה, כבר האריך המגן אברהם¹⁰ להקשות על הבנת הרמ"א בדברי המרדכי, ודחה את דבריו. ועל כן פסק כמחבר, שנדבך של אבנים הוא אכן חמור מחריות של דקל, ועל כן אסור לטלטלן אלא על ידי שינוי מעשה (או ייחוד לעולם כנ"ל). וכמו כן

4. והנה בהמשך דבריו⁶ כותב המחבר עוד בענין זה: "אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת או לסגור בהן את הדלת או להכות בהן בברזא (פירוש הקנה שמימים בחבית להוציא היין ממנו), אף על פי שחשב עלי' מבעוד יום אסור, אלא אם כן יחדה לכך לעולם, אבל יחדה לשבת זה בלבד לא. והני מילי בדבר שאין דרכה לייחדה לכך כגון הני דאמרן, אבל בכל מידי דאורחי' בהכי כגון לפצוע בה אגוזים, ביחוד לשבת אחת סגי".

וכתב המגן אברהם⁷, שבכדי להתיר לטלטל את האבן לכסות בה חבית אפשר (לא רק על ידי ייחוד לעולם כדברי המחבר, אלא) גם על ידי מעשה שיעשה באבן להוכיח שנתייחדה לכך (אפילו לשבת זו בלבד), וכמו שכתב המחבר לעיל בנדבך של אבנים שמותר לטלטלן על ידי שמסדרן מבעוד יום דהיינו שעושה בהן מעשה.

כלומר, אבן שרוצה לטלטלה בשבת למטרה שאינה מיוחדת עבורה, יכול לעשות זאת בב' אופנים: (א) שייחדה לכך מבעוד יום לעולם. (ב) שיעשה בה מעשה המוכיח שרוצה להשתמש בה לצורך זה.

ה. והנה על דברי המחבר כאן באבן שרוצה לכסות בה חבית, אין הרמ"א מגי' כלום. משמע שבזה הוא מסכים עימו, שאסור לטלטלה אלא אם כן מייחדה לכך לעולם, אך לא די שיחשוב להשתמש בה לצורך זה פעם אחת (כמו בחריות שמספיקה מחשבה לפעם אחת כנ"ל).

כלומר, הרמ"א חולק על המחבר (כנ"ל) רק באבנים שרוצה לשבת עליהן, שלדעתו דינן שווה לחריות של דקל שדי שחושב לשבת עליהן פעם אחת, ואין צריך שייחודן לכך לעולם

(8) שם אות כב.

(9) שבת ס"י תטז.

(10) ס"י שח ס"ק מא.

(6) ס"י שח סכ"ב.

(7) שם ס"ק מב.

אדה"ז¹¹ אינו מזכיר כלל את קולת הרמ"א בנדבך של אבנים. היינו שלהלכה נקטינן, שאבנים אין דרכן לייחדן לישיבה כחריות של דקל].

(11) שם סנ"ב.



סימן כא

משחק בכדור בשבת

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את מחלוקת הראשונים בענין משחק בכדור בשבת * מבאר את דברי הירושלמי שטור שמעון נחרב על ששיחקו בכדור, לפי ב' הפירושים * מבאר שהפירוש שנענשו על ביטול תורה יותר מסתבר בירושלמי * מבאר מה לענין ביטול תורה אצל דין מוקצה בכדור לשיטת המחבר, על פי ביאור אדה"ז בבגד שעטנז * מיישב את דברי המדרש והירושלמי לשיטת התוספות והרמ"א * מציע שמחלוקת המחבר והרמ"א בכדור היא לשיטתייהו בספרי חולין * מבאר מה ההבדל בין כדור לספרי חולין לשיטת אדה"ז

א

מחלוקת הראשונים האם מותר לשחק בכדור וההוכחה לאיסור מהירושלמי

א. כותב המחבר בדיני מוקצה¹: "אסור לשחק בשבת ויום טוב בכדור". והרמ"א בהגהה כותב: "ויש מתירין, ונהגו להקל".

ויסוד מחלוקתם הוא בדברי הראשונים – כמובא בבית יוסף² – השבלי הלקט³ והאגור⁴ כתבו: "שאסור לשחק בשבת ויום טוב בכדורים", משום ש"אפילו כלי לא חשיבי" וגם "אינם ראויים לצור על פי צלוחית, דממאסי,

שמטנפי על ידי טיט ועפר", ומאחר שאינם כלי ואין להם שום שימוש, על כן הם כ"מוקצה מחמת גופו"⁵ שאסור לטלטלו אף לצורך גופו או מקומו⁶. אבל התוספות⁷ כתבו: ש"אשכחן דמשחקין בכדור שקורין פילוט"א ביום טוב", ו"הוא הדין בשבת, דכדברים אלו יום טוב ושבת שוים הם".

ב. ולאחרי שמביא הבית יוסף את ב' דיעות הראשונים הללו, הוא מביא ראי' מהירושלמי לשיטת השבלי הלקט והאגור האוסרים, וז"ל: "ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות⁸ מצאתי, טור שמעון למה חרב, יש אומרים מפני הזנות, ויש אומרים שהיו משחקין בכדור". וכפי שיתבאר להלן.

(5) ראה לבושי שרד על השו"ע שם. ובשו"ע אדה"ז שם ספ"ג: "שאינן תורת כלי עליו".
(6) שו"ע אדה"ז שם ס"ח.
(7) ביצה יב, א ד"ה ה"ג.
(8) פ"ד ה"ה (כד, ב).

(1) ס"י שח סמ"ה.
(2) שם.
(3) ס"י קכא.
(4) ס"י תקכא.

מדוע נענשו אנשי טור

שמעון

ג. והנה בהשקפה ראשונה נראים דברי הירושלמי הללו תמוהים. בשלמא "זנות" הוא אכן חטא חמור, ואפשר להבין מדוע נענשו עליו אנשי טור שמעון שחרב מקומם⁹. אך מהו החטא הכל כך חמור ב"משחקין בכדור", שבגללו נענשו בעונש כה גדול?

ד. ובמפרשי הירושלמי מצינו ביאורים שונים בענין זה:

ה"פני משה" ביאר: "שהיו משחקין בכדור בשבת". ולביאורו מסתבר לומר, שהאיסור שבת שעליו עברו הוא איסור "טלטול מוקצה", כי מסתימת לשון הירושלמי שנענשו על "שהיו משחקין" משמע שעצם ה"משחקין" הי' כרוך באיסור, ואם כן על כרחך היינו איסור מוקצה שעליו עוברים בעצם ה"משחקין" שהרי המשחק כרוך בהכרח בטלטול הכדור בידיים (אך לא מסתבר לפרש שהאיסור שבת שעליו עברו הי' איסור "הוצאה" מרשות לרשות והעברה ד' אמות ברשות הרבים, כי זה כלל לא רמוז במשמעות הלשון "משחקין בכדור" – שהרי "לשחק" אפשר גם ברשות היחיד, כגון בחצר).

ולפי ביאור זה ששיחקו בשבת, מובן מדוע נענשו בעונש כה חמור. שהרי אמרו חז"ל¹⁰ "שקולה שבת ככל המצוות" ו"כל המחלל שבת ככופר בכל התורה כולה". ואף שאיסור טלטול מוקצה הוא איסור דרבנן, אך הרי "חמורים דברי סופרים מדברי תורה"¹¹, "וחביבים יותר

מדברי תורה"¹², ועד ש"כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה"¹³. ואם כן, אין כל כך תמיהה מדוע נענשו אנשי טור שמעון בעונש כה גדול, משום שזלזלו¹⁴ באיסור מוקצה.

ה. וה"קרבן העדה"¹⁵ ביאר: "שהיו מבלין ימיהם בהם [במשחקי הכדור] ולא עסקו בתורה". ולפי ביאורו, אפשר שבשבת הם אכן לא שיחקו כלל, והעונש שקיבלו הוא על שבילו את ימיהם במשחקים ולא למדו תורה.

שגם בזה סרה התמיהה על העונש הגדול שקיבלו, שהרי אמרו חז"ל¹⁶ "ותלמוד תורה כנגד כולם", היינו¹⁷ שמצות לימוד התורה שקולה כנגד כל המצוות. ועד שמצינו שביטול תורה חמור אפילו יותר מג' העבירות שנאמר בהם "יהרג ואל יעבור"¹⁸, וכמאמר חז"ל¹⁹ "שויתר הקב"ה על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של תורה" דהיינו ביטול תורה²⁰.

(12) ירושלמי ברכות פ"א ה"ד.

(13) עירובין כא, ב. ולהעיר מתניא (לקוטי אמרים סוף פרק מו): "וגם... טלטול מוקצה פוגם בקדושה שעל נפשו".

(14) דמלשון הירושלמי "שהיו משחקין" משמע קצת שעשו כן בקביעות.

(15) בפירושו השני.

(16) פאה פ"א מ"א.

(17) ראה פירוש הרע"ב שם.

(18) רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב.

(19) ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז. פתיחתא לאיכה רבה ב. ילקוט שמעוני ירמי' רמז רפב.

(20) ראה אגרת התשובה לאדה"ז פ"א (צ, ב): "אמרו רז"ל ויתר הקב"ה על עבודה זרה... ולא ויתר על ביטול תלמוד תורה". שמלשונו הזו ("על ביטול תלמוד תורה" במקום "על מאסה של תורה" כלשון שבחז"ל) מובן, ש"מאסה של תורה" אין פירושו (רק) שמזלזל בתורה (באופן של קום ועשה), אלא שעצם ה"ביטול תורה" (שיושב ואינו לומד) נחשב "מאסה של תורה". ועל דרך שאמרו (סנהדרין צט, א) "כי דבר ה' בזה... רבי נהוראי

(9) ולהעיר ממאמר חז"ל (סוטה מח, א): "הזנות והכשפים כילו את הכל".

(10) מדרש אגדה במדבר פט"ו ד"ה כי לא.

(11) ילקוט שמעוני שיר השירים רמז תקפא.

ולפי פירוש הקרבן העדה לא מוכח מידי. אך בגליון הש"ס כתב, דכן איתא להדיא באיכה רבתא שהיו משחקין בכדור בשבת, ואתי שפיר דברי הבית יוסף".

ומדבריו עולה, שהוכחת הבית יוסף מהירושלמי שאסור לשחק בכדור בשבת, מתאימה אכן רק לפירוש הפני משה שנענשו על ששיחקו בשבת. והמעלה בפירוש זה היא, שלפיו מתאימים דברי הירושלמי עם דברי המדרש, שבו כתוב במפורש שהיו משחקים בשבת. וזה לשון המדרש²²: "טור שמעון הוה מפיק תלת מאה גרבין, ולמה חרבו. . אמר רב הונא משום שהיו משחקין בכדור בשבת".

אבל לפי פירוש הקרבן העדה בירושלמי שנענשו על שהתבטלו מן התורה, אין מקום להוכחת הבית יוסף שכדור הוא מוקצה, כי מה לענין ביטול תורה אצל מוקצה.

יותר מסתבר לפרש בירושלמי שנענשו על ביטול תורה

ח. אבל באמת, קצת דחוק לומר שלפירוש הקרבן העדה אין מקום להוכחת הבית יוסף מהירושלמי:

שהרי כבר ב"רוקח"²³ (שהוא אחד מן הראשונים) מצאנו שנוקט בירושלמי כפירוש הקרבן העדה, וזה לשונו: "בפרק בתרא דתענית בירושלמי, טור דשמעון למה חרב מפני שהיו משחקים בכדור ובטלין מן התורה".

ואם כן, לפי ב' ביאורים אלו מובן על מה נענשו אנשי טור שמעון.

לפירוש הקרבן העדה לכאורה אין מקום להוכחת הבית יוסף

1. והנה בפשטות נראה, שהוכחת הבית יוסף מדברי הירושלמי שכדור הוא מוקצה, מתאימה רק לפירוש הפני משה שנענשו על ששיחקו בכדור בשבת, וכפי שביארנו שמשון הירושלמי משמע שהאיסור שעליו עברו הי' איסור מוקצה.

מה שאין כן לפירוש הקרבן העדה לכאורה אין מהירושלמי שום הוכחה שכדור הוא מוקצה, שהרי אנשי טור שמעון כלל לא נענשו על חילול שבת (וכנ"ל שלפי פירוש זה אפשר שבשבת כלל לא שיחקו) אלא נענשו על ביטול תורה, ומה לענין ביטול תורה אצל מוקצה.

2. וכבר העיר על זה בפירוש "עמודי ירושלים"²¹ לירושלמי, וזה לשונו: "עיין בקרבן העדה שהביא חד פירוש שהיו מבלין ימיהם בהם ולא עסקו בתורה. ולפי זה נדחה הוכחת הבית יוסף (באורח חיים סי' שח) שהביא פלוגתא אם מותר לשחוק בשבת, וכתב ומיהו בירושלמי (פרק בתרא דתענית) מצאתי טור שמעון למה חרב יש אומרים מפני הזנות ויש אומרים שהיו משחקין בכדור, עד כאן לשונו.

אומר כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, היינו שבעצם זה ש"אינו עוסק" בתורה הוא מבזה אותה. וראה פירוש רש"י לאבות (פ"ו מ"ב) "מעלבונה של תורה – מעלבון שעולבין את התורה שהיא עלובה על שאין לה עוסקין".

(21) להר"ר ישראל אייזנשטיין בעל ה"עמודי אש".

(22) איכה רבה פ"ב ד"ה בלע ה'.

(23) סי' נה. הובא בעמודי ירושלים הנ"ל (תנינא).

ב

ספרי חולין ומלחמות
שמקפיד עליהם נחשבים
מוקצה מחמת גופו

יב. ונראה לבאר זאת, בהקדים דברי המחבר לעיל²⁴ בענין דברים האסורים בקריאה בשבת, וזה לשונו: "מליצות ומשלים של שיחת חולין . . . כגון ספר עמנואל²⁵, וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת, ואף בחול אסור משום מושב לצים".

וכתב הט"ז²⁶: "ונראה פשוט, שכל שאסור לקרות בו אסור לטלטלו בשבת".

ומזה שאומר שטעם איסור הטלטול הוא מחמת איסור הקריאה, משמע בפשטות שספרים אלו דינם כ"כלי שמלאכתו לאיסור", ואם כן מותר לטלטלם רק לצורך גופם או מקומם אך לא לצורך עצמם (כגון להצניעם כדי שלא יגנבו וכדומה)²⁷.

יג. ובמגן אברהם²⁸ כתב עוד: "ובגיטין ריש פרק ח' כתב הרא"ש, דאם מקפיד על איגרת לצור על פי צלוחיתו, אסור לטלטלו".

(24) סי' שז סט"ז.

(25) ולהעיר, שהמחבר תיכף לפני המילים "כגון ספר עמנואל" כותב "ודברי חשק" (בפנים הושמט), ומזה קצת משמע ש"ספר עמנואל" הוא דוגמא ל"דברי חשק". אבל בדברי אדה"ז משמע ברור לא כך, דכתב (שם ס"ל): "מליצות ומשלים של שיחת חולין כגון ספר עמנואל, ואין צריך לומר דברי חשק וכו'", שמסדר דבריו רואים ברור ש"ספר עמנואל" הוא דוגמא ל"מליצות ומשלים של שיחת חולין" ולא ל"דברי חשק".

(26) שם ס"ק יג.

(27) ראה שו"ע אדה"ז סי' שח סי"ב.

(28) סי' שז סוף ס"ק כ.

ומפשטות לשונו נראה שאצלו כך היתה הגירסא בירושלמי, היינו שהירושלמי עצמו מנמק שהטעם שטור שמעון חרב הוא משום שהיו "בטלין מן התורה", ולא כפירוש הפני משה שנענשו משום חילול שבת (כי הכדור הוא מוקצה).

ט. ויתירה מזו, שגם לגירסא שלנו בירושלמי (שלא מוזכר ענין ביטול תורה) הנה בפירוש הפני משה שנענשו על חילול שבת יש דוחק קצת, כי לפי זה יוצא ש"העיקר חסר מן הספר", שהרי הירושלמי כותב רק "שהיו משחקין בכדור" ואינו מזכיר מאומה מענין השבת.

מה שאין כן פירוש הקרבן העדה שנענשו על ש"לא עסקו בתורה" מובן מתוך דברי הירושלמי עצמו, כי מלשונו "שהיו משחקין בכדור" משמע שעצם המשחק (בכל זמן שהוא) נחשב להם לחטא, ואם כן על כרחך היינו החטא דביטול תורה, דהיי' להם ללמוד תורה ולא לשחק.

י. ולפי זה יוצא שיש חילוק בין הירושלמי למדרש, שלפי הירושלמי נענשו על ביטול תורה, ולפי המדרש נענשו על חילול שבת.

יא. ואם כן, מאחר שהבית יוסף מוכיח שאסור לשחק בכדור בשבת דוקא מהירושלמי ולא מהמדרש, הסברא נותנת שהוכחתו נכונה ומתאימה גם לגירסת הרוקח ופירוש הקרבן העדה בירושלמי, שאנשי טור שמעון נענשו על ביטול תורה (ולא על חילול שבת).

אלא שאם כך אכן דרוש ביאור, מהו הקשר בין ביטול תורה לאיסור מוקצה, וכיצד מוכיח הבית יוסף מהא שנענשו על ששיחקו בכדור וביטלו תורה, שהכדור הוא מוקצה מחמת גופו?

אפשר שגם אם אינו מקפיד הרי הם מוקצה מחמת גופו כבגד שעטנז

טו. ונראה לומר יתירה מזו, שבנידון דידן בספרי חולין ומלחמות, אפילו אם אינו מקפיד שלא להשתמש בהם שימוש אחר, מכל מקום דינם כמוקצה מחמת גופו:

כי מאחר שהמחבר כותב שהאיסור לקרוא בספרים אלו אינו רק בשבת (כמו ב"איגרת" וב"כתב" שבהם דיברו המגן אברהם ואדה"ז כנ"ל בדבריהם) אלא "אף בחול אסור משום מושב לצים", אם כן יש לדמות אותם לבגד שעטנז שבו כותב המחבר³³: "יש אוסרים לטלטל בגד שעטנז, ויש מתירים".

ובדברי אדה"ז³⁴ נתבארה היטב סברת האוסרים וטעמם, ואף הכריע שהם העיקר להלכה. וכך הוא כותב: "יש אוסרים לטלטל בגד שעטנז של ישראל אפילו לצורך גופו ומקומו מפני שאינו ראוי לכלום לא להתלבש בו ולא להציעו תחתיו. . . ויש מתירים לצורך גופו או מקומו מפני שמכל מקום יש תורת כלי עליו אלא שמלאכתו לאיסור. והעיקר כסברא הראשונה, מפני שאין תורת כלי מועיל אלא לכלי שמלאכתו לאיסור בשבת בלבד אבל בחול מלאכתו להיתר. . . אבל אם גם בחול אינו ראוי למלאכה כגון בגד שעטנז שאסור להתלבש בו גם בחול, אין עליו תורת כלי ומלבוש כלל.

וכן כתב גם אדה"ז²⁹: "כל כתב שאסור לעיין בו בשבת, אם הוא חשוב בעיניו ומקפיד להשתמש לצור על פי צלוחיתו וכיוצא בזה, אסור לטלטלו, שהרי אינו ראוי לכלום בשבת".

ורצונם לומר, שאם הוא מקפיד לא להשתמש בכתב זה לצרכים אחרים כלל, ממילא "אינו ראוי לכלום בשבת"; שהרי לקרוא בו אסור, ולשימוש אחר אינו עומד, שהרי הוא מקפיד לא להשתמש בו לשום מטרות אחרת חוץ מקריאה.

ואם כן ממשמעות דברי המגן אברהם ואדה"ז עולה, שכתב זה נחשב "מוקצה מחמת גופו" שהרי הוא "אינו ראוי לכלום בשבת"³⁰ (שבזה הוא שונה מ"כלי שמלאכתו לאיסור" שהוא כן ראוי להשתמש בגופו, כגון פטיש שמשמש בו לפציעת אגוזים³¹), ואם כן אסור לטלטלו כלל אפילו לצורך גופו או מקומו³².

יד. ולפי זה מסתבר שכך יהי' הדין גם בספרי החולין הנ"ל, שאם הוא מקפיד לא להשתמש בהם שום שימוש אחר חוץ מקריאה הרי הם נחשבים "מוקצה מחמת גופו", כי אינם ראויים לכלום בשבת, וממילא יהי' אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם או מקומם.

(29) שם ס"ח.

(30) ועל דרך שכותב אדה"ז בסי' שח סוף ס"ו לענין נייר חלק העומד לכתובה: "שכיון שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל", דהיינו מוקצה מחמת גופו.

(31) שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

(32) ראה שם סוף ס"ו. ס"ח.

(33) שם סמ"ז.

(34) שם ספ"ה.

איסור קריאה בספרי חולין ומלחמות גם לשם שמים

יז. והנה המחבר אוסר לקרוא בספרי מליצות ומשלים ומלחמות הן בשבת והן בחול, משום "מושב לצים".

וממה שכותב הט"ז שלפי זה הרי הם מוקצה ואסור לטלטלם (ככלי שמלאכתו לאיסור כנ"ל), מובן, שכוונת המחבר היא שאסור לקרוא בהם בכל אופן – גם לשם שמים (כדלהלן), שהרי אם ישנו אופן שמותר לקרוא בהם אם כן אינם נחשבים מוקצה.

יח. אך לכאורה יש לתמוה, מה הסברא לאסור לקרוא בספרים הללו אפילו לשם שמים – וכגון שקודם תחילת הלימוד הוא קורא מעט בספר "מליצות" (בדיחות) בכדי ללמוד מתוך שמחה³⁷ "כמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפנייהם מילתא דבדיחותא תחילה ובדחי רבנן"³⁸ – והרי כשקוראם לשם שמים בודאי אין זה "מושב לצים", ואם כן מדוע אוסר המחבר את קריאתם בכל אופן?

יט. ואולי יש לומר, שהמחבר חושש שאם יתירו לאדם לקרוא בספרים אלו ולו לתועלת ללימוד התורה, אפשר שיבוא להימשך ולקרוא בהם גם להנאתו – שזהו "מושב לצים", ועל כן ראוי לאסור את קריאתם לחלוטין, ועל כן חל עליהם דין "מוקצה" כנ"ל (סט"ז).

שאף שראוי להשתמש בו תשמיש אחר, כגון לכסות בו כלים או להאהיל בו למעלה מראשו וכיוצא בתשמישים אלו שאין הבגד מיוחד להם ולא נעשה בשביל כך, אינן מורידין עליו תורת כלי אלא אם כן ייחדו לכך".

וכך מסיק גם המשנה ברורה³⁵: ש"העיקר כסברא הראשונה"³⁶ שהביא המחבר, ש"אפילו לצורך גופו ומקומו אסור" לטלטל את בגד השעטנו.

טז. ואם כן, מדין בגד שעטנו יש ללמוד לנידון הספרים הנ"ל האסורים בקריאה: שמאחר שהמחבר אוסר לקרוא בהם אפילו בחול, על כן אין עליהם תורת כלי כלל.

ואפילו אם הם ראויים לשימוש אחר בשבת (כגון לכסות בהם צלוחית) לא יורד עליהם שם כלי בשביל כך, מאחר שאינם מיוחדים לשימוש זה אלא לקריאה, והרי לקריאה הם אסורים אפילו בחול.

ואם כן ברור, שספרים אלו נחשבים "מוקצה מחמת גופו" (אפילו אם אינו מקפיד שלא להשתמש בהם שימוש אחר, והם גם ראויים לשימוש אחר, אלא שלא ייחד אותם לכך), וממילא אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם או מקומם, כי אין להם גדר "כלי" כלל, וכמו בגד שעטנו לדעת האוסרים שכמותם נפסק להלכה.

(35) שם ס"ק קס-קסא.

(36) וראה שו"ת יביע אומר (ח"ה חו"מ סי' ד"ה ולפ"ז) שמציין לכמה אחרונים שכתבו, שהכלל הידוע שכשהמחבר כותב "יש אומרים" "ויש אומרים" (כמו כאן שכותב "יש אוסרים" . . . ויש מתירים") ההלכה היא כה"ויש" האחרון, אינו כלל מוטכם. וכמו כן כאן רואים, שכל האחרונים נקטו עיקר כדעת ה"יש אוסרים", אף שהמחבר הביאם בראשונה.

(37) "שאינן שכינה שורה" . . . אלא מתוך דבר שמחה של מצוה . . . וכן לדבר הלכה" (שבת ל, ב. פסחים קיז, א).
(38) לשון אדה"ז בתניא פרק ז (יא, ב). על פי פסחים שם (לגירסת רבינו חננאל – רבא במקום רבה. וכן הוא בעין יעקב שם).

ומלחמות), שבו אמריןן שמאחר שמלאכתו לאיסור גם בחול על כן "אין עליו תורת כלי כלל" (כנ"ל באדה"ז).

התוספות והרמ"א יבארו שאנשי טור שמעון שיחקו בכדור ברשות הרבים

כא. ואם כן, בזה ביארנו את הוכחת הבית יוסף מהירושלמי שכדור הוא מוקצה, שעל יסוד זה הכריע בשולחן ערוך כדעת השבלי הלקט והאגור האוסרים לשחק בו בשבת, ושלא כדעת התוספות המקילים בזה.

כב. אבל הרמ"א פוסק כדעת התוספות שמותר לשחק בכדור בשבת, כלומר שלשיטתם הכדור אינו מוקצה.

ולכאורה, כיצד יבארו הם את דברי המדרש והירושלמי שטור שמעון נחרב על ששיחקו בכדור?

כג. ויש לומר, שהתוספות והרמ"א ינקטו עיקר כהגירסא הנ"ל שבמדרש, שטור שמעון נחרב על ששיחקו בכדור בשבת. וכמו כן בירושלמי, הם ינקטו כפירוש הפני משה ששיחקו בשבת (ולא כגירסת הרוקח ופירוש הקרבן העדה שנענשו על ביטול תורה);

ואזי הם יוכלו לפרש במדרש ובירושלמי, שהאיסור שבת שעליו עברו אנשי טור שמעון לא הי' איסור "מוקצה", כי לדידם כדור אינו מוקצה, אלא האיסור הי' ששיחקו בו ברשות הרבים, שבכך הם עברו על איסור הוצאה מרשות לרשות וטלטול ד' אמות ברשות הרבים.

ולפי זה מובן, שאין שום סתירה מדברי המדרש והירושלמי אודות טור שמעון לשיטת התוספות והרמ"א, כי מה שהם פוסקים שמותר

הוכחת הבית יוסף מהירושלמי שכדור נחשב מוקצה

כ. ועל פי זה אפשר לבאר את הוכחת הבית יוסף מהירושלמי שכדור נחשב מוקצה מחמת גופו (כנ"ל ס"א), גם לגירסת הרוקח ופירוש הקרבן העדה שאנשי טור שמעון נענשו על ביטול תורה:

כי מאחר שהירושלמי מדגיש שהדבר שגורם להם להיענש בעונש כה גדול (שחרב מקומם) הוא ששיחקו בכדור (ובגלל זה לא עסקו בתורה), מזה יש להסיק שמשחק זה הוא מגונה ואסור לשחק בו כלל אפילו ביום חול, כי הוא גורר את האדם לכלות את ימיו ולבטלו מן התורה³⁹. ועל דרך שכתב המחבר בנוגע לקריאת ספרי חולין ומלחמות ש"אף בחול אסור משום מושב לצים", שטעם זה שייך גם בכדור, שהמשחק בו הוא בכלל "מושב לצים".

ואף שאפשר לשחק בכדור לשם שמים, וכגון בשביל לעמל את הגוף ולחזקו בכדי שיוכל אחר כך ללמוד תורה ביתר שאת. יש לומר, שגם בכדור חושש המחבר (על דרך הנ"ל בספרי חולין) שאם נתיר לשחק בו בכדי להתעמל יגורר האדם לשחק בו גם לשם הנאת הגוף גרידא. וכפי שאכן הי' אצל אנשי טור שמעון, ש"היו מבלין ימיהן בהם (במשחקים) ולא עסקו בתורה" (כנ"ל בקרבן העדה).

ומטעם זה סובר הבית יוסף שכדור נחשב מוקצה מחמת גופו (כנ"ל), כי מאחר שהמשחק בו מושלל מכל וכל הן בחול והן בשבת, הרי הוא דומה לבגד שעטנו (ולספרי חולין

(39) וראה גם מה שכתב הקצות השולחן (סי' קי ס"ק טז) בענין שלילת המשחק בכדור.

וסברתו להתיר בלשון הקודש היא כמו שביאר בדרכי משה⁴³: "דהלשון בעצמו יש בו קדושה, ולומד ממנו דברי תורה".

ומשמעות דבריו היא, שלמרות שספרים אלו הם דברי חולין, מכל מקום כאשר הם כתובים בלשון הקודש הם לא נחשבים "מושבים לצים" לגמרי, ומב' טעמים: (א) משום שהם כתובים בלשון קדושה. (ב) משום שקריאת ענין כלשהו בלשון הקודש יכולה להועיל להבנת התורה.

כה. ולפי זה צריכים לומר, שהמחבר שאוסר לקרוא בספרי חולין אפילו בלשון הקודש (כדמשמע מסתימת דבריו לאיסור), חולק על ב' הטעמים הללו.

ויש לומר שסברתו היא:

(על הטור סי' שז אות ח) ש"נוהגין גם כן לקרות בספרי החכמות בשבת" "כשהן כתובים בלשון הקודש". וכן פסק אדה"ז (שם סל"א): ש"נוהגין להקל" שמותר ללמוד בשבת "בכל ספרי חכמות וספרי רפואות" (ומסתימת דבריו משמע שהוא מתיר אפילו אם הם כתובים בלע"ז). ולהעיר, שמדברי הרמ"א בתשובה (סי' ז ד"ה תחילה) משמע שהוא עצמו הי' עוסק בספרי חכמות בשבת, וזה לשונו שם: "מה שהרעיש אדוני את העולם עלי בהביאי במכתבי הראשון דבר חכמת היונים וראש הפילוסופים . . לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירותם במהות המציאות וטבעיהן, כי אדרבה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך . . אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו מעידיני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו, רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי ת"ל ושאר ספרי הטבע כשער השמים וכדומיהן . . ומכל מקום אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו רק בשבת ויום טוב וחול המועד בשעה שבני אדם הולכים לטייל, וכל ימות החול אני עוסק כפי מיעוט השגתי במשנה ובתלמוד ובפוסקים ובפירושיהם". עכ"ל. הרי שמעיד על עצמו שעסק בשבת ב"ספרי הטבע . . וכדומיהן" דהיינו ספרי חכמות.

(43) שם אות ח. הובא במגן אברהם שם ס"ק כד.

לשחק בכדור בשבת היינו דוקא ברשות היחיד (כמבואר באחרונים⁴⁰), ואילו בטור שמעון נענשו על ששיחקו ברשות הרבים.

ג

מחלוקת המחבר והרמ"א בכדור היא לשיטתם בספרי חולין

כד. ועוד יש לומר, שבאמת גם לפי גירסת הרוקח בירושלמי שטור שמעון נחרב על ששיחקו בכדור וביטלו תורה, אין מכך שום קושיא על פסק הרמ"א שכדור אינו מוקצה, דיש לומר שהוא אזיל בזה "לשיטתו";

ובהקדים, דבדין ספרי חולין ומלחמות הנ"ל, חולק הרמ"א על המחבר האוסר את קריאתם מכל וכל, וכך הוא כותב⁴¹: "ונראה לדקדק, הא דאסור לקרות בשיחת חולין וספורי מלחמות היינו דוקא אם כתובים בלשון לעז, אבל בלשון הקודש שרי"⁴².

(40) ראה מגן אברהם שם ס"ק עג.

(41) סי' שז ס"ז.

(42) דרך אגב – בהלכה הבאה (שם סי"ז) כותב המחבר: "אסור ללמוד בשבת ויום טוב זולת בדברי תורה ואפילו בספרי חכמות אסור, ויש מי שמתיר". וידוע הכלל בדברי הפוסקים (ראה קיצור הוראות איסור והיתר להש"ך (יו"ד סוף סי' רמב) אות ה) שכאשר הם "מביאים בתחילה סברא אחת בסתם ואחר כך יש מי שמתיר . . הוא משום שנראה להם עיקר כהסברא שכתבו בסתם והסברא האחרת היא טפלה בעיניהם". ולפי זה נמצא ששיטת המחבר היא, שאפילו ספרי חכמות (שאינם בבחינת "מושבים לצים" כספרי חולין ומלחמות הנ"ל) אסור ללמוד בהם בשבת.

אבל הרמ"א שמתיר לקרוא בשבת אפילו ספרי חולין ומלחמות הכתובים בלשון הקודש (ככפנים), כל שכן שיתיר כן בספרי חכמות. וכן כתב בפירוש בדרכי משה

ועל כן מתיר הרמ"א לקרוא בהם הן בחול והן בשבת, וממילא מובן שלדעתו אינם מוקצה כלל⁴⁴ אלא הם מותרים בטלטול.

כז. ועל פי כל זה נוכל לבאר, שמחלוקת המחבר והרמ"א בכדור היא "לשיטתייהו" בדין קריאת ספרי חולין הכתובים בלשון הקודש; ובזה ממילא יתישב, שדברי הרמ"א יכולים להתאים גם עם פירוש הרוקח והקרובן העדה בירושלמי:

כלומר, הרמ"א סובר שגם לפירוש הרוקח והקרובן העדה שטור שמעון נחרב על שבילו את ימיהם במשחק בכדור ולא עסקו בתורה, מכל מקום אין זה סיבה להחשיב את הכדור "מוקצה מחמת גופו". כי אף שמשחק זה לכשעצמו הוא אכן ענין של "חולין" ו"מושב לצים", מכל מקום אין לשלול אותו מכל וכל, מאחר שגם ממנו אפשר להפיק תועלת ל"דברי תורה", וכנ"ל שעל ידי המשחק בו גופו מתעמל ומתחזק ועל ידי זה הוא יכול להוסיף בלימוד התורה ביתר שאת. ואף שהוא אינו מתכוין אלא להנאת גופו ולא לתועלת ללימוד תורה, אך מאחר שבדרך ממילא נעשה תועלת גם ללימוד תורה על כן משחק זה אינו אסור.

דכשם שבקריאת ספרי חולין ומלחמות בלשון הקודש סובר הרמ"א, שלמרות שעצם קריאתם היא ביטול תורה מכל מקום אין בזה איסור מוחלט משום שאפשר להפיק מהם תועלת ללימוד התורה (כהטעם הב' הנ"ל שבדרכי משה); כך הוא סובר גם בכדור, שמאחר שמהמשחק בו אפשר להפיק תועלת ללימוד תורה, על כן מותר לשחק בו. ומאחר

דעל הטעם הא' "דהלשון בעצמו יש בו קדושה" אפשר להשיב כמו שכתב הט"ז (נגד הרמ"א): שבאמת "הלשון בעצמו אין בו קדושה, שהרי מצינו בפרק קמא דשבת דבמרחץ אפילו דברים של חול יכול לספר בלשון הקודש. ותו, דאכתי לא יצאנו מן מושב לצים אף על פי שכתובים בלשון הקודש. . . דבליצנות אין חילוק בלשון".

ועל הטעם הב' שקריאת ספרים אלו מועילה ש"לומד ממנו דברי תורה", ישיב המחבר: שמכל מקום מאחר שגוף ועיקר תוכנם הוא "חולין" ו"ליצנות", וזה שאפשר להפיק מהם גם תועלת ללימוד תורה הוא ענין צדדי וטפל, על כן הם בכלל "מושב לצים"; ונתבאר לעיל (סי"ז), שמדברי הט"ז עולה שהאיסור לקרוא בספרים אלו הוא גם אם מתכוין במפורש לתועלת ללימוד תורה ("לשם שמים"), והסברא בזה היא משום שעל ידי זה הוא עלול להימשך לקרוא בהם להנאתו שזהו "מושב לצים".

כו. ולפי זה מובן, שהרמ"א שמתיר לקרוא בספרי חולין הכתובים בלשון הקודש, סובר: (א) שגם דברי חול הכתובים בלשון הקודש יש בהם איזה צד קדושה (אף שכמובן אינה קדושה גמורה שלכן מותר לדבר דברי חול בלשון הקודש במרחץ כנ"ל בט"ז). (ב) שלמרות שעיקר ענין הספרים הללו הוא חולין וליצנות והתועלת לדברי תורה היא ענין צדדי וטפל, ולמרות שכוונת הקורא היא רק להנאתו ולא לשם שמים כלל, מכל מקום מאחר שאפשר שתצא לו מזה בדרך ממילא תועלת ללימוד התורה על כן אין זה נחשב "מושב לצים" גמור.

(44) ראה שו"ע אדה"ז סי' שח סי"ז, שספרים המותרים בקריאה לא היו מעולם בכלל גזירת מוקצה.

ד

אדה"ז מחלק בין כדור
לספרי חולין

ל. אלא שעל פי ביאור זה בדברי המחבר והרמ"א, דרוש ביאור בדברי אדה"ז. דבספרים הוא פוסק⁴⁵ כהמחבר: ש"ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) וכן מליצות ומשלים של שיחת חולין. . אסור לקרותן בשבת. . ואף בחול אסור משום מושב לצים אף אם כתובים בלשון הקודש", ואילו בכדור הוא מסיק⁴⁶ כהרמ"א (הנ"ל סעיף א'): ש"נהגו מקדם להקל" שאינו מוקצה ומותר לשחק בו בשבת.

ולכאורה על פי ביאורינו יש לתמוה על זה, דמזה שהוא פוסק שקריאת ספרי חולין ומלחמות אסורה משום "מושב לצים", משמע שהוא נוקט כסברת המחבר שלמרות שאפשר להפיק מהם תועלת לדברי תורה (כסברת הרמ"א) מכל מקום מאחר שתוכנם הוא דברי חולין וליצנות על כן זה אסור, ומסתימת לשונו משמע (כפי שדייקנו לעיל במחבר) שאפילו אם כוונתו היא לשם שמים מכל מקום אסור, משום שחיישינן שמא יגרר לקרוא בהם להנאתו שזהו מושב לצים; ואם כן לפי זה לכאורה הי' לו לומר כן גם בכדור, שמאחר שהמשחק בו הוא בכלל "מושב לצים" על כן אין לשחק בו אפילו בחול, ואפילו לשם שמים אסור מחשש שמא יגרר לשחק בו להנאתו, ואם כן גם בזה הי' לו לפסוק כהמחבר שהכדור הוא מוקצה מחמת גופו מאחר שאסור לשחק בו כלל (ועל דרך שעטנז כנ"ל)?

שמותר לשחק בו, ממילא אינו נחשב "מוקצה מחמת גופו".

כת. ומה שאנשי טור שמעון נענשו בעונש חמור על המשחק בכדור, יבאר הרמ"א שזהו משום שהם היו (כלשון הקרבן העדה הנ"ל) "מבלין ימיהן" במשחק זה, כלומר הם באמת לא הפיקו מהמשחק שום תועלת ללימוד התורה, כי הם לא למדו תורה כלל אלא בילו את (כל) ימיהם בדברי בטלה (וכמו שמסיים הקרבן העדה: "ולא עסקו בתורה", משמע שלא עסקו בה כלל), ועל כן הם נענשו.

אך אין מקום לומר, שבגלל שאנשי טור שמעון השתמשו בכדור באופן בלתי רצוי על כן נאסר את המשחק בו לכולם לגמרי, מאחר שבעצם אפשר להשתמש בו באופן המועיל ללימוד התורה.

כט. אבל לשיטת המחבר, כשם שבספרי חולין ומלחמות הוא סובר שלמרות שאפשר להפיק מהם תועלת לדברי תורה מכל מקום מאחר שגוף ועיקר תוכנם הוא חולין וליצנות על כן זה אסור משום "מושב לצים", ואפילו כשכוונתו היא לשם שמים להועיל ללימוד תורה מכל מקום אסור מחשש שמא יגרר מזה למושב לצים; הוא לשיטתו יסבור כך גם בכדור, שמאחר שהמשחק בו הוא ענין של חולין ומושב לצים על כן הוא אסור הן בשבת והן בחול, ואפילו לשם שמים אין לשחק בו מחשש שמא יגרר לשחק בו לשם הנאת הגוף גרידא שזהו מושב לצים – כמו שעשו אנשי טור שמעון.

ומאחר שאסור לשחק בו כלל, ממילא מובן שהוא "מוקצה מחמת גופו", על דרך בגד השעטנז הנ"ל.

(45) סי' שז ס"ל.

(46) סי' שח ספ"ג.

ואפשר שעל כן בזה פוסק אדה"ז כהמחבר ש"ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) וכן מליצות ומשלים של שיחת חולין" אסור לקרוא בהם הן בשבת והן בחול ואפילו לשם שמים, כי חיישינן "דאתי למימשך בתרייהו" לקרוא בהם להנאתו שאז זה נחשב "מושב לצים".

מה שאין כן המשחק בכדור שאינו בכלל הדברים שמנה הרע"ב שהם על דרך מינות, אפשר שסובר אדה"ז שבו לא שייך "משכי" כבמינות ולא חיישינן כולי האי שהאדם ייגרר אחריו, ועל כן אין לאסור אלא כשמשחק בו לשם הנאה בלבד שאז זהו בבחינת "מושב לצים" ו"אבוד זמן", אך אם משחק בו לשם שמים לתועלת ללימוד התורה אין לאסור, כי מושב לצים אין בזה, וגם לא חיישינן שייגרר מזה למושב לצים.

ועל כן בכדור פוסק אדה"ז כהרמ"א שאינו מוקצה, מאחר שיש אפשרות לשחק בו בהיתר.

ומה שמצאנו שאנשי טור שמעון נענשו על המשחק בכדור, הוא משום שהם לא שיחקו בו לשם שמים אלא לשם הנאה בלבד, וכדמשמע מביאור הקרבן העדה שהיו "מבלין ימיהם" במשחקים, היינו שלא עסקו בתורה כלל, ועל כן הם נענשו. מה שאין כן כשמשחק בו לשם שמים, סובר אדה"ז שאין טעם לאסור⁵⁰.

*

לא. ואולי יש לומר שסברת אדה"ז היא, שדוקא בספרי חולין ומלחמות חיישינן שימשך אחריהם, ועל דרך שמצינו בספרי מינות וכפירה שאמרו חז"ל⁴⁷ "שאני מינות דמשכא דאתי למימשך בתרייהו".

ואף שכאן לא עסקינן בספרי מינות אלא בספרי מלחמות ודברי הימים ומליצות וכו', מכל מקום מפירוש הברטנורא בסנהדרין קצת משמע שיש דמיון ביניהם, דעל דברי המשנה⁴⁸ "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא. . . הקורא בספרים החיצונים" פירש: "ספרי מינים, כגון ספרי אריסטו היוני וחבריו, ובכלל זה הקורא בספרי דברי הימים של מלכי נכרים, ובשירים של עגבים ודברי חשק, שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא אבוד זמן בלבד".

שמזה שעל "ספרים חיצונים" הוא מפרש "ספרי מינים", והוא ממשך ומבאר ש"בכלל זה" הוא הקורא בספרי "דברי הימים של מלכי נכרים", ושהטעם לזה הוא משום "שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא אבוד זמן בלבד", משמע שהבין, שכל ספר שאין בו חכמה ותועלת אלא אבוד זמן הוא על דרך "ספרי מינים"⁴⁹.

ואם כן לפי זה, מאחר שמדברי הגמרא הנ"ל עולה שספרי מינים מושכים את לב האדם אחריהם – "דאתי למימשך בתרייהו", מובן שגם ספרי "דברי הימים" וכל הדומה להם מספרים שאין בהם חכמה ותועלת הם מושכים את לב האדם אחריהם.

50) ולהעיר שהתפארת ישראל (שם) חולק על פירוש הרע"ב, וסובר שספרי חולין ודברי הימים של מלכי נכרים אינם בגדר "מינות", ואם כן לדבריו אין בהם חשש "דמשכי". ולפי זה נמצא, שהביאור שבפנים בשיטת אדה"ז יעלה יפה רק לפי שיטת הרע"ב. וצ"ע.

47) עבודה זרה כז, ב.

48) סנהדרין פ"י משנה א.

49) וראה תפארת ישראל שם (יכין אות ח) שהבין

בדברי הרע"ב שהוא הדין בעיתונים.

העולה מכל הנ"ל:

לפי המחבר כדור הוא מוקצה מחמת גופו, כי לא ראוי לשחק בו אפילו ביום חול, וכשיטתו בספרי חולין (וכדין בגד שעטנז).

ולפי הרמ"א כדור אינו מוקצה כלל, כי מותר לשחק בו הן בשבת והן בחול, וכשיטתו בספרי חולין.

ולפי אדה"ז, ספרי חולין הם מוקצה כי אסור לקרוא בהם כלל משום דאתי למימשך בתרייהו, אבל כדור אינו מוקצה כי מותר לשחק בו לשם שמים.



סימן כב

משחק בכדור וטלטול כלי שמלאכתו להיתר

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את דין אבנים וחריות שרוצה לשבת עליהם בשבת * מבאר את סברת מחלוקת השבלי הלקט והתוספות בענין משחק בכדור בשבת * מבאר שלפי המגן אברהם המחבר משווה את דין כדור לדין נדבך של אבנים * מקשה על המגן אברהם מהמשך דברי השבלי הלקט * מדייק מאדה"ז שלמד במחבר שלא כמגן אברהם והנפקא מינה מזה להלכה * מביא את דין טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל * מבאר שדין טלטול לצורך הרגעה תלוי במחלוקת השבלי הלקט ותוספות * מבאר את הנפקא מינה בענין זה בשיטת המחבר בין המגן אברהם לאדה"ז

א

ביצד יורד תורת 'כלי' על מוקצה מחמת גופו

א. כותב אדה"ז בדיני מוקצה¹: "כל דבר שאין תורת כלי עליו . . . כגון אבנים ומעות ועצים קנים וקורות ועפר וחול . . . וכל כיוצא בדברים אלו . . . כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם . . . וזהו הנקרא מוקצה מחמת גופו".

כלומר, דבר שאינו כלי כלל דהיינו מוקצה מחמת גופו, הוא גרוע מכלי שמלאכתו לאיסור. דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, כגון לטלטל פטיש לפצח בו אגוזים או בשביל להשתמש במקומו². מה שאין כן מוקצה מחמת גופו שאינו 'כלי', אסור לטלטלו לשום צורך.

ב. וכתב המחבר בענין מוקצה מחמת גופו³: "חריות (ענפים) של דקל שקצצם לשריפה מוקצים הם ואסור לטלטלם, ישב עליהם מעט מבעוד יום מותר לישב עליהם בשבת, וכל שכן אם קשרן לישב עליהם או אם חשב עליהם מבעוד יום לישב עליהם . . . אבל נדבך של אבנים אף על פי שחשב עליו מבעוד יום אסור לישב (עליהם), אלא אם כן למדום (סדרום)".

ולכאורה תמוה במה שונים אבנים מחריות שבחריות מועילה מחשבה מערב שבת להתירם בטלטול, ואילו באבנים צריך דוקא מעשה (שיסדר אותן לישיבה)?

ומבאר בזה המגן אברהם⁴: "דבשלמא חריות איכא דקיימו לישיבה ואיכא דקיימו לעצים [לשריפה], וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבתו שקצצן לשריפה, ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה. אבל

(1) סי' שח ס"ח.

(2) כמבואר בשולחן ערוך אדה"ז שם סי"ב.

(3) שם ס"כ-כא.

(4) שם ס"ק מ.

נדבך של אבנים ליכא דקאי לשיבה, לפיכך צריך מעשה להוכיח שהן לשיבה.

כלומר, שבאמת הן החריות העומדים לשריפה והן האבנים העומדות לבנין⁵, אינם 'כלי' אלא 'מוקצה מחמת גופו', שהרי אינם עומדים לשימוש האדם. ועל כן, בשביל להוריד עליהם תורת כלי עליו לקבוע שימוש שישתמש בהם. ומאחר שמדובר כאן שרוצה לקובעם לשיבה, על כן יש הבדל בין אבנים לחריות. דהחריות מצד עצמם ראויים ונוחים לשיבה⁶, ודרך בני אדם לייחדם לכך, ועל כן די שחושב לשבת עליהם בשבת זו כדי שיירד עליהם תורת 'כלי'. מה שאין כן אבנים אינן נוחות לשיבה, ואין דרך לייחדן לכך, ועל כן לא די שמחליט במחשבתו לשבת עליהן בשבת זו, אלא צריך לעשות בהן מעשה המבטא את החלטתו, דהיינו לסדרן ולהכינן לשיבה, ואז יירד עליהן תורת 'כלי'.

ג. ובהלכה הבאה⁷ ממשיך המחבר וכותב עוד בענין זה: "אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת, או לסגור בהן את הדלת, או להכות בהן בברזא (פירוש הקנה שמשמים בחבית להוציא היין ממנו), אף על פי שחשב עלי' מבעוד יום, אסור, אלא אם כן יחדה לכך לעולם, אבל יחדה לשבת זה בלבד, לא".

שבזה מלמדנו המחבר פרט נוסף בענין הורדת תורת 'כלי' על חפץ המוקצה מחמת גופו, כי האבן והבקעת שהן 'מוקצה מחמת גופו' אין דרך כלל לייחדן לצורך כיסוי חבית או סגירת דלת⁸, ואם כן בזה הן דומין לנדבך אבנים הנ"ל שאין דרך לייחדן לשיבה. ועל כן

בפשטות היינו חושבים, שכשם שבאבנים לא די לייחדן לשיבה במחשבה בכדי להוריד עליהן תורת כלי, אלא צריך לעשות בהן מעשה, כך גם באבן ובקעת צריך לעשות בהן מעשה ולא די לייחדן לצורך החבית והדלת במחשבה בלבד.

וזהו שמחדש המחבר בהלכה זו, שהאמור בהלכה הקודמת שבמחשבה בלבד לא יורד על האבנים תורת כלי, היינו כשחשב עליהן לשיבה לזמן מוגבל, אך אם הי' מייחדן לכך במחשבה לעולם, הי' יורד עליהן תורת כלי.

ועל כן כאן באבן ובקעת הוא אומר, שבכדי להוריד עליהן תורת כלי אין צורך במעשה כדי להוכיח שנתייחדו לצורך החבית והדלת, אלא די לייחדן לכך במחשבה לעולם.

ד. והעולה מכל זה, שבכדי לטלטל בשבת חפץ המוקצה מחמת גופו, בשביל שימוש שאין דרך לייחדו עבורו, צריך שיתקיים (מערב שבת) אחד מב' תנאים אלו: (א) שיעשה בו מעשה המוכיח שהוא מתייחד לאותו שימוש, ואפילו אם מייחדו לשימוש זה לשבת זו בלבד. (ב) שייחדו לשימוש זה לעולם, ואפילו במחשבה בלבד.

מחלוקת הפוסקים בכדור וביאור סברותיהם

ה. והנה בהמשך הלכות מוקצה⁹ כותב המחבר עוד: "אסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדור". והרמ"א בהגהה מוסיף: "ויש מתירין, ונהגו להקל".

(5) ראה רש"י שבת קכה, ב ד"ה נדבך.

(6) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם סנ"ב.

(7) שם סכ"ב.

(8) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם סנ"ג.

(9) שם סמ"ה.

"הכדורים שלנו, אפילו כלי לא חשיבי, ומחשבת השחוק שחישב לשחק בו לא משוי לי' כלי". שבדבריו אלו מתבאר, שיסוד סברתו לאסור לטלטל את הכדור בשבת הוא, כי הכדור מצד עצמו אינו כלי, וגם מחשבת האדם שחושב לשחק בו אין בכוחה להחשיבו כלי.

אלא שהא גופא דורש ביאור, מדוע אין מחשבתו הופכת את הכדור לכלי, ומאי שנא מחריות העומדים לשריפה שלמדנו לעיל שייחודם במחשבה לשימוש של ישיבה מוריד עליהם שם 'כלי', וכי 'משחק' לאו 'שימוש' מיקרי?!

ח. ויש לומר שהשבלי הלקט סובר, שמה שאמרינן שעל ידי שמייחדים מוקצה מחמת גופו לשימוש מסויים הנה בזה יורד עליו תורת כלי, היינו דוקא בשימוש המביא תועלת הניכרת במוחש, וכמו בדוגמאות הנ"ל דייחוד אבנים וענפים לישיבה או בקעת לכיסויי חבית וטגירת הדלת, שהתועלת בזה ניכרת במוחש; אבל אם התועלת היא רוחנית בלבד ולא מוחשית, לא יורד עליו תורת כלי.

וסברתו בזה כנראה היא, שלענין דיני מוקצה דוקא תועלת מוחשית נחשבת 'צורך', מה שאין כן תועלת רוחנית אינה נחשבת 'צורך'. ולכן, אם הוא קובע את המוקצה לשימוש המביא לתועלת רוחנית בלבד, הרי זה כאילו לא קבעו לשום שימוש, וממילא לא יורד עליו תורת 'כלי'.

ועל כן לדידו לא יורד על הכדור תורת 'כלי' למרות שייחודו למשחק, מאחר שתועלת המשחק היא הנאת הלב בלבד, שזהו דבר רוחני ולא מוחשי, ונמצא שכאילו לא ייחדו לשום 'צורך' כלל.

ובשולחן ערוך אדה"ז¹⁰ מבאר את סברת המחבר מדוע אסור לשחק בכדור: "לפי שאסור לטלטלו, מפני שאין תורת כלי עליו".

ומדבריו אלו עולה, שהרמ"א שחולק על המחבר ומתיר לשחק בכדור, סובר שיש עליו תורת כלי.

ו. ובבית יוסף¹¹ הביא מחלוקת ראשונים בענין זה, וזה לשונו: "כתב באגור בשם שבלי הלקט, שאסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדורים. . . וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו. אבל התוספות בפרק קמא דביצה. . . כתבו. . . אשכחן דמשחקין בכדור שקורין פילוט"א ביום טוב ברשות הרבים, אף על גב (אלמא) דליכא אלא טיול, עד כאן. משמע שמותר לטלטל הכדור ביום טוב, והוא הדין בשבת, דבדברים אלו יום טוב ושבת שוים הם. ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות מצאתי, טור שמעון למה חרב, יש אומרים מפני הזנות, ויש אומרים שהיו משחקין בכדור".

ונמצא מזה, שהמחבר שאוסר לשחק בכדור בשבת נוקט כשיטת השבלי הלקט. והרמ"א שמתיר נוקט כשיטת התוספות.

וצריך להבין, באיזו סברא נחלקו השבלי הלקט והתוספות. ובעיקר דרוש ביאור בשיטת השבלי הלקט והמחבר, מהי הסברא שהכדור אינו נחשב כלי. בשלמא חריות ואבנים אינם כלי (כנ"ל) מאחר שאינם משמשים את האדם, אבל כדור שעשוי למשחק והנאת האדם, מדוע אינו כלי?

ז. ובמקור הדברים בספר שבלי הלקט¹², נמצאו שמנמק את שיטתו, וכך הוא כותב:

(10) שם ספ"ג.

(11) שם אות מה.

(12) ענין שבת סי' קכא.

ביאור המגן אברהם בשיטת המחבר בכדור

יא. והנה על מה שכתב המחבר "אסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדור" ביאר המגן אברהם¹⁴: "דבמחשבתו לא משוי לי' כלי (שבלי לקט), ועיין סעיף כ"א".

ומה שמציין ל"סעיף כ"א", היינו לדין הנ"ל (סעיף ב') דנדבך של אבנים, שאם רוצה לישב עליהן בשבת לא די שמייחדן לשיבה במחשבה (כמו שמועיל בחריות (שדינם נתבאר במחבר בסעיף כ')) אלא עליו לעשות מעשה דהיינו לסדרן לצורך ישיבה, ובזה יורד עליהן תורת כלי.

ומזה שהמגן אברהם מציין כאן לדין האבנים דלעיל, משמע שסובר שדין הכדור הוא כדין האבנים. כלומר, שמה שהמחבר אוסר כאן לשחק בכדור בשבת, היינו דוקא אם ייחדו לכך במחשבה בלבד, אך אם עשה בו מעשה המוכיח שעומד למשחק (וכגון שהניחו במקום המיוחד למשחקים) גם המחבר יסכים שמותר לשחק בו בשבת; על דרך דין האבנים דלעיל, שרק במחשבה לא יורד עליהן תורת כלי, אך על ידי מעשה יורד עליהן תורת כלי.

יב. וכך משמע מביאור ה"מחצית השקל" בדברי המגן אברהם, דעל מה שציין "ועיין סעיף כ"א" כתב: "דכדור יש לו דין אבן, דמבואר סעיף כ"א דלא מהני מחשבה".

ואם כן מאחר שלפי המגן אברהם ה"כדור יש לו דין אבן", ממילא מובן, שכמו שבאבן רק מחשבה לא מהני לעשותה כלי אבל מעשה כן מועיל, כך גם בכדור רק אם מייחדו למשחק במחשבה בלבד אינו נעשה כלי אבל אם עושה

ט. ולפי ביאור זה בסברת השבלי הלקט מדוע כדור אינו 'כלי', מסתבר שבסברא זו נחלקו עימו התוספות:

דהם סוברים שגם תועלת רוחנית בלבד נחשבת 'צורך', ובכוחה להוריד על חפץ המוקצה מחמת גופו תורת 'כלי'. ועל כן לשיטתם אם ייחד את הכדור למשחק הוא נעשה 'כלי', כי גם תועלת של הנאת הלב נחשבת 'צורך'.

י. ועל פי זה ייצא, שמה שמתיר הרמ"א לשחק בכדור על פי שיטת התוספות, הוא דוקא אם ייחדו אותו למשחק, שעל ידי זה חל עליו שם 'כלי'.

וכן משמע במשנה ברורה¹³, שעל דברי הרמ"א ש"יש מתירין" לשחק בכדור, כתב: "אפשר שטעמם, שכיון שעשוי לכך ומיוחד לזה בתמידות לא שייך בו שם מוקצה, וכדלעיל בסעיף כ"ב".

ומה שמציין המשנה ברורה ל"סעיף כ"ב", כוונתו היא לדין אבן ובקעת (הנ"ל סעיף ג') המבואר שם, שלמרות היותן מוקצה מחמת גופו, מכל מקום על ידי שמייחדן לעולם לצורך החבית והדלת יורד עליהן תורת 'כלי'. ורצונו לומר שהוא הדין בכדור, שהטעם שמותר לטלטלו לשיטת התוספות והרמ"א למרות שמצד עצמו הוא מוקצה מחמת גופו, היינו משום שמייחדים אותו למשחק לעולם, שבזה יורד עליו תורת 'כלי'.

(13) שם ס"ק קנח.

(14) שם ס"ק עב.

בו מעשה הוא נעשה כלי גם לשיטת המחבר¹⁵.

יג. ולעיל בדין אבנים נתבאר, שזה שייחודן לשיבה במחשבה אינו מוריד עליהן תורת 'כלי' (אלא צריך מעשה דוקא), היינו כשמייחדן לזמן מוגבל, אבל אם מייחדן לכך לעולם מספיקה מחשבה ואין צריך מעשה;

ועל פי זה, מאחר שהמגן אברהם כאן משווה את הכדור לאבנים דסעיף כ"א, אם כן לשיטתו כך צריך להיות הדין גם בכדור: שאם מייחדו במחשבה למשחק לעולם, בזה יורד עליו תורת כלי גם לשיטת המחבר, וממילא גם הוא יתיר לשחק בו בשבת.

יד. ואם כן ממשמעות דברי המגן אברהם עולה:

שמה שהמחבר אוסר לשחק בכדור בשבת, היינו כשמייחדו למשחק במחשבה לזמן מוגבל, אך אם עושה בו מעשה המוכיח שמייחדו למשחק, או שמייחדו למשחק במחשבה לעולם, בזה מסכים גם המחבר לרמ"א שמותר לשחק בו בשבת.

טו. ויש לומר, שבזה ידויק לשון השבלי הלקט הנ"ל (שהוא מקור שיטת המחבר כדלעיל) שכתב "ומחשבת השחוק שחישב לשחק בו לא משוי לי' כלי":

דאילו הי' סובר שאפילו ייחוד לעולם או מעשה אינם מורידים על הכדור תורת 'כלי', אם כן הי' לו לנקוט בלשון כגון זו: "ומה שמייחדו

(15) ועל פי מה שביאר המגן אברהם בסכ"א (הובא לעיל סעיף ב') שהטעם שבאבנים לא מועילה מחשבה אלא מעשה הוא משום שאין דרך לייחדן לשיבה, אם כן מזה שכאן הוא מדמה את הכדור לאבנים, משמע שהבין שהמחבר מדבר בכדור שאין דרך לייחדו למשחק, ועל כן לא מועילה בו מחשבה אלא דוקא מעשה. וצריך עיון.

לשחק בו לא משוי לי' כלי", שמסגנון זה הי' מובן שבא לשלול את כל אופני הייחוד, בין במחשבה לשבת זו, בין במחשבה לעולם, ובין במעשה. דכל אחד מג' אופנים אלו הוא בכלל הלשון "שמייחדו לשחק בו".

אך מאחר שהשבלי הלקט אינו נוקט לשון "ייחוד", אלא כותב "מחשבת השחוק שחישב", משמע שבא לשלול רק את האופן הא', דהיינו מחשבה אחת – לשבת זו. מאחר שבאופן זה יש ב' חסרונות: (א) שזה רק במחשבה ולא במעשה, (ב) שהייחוד הוא רק לפעם אחת ולא לעולם, ולכן אינו נעשה כלי; אבל אם מייחדו באחד מב' האופנים האחרים, דהיינו במחשבה לעולם או במעשה, בזה יסכים השבלי הלקט שהכדור נעשה כלי, ויהי' מותר לשחק בו.

מהמשך דברי השבלי הלקט משמע שלא כביאור המגן אברהם

טז. אמנם, מהמשך דברי השבלי הלקט משמע שלא כביאור המגן אברהם במחבר.

דלאחרי שכותב כנ"ל שמחשבה לשחק בכדור אינה עושה אותו כלי, הוא מוסיף וכותב עוד: "מכל מקום, בין שיש תורת כלי עליו בין שאין תורת כלי עליו, נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויום טוב, שהרי אין צריך [צורך] בטילטולן, ואפילו לכסות בו פי צלוחיתו אינו ראוי, דהא ממאיס על ידי ששוחקים בו ומטניף בטיט ועפר".

ורצונו לומר, שגם אם היינו מסכימים שהכדור כן נחשב 'כלי' מסיבה כלשהי, מכל מקום הי' אסור לטלטלו בשבת לשם משחק, משום ש"אין צריך בטילטולן", כלומר

כהמשמעות הנ"ל העולה מדברי השבלי הלקט. דכתב בזה הלשון: "אסור לשחוק בכדור בשבת ויום טוב, לפי שאסור לטלטלו מפני שאין תורת כלי עליו. ויש מתירים לטלטלו ולשחוק בו ברשות היחיד¹⁸, ונהגו מקדם להקל, ולא מיחו בידם הואיל ויש להם על מי שיסמוכו".

ומזה שאדה"ז אינו מוסיף גם את ביאור השבלי הלקט בטעם האיסור "ומחשבת השחוק שחישב לשחוק בו לא משוי לי' כלי" (כפי שהעתיקו המגן אברהם, כנ"ל סעיף י"א), אלא כותב רק את עצם יסוד האיסור – ובלשון סתמית: "שאינ תורת כלי עליו", משמע שהבין בדעת המחבר, שאין אפשרות כלל לעשות את הכדור ל'כלי' על ידי ייחודו למשחק.

כלומר, אילו הי' אדה"ז מעתיק גם את המשך ביאור השבלי הלקט "ומחשבת השחוק שחישב לשחוק בו לא משוי לי' כלי", הי' מקום להבין בדבריו שגם הוא נוקט כפירוש המגן אברהם במחבר, שדוקא אם חושב על הכדור למשחק לזמן מוגבל אינו נעשה כלי (שבזה מדויק הלשון "ומחשבת השחוק וכו'" כנ"ל סעיף ט"ו), אך אם מייחדו לכך לעולם או שעושה בו מעשה, הוא כן נעשה כלי; אך מאחר שאדה"ז אינו מעתיק זאת, ואינו מבאר כלל מדוע הכדור אינו נעשה כלי מחמת המשחק אלא כותב רק את הדין כהווייתו ש"אין תורת כלי עליו", משמע שהבין במחבר שהכדור מושלל מגדר 'כלי' לחלוטין, היינו שאפילו אם מייחדו למשחק לעולם או שעושה בו מעשה, לא יורד עליו תורת כלי בשביל זה.

ואם כן מזה משמע, שאדה"ז הבין שסברת המחבר היא כהמשך דברי השבלי הלקט (הנ"ל

ש'משחק' אינו נחשב 'צורך'! וממילא נמצא שטלטל 'כלי' שלא לצורך כלל, שזה אסור בשבת (כדלהלן בדברינו סעיף כ"א).

ואם כן מדבריו אלו משמע, שטעם דבריו הקודמים שמחשבה לשחוק בכדור אינה עושה אותו כלי, אינו כביאור המגן אברהם בדברי המחבר משום שדינו כאבנים דסעיף כ"א שלא מועילה להן מחשבה אלא מעשה, אלא משום ש'משחק' אינו 'צורך' כלל וממילא כאילו לא ייחד את הכדור לכלום.

יז. והנפקא מינה בין ב' טעמים אלו ברורה, וכנ"ל:

דלפי טעם המגן אברהם שדין הכדור הוא כדין אבנים, רק מחשבה לשבת זו אינה מועילה, אך אם מייחדו למשחק במחשבה לעולם, או שעושה בו מעשה, יורד עליו תורת כלי, כמו באבנים.

ואילו לפי הטעם המשתמע מדברי השבלי הלקט שמשחק אינו צורך, גם אם מייחדו למשחק לעולם או עושה בו מעשה אינו נעשה כלי¹⁶, כי כאילו לא ייחדו כלל, כנ"ל.

מאדה"ז עולה שהמחבר סובר כשבלי הלקט

יח. ומדברי אדה"ז בדין זה¹⁷ נראה, שלא הבין במחבר כמשמעות המגן אברהם, אלא

16) ומה שדייקנו לעיל (סעיף ט"ו) בלשון השבלי הלקט "ומחשבת השחוק שחישב", שרק מחשבה לפעם אחת לא מועילה אבל מחשבה לעולם או מעשה כן מועילים, אינו דיוק מוכרח, כי אפשר לדחוק ולומר שבמילה "מחשבת" כוונתו היא לכל אופני המחשבה – בין לפעם אחת ובין לעולם, בין מחשבה ללא מעשה ובין מחשבה עם מעשה.

17) סי' שח ספ"ג.

18) ראה אגרות קודש ח"ג עמ' כז-כח. וקצות השולחן סי' קי בדי השולחן סוף ס"ק טז.

סעיף ט"ז) – שמשחק אינו נחשב 'צורך' כלל, שלכן בכל אופן שמייחד את הכדור למשחק לא יורד עליו תורת כלי, כי כאילו לא ייחדו לכלום.

יט. ועוד יש להוכיח כן מדברי אדה"ז:

שהרי את דין הכדור הוא כותב לאחר שכבר כתב לעיל את דין האבנים, ובאבנים כתב¹⁹ שרק במחשבה לזמן מוגבל אינן נעשות כלי אך אם ייחדן לישיבה לעולם או עשה בהן מעשה יורד עליהן תורת כלי (וכנ"ל בדברי המחבר). ואם כן, מזה שכשמביא את דברי המחבר בכדור "שאסור לטלטלו מפני שאין תורת כלי עליו", הוא אינו מוסיף שגם בזה יש 'תנאי' כמו באבנים, שזה שאינו נחשב 'כלי' הוא רק אם לא ייחדו למשחק לעולם אבל אם ייחדו לעולם או עשה בו מעשה יורד עליו תורת כלי (וכפי שהמגן אברהם מוסיף כן ברמז בציינו לסעיף כ"א ששם הוא דין האבנים, כנ"ל), משמע שהבין במחבר שגם אם מייחדים אותו למשחק לעולם או עושים בו מעשה לא יורד עליו תורת כלי בשביל זה.

ואם כן גם מזה משמע ברור, שאדה"ז מבין בדעת המחבר כמסקנת דברי השבלי הלקט הנ"ל, שמשחק אינו נחשב 'צורך' כלל, ועל כן גם אם מייחד את הכדור למשחק לעולם או עושה בו מעשה אינו נעשה כלי בגלל זה.

כלומר, שלפי הבנת אדה"ז במחבר דין הכדור אינו כדין האבנים, ודלא כביאור המגן אברהם הנ"ל.

כ. ואם כן יוצא, שיש נפקא מינה בין המגן אברהם לאדה"ז בדעת המחבר:

למגן אברהם במחבר, דין הכדור הוא כדין אבנים, ועל כן רק אם חושב עליו למשחק לזמן

מוגבל לא יורד עליו תורת כלי ואסור לשחק בו, אך אם מייחדו במחשבה למשחק לעולם או שעושה בו מעשה, גם למחבר חל עליו תורת כלי ומותר לשחק בו.

ואילו לאדה"ז במחבר, דין כדור שונה מדין האבנים, שגם אם מייחדו במחשבה למשחק לעולם או שעושה בו מעשה, לא חל עליו תורת כלי, כי משחק אינו נחשב 'צורך' כלל, כדברי השבלי הלקט.

ב

דין טלטול כלים שלא לצורך כלל

כא. והנה כתב המחבר עוד בענין מוקצה²⁰: "כלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטלו אפילו אינו אלא לצורך הכלי שמא ישבר או יגנב, אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלה, כתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל".

ובשולחן ערוך אדה"ז²¹ נתבאר באריכות הטעם לחילוק זה, מדוע כלים שמלאכתם להיתר אסור לטלטלם סתם, ואילו ספרי קודש ומאכלים מותר לטלטלם סתם, וזה לשונו:

"כלי שמלאכתו להיתר, דהיינו שהוא מיוחד לתשמיש המותר בשבת, כגון כוס וקערה וכיוצא בהן, מותר לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו אלא לצורך הכלי עצמו, שחושש עליו שלא ישבר או שלא יגנב משם ומטלטלו משם להצניעו, או שמטלטלו מחמה לצל שחושש שלא יתבקע בחמה. אבל שלא לצורך

(20) שם ס"ד.

(21) שם סט"ז-יז.

(19) שם סנ"ב.

כלל, אסור לטלטל שום כלי אף על פי שמלאכתו להיתר.

לפי שבימי נחמי' בן חכלי' שהיו העם מזלזלים באיסור שבת, כמו שכתוב בימים ההם ראיתי ביהודה דורכי גתות בשבת ומביאים הערימות וגו', עשו חכמים סיג וגדר לאיסור הוצאה, וגזרו על כל הכלים אף על פי שמלאכתם להיתר שלא לטלטלם כלל אפילו לצורך תשמישן המיוחד להם, חוץ מן כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהם מהכלים הצריכים ביותר לסעודת השבת. ואחר כך כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסור שבת, חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו, ואחר כך כשראו שחזרו העם להזהר יותר, חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפילו לצורך הכלי עצמו. אבל לטלטל שלא לצורך כלל, עדיין לא נמנו עליו חכמים להתירו, ונשאר עומד באיסורו שנאסר בגזירת חכמים שבימי נחמי' בן חכלי'.

אבל כל מיני אוכלים ומשקים המותרים בשבת, וכל מיני ספרים שמותר לקרות בהם, מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל, לפי שלא גזרו בימי נחמי' אלא על כלים ולא על אוכלים וספרים, והרי הם עכשיו כמו קודם הגזרה שבימי נחמי' שהי' מותר לטלטל כל דבר הראוי בשבת אפילו שלא לצורך כלל". עד כאן לשונו.

כב. ועל דברי המחבר הנ"ל שגם כלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו "שלא לצורך כלל", כתב במשנה ברורה²²: "כוסות וקערות וצלוחיות וסכין שעל גבי השלחן, דתדירין בתשמיש, לא חלה עלי' תורת מוקצה כלל, וכאוכלין וכתבי הקודש דמי, ועל כן מותרין

לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל. ויש מחמירין אפילו בכלים אלו".

ומסגנון דבריו משמע, שנוקט עיקר ההלכה כדעת המקילים, שכלים ששימושם תדיר על השולחן דינם כמאכלים וכתבי הקודש, שמותר לטלטלם אף שלא לצורך כלל.

אבל אדה"ז אינו סובר כן, שהרי בתחילת דבריו נוקט כדוגמא לכלים שמלאכתם להיתר "כגון כוס וקערה וכו'" שהם כלים שתשמישם תדיר על השולחן, ולמרות זאת כותב בהמשך דבריו "אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי".

כג. אם כן יוצא, שכלים ששימושם תדיר על השולחן, לפי אדה"ז אסור לטלטלם שלא לצורך כלל, ואילו לפי המשנה ברורה מותר לטלטלם שלא לצורך כדין מאכלים וכתבי הקודש.

טלטול לצורך הרגעה להתוספות ולשבלי הלקט

כד. והנה דנו האחרונים, בענין טלטול כלי שמלאכתו להיתר בשביל הרגעת עצבים, האם דבר זה נחשב 'צורך' ומותר לטלטל עבורו, או שזה נחשב טלטול "שלא לצורך כלל" ואסור?

בערוך השלחן²³ כתב: "אם יש לו תענוג במה שמטלטלו . . . במלאכתו להיתר ודאי דמותר".

וכן פסק בשו"ת אז נדברו²⁴, שאם משחק בכלי שמלאכתו להיתר במפורש בשביל להפיג

(23) סי' שח סט"ו.

(24) ח"א סי' עט שאלה קפו.

(22) שם ס"ק כג.

התוספות (שמהם מוכיח את דבריו), אבל מדברי השבלי הלקט הנ"ל נראה שהוא לא יסכים עם התוספות בזה.

דהשבלי הלקט אסר לשחק בכדור בשבת, ונימק שזהו משום שהנאת משחק אינה נחשבת 'צורך' כלל, ואם כן מסתבר שהוא לשיטתו יחלוק על דברי התוספות דשבת ועירובין הנ"ל, ויסבור ששמחת יום טוב והנאת תינוק אינם נחשבים 'צורך' לענין דיני מוקצה. שהרי הצד השווה בכל הדוגמאות הללו הוא, שהתועלת אינה מוחשית וניכרת אלא בבחינת 'דברים שבלב', והרי לשיטתו תועלת כזו אינה נקראת 'צורך', כנ"ל בארוכה.

כז. ולפי זה ייצא, שהתוספות דשבת ועירובין הסוברים ששמחת יום טוב והנאת תינוק נחשבים 'צורך', הם הם שיטת התוספות דפרק קמא דביצה הנ"ל (שהביא הבית יוסף כדלעיל סעיף ו') המתירים לשחק בכדור בשבת. שכפי שביארנו לעיל (סעיף ט') סברתם שם היא, שייחוד כדור לשם משחק נחשב ייחוד 'לצורך', ועל כן חל עליו שם כלי. וכמו כן כאן סוברים התוספות, ששמחת היום טוב והנאת התינוק נחשבים 'צורך'.

אבל השבלי הלקט שחלק על התוספות דביצה, ואמר שכדור אינו 'כלי' משום שמשחק אינו נחשב 'צורך' כלל, מסתבר שיחלוק גם על דברי התוספות דשבת ועירובין, ויאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך שמחת יום טוב או הנאת תינוק, מאחר שלשיטתו תועלת שאינה נראית במוחש אינה נחשבת 'צורך' בדיני מוקצה.

כח. ולפי זה נמצא, שהדיון האם טלטול כלי לשם הרגעת עצבים נחשב 'טלטול לצורך' או 'טלטול שלא לצורך כלל', תלוי במחלוקת השבלי הלקט והתוספות: לתוספות זה נחשב

את עצביו, מסתמא זה מותר לכולי עלמא, כי זה נחשב 'צורך'.

ומדבריהם אלו עולה, שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו גם כשאינן בטלטולו איזושהי תועלת מוחשית, רק שנהנה בליבו מעצם טלטולו.

אלא שבדבריהם לא הביאו הוכחה או נימוק להיתר זה, אלא כתבו כן מסברא.

כח. אכן, בשו"ת באר משה²⁵ האריך בענין זה, והביא הוכחה להתירא:

דהתוספות בשבת²⁶ כתבו: "דשילוח משום שמחת יום טוב חשיב כמו לצורך גופו, מדשרי לשלוח דברים שמלאכתן לאיסור". וכעין זה כתבו התוספות בעירובין²⁷: "ור' יהודה נשיאה לצורך גופו ולצורך מקומו אפקינהו, כגון לטייל בהם את התינוק".

שמדברי התוספות הללו רואים, שגם תועלת של שמחת והנאת הלב בלבד, כמו שמחת היום טוב, והנאת התינוק בטיוול, נחשבת "צורך גופו".

ואם כן מזה יש ללמוד גם לנידון הרגעת עצבים, שלמרות שהתועלת בזה אינה מוחשית אלא רוחנית (רגש הלב), מכל מקום גם זה נחשב 'צורך', ועל כן יש להתיר לטלטל 'כלי שמלאכתו להיתר' בשביל זה, כי נחשב שמטלטלו "לצורך גופו", ולא סתם כך. עד כאן תוכן דבריו.

כו. אמנם, על פי מה שנתבאר לעיל בארוכה בענין כדור, נראה לומר, שהוכחת ה"באר משה" להיתר נכונה וטובה דוקא לשיטת

(25) ח"א סי' כג.

(26) ס, א ד"ה לא בסנדל.

(27) סט, א ד"ה כיון.

צורך ומותר, ולשבלי הלקט זה לא נחשב צורך ואסור.

נפקא מינה בין המגן אברהם לאדה"ז מה יפסוק המחבר בזה

כט. והנה הבאנו לעיל, שהמחבר פסק שאסור לשחק בכדור בשבת, על פי השבלי הלקט. והרמ"א התיר, כהתוספות דביצה.

ונתבאר לעיל בארוכה, ההבדל בין המגן אברהם לאדה"ז בהבנת דברי המחבר: שמהמגן אברהם נראה שהבין, שהאיסור הוא משום שמדובר שייחד את הכדור למשחק רק במחשבה, וזה גופא לזמן מוגבל בלבד. אך אם יעשה בו מעשה, או שייחדו לכך במחשבה לעולם, יסכים גם המחבר שבזה יירד עליו תורת כלי ויהי' מותר לשחק בו בשבת; ואילו מאדה"ז משמע, שהאיסור הוא משום שמשחק אינו נחשב 'צורך' כלל, ואם כן גם אם ייחדו לכך לעולם או יעשה בו מעשה, הרי זה כאילו הוא לא נתייחד לכלום, וממילא לא יורד עליו תורת כלי.

ולפי זה יוצא, שלפי המגן אברהם המחבר מסכים עם יסוד דברי התוספות (בכדור, בשמחת יום טוב, ובטיול התינוק), שגם תועלת שאינה גשמית ומוחשית אלא הנאת הלב בלבד, נחשבת 'צורך'. ומה שהוא פוסק כשבלי הלקט שאסור לשחק בכדור, אין זה מהטעם שאמר השבלי הלקט שמשחק אינו 'צורך', אלא משום שמחשבה לזמן אין בכוחה להוריד עליו שם

כלי; ואילו לפי אדה"ז, המחבר הולך לגמרי בשיטת השבלי הלקט, שתועלת שאינה גשמית ומוחשית אינה נחשבת 'צורך' כלל.

ל. ועל פי זה תצא נפקא מינה, מה יסבור המחבר בענין טלטול כלי שמלאכתו להיתר בשביל הרגעת עצבים:

לפי המגן אברהם המחבר יתיר לטלטלו בשביל זה, כי גם הוא מסכים עם תוספות שגם תועלת הנרגשת רק בלב נחשבת 'צורך', ונמצא שאינו מטלטל סתם אלא 'לצורך'.

ולפי אדה"ז המחבר יאסור לטלטל בשביל זה, כי לדידו תועלת שאינה ניכרת במוחש אינה 'צורך', וממילא טלטול כלי למטרה זו נחשב טלטול 'שלא לצורך כלל', שהוא אסור כנ"ל.

לא. אלא שגם לפי שיטת אדה"ז במחבר, שאסור לטלטל כלים למטרת הרגעה, הנה לשיטת המשנה ברורה הנ"ל זהו דוקא בכלים שאינם תדירים על השולחן, אבל בכלים התדירים על השולחן יתיר המחבר, כי הם שווים למאכלים וספרים שמותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל.

אבל לשיטת אדה"ז הנ"ל, שהאיסור לטלטל כלי שמלאכתו להיתר ללא צורך הוא בכל סוגי הכלים, לדידו האיסור לפי המחבר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך הרגעה הוא אפילו בכלים התדירים על השולחן.

לב. אך כל זה, הוא רק לדעת המחבר, האוסר לשחק בכדור בשבת.

אבל לדעת הרמ"א – וכן פסק אדה"ז (כנ"ל סעיף י"ח) – שנוהגים להקל לשחק בכדור בשבת, משום שגם זה נחשב 'צורך' כדעת התוספות, לדידו נראה פשוט שמותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר לצורך הרגעת עצבים, דמאי שנא ממשחק בכדור, וכנ"ל²⁸.

לג. אלא שכפי שהדגיש ה'אז נדברו', היתר זה הוא דוקא כשמכוין בפירוש שמטלטל את הכלי לצורך הרגעה, דאז שייך לדמות זאת למשחק בכדור או טיול התינוק, שהם נעשים בפירוש לשם הנאה.

אבל אם עושה זאת סתם כך, מתוך חוסר מחשבה, אז יש מקום לאסור זאת, כי אז זה דומה לטלטול כלי שמלאכתו להיתר 'שלא לצורך כלל'.

משחק בכדור בזמנינו

לד. [ואגב עסקינו בענין משחק בכדור בשבת, יש להעיר מדברי ה"קצות השולחן"²⁹, שכל ההלכה הנ"ל בשולחן ערוך מדברת רק בכדורים שבימיהם שהיו ממולאים בצמר וכדומה, אבל הכדורים שלנו המנופחים באויר אסור לשחק בהם בשבת לכולי עלמא, מחשש שמא יתקלקלו ויבוא לתקנם].

*

העולה מכל הנ"ל:

מדברי המגן אברהם משמע שהבין בשיטת המחבר: שכדור דינו כאבנים, ואם כן על ידי ייחוד במחשבה לעולם או במעשה יהי' מותר לשחק בו בשבת. וכמו כן כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו לצורך הרגעה.

ולפי אדה"ז בשיטת המחבר: נראה שכל זה אסור.

(28) ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה (פ"ח הי"א-יב): "בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו יבוא הממונה של מקדש . . . ונכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו הכהנים ושתי אבוקות של אור בידם ונחלקו לשתי כתות, כת הולכת למזרח וכת הולכת למערב, והיו בודקין והולכין את כל העזרה . . . כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה, חוץ מלילי שבת שאין בידם אור, אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת". והקשה הכסף משנה (שם ה"ד): "ואף על גב דקיימא לן דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם, וטלטול נר בשבת אינו אלא שבות?" ותירץ: "שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת". כלומר, מה שחכמים מתירים שבות במקדש, היינו דוקא כשאי אפשר באופן אחר, אך כשאפשר באופן אחר לא התירו.

ובעפרא דארעא (כלל ד, הובא באנציקלופדי' תלמודית ח"א עמ' תשכ) כתב, שגם כשאפשר באופן אחר, אם הוא כרוך בטירחה יתירה מתירים את השבות. ומטעם זה התירו חכמים להפשיט את קרבנות הפסח על מקלות שהן מוקצה גם בערב פסח שחל בשבת (פסחים פ"ה מ"ח ושם בפירוש הרמב"ם), למרות שאפשר להפשיט על הידיים (וכדברי ר' אליעזר במשנה שם), משום שלהפשיט על הידיים הוי טירחה יתירה.

ועל פי זה, אולי יש לומר כך גם בנידון דין בטלטול כלי שמלאכתו להיתר, שאף לשיטת הרמ"א ואדה"ז שמותר לטלטלו למטרת הרגעה וכו' כי גם זה נחשב 'צורך', מכל מקום זהו דוקא כשאי אפשר לו להרגיע את עצמו באופן אחר (על ידי שישחק באיזה דבר מאכל, או בספר המותר בטלטול (כגון ספרי חכמות ורפואות להמתירים לטלטלם בשבת, ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שז סל"א), שעליהם לא גזרו מוקצה ומותר לטלטלם אף שלא לצורך כלל, כנ"ל באדה"ז), או שבאופן אחר יש טירחה גדולה. אך אם אפשר לו להרגיע את עצמו באופן אחר ללא טירחה וצער, אפשר שאין להתיר לטלטל את הכלי שמלאכתו להיתר לצורך זה, על דרך דין שבות במקדש שלא התירוהו אלא כשאי אפשר באופן אחר. וצריך עיון.

(29) המובא לעיל הערה 18.

ולשיטת הרמ"א – ואדה"ז עצמו – וכמו כן מותר לטלטל כלי שמלאכתו
מותר לשחק בכדור בשבת בכל אופן, להיתר לצורך הרגעה.



סימן כג

בענין ידא אריכתא

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את מחלוקת הט"ז ואדה"ז בענין ידא אריכתא בטלטול מוקצה * מביא את ביאור הראב"ד בהיתר קינוח בספוג עם בית אחיזה ומבאר את סברתו * מביא את דין פקיקת נקב החבית והלימוד זכות על מנהג העולם לפי אדה"ז * מבאר שאין סתירה בין דין ידא אריכתא לדין ספוג ונעורת לשיטת הראב"ד

טלטול מן הצד לצורך דבר היתר ואינו נוגע בדבר האסור, מותר."

וכך נפסק להלכה, וכמובא בשולחן ערוך אדה"ז³: "אם אינו מתכוין כלל לטלטול האיסור, שאינו צריך לו כלל רק טלטול ההיתר בלבד, אלא שאי אפשר לו לטלטל ההיתר אלא אם כן יטלטל האיסור על ידו, כגון צנון תלוש הטמון בארץ ומקצת עליו מגולין, נוטלו בהם ומוציאו אף על פי שבנטילתו מזיז עפר ממקומו".

כלומר, אם אינו מטלטל את המוקצה בידי אלא על ידי דבר אחר המותר בטלטול, הרי זה "טלטול מן הצד" שבו אין איסור.

ג. אלא שההיתר לטלטל מוקצה "מן הצד" הוא בתנאי שמטרת הטלטול היא לצורך דבר המותר, אך אם הטלטול הוא לצורך המוקצה אסור לטלטלו אף "מן הצד".

וכמו שכותב אדה"ז⁴: "אם מטלטל ההיתר בידי והאיסור מיטלטל עמו, אם הוא מתכוין

כל שאינו ראוי למאכל בהמה הוי מוקצה

א. בגמרא שבת¹ איתא: "תנו רבנן, חבילי קש וחבילי עצים, אם התקינן למאכל בהמה מטלטלין אותן ואם לאו אין מטלטלין אותן. . . תנו רבנן, מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים, בשר תפוח מפני שהוא מאכל לחי, מים מגולים מפני שהן ראויין לחתול".

כלומר, כל אוכל הראוי לבהמות וחיות, אף שאינו ראוי לאדם, אינו מוקצה ומותר לטלטלו בשבת.

ומזה מובן, שדבר שאינו ראוי לאכילה אף לבהמות וחיות, אסור לטלטלו משום מוקצה.

טלטול מן הצד

ב. ובמסכת כלאים² שנינו: "הטומן לפת וצנונות. . . אם היו מקצת עליו מגולין. . . נטלים בשבת". ופירש הרע"ב: "אוחז בעלים המגולים ומוציאן, ואף על גב דמזיז עפר ממקומו,

(3) סי' שיא סי"ד.

(4) שם.

(1) קכח, א-ב.

(2) פרק א משנה ט.

ורצונו לומר, שמאחר שאינו נוגע בקליפות בידיו אלא על ידי הסכין, ובנוסף לכך הטלטול הוא לצורך נקיות השלחן דהיינו צורך דבר המותר⁸, על כן יכול לסלק את הקליפות באופן כזה, שהרי טלטול מן הצד לצורך היתר מותר, כנ"ל.

1. אבל אדה"ז⁹ אינו מסכים עם הט"ז, וכותב בזה הלשון: "ואם אין הקליפות ראויות לבהמה, כגון קליפי אגוזים ושקדים וכיוצא בהן, שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים, אסור להעבירן מעל השלחן בין בידיו בין בדבר אחר שבידיו כגון לגררן בסכין וכיוצא בו. ולא התירו טלטול על ידי דבר אחר, אלא כשדבר האסור כבר הוא מונח על דבר המותר, והוא מטלטל בידיו הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו מאליו, כגון שמנער בידיו את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה כבר, והן ננערות גם כן ונופלות מעליה מאליהן. . מה שאין כן כשמגררן בסכין אינן מיטלטלין מאליהן, אלא הוא מטלטלן על ידי הסכין שנעשה לו כיד ארוכה".

ורצונו לומר, שאין לדמות את טלטול הקליפות על ידי סכין, לדין טלטול עפר על ידי צנן דמסכת כלאים הנ"ל. כי בצנן מדובר שהעפר הי' מונח על גבי הצנן כבר מקודם, והאדם אינו מתעסק בטלטול העפר שהוא מוקצה אלא רק בטלטול הצנן שהוא היתר, אלא שהעפר מיטלטל עם הצנן מאליו וממילא, ועל כן זה נחשב "טלטול מן הצד", כי ההיתר הוא הדבר העיקרי המיטלטל, והמוקצה

בטלטול זה לצורך האיסור. . כדי לשמרו מאיזה קלקול והפסד או כדי להצניעו. . או כגון נר להשתמש לאורו במקום אחר וכל כיוצא בזה, הואיל ומיטלטל בשביל האיסור, אסור".

טלטול קליפות שעל השולחן

4. והנה כתב המחבר בהלכות מוקצה⁵: "עצמות שראויים לכלבים, וקליפים שראויים למאכל בהמה, ופרורים שאין בהם כזית, מותר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה, אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלא והם נופלים".

ועל פי המבואר לעיל כוונת דבריו היא, שמה שראוי לאכילת בהמה אינו מוקצה, ועל כן מותר להעבירו מן השולחן בידיים. אך מה שאינו ראוי למאכל בהמה הוא מוקצה, ואסור לנגוע בו בידיים, אלא מנער את דף השולחן והמוקצה נופל מאליו. והטעם שבאופן זה מותר הוא, משום שזהו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שהרי אינו מטלטל את המוקצה בשביל המוקצה, אלא בשביל שהשולחן – שהוא "דבר המותר" – יהי' פנוי ונקי מלכלוך⁶.

ה. ועל דברי המחבר ש"אסור לטלטלם אלא מנער את הטבלא והם נופלים", כתב הט"ז⁷: "נראה דהוא הדין אם מעבירם על ידי דבר אחר, כגון שהוא מגרר אותם על ידי סכין מן המפה, דמותר, כיון דלא נגע בהם הוה לי' טלטול מן הצד, ומותר".

(8) ראה משנה ברורה שם ס"ק קטו, ובשער הציון

אות צה.

(9) שם סעיף ס.

(5) סי' שח סכ"ז.

(6) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם: "ואינו מטלטלו על

ידי ההיתר אלא בשביל דבר המותר, כגון לפנות מקומו".

(7) שם ס"ק יח.

ביאור רש"י והרמב"ם בספוג עם בית אחיזה

ח. והנה בשבת¹³ שנינו: "ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו". ופירש רש"י: "אין מקנחין בו, שכשאווחזו נסחט בין אצבעותיו". וכך נפסק להלכה, וכמו שכותב המחבר¹⁴: "ספוג אין מקנחין בו אלא אם כן יש בו בית אחיזה, גזירה שמא יסחוט".

ובטעם ההיתר לקנח בספוג שיש לו "עור בית אחיזה" ולא חיישינן לסחיטה, מצינו בדברי הראשונים ב' טעמים:

מדברי רש"י הנ"ל שכתב "שכשאווחזו נסחט בין אצבעותיו" משמע, שדוקא משום שאוחזו באצבעותיו נסחט הספוג, אך כאשר יש לו בית אחיזה מעור ואינו נוגע בו באצבעותיו, הסחיטה נמנעת, ועל כן מותר לקנח בו על ידי בית אחיזה.

וכך מובן גם מדברי הרמב"ם¹⁵, שכתב: "ואין מקנחין בספוג אלא אם כן יש לו בית אחיזה, שלא יסחוט". שמלשונו "שלא יסחוט" משמע ברור, שההיתר ב"בית אחיזה" הוא כי על ידו נמנעת הסחיטה.

שיטת הראב"ד בספוג עם בית אחיזה

ט. אמנם הראב"ד¹⁶ חולק על ביאור רש"י והרמב"ם הנ"ל, וכותב: "וקשיא לי, כי יש לו בית אחיזה מאי הוי, אי אפשר לקנח בלא סחיטה? ואני אומר, כיון שיש לו בית אחיזה

מיטלטל "מן הצד של היתר"¹⁰ כלומר כדבר הטפל אל ההיתר המיטלטל עימו בדרך ממילא.

והגדרה זו דמסכת כלאים, שייכת דוקא כשמטלטל את הקליפות על ידי ניעור דף השולחן, מאחר שהקליפות כבר מונחות על גבי הטבלא מקודם, וכשמטלטל את הדף הוא מתעסק רק עימו ולא עם הקליפות, וזה שהקליפות ננערות על ידי כך הוא בדרך ממילא, ועל כן ראוי לכנות זאת "טלטול (מוקצה) מן הצד".

אבל המקרה של הט"ז שמטלטל את הקליפות על ידי סכין, אינו נחשב "טלטול מן הצד", מאחר שהקליפות לא היו מונחות על הסכין מקודם, אלא כעת האדם מוליך את הסכין אל הקליפות ומטלטל אותן על ידו. ונמצא, ש"כאן עיקר טלטולו הוא דבר האסור, ואינו מטלטל (את האיסור) מן הצד של היתר, אלא מטלטלו כדרכו על ידי ההיתר, שההיתר נעשה לו כידא אריכתא, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה"¹¹.

ז. ובמקום אחר¹², מאריך אדה"ז להוכיח כדבריו מהפוסקים הראשונים והאחרונים, שטלטול מוקצה על ידי דחיפה בקנה וכהאי גוונא אינו בכלל טלטול "מן הצד", אלא הוא טלטול "בידיים" ממש, מאחר שהחפץ שדוחף על ידו את המוקצה נחשב "ידא אריכתא" שלו. ועל כן נשאר אדה"ז ב"צריך עיון גדול" על דברי הט"ז.

(10) לשון אדה"ז בקונטרס אחרון סי' רנט ס"ק ג.

עיי"ש.

(11) לשון אדה"ז שם.

(12) קונטרס אחרון שם.

(13) קמג, א.

(14) סי' שכ ס"ז.

(15) הלכות שבת פכ"ב הט"ו.

(16) בהשגותיו על הרמב"ם שם.

הוה ליי' כצלוחית מלאה מים שמריק ממנה מים, אבל כשאין לו בית אחיזה הוה ליי' כבגד ואסור לסחטו".

וכוונת דבריו בפשטות היא, שכאשר מחובר לספוג "עור בית אחיזה", מאחר שמקנחים בספוג רק על ידי העור ולא נוגעים בספוג כלל, הנה ביחס לאדם המקנח נחשב כאילו אין כאן מציאות של 'ספוג' אלא רק 'עור' שבתוכו מים, ועל כן כשנסחטים מים מהספוג נחשב כאילו הם נסחטים מעור, ומאחר שב'עור' אין 'סחיטה' ("כצלוחית") על כן מותר לקנח בספוג הזה.

מנהג העולם לפקוק בנעורת עם ברזא

י. והנה לאחרי ההלכה הנ"ל דספוג כתב המחבר¹⁷: "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליי', ומותר. וחלקו עליו ואמרו, דאף על גב דלא ניחא ליי', כיון דפסיק רישא הוא אסור. והעולם נוהגים היתר בדבר, ויש ללמד עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת מותר, מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה".

וביאור דבריו, הדיעה הא' סוברת ש"פסיק רישא דלא ניחא ליי'" מותר לכתחילה, ועל כן היא מתירה לפקוק את נקב החבית בפשתן למרות שודאי נסחט ממנו, משום שאין לו תועלת בסחיטה זו, שהרי היא הולכת לאיבוד; והדיעה הב' סוברת ש"פסיק רישא דלא ניחא

ליי'" אסור מדרבנן, ועל כן היא אוסרת לפקוק את הנקב בפשתן.

וממשיך המחבר, שלמרות שההלכה היא כדיעה הב' המחמירה, מכל מקום העולם נהגו להתיר. ויש ללמד זכות על מנהגם, מאחר שאינם תוחבים את הפשתן בנקב בידיים ממש, אלא על ידי "ברזא" (ברז החבית), ועל כן זה דומה לספוג שאוחזו על ידי בית אחיזה שמותר לקנח בו, כנ"ל.

לאדה"ז הלימוד זכות הוא רק לפי הראב"ד

יא. והנה אדה"ז¹⁸ נוקט, שלימוד זכות זה בהשוואת הפקיקה בברזא לקינוח בספוג עם בית אחיזה, מתאים רק לביאור הראב"ד הנ"ל אך לא לביאור רש"י והרמב"ם. וכך הוא כותב: "העולם נהגו היתר בדבר לפקוק בנעורת בשבת. ויש שלמדו עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, אף על פי שנסחטין משקים מן הנעורת מותר, כמו ספוג שיש לו בית אחיזה לדברי האומר שאף שהנסחט ממנו משקה מותר מפני שהוא כמריק מים מצלוחית. ולפי זה, אף אם יש כלי תחת הברזא לקבל משקה הנסחט, מותר".

הרי מפורש בדבריו, שההשוואה לספוג שיש לו בית אחיזה, היא רק ל"דברי האומר" – דהיינו הראב"ד – שטעם ההיתר בספוג הוא כי הרי זה כ"מריק מים מצלוחית", וממילא אין כאן סחיטה כלל.

ולפי ביאורינו הנ"ל (סעיף ט') בסברת הראב"ד בספוג, מובנת בטוב ההשוואה בין

(18) שם סכ"ד. והוא על פי המגן אברהם שם ס"ק

כב.

(17) שם סי"ח.

והנעורת כ"כלי", אינה עולה בקנה אחד עם דברי אדה"ז הנ"ל שהסכין שדוחף בו את הקליפות נחשב "ידא אריכתא" שלו. כי לפי דבריו, הרי גם הבית אחיזה והברזא הם "ידא אריכתא" שלו (מאחר שבאמצעותם אוזת ידו את הספוג והנעורת), ואם כן לכאורה הם אינם מציאות של "כלי" (אלא "יד"), ואם כן כיצד הם יחילו על הספוג והנעורת שם "כלי"?

טו. אבל באמת אי אפשר לומר כן. שהרי, אחד מהראשונים שממנו מוכיח אדה"ז²⁰ שהסכין שדוחף בו את המוקצה נחשב "ידא אריכתא" שלו, הוא ה"ר"ן בשם הראב"ד.

דכך כותב הר"ן²¹: "והראב"ד ז"ל כתב, שמה שהתיר הרב אלפסי ז"ל לכבד הבית בשבת כר' שמעון, לא כל הענינים שוים, ואינו מותר אלא בבית שנתכבד מערב שבת ולא נפל בו בשבת לא קליפי אגוזים וקליפי רמונים, ולא כל דבר שאסור לטלטלו".

שמדברי הראב"ד הללו מוכיח אדה"ז שאסור לדחוף מוקצה בסכין או קנה אפילו לצורך דבר המותר, שהרי כיבוד הבית מהקליפות (שהן מוקצה) אינו נעשה בידיים אלא במכבדת (מטאטא), ומטרת הכיבוד אינה בשביל הקליפות אלא בשביל שהבית יהי נקי – שזהו הגדר ד"לפנות מקומו" – שהוא צורך "דבר המותר"²², והרי טלטול מוקצה "מן הצד" לצורך היתר מותר, ולמרות זאת אוסר הראב"ד לכבד את הבית מהקליפות. אם כן מזה מוכח, שדחיפת קליפות במכבדת אינה נחשבת טלטול

קינוח בספוג לפקיקת נקב בנעורת: דמאחר שאינו אוזת את הנעורת בידיים אלא באמצעות הברזא, על כן גם על הנעורת חל שם "כלי" ("צלוחית") כמו הברזא, וממילא לא שייך בה סחיטה.

יב. והטעם שאדה"ז סובר שהדמיון מספוג לנעורת (והלימוד זכות) אינו מתאים לביאור רש"י והרמב"ם בספוג, מובן בפשטות¹⁹:

כי דוקא בספוג יש מקום לביאורם, שעל ידי ה"בית אחיזה" אין פסיק רישא שייסחט, מאחר שספוג עשוי רק לקנח בו אך לא לדחוק בו בכוח, ועל כן כשאוחזו על ידי בית אחיזה אפשר שלא ייסחט ממנו מאומה. מה שאין כן בנעורת שעשויה לדחוקה בנקב בכוח, גם כשיעשה כן על ידי ברזא עדיין פסיק רישא שייסחט ממנה, ואם כן לפי ביאורם אין עדיין שום לימוד זכות על מנהג העולם בברזא.

יג. והעולה לנו בשיטת הראב"ד:

ספוג שאוחזו על ידי בית אחיזה, וכן נעורת שאוחזה על ידי ברזא, לא שייך בהם איסור סחיטה כלל. כי מאחר שאינו אוזת אותם בידיו אלא רק באמצעות "כלי" (בית אחיזה של עור וברזא), על כן גם הם נחשבים "כלי", וממילא לא שייך בהם גדר "סחיטה" כי המשקה היוצא מהם נחשב כאילו הורק מצלוחית.

הבית אחיזה והברזא הם "כלי" וגם "ידא אריכתא"

יד. אמנם לכאורה נראה, שסברת הראב"ד שהבית אחיזה והברזא מחשיבים את הספוג

(20) בקונטרס אחרון שבהערה 10.

(21) על הרי"ף שבת לו, א ד"ה והאינדא.

(22) כמובא לעיל הערה 6 משולחן ערוך אדה"ז.

טז. והביאור בזה בפשטות הוא, דזה שאמרינן שהם "ידא אריכתא", אין הכוונה שמהותם השתנתה ממהות כלי למהות יד. אלא במהותם הם בגדר "כלי", ומה שנחשבים "ידא אריכתא" הוא רק לענין שאינם מציאות (של "כלי") בפני עצמם, אלא הם בטלים אל היד ונחשבים חלק ממנה. וכאילו נאמר, שחלק מן היד נחשב כלי.

ועל כן, זה שאסור לדחוף בהם את המוקצה, הוא כי ההיתר לטלטל מוקצה הוא דוקא באופן ד"טלטול מן הצד" דהיינו על ידי "דבר אחר"²⁵, ומאחר שהם "ידא אריכתא" של האדם ואינם "דבר אחר" ממנו, על כן אסור לדחוף בהם את המוקצה, כי זה לא נחשב לטלטול מוקצה "מן הצד" אלא "בידיים";

אך עם זאת, ודאי שהחפץ שדוחף בו הוא במהותו "כלי", ועל כן מובנת סברת הראב"ד שגם הספוג והנעורת נחשבים "כלי" ("צלוחית") מאחר שאוחז אותם באמצעות "כלי" (כנ"ל).

(25) לשון אדה"ז סי' שיא ריש סי"ד ("זה הכלל בטלטול על ידי דבר אחר", ובהמשך הסעיף מבאר את דין "טלטול מן הצד שהתירו חכמים").

"מן הצד" אלא "בידיים", כי המכבדת נחשבת "ידא אריכתא" של האדם, וכנ"ל²³.

ואם כן, מאחר שהראב"ד²⁴ סובר שהמכבדת נחשבת "ידא אריכתא", ועם זאת הוא אומר שהבית אחיזה מחשיב גם את הספוג ל"כלי" כנ"ל, מזה מוכרח שאין כל סתירה בין "ידא אריכתא" לבין גדר "כלי".

(23) בסי' שלו ס"ב מתיר אדה"ז לכבד ריצפה מעפרורית ומקליפות אגוזים, מטעם שהן "כגרף של רעי". ומדבריו משמע שלולא הטעם הזה הי' אוסר לכבדן. אבל המשנה ברורה (בשער הציון שם אות ז), מתיר לכבדן במכבדת מטעם דהוי "טלטול מן הצד על ידי דבר אחר".

וזוהו "לשיטתם", כי אדה"ז סובר כהראב"ד שדחיפה במכבדת אינה נחשבת לטלטול "מן הצד" אלא "בידיים", כמבואר בפנים. אבל המשנה ברורה (לעיל סי' שח ס"ק קטו) פסק כהט"ז הנ"ל, שמותר לדחוף הקליפות שעל השולחן בסכין כי הוי "טלטול מן הצד", ועל כן הוא לשיטתו אינו נזקק לטעם ד"גרף של רעי" כמו אדה"ז, אלא מסתפק בטעם ד"טלטול מן הצד".

(24) ופשיטא שהראב"ד שכותב הר"ן בשמו הוא הוא "הראב"ד השלישי" (רבי אברהם בר דוד) בעל ההשגות על הרמב"ם, שהרי הוא זה שכתב גם השגות על הרי"ף, וגם כאן מה שמביא הר"ן בשמו הוא ביאור בדברי "הרב אלפסי"; אך בודאי אין לומר שכוונת הר"ן היא ל"הראב"ד השני" (רבי אברהם בר יצחק) בעל ספר "האשכול", שהרי בספרו לא נמצא כדברים האלו שכותב הר"ן. [ראה שם הגדולים להחיד"א חלק גדולים מערכת א אות י-יא].



סימן כד

טלטול קליפות אגב הפת

(שולחן ערוך סימן שח)

מביא את תשובת הרא"ש שדבר הבטל לפת דינו כמת המוטלטל אגב כיכר או תינוק * מבאר את דיוק הפרי מגדים בדברי הרא"ש, ואת שיטת הט"ז, שמותר לצרף פת לקליפות לטלטלן על ידי הטבלא * מבאר שמאדה"ז משמע שאינו סובר כן, ומנסה למוצא את מקורו בדיוק בפסקי הרא"ש

כיצד מתירים לטלטל את הקליפות אגב הפת? ותירץ: "שאני הני שהן בטילים לגבי פת, אבל כל מידי דלא בטיל לגבי פת ולא הוי עלי' תורת כלי אין מטלטלין אגב פת".

ג. ומבאר המגן אברהם, שמסגנון תירוץ של הרא"ש – שמאחר שהקליפות בטילות לפת על כן מקרה זה יוצא מן הכלל ש"לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד" ומותר לטלטלן אגב הפת כמו המת – "משמע מזה, דמותר להניח אצלם ככר או תינוק, דומיא דמת".

ורצונו לומר, דכמו שבמת הדין הוא שכאשר מניחים עליו (או לידו⁵) כיכר או תינוק מותר לטלטלו בידיים ממש ולא רק באמצעות דבר אחר של היתר; כך גם בקליפות, ההיתר לטלטלן מחמת הפת הוא לא רק כשהן מונחות עם הפת על הטבלא ומטלטלן באמצעות הטבלא, אלא אף לאוחזן בידיו ממש בצירוף הפת מותר, והטעם לזה הוא מאחר שהן בטילות אל הפת.

דין טלטול קליפות שעל השולחן, והחידוש המשתמע מתשובת הרא"ש

א. כותב המחבר בדיני טלטול מוקצה בשבת¹: "עצמות שראויים לכלבים וקליפים שראויים למאכל בהמה . . מותר להעבירם מעל השלחן. אבל אם אין הקליפים ראויים למאכל בהמה אסור לטלטלם, אלא מנער את הטבלא והם נופלים. ואם יש פת על השלחן מותר להגבי' הטבלא ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, שהם בטלים אגב הפת".

ב. ועל מה שכותב שמותר להגבי' את הטבלא עם הקליפות אגב הפת, מביא המגן אברהם² את דברי הרא"ש בתשובותיו³, שהקשה: הרי בגמרא⁴ אמרינן "לא אמרו כיכר או תינוק אלא למת בלבד", כלומר שרק במת התירו לטלטלו על ידי שמצרפים אליו כיכר או תינוק, אך בשאר מוקצה לא התירו זאת, ואם כן

(1) ס"י שח סכ"ז.

(2) שם ס"ק נא.

(3) שו"ת הרא"ש כלל כב ס"י ח. העתיקו רבינו ירוחם

בנתיב יב חלק יג (דף פה טור ד).

(4) שבת קמב, ב.

(5) ראה מגן אברהם ס"י שיא ס"ק א. ושולחן ערוך אדה"ז שם ס"א.

פסק הט"ז והפרי מגדים שמותר להביא לחם לצרפו לקליפות

ד. וכתב הפרי מגדים⁶, שמתוך דברי המגן אברהם הללו יש ללמוד: "דאף לא הי' שם בשעת מעשה אוכלין, רשאי להניח שם אוכלין והם בטלים אגב הפת".

והנראה לומר בביאור דבריו: דלמרות שאיננו מקבלים להלכה את המשתמע מדברי הרא"ש שעל ידי הפת מותר לטלטל את הקליפות בידיים ("דומיא דמת" שמותר לטלטלו בידיים על ידי הכיכר), וכדמוכח מהא שהמחבר אינו מתיר לטלטלם אלא באמצעות הטבלא ולא בידיים ממש; מכל מקום, מדברי הרא"ש אנו יכולים להסיק על כל פנים את הקולא הזו: שההיתר לטלטל את הטבלא כשיש עלי' קליפות ופת, הוא לאו דוקא כשהפת קדמה לקליפות (כפי שהמציאות היא בדרך כלל, שהפת מובאת לשולחן בתחילת הסעודה ורק בהמשך הסעודה מקלפים פירות ומניחים את הקליפות על השולחן), אלא גם אם יש על השולחן קליפות בלבד מותר לכתחילה להביא לשולחן פת ולהניחה בצידן ולטלטל את הטבלא עימהן.

ה. ומוסיף הפרי מגדים, שכך מפורש גם בט"ז לקמן: "דאם בין השמשות לא הי' בסיס, רק בשבת, שרי להניח היתר אצלו והוה בסיס להיתר ולאיסור".

וביאור הדברים, דלהלן בדיני בסיס למוקצה כותב המחבר⁷: "כלי שיש עליו דבר האסור ודבר המותר, מותר לטלטלו". והוסיף הרמ"א

בהגהה: "וכל זה לא מיירי אלא שהי' ההיתר עם האיסור מבעוד יום, אבל אם הי' האיסור עליו לבד לא מהני מה שהניח אצלו ההיתר בשבת".

וביאר הט"ז⁸ את דברי הרמ"א: "אבל אם הי' האיסור עליו לבד – נראה דהיינו מערב שבת הי' האיסור עליו לבד ונעשה בין השמשות בסיס לדבר איסור, אז לא מהני מה שיניח בשבת דבר היתר גם כן עליו. אבל אם בשבת הונח עליו דבר איסור, הואיל ובין השמשות לא אתקצאי . . . מותר להניח עליו דברים של היתר חשובים מן האיסור, ומטלטלם".

הרי מפורש בדבריו, שמוקצה שהונח על גבי היתר בשבת, מותר להניח בצד המוקצה חפצא של היתר החשוב יותר ממנו, ועל ידי זה יהי' מותר לטלטל את שניהם יחד על גבי ההיתר שתחתיהם.

מדברי אדה"ז משמע שאינו מסכים לקולא זו

ו. אמנם בדברי אדה"ז לא מוזכרת כלל אפשרות זו שכותבים הט"ז והפרי מגדים:

דבדין קליפות שעל השולחן⁹ הוא מביא רק את דברי המחבר הנ"ל, וזה לשונו: "ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עלי', מותר להגבי' עם הכל ולטלטלה לכל מקום שירצה, מפני שהקליפות האלו הן בטלות לגבי הפת", ואינו מוסיף שגם אם אין שם פת מותר להניחה שם לכתחילה בכדי לטלטל את הטבלא. ואדרבה, מלשונו "ואם יש פת על הטבלא שהקליפות עלי'", משמע שמדובר דוקא באופן

(6) סי' שח אשל אברהם ס"ק נא. הובא במשנה ברורה שם ס"ק קטז (בלשון "אפשר").

(7) סי' שי ס"ח.

(8) שם ס"ק ח.

(9) סי' שח ס"א.

"מטלטינין להו אגב ריפתא". וכתב הרא"ש¹²:
 "פירש ריב"א, כשאוכל הפירי זורק הגרעינין
 מפיו לתוך הסל כשהלחם בו".

ואפשר, שמדיוק לשון הרא"ש "לתוך הסל
 כשהלחם בו" למד אדה"ז, שההיתר לטלטל את
 הסל עם הגרעינים מכוח הלחם המונח שם היינו
 דוקא כשהלחם קדם לגרעינים, דכשזרקם לסל
 כבר הי' הלחם מונח שם, אבל אם הגרעינים
 הונחו בסל כשעדיין לא הי' בו לחם אסור
 להניח שם לחם לכתחילה כדי לטלטל את הסל
 עימהם.

ט. ועל כן סובר אדה"ז בטלטול הטבלא,
 שההיתר לטלטלה עם הקליפות והלחם שעלי'
 הוא דוקא אם בשעת הנחת הקליפות כבר הי'
 הלחם מונח שם, אך אם לא הי' שם לחם אסור
 להביאו לכתחילה בכדי לטלטל את הטבלא על
 ידו. ולכן השמיט אדה"ז את דברי הט"ז, כנ"ל.

*

העולה מהנ"ל:

מדברי אדה"ז משמע, שההיתר לטלטל
 את הטבלא עם הלחם והקליפות
 שעלי', הוא דוקא אם הלחם קדם
 לקליפות, אך אם הקליפות קדמו אסור
 לכתחילה להביא לחם בשביל
 לטלטלם.

(12) שם פ"ב סי' טו. הובא במגן אברהם שם (בשינוי
 לשון מעט).

שהפת כבר מונחת שם, אך לא שמביאה
 במיוחד לצורך זה.

וכמו כן בדין מוקצה שהונח על היתר בבין
 השמשות¹⁰, שההיתר נעשה בסיס לדבר האסור,
 מתעלם אדה"ז מדברי הט"ז הנ"ל שאם
 המוקצה הונח בשבת עצמה מותר להניח בצידו
 היתר שחשוב ממנו וכך לטלטל את שניהם יחד
 על גבי ההיתר שתחתיהם.

ז. ואם כן מזה משמע שאדה"ז אינו מסכים
 לקולא זו, אלא לדעתו חפץ מוקצה וחפץ של
 היתר שהונחו בשבת על גבי היתר אחר, רק אם
 ההיתר הונח שם לפני המוקצה יהי' מותר
 לטלטל את שניהם יחד על גבי ההיתר
 שתחתיהם, אך אם המוקצה הונח שם בראשונה
 אסור לצרף אליו היתר בכדי לטלטלם יחד על
 גבי ההיתר.

אפשר שמקור דברי אדה"ז הוא מדיוק לשון הרא"ש

ח. ואולי יש לומר, שאדה"ז למד כן מדברי
 הרא"ש בביצה.

דבגמרא שם¹¹ הקשו: "הני סופלי (גרעיני
 תמרין), לחיותא היכי שדינן להו . . בשבת".
 כלומר, כיצד מותר לטלטל בשבת גרעיני
 תמרים בשביל להאכילם לחיות? ותירצו:

(10) בסי' שי סי"ח.

(11) ביצה כא, ב (וברש"י).



סימן כה

בענין שבות דמוקצה ושבות דהוצאה

(שולחן ערוך סימן שיא)

מביא את מחלוקת המחבר והרמ"א במת שקרוב להסריח * מביא את ב' הביאורים שבביאור הלכה מדוע מסכים הרמ"א שאיסור מוקצה קיים, ומדייק מדוע הפך את סדר הביאורים * מביא את דברי הפרי מגדים בתיווך דברי המחבר והרמ"א בקוץ ובשברי זכוכית * מבאר על פי זה את דיוק הביאור הלכה לשיטתו * מוכיח שגם אדה"ז סובר שהוצאה חמירא ממוקצה * מראה שאדה"ז חולק על הפרי מגדים בזכוכית ואינו נזקק לתיווכו

דין מת שקרוב להסריח למחבר ולרמ"א

א. כותב המחבר בדיני טלטול מת בשבת¹:
 "מת המוטל בחמה, מטלטלו מחמה לצל באותו רשות על ידי ככר או תינוק . . . מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו, מותר להוציאו לכרמלית".
 ומוסיף הרמ"א בהגהה: "ויש אומרים, דאפילו לא הסריח עדיין אלא שקרוב להסריח".

כלומר, המחבר מחמיר שכל עוד המת אינו מסריח בפועל אף אם הוא קרוב להסריח אין לטלטלו אלא באותה רשות, אך אסור להוציאו לכרמלית, ובאותה רשות גופא מטלטלו רק על ידי כיכר או תינוק. והרמ"א מיקל, שגם אם אינו מסריח בפועל אלא שקרוב להסריח, מותר להוציאו לכרמלית.

ב' ביאורים מדוע מחמיר גם הרמ"א באיסור מוקצה, ודיוק בסדר דברי הביאור הלכה

ב. וכתב הביאור הלכה²: "ואפילו לדעת רמ"א דמיקל . . . להוציאו לכרמלית משום כבוד הבריות, מכל מקום לענין טלטול באותו רשות לכולי עלמא אסור בלא ככר ותינוק, משום דהוצאה היכי דהוא מוכרח לזה אי אפשר בענין אחר, מה שאין כן לענין טלטול אפשר לתקוני על פי רוב על ידי ככר ותינוק, ולכך לא פלוג אפילו היכא דאין לו. ויש אומרים משום דאיסור טלטול חמיר מאיסור הוצאה לכרמלית [תוספות שבת בשם הפוסקים]".

ורצונו לומר, שקולת הרמ"א במת שקרוב להסריח היא רק לענין הוצאה, שמותר להוציאו לכרמלית. אך לענין איסור מוקצה, מסכים גם הרמ"א שלמרות היותו קרוב להסריח אסור לטלטלו אלא על ידי כיכר או תינוק, ואם אין לו

(2) שם ד"ה לא יטלטלנו כלל.

(1) סי' שיא ס"א-ב.

ביאור הפרי מגדים בדברי
הרמ"א – הוצאה חמורה
ממוקצה

ד. ונראה לבאר זאת בפשטות, על פי מה שכתב במשנה ברורה לעיל בדיני טלטול.

דלעיל⁶ כתב המחבר: "קוץ המונח ברשות הרבים מותר לטלטלו פחות פחות מד' אמות, ובכרמלית מותר לטלטלו להדיא, משום דחיישינן שמא יוזקו בו רבים ובמקום הזיקא דרבים לא גזור רבנן שבות".

ועל דברי המחבר "ובמקום הזיקא דרבים כו'" כותב המשנה ברורה⁷: "והא דאיתא לעיל בסעיף ו' בהג"ה דאם יש שברי זכוכית בבית מותר לסלקו ולפנותו אף שסתם בית אין מצוי בו רבים כל כך, שם הוא רק איסור מוקצה, ואיסור טלטול ד' אמות בכרמלית או ברשות הרבים פחות מזה חמור מזה [כן מצדד הפרי מגדים]".

ה. וביאור דבריו, דהנה בפרי מגדים⁸ הקשה: שמדברי המחבר כאן משמע שחכמים אינם מתירים שבות (דמוקצה ודטלטול בכרמלית או פחות מד' אמות ברשות הרבים) אלא במקום היזק דרבים כגון כשהחפץ המזיק מונח ברשות הרבים, אבל בחשש היזק דיחידים לא התירו. ואילו לעיל כתב הרמ"א ש"כלי זכוכית שנשברו על השלחן . . . מותר לטלטל השברים כדי לפנותם שלא יזקו בהם", שמזה משמע שאפילו בבית ששם לא שכיחי "רבים" מתירים חכמים את השבות דמוקצה בכדי למנוע הנזק?

כיכר או תינוק לא יטלטל אותו כלל, כמו שכתב המחבר.

ובטעם החילוק בין איסור הוצאה שבו מיקל הרמ"א לאיסור מוקצה שבו אינו מיקל, מביא הביאור הלכה ב' ביאורים בשם ה"תוספות שבת": (א) משום שבמצב שמוכרחים להוציא את המת, כגון כשאין לבני הבית אפשרות לצאת למקום אחר³, אין שום תקנה למנוע את איסור ההוצאה. מה שאין כן במצב שמוכרחים רק לטלטל את המת ממקום למקום, בדרך כלל יש אפשרות למנוע את איסור המוקצה על ידי שיצרפו אליו כיכר או תינוק או שאר דברים המותרים בטלטול⁴, ולכן באיסור מוקצה אין להקל. (ב) משום שאיסור טלטול מוקצה חמור מאיסור הוצאה לכרמלית, למרות ששניהם מדרבנן, ועל כן דוקא באיסור מוקצה לא היקל הרמ"א.

ג. והנה בגוף דברי ה"תוספת שבת"⁵ מובאים ב' הביאורים בסדר הפוך מכפי שמביאם הביאור הלכה. דקודם הוא כותב את הביאור שאיסור טלטול חמור מאיסור הוצאה, ואחר כך הוא מוסיף ביאור שני שלאיסור הוצאה אין תקנה מה שאין כן לאיסור טלטול יש תקנה.

וצריך להבין, מדוע משנה הביאור הלכה את סדר הדברים ומקדים את הביאור הב' לביאור הא'?

(3) כמבואר בהמשך דברי המחבר שם.

(4) ראה משנה ברורה שם ס"ק א.

(5) שם ס"ק ז.

(6) סי' שח ס"ח.

(7) שם ס"ק עז.

(8) אשל אברהם שם ס"ק לז.

דבדין חשש היזק דרביים⁹ כתב: "שבמקום היזק הגוף של רבים לא גזרו על איסור מוקצה ואפילו על איסור טלטול בכרמלית", ומלשונו "ואפילו על איסור טלטול בכרמלית" משמע שאיסור זה חמור יותר מאיסור מוקצה.

ט. וכן משמע גם מדבריו בדין טלטול המת מחמה לצל¹⁰, שכתב: "מת המוטל בחמה וירא עליו פן יסריח, אם יש לו דבר המותר בטלטול מטלטלו על ידו מחמה לצל, ואם לאו לא יטלטלנו כלל. . . ולא התירו משום כבוד המת אלא איסור הוצאה לכרמלית שאי אפשר לתקנו כלל כשצריכים לכך, אבל איסור טלטול כיון שאפשר לתקנו על ידי שיטלטל עמו דבר המותר לא התירוהו בשום ענין אפילו אין לו דבר המותר".

שבדבריו אלו רואים, שנוקט רק את הביאור הב' הנ"ל של התוספת שבת, אך את ביאורו הא' האומר שהשבות דמוקצה חמור מהשבות הוצאה אינו מזכיר כלל¹¹, אם כן גם מזה משמע שאינו סובר כן, אלא לדידו השבות הוצאה חמור מהשבות דמוקצה, וכמו שכתב הפרי מגדים.

בשברי זכוכית אין אדה"ז מסכים עם הפרי מגדים

י. אבל לענין פינוי שברי זכוכית שעל השולחן בביתו, דעת אדה"ז אינה שווה להפרי מגדים.

ותירץ הפרי מגדים: שהשבות הוצאה (בכרמלית, או פחות מד' אמות ברשות הרבים) הוא שבות חמור, ולכן אותו לא התירו אלא במקום נזק דרביים. מה שאין כן השבות דטלטול מוקצה קל יותר, ועל כן התירוהו גם בשביל נזק דיחיד (ובלשונו: "טלטול מוקצה אף משום יחיד התירו").

ביאור סדר דברי הביאור הלכה בהתאם לשיטתו

ו. ומזה שהמשנה ברורה מביא את תירוצו הזה של הפרי מגדים, משמע שסובר כדבריו, שהשבות הוצאה חמור מהשבות דמוקצה.

ז. ועל כן נראה לומר, שמטעם זה שינה בביאור הלכה את סדר הביאורים שהביא מהתוספת שבת – היינו שאת הביאור שאיסור מוקצה חמור מאיסור הוצאה הביא דוקא באחרונה, מאחר שהוא עצמו נוקט להלכה להיפך, שהשבות הוצאה הוא החמור יותר (כהפרי מגדים). ועל כן, בראשונה הוא מביא את הביאור הב' דהתוספת שבת שבטלטול החמיר הרמ"א כי בו יש ברירה ובהוצאה היקל כי בה אין ברירה, ורק לאחר מכן הוא מביא את הביאור הא' דהתוספת שבת שאיסור טלטול חמור יותר, משום שהוא עצמו אינו סובר כן להלכה.

גם מאדה"ז משמע כהפרי מגדים שהוצאה חמורה

ח. וגם מדברי אדה"ז משמע שסובר שהשבות הוצאה חמור מהשבות דמוקצה, כדברי הפרי מגדים.

(9) שם סכ"ח.

(10) סי' שיא ס"ג.

(11) ודלא כהביאור הלכה שהביאו (כביאור שני על

כל פנים).

יא. ונראה לומר שאדה"ז סובר שזוהי כוונת הרמ"א עצמו:

דאף שהרמ"א אינו נוקט בדבריו אודות שברי הזכוכית את הלשון "רבים" (כנ"ל סעיף ה'), יש לומר שזהו משום שסומך על דברי המחבר להלן בדין "קוץ", ששם התיר דוקא בהיזק דרבים (והרי שם הרמ"א אינו מעיר כלום על דבריו, משמע שמסכים עימו), שמזה מובן שגם מה שמתיר הרמ"א בשברי זכוכית הוא דוקא בהיזק דרבים.

*

העולה מכל הנ"ל:

לפי הפרי מגדים ואדה"ז והמשנה ברורה, השבות דהוצאה חמור מהשבות דמוקצה.

לטלטל שברי זכוכית שבבית, מהפרי מגדים והמשנה ברורה משמע שמותר גם בהיזק דיחיד, ומאדה"ז משמע שמותר דוקא בהיזק דרבים.

דהפרי מגדים הבין בדעת הרמ"א, שהוא מתיר לפנות שברי זכוכית אף בחשש היזק של יחיד בלבד, וממילא הוקשה לו מדברי המחבר בקוץ שלא התיר אלא לצורך רבים. ועל כן הוא נזקק לתווח זאת על פי הסברא הנ"ל, שאיסור טלטול מוקצה קל מאיסור הוצאה לכרמלית, ולכן בשברי זכוכית שהם בביתו ושייך בהם רק איסור מוקצה מיקל הרמ"א שאפילו לצורך יחיד התירו.

אבל לאדה"ז הקושיא מעיקרא ליתא, כי הוא פוסק להלכה שגם בשברי זכוכית ההיתר לפנותם הוא דוקא כשיש חשש היזק דרבים, ולא די בהיזק דיחיד. דכתב¹² בזה הלשון: "כל השברים האסורים בטלטול אפילו אותן שאינם ראויים לשום מלאכה, אם הם מונחים במקום שיכולים להיזק כגון כלי זכוכית שנשברו על השלחן או במקום שהולכין, מותר לטלטל השברים כדי לפנותם שלא יזקו בהם רבים שבמקום היזק הגוף של רבים לא גזרו".

ומזה שגם על המקרה "שנשברו על השלחן" נוקט אדה"ז את הטעם "שבמקום היזק הגוף של רבים לא גזרו", משמע ברור שלדידו דוקא אם יש חשש היזק דרבים מותר לפנותם מן השולחן¹³, אך אם החשש הוא לנזק של יחיד בלבד, אסור. ודלא כהפרי מגדים.

(12) סי' שח סכ"ח.

(13) ומזה מובן שאדה"ז סובר שגם בסתם בית (ולא

רק ברשות הרבים) שייך "רבים". ולא כפי שביאר המשנה ברורה הנ"ל בדעת הפרי מגדים ש"סתם בית אין מצוי בו רבים כל כך".

ולמעיר מהמובא ב"שמירת שבת כהלכתה" (פכ"ה הערה מב) בשם הגרש"ז אויערבאך, שכל שיש בבית יותר מב' בני אדם נחשב "רבים" לענין זה.



סימן כו

טלטול מן הצד וכלאחר יד

(שולחן ערוך סימן שיא)

מביא את דברי התוספות בדין טלטול מן הצד, ואת קושיית רבינו יונה מקש שעל המיטה * מבאר את ב' התירושים של הרא"ש והר"ן והחילוק ביניהם * מבאר הגדר דרצון פנימי ורצון חיצוני * על פי זה מבאר את סברת מחלוקת הרא"ש והר"ן

טלטול מן הצד לצורך המוקצה ולצורך ההיתר

א. בגמרא שבת¹ איתא: "אין מצילין את המת מפני הדליקה. . . דכולי עלמא טלטול מן הצד שמי' טלטול". ומפרש רש"י: "מן הצד – כלאחר יד".

כלומר, מת שהוא מוקצה² אסור לטלטלו אפילו "מן הצד", משום שלכולי עלמא גם זה נחשב "טלטול".

ב. וכתבו על זה התוספות³: "וקשה לר"י. . . הא תנן בפרק נוטל, מעות שעל גבי הכר מנער את הכר והן נופלות ואבן שעל פי החבית מטה על צדה וכו'". כלומר, מדוע במת מחמירים שאסור לטלטלו אפילו "מן הצד" משום ש"שמי' טלטול", ואילו מעות ואבן מתירים לטלטלם "מן הצד" באמצעות הכר והחבית⁴?

ותירצו: "ואומר ר"י דיש לחלק, דהכא עיקר הטלטול לצורך מת, ולא דמי לכלל הנהו שעושה

עיקר הטלטול לצורך כר וחבית ולא לצורך מעות".

ומתירוץ התוספות עולה, שהיסוד בדין "טלטול מן הצד" הוא, שכל שהטלטול הוא לצורך המוקצה אסור, וכל שהוא לצורך דבר המותר בטלטול מותר⁵.

לשיטת הרא"ש "כלאחר יד" קל מ"מן הצד"

ג. וכתב הרא"ש⁶ על תירוץ התוספות: "והקשה על זה הרב רבינו יונה, מהא דתנן לקמן בפרק תולין, הקש שעל המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו, ודייקי מיני' בי רב דטלטול מן הצד לאו שמי' טלטול, והתם לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטל". והיינו, ד"קש" שהוא מוקצה התירו לטלטלו "מן הצד" אפילו לצורכו, ואם כן קשה על התוספות שהתירו "טלטול מן הצד" רק לצורך דבר המותר?

(1) מג, ב.

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז ריש סי' שיא.

(3) שם ד"ה דכ"ע.

(4) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שט ס"ו.

(5) ראה שם סי' שיא סי"ד.

(6) פ"ג סי' יט.

לפי הר"ן "כלאחר יד" שווה ל"מן הצד"

ה. אבל הר"ן⁸ מיישב את הקושיא על התוספות מדין קש באופן אחר, וזה לשונו: "וההיא נמי דתנן בפרק תולין, הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אבל מנענעו בגופו, היינו טעמא נמי לפי שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו אלא מפני שהוא צריך למטה ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ל"י בהדיא אלא כלאחר יד שרי".

ורצונו לומר, שהטעם שמותר לטלטל את הקש "מן הצד" הוא, כי זה לא לצורך הקש שהוא מוקצה אלא לצורך המיטה שהיא היתר. ואם כן אין שום סתירה מדין "קש" לדברי התוספות שטלטול "מן הצד" מותר רק אם הוא לצורך דבר המותר.

ו. ומזה עולה, שהר"ן אינו מקבל את יסוד סברת רבינו יונה הנ"ל בקושייתו, שנענוע הקש שעל המיטה נעשה "לצורך הקש שהוא מוקצה", אלא הר"ן סובר שטלטול הקש הוא "מפני שהוא צריך למטה" דהיינו לצורך דבר המותר.

ולפי סברא זו, אין צורך לחלק בין טלטול "מן הצד" לטלטול "בגופו כלאחר יד" כפי שחידש הרא"ש⁹, אלא לעולם גם טלטול

ומתריך הרא"ש: "ולא קשה, דהתם אף טלטול אין כאן כמו [ב]פגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטלן בידו ואגבן מטלטלין דבר אסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אף על גב דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ל"י לטלטול מן הצד שהוא צורך לדבר המותר".

ד. ורצונו לומר, שיש לחלק בין "טלטול מן הצד" ל"טלטול בגופו כלאחר יד"⁷:

טלטול "מן הצד" היינו, שאינו נוגע בידו בדבר המוקצה אלא מטלטלו באמצעות דבר אחר המותר בטלטול, אך את הדבר המותר הוא מחזיק בידו כדרך הרגיל. ובאופן זה נכונים דברי התוספות, שההיתר הוא דוקא כשמטלטל לצורך ההיתר ולא לצורך המוקצה.

וטלטול "כלאחר יד" היינו, שנוגע בידו במוקצה, אך אינו אוחזו כדרך הרגיל אלא בצורה משונה, כגון על אחורי ידיו. ובאופן זה, גם אם הטלטול הוא לצורך המוקצה מותר.

שלכן התירה המשנה לטלטל את הקש "בגופו" אף שזה לצורך הקש המוקצה, כי טלטול "בגופו" אינו נחשב "מן הצד" אלא "כלאחר יד", שהרי אין דרך כלל לטלטל חפץ על ידי הגוף אלא בידיים, ומאחר שמטלטל את הקש "כלאחר יד" לכן זה מותר אפילו לצורך הקש.

(8) על הרי"ף שם כ, ב.

(9) וגם מדברי רש"י הנ"ל (סעיף א') שפירש "מן הצד – כלאחר יד" משמע, שאינו מחלק בין "מן הצד" ל"כלאחר יד", אלא דין שניהם שווה, כשיטת הר"ן.

(7) וכן נקט בשולחן ערוך אדה"ז שם סט"ו, ודלא כפירוש הר"ן דלהלן.

ומבארים זאת¹¹ על פי דוגמא מאדם העובד לצורך פרנסתו, שאין לו "חפץ" ו"רצון פנימי" בגוף העבודה, מאחר שהעבודה אינה "תכלית אצלו". אלא ה"רצון הפנימי" שלו הוא להרויח כסף (שבו יוכל לקנות את "חיי נפשו"), ובגוף העבודה ישנו רק "חיצוניות הרצון" שלו, היינו שהוא רוצה אותה רק בשביל דבר אחר.

ט. והנה, עם היות ש"רצון חיצוני" אינו ה"תכלית" אצל האדם, מכל מקום אין הוא נחשב "הכרח" גמור, שהרי הוא נקרא "רצון חיצוני", היינו שלמרות היותו "חיצוני" (ובא בהכרח) מכל מקום האדם "רוצה" בו.

וענין זה מתבטא בדוגמא הנ"ל מאדם העובד לפרנסתו, שלמרות שאין לו "חפץ" ו"רצון פנימי" בגוף העבודה, והוא כביכול "מוכרח" לעבוד (כדי להרויח כסף), מכל מקום רואים בחוש שיש לו גם הנאה מעבודתו, ועד שלולא הנאה זו לא הי' עובד כלל, גם אם הי' מקבל שכר על העבודה.

וכהמשל הידוע¹², מפועל שקצר תבואה במגל והתייגע מאוד, וכשעבר שם פריץ וראהו מתייגע כל כך, אמר לו: בוא עימי לביתי ותנענע את המגל באויר כאילו אתה קוצר תבואה, ואשלם לך את שכרך משלם. ולאחר שניסה הפועל לעשות כן איזה משך זמן, התחרט וביקש לחזור לעבודתו בשדה. וכששאלו הפריץ לפשר הדבר, השיב: אינני יכול לעשות פעולה שאיני רואה את התועלת שבה.

"בגופו כלאחר יד" לא התירו אלא לצורך דבר המותר ולא לצורך המוקצה, וזה שבקש התירו לטלטלו "בגופו כלאחר יד" הוא כי זה לצורך דבר המותר דהיינו המיטה.

ז. אבל הרא"ש שלא תירץ כהר"ן, משמע שמסכים ליסוד דברי רבינו יונה שנענוע הקש לצורך שינה נחשב טלטול "לצורך הקש שהוא מוקצה", שלכן בשביל לתרץ את התוספות הוא נזקק לחדש את היסוד הנ"ל, שטלטול "בגופו כלאחר יד" קל מטלטול "מן הצד", והוא מותר גם לצורך דבר האסור.

רצון פנימי ורצון חיצוני

ח. ונראה לבאר את סברת מחלוקת הרא"ש (ורבינו יונה) עם הר"ן, ובהקדים המבואר בתורת החסידות בענין ההבדל שבין "חפץ" ל"רצון" (שהם "רצון פנימי" ו"רצון חיצוני").

וכמובא בספר "דרך מצותיך"¹⁰, וזה לשונו: "שהחפץ הוא פנימית הרצון, והוא כי הדבר שמתענג בו, אם כן רצונו בו אמיתי, ונקרא 'חפץ' כמו 'חפץ בבת יעקב'. אבל דבר שאינו מתענג בו, ואיננו תכלית אצלו, אלא שצריך לכך מחמת איזה דבר המכריחו, ולולי שהי' אותו הדבר, לא הי' רוצה בו כלל. . . זהו הנקרא 'רצון', שהרי איתא במשנה ספ"ה דעירובין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, הרי גם מה שאומר ומסכים ליתן הגט על כרחו מחמת הכפי' נקרא 'רוצה', לפי שמתרצה על כל פנים עתה".

(11) ראה ספר המאמרים תרס"ו עמ' לג-לד.

(12) ראה לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1010.

(10) להצמח צדק, מצות קרבן פסח ס"ב, עמ' 156.

הרא"ש סובר, שגם "רצון חיצוני" נחשב "צורך", ואם כן נענוע הקש כדי שהמיטה תהי' נוחה נחשב "טלטול מן הצד לצורך דבר האסור", דהיינו לצורך הקש, ועל כן בכדי ליישב את דברי התוספות שטלטול מן הצד לצורך דבר האסור אסור, עם המשנה שהתירה לנענע את הקש בגופו, נזקק הרא"ש לחדש את היסוד הנ"ל – שטלטול "בגופו כלאחר יד" קל מטלטול "מן הצד", שהוא מותר גם לצורך דבר האסור, שלכן התירה המשנה לנענע את הקש "בגופו".

והר"ן סובר, ש"רצון חיצוני" אינו נחשב "צורך" כלל לענין דיני מוקצה, ועל כן הוא מתרץ בפשטות, שהטעם שהמשנה מתירה לנענע את הקש "בגופו" הוא משום שזה נחשב "לצורך דבר המותר" דהיינו המיטה שהיא "תכלית" רצונו, כי הרצון בקש (שהוא מוקצה) אינו נחשב "צורך" מאחר שהוא "רצון חיצוני" בלבד.

יב. ומכל זה עולה, שב"טלטול מן הצד" ישנם ג' דרגות:

(א) טלטול "מת" מן הצד, והוא נחשב לכולי עלמא "צורך דבר האסור", כי "עיקר הטלטול לצורך מת" (כנ"ל בתוספות). (ב) טלטול מעות ואבן על ידי כר וחבית, שזה נחשב לכולי עלמא "צורך דבר המותר", כי "עיקר הטלטול לצורך כר וחבית" (כנ"ל שם). (ג) טלטול קש שעל המיטה בגופו, שבו חולקים הרא"ש והר"ן, לרא"ש הוא נחשב "צורך דבר האסור" כי גם ה"רצון החיצוני" בקש נחשב "צורך", ולר"ן הוא נחשב "צורך דבר המותר" כי "רצון חיצוני" אינו "צורך".

שמשל זה ממחיש, שגם בגוף העבודה יש לאדם "רצון", והיא איננה "הכרח" גמור אצלו. כי אילו היתה הכרח גמור, לא הי' איכפת לפועל האם הוא רואה תועלת מהעבודה או לא.

אלא שמכל מקום, העבודה אינה "תכלית" רצונו (דתכלית רצונו הוא להרויח כסף כדי לקנות את חיי נפשו, כנ"ל), ועל כן היא נחשבת רק "רצון חיצוני" ולא "רצון פנימי".

סברת מחלוקת הרא"ש והר"ן

י. ועל פי זה אפשר לבאר את דברי הר"ן הנ"ל "שאינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו אלא מפני שהוא צריך למטה ואי אפשר לו בלא טלטול הקש":

שכוונת דבריו היא, שרצונו במיטה הוא בבחינת "חפץ" דהיינו "רצון פנימי", מאחר שהיא תכלית רצונו. ורצונו בקש הוא בבחינת "רצון" סתם דהיינו "רצון חיצוני", מאחר שהוא משמש רק כאמצעי בכדי שהמיטה תהי' יותר נוחה.

יא. ועל פי כל זה נראה לבאר את סברת מחלוקת הרא"ש והר"ן:

דלעולם גם הרא"ש מסכים להגדרה המשתמעת מדברי הר"ן, שהרצון במיטה הוא "רצון פנימי" והרצון בקש הוא "רצון חיצוני". והמחלוקת ביניהם היא רק, כיצד יש להתייחס ל"רצון חיצוני", האם הוא נחשב "צורך" או לא.



סימן כז

טלטול מת על ידי בגדיו או מיטתו

(שולחן ערוך סימן שיא)

מביא את דברי המרדכי שבגדי המת הם במקום כיכר ותינוק ואת קושיית הבית יוסף עליו * מביא את תירוצי המהר"ל והמגן אברהם, ומבאר את דברי המגן אברהם * מביא את קושיית הביאור הלכה על המרדכי והביאורים הנ"ל * מיישב את הקושיא על פי דברי הפתח הדביר * מקשה על סברת הביאור הלכה שהמיטה בטילה למת מדברי הבעל המאור והמחבר * מיישב את קושיית הביאור הלכה מדוע המיטה אינה במקום כיכר ותינוק על פי דברי אדה"ז

דין טלטול מת על ידי בגדיו

א. בגמרא שבת¹ איתא: "איתמר מת המוטל בחמה (ויש לחוש שמא ימהר להסריח, רש"י). רב חנינא בר שלמיא משמי' דרב אמר, מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו".

כלומר, למרות שמת הוא מוקצה ואסור לטלטלו, כמו ששנינו² "עושין כל צרכי המת... ובלבד שלא יזיז בו אבר", אך כשיש חשש שיסריח מותר לטלטלו ביחד עם דבר אחר המותר, משום כבוד המת שלא יבוא לידי בזיון³.

ב. וכתב המרדכי⁴: "פירש הרב ר' אביגדור כהן, דמה שצריך ככר או תינוק היינו דוקא למת ערום, אבל למת בכסותו מטלטלין אותו אגב כסותו". כלומר שבגדי המת הם במקום כיכר ותינוק, ומותר לטלטלו על ידם.

והקשה הבית יוסף⁵ על דבריו: "יש לדחות... הכסות בטל לגבי המת". ורצונו לומר, שאין לדמות כסות לכיכר ותינוק, דהכיכר והתינוק הם מציאות בפני עצמם, ועל כן מאחר שהם היתר מותר לטלטל את המת יחד עימם, מה שאין כן הכסות שהמת מלוכש בה היא בטילה אליו וממילא היא נחשבת מוקצה כמותו⁶, ועל כן צירופה אל המת אינו מתיר את טלטולו.

יישוב המהר"ל מפראג והמגן אברהם לקושיית הבית יוסף

ג. וכתב האלי' זוטא⁷: "ומצאתי בשם הגאון מהר"ר ליווא מפראג ז"ל שתירץ... דכיון שמת אין כסותו בטיל לגבי', כיון שאינו צריך

(5) סי' שיא אות ג-ד ד"ה כתב המרדכי.

(6) ראה בדברי אדה"ז לקמן בפנים סעיף ו' בנוגע לתכריכים, שלהיותם בטלים אל המת הרי הם מוקצה כמותו.

(7) על הלבוש שם סוף ס"ק ו'.

(1) מג, ב.

(2) שם קנא, סוע"א.

(3) כמבואר בשולחן ערוך אדה"ז סי' שיא ס"ג-ד.

(4) שבת פרק כירה סי' שיב.

למלבושים אלו רק לתכריכים. עד כאן. ומשמע, תכריכים בטלים לגביי".

כלומר, שמרגע מיתתו הבגדים אינם בטלים אליו אלא נחשבים מציאות בפני עצמם, מאחר שאינו צריך אותם שהרי עומדים להלבישו תכריכים, ועל כן דינם כמו כיכר ותינוק.

ד. והמגן אברהם⁸ כתב: "ומה שהקשה בית יוסף, איתא בחולין דף קכה (ע"ב), מת בכסותו פירוש תכריכין מבטל לי', האי לא מבטל לי', עד כאן לשונו. ואם כן אזלינן בתר מחשבתו, והכי נמי לא מבטל בגדי המת, אלא דעתיד להפשיטו ולהלבישו תכריכין".

וביאור דבריו, דהגמרא בחולין (שם) מקשה על השיטה הסוברת שכל המאהיל על מת בפחות מגובה טפח הריהו כנוגע במת עצמו, מהא דשנינו בברייתא שהנוגע בחבלים ועצים הפרוסים מעל המת בתוך גובה טפח אינו טמא, והרי לשיטתם שכל דבר הנמצא בתוך טפח מעל המת נחשב כנוגע במת עצמו אם כן החבלים והעצים הפרוסים מעל המת נחשבים כנוגעים בו, ואם כן מדוע הנוגע בהם אינו טמא, ובמה שונה זה מהנוגע בכסות המת שנטמא? ומתוצאת הגמרא "מת בכסותו מבטל לי', האי לא מבטל לי'". ומפרש המגן אברהם, שהמילים "מבטל לי'" ו"לא מבטל לי'" מתייחסות לאדם המתעסק עם המת, וכלומר, שאת הכסות של המת דהיינו התכריכים האדם מבטל אל המת שיהיו שייכים לו, ועל כן הנוגע בהם נטמא, מה שאין כן את החבלים והעצים שבתוך טפח למת אין האדם מבטל שיהיו שייכים לו, ועל כן הנוגע בהם אינו נטמא.

ומדברי הגמרא הללו לומד המגן אברהם, שהכל תלוי בדעת האדם, ואם כן בנידון דידן,

מאחר שהאדם אינו מבטל למת את הבגדים שלבש בחייו, שהרי הוא עתיד להחליפם בתכריכים, על כן הם נחשבים מציאות בפני עצמם ביחס למת ואינם מוקצה כמותו, ועל כן מותר לטלטלו על ידם.

ה. ואם כן מדברי המהר"ל והמגן אברהם עולה דבר אחד, ביישוב דברי המרדכי מקושיית הבית יוסף:

שדוקא תכריכים, שהמת צריך להם (ועל כן) האדם מבטלם עבורו, נחשבים מוקצה כמותו. מה שאין כן הבגדים, שהמת אינו צריך להם וממילא האדם אינו מבטלם עבורו, אינם מוקצה כמותו.

ו. ובשולחן ערוך⁹ מביא המחבר את דברי המרדכי בשם "יש מי שאומר".

ואדה"ז בשולחן¹⁰ מביא את דבריו כהלכה פסוקה וברורה, ואף מוסיף את ביאור המגן אברהם¹¹ הנ"ל, וזה לשונו: "לא הצריכו להניח על המת דבר המותר בטלטול, אלא במת ערום, או שהוא לבוש בתכריכים שהן בטליין אצלו ואסורים בטלטול כמוהו, אבל מת שהוא לבוש בבגדו שהי' לבוש בו מחיים אין צורך להניח עליו כלום, שבגד זה הוא מותר בטלטול, שאינו בטל אצלו מפני שעתידים להפשיטו מעליו ולהלבישו תכריכים".

(9) שם ס"ד.

(10) שם ס"י.

(11) שלביאורו הטעם שהבגדים אינם בטלים למת הוא כי "אזלינן בתר מחשבתו" של האדם, שהוא אינו חפץ לבטלם עבורו. מה שאין כן מלשון המהר"ל "כיון שאינו צריך למלבושים אלו" משמע שהטעם הוא מחמת צורך המת עצמו, ולא מחמת דעת האדם; ומלשון אדה"ז (דלהלן) "מפני שעתידים להפשיטו מעליו", משמע יותר כביאור המגן אברהם, שדעת הבני אדם "שעתידים להפשיטו" היא הגורמת שהבגדים אינם בטלים אליו.

קושיית הביאור הלכה על המרדכי

ז. וביאור הלכה¹² הקשה על המרדכי – ועל ביאורי המהר"ל והמגן אברהם בדבריו – וזה לשונו:

“דהלא כסותו בודאי בעת שהוא לבוש בה צריך לה לתשמיש גופו יותר ממטתו שהוא מושכב בה אחר מיתתו [דאי אפשר לו לשכב ערום], ואפילו הכי, גם במטתו אף דבודאי עתיד לסלקו ממנה לבסוף אפילו הכי מוכח בגמרא דכל זמן ששוכב בה אם רוצה לטלטלו צריך ככר או תינוק, או שיהפכנו ממטה למטה דלהוי טלטול מן הצד, ולא התירו משום המטה גופא [דהא היא לא נעשית בסיס כמו שכתבו הרא"ש והמאור]. אלא ודאי, אף דעתיד לסלקו ממנה אף על פי כן כל זמן ששוכב עליה חשיבה טפלה לו ובטלה לגבי, ואם כן כל שכן בבגדיו כל זמן שהוא לבוש בהן טפלין לו ובטלין לגבי, כיון שהוא צריך להן עתה, ולא נחשב ככר ותינוק”.

ח. וביאור דבריו, דהנה במקרה של “מת המוטל בחמה” שבגמרא (הנ”ל) מדובר שהמת מונח על מיטה, שהרי לפני שאמר רב חנינא את העצה של “מניח עליו כיכר או תינוק”, אמר רב יהודה עצה אחרת “הופכו מוחטה למטה”, שמזה מובן שמדובר שכבר מתחילה המת מונח על מיטה. וזה שהוא מונח על המיטה אינו הופכה ל”בסיס לדבר האסור” שהוא מוקצה, כמו שביארו הרא”ש¹³ ובעל המאור¹⁴ טעמים שונים לדבר (ראה לקמן סעיף י”ב¹⁵).

ואם כן, אילו צדקו דברי המרדכי שמותר לטלטל את המת מכוח הבגדים שהוא לבוש בהם, מדוע הזקיקנו רב חנינא להניח על המת כיכר או תינוק, הרי יכל להתירו בטלטול מכוח המיטה עצמה שמוטל עלי, מאחר שהיא כלי שמותר בטלטול, דמאי שנא בגדים שהמת לבוש בהם ממיטה שמונח עלי, דאם בגדיו מועילים לטלטלו מדוע שהמיטה לא תועיל? אלא על כרחך לומר, שהטעם שהמיטה אינה מתירה לטלטלו הוא משום שכעת המת צריך אותה וממילא היא בטילה אליו.

ולפי זה, מאחר שאת בגדיו הוא צריך יותר מן המיטה (שהרי אינו יכול לשכב ערום), כל שכן שהם בטלים אליו, ואם כן כיצד מותר לטלטלו מחמתם?

ואף שעתידים להסיר את הבגדים מעליו, הרי גם במיטה עתידים להסיר את המת ממנה¹⁶ ולמרות זאת לא התירו לטלטלו מחמתה, כי מאחר שכעת הוא צריך לה הרי היא בטילה אליו, ואם כן כל שכן שהבגדים שצריך להם יותר מן המיטה הם בטילים אליו, וממילא אין בכוחם להתירו בטלטול?

ט. ומדברי הביאור הלכה משמע, שמחמת קושיא זו הוא אינו סומך על דברי המרדכי להלכה¹⁷, אלא סובר שאין לטלטל את המת על ידי הבגדים שהוא לבוש בהם, כי אם דוקא על ידי כיכר או תינוק (וכדומה) שמניחים על גביו או בצידו¹⁸.

זאת בב' אופנים, וכהאופן הא' מבאר גם הרא"ש. (16) וכדברי הבעל המאור (להלן סעיף י"ב), שהמת “כל עצמו אינו צריך אלא להטילו על גב קרקע” (הובא בשולחן ערוך אדה”ז שם ס”א).

(17) ראה גם משנה ברורה שם ס”ק טז. (18) במגן אברהם (שם ס”ק א) על דברי המחבר “אם יש ככר או תינוק מטלטלו על ידיהם” כתב: “פירוש

(12) שם ס”ד ד”ה יש מי.

(13) שבת פרק ג ס”י יט.

(14) שם מז, ב (מדפי הרי”ף).

(15) ששם אנו מביאים את לשון בעל המאור שמבאר

יישוב הקושיא על המרדכי על פי הפתח הדביר

י. ונראה ליישב את קושיית הביאור הלכה, על פי דברי הכף החיים¹⁹, שכתב בזה הלשון:

"כתב הפתח הדביר אות ד', דמנהג חברה קדושה דבקור חולים דאזמיר יע"א, שכשיפטר החולה בליל שבת או ביומו בר מינן, מפשיטין את בגדיו. . ומניחין אותו ערום על גבי קרקע ופורסין עליו סדין ומשהין אותו שם עד מוצאי שבת, ואפילו בלא ככר ותינוק. . והירבה להקשות דמאין יצא להם מנהג זה. . וכתב הטעם, משום דזהו איסור דרבנן, ומשום בזיון, דגדול כבוד הבריות שדוחה לאו דלא תסור, שאם לא יפשיטוהו, ויניחוהו מלובש בבגדיו, איכא למיחש טובא שחמימות בגדיו והתעטפם בגוף בביתא דלא נשיב זיקא גורם לו שיסריח, אי נמי איכא למיחש טובא לניפוח וסירחון בסיבת הבגדים הדחוקים בגופו".

ומדבריו אלו עולה ברור, שהמציאות בפועל היא שהמת אינו צריך כלל את הבגדים שהי' לבוש בהם בחייו, ואדרבה הם מפריעים לו, דגורמים שיסריח ויתנפח.

שמניחו אצלו ומטלטלו עמו", ובפרי מגדים (אשל אברהם שם) הבין, שנקט "אצלו" ולא "עליו" בכונה, ללמדנו ש"לאו דוקא עליו משום בזיון המת". ועל יסוד זה כתב בספר "גשר החיים" (טוקצינסקי, ח"א פ"ה סי' ה"ב), שבאם אפשר יש ליזהר לכתחילה לא להניח הכלי של היתר על המת, אלא דוקא בצידו, משום בזיון.

אך קצת צריך עיון בדיוק זה, שהרי בגמרא איתא להדיא "מניח עליו כו'". ואכן בשולחן ערוך אדה"ז (שם ס"א) כתב "שמניח דבר המותר על המת או אצלו" (ועל דרך זה כתב המשנה ברורה שם ס"ק ב). ומהלשון "מניח כו'" משמע שמותר לכתחילה להניח על המת ואין בזה שום קפידא (ובספר "נטעי גבריא" הלכות אבילות (ח"א פ"ז ס"ג) לא הזכיר מאומה מחומרא זו).

(19) שם ס"ק נח. וראה גם שו"ת לב חיים ח"ב סי'

עא.

ולפי זה מובנת היטב סברת המרדכי (על פי ביאורי המהר"ל והמגן אברהם) הנ"ל, שמאחר שהבגדים אינם מועילים למת פשיטא שאינם בטלים אליו, ואם כן הם לכשעצמם מותרים בטלטול, ועל כן מותר לטלטל את המת על ידם כמו על ידי כיכר ותינוק.

ושוב אין מקום להוכחת הביאור הלכה נגד המרדכי מ"מיטה", כי אפילו לדבריו²⁰ שהטעם שאסור לטלטלו על ידי המיטה הוא משום שהוא צריך לה והיא בטילה אליו, אין ללמוד מזה לבגדים, מאחר שאת הבגדים הוא ודאי אינו צריך וממילא אינם בטלים אליו כלל, ועל כן אומר המרדכי שמותר לטלטלו על ידי בגדיו כי הם עבירו במקום כיכר ותינוק.

יישוב מנהג איזמיר על פי המרדכי

יא. והנה ה"פתח הדביר" מיישב את מנהג קהילת איזמיר מכוח הכלל שכבוד הבריות דוחה את האיסור דטלטול מוקצה. ומדבריו משמע שיש כאן "איסור דרבנן", אלא ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לאו דלא תסור", כלומר שהאיסור דרבנן רק נדחה.

אך נראה לבאר, שעל פי מה שלמדנו מדבריו שהבגדים אינם רצויים למת, אפשר לומר יתירה מזו – שהיסוד למנהגם הוא דברי המרדכי הנ"ל. ולפי זה ייצא, שאין כאן כלל איסור שצריכים לדחותו, מאחר שכאן חכמים התיירו את האיסור מלכתחילה:

(20) לקמן סעיף י"ב ואילך יתבאר, שגם במיטה יש להקשות על הסברא שהיא בטילה אל המת. וכאן מתבאר, שגם אם במיטה סברא זו נכונה, מכל מקום אין ללמוד ממנה לבגדים.

(א) דמדברי בעל המאור²² (שאליו מציין הביאור הלכה לענין שהמיטה איננה בסיס לדבר האסור) משמע שלא כדבריו, דכתב בזה הלשון: "מת על גבי המטה אין המטה נעשית בסיס לדבר האסור, שאם מת בשבת הרי נעשית מבערב בסיס לדבר המותר, ואפילו מת מאתמול אין המטה צריכה למת וכל עצמו אינו צריך אלא להטילו על גב קרקע, כדתנן שומטין את הכר מתחתיו ומטילין אותו על החול כדי שיצטנן, ולפיכך אין המטה נעשית לו בסיס". שבדבריו אלו מפורש היפך דברי הביאור הלכה, דהביאור הלכה אומר שהטעם שהמיטה אינה מתירה לטלטל את המת הוא משום שכעת הוא משתמש בה וצריך לה²³ ועל כן היא בטילה אליו, ואילו הבעל המאור אומר לכאורה ממש את ההיפך, ש"אין המטה צריכה למת וכל עצמו אינו צריך אלא להטילו על גב קרקע . . כדי שיצטנן", כלומר שגם בשעה שהמת עדיין מונח על המיטה הוא אינו צריך אותה, מאחר שהיא נגד טובתו, דטובתו היא שיהי' על הקרקע בכדי שיצטנן²⁴?

(ב) דלעיל (סעיף ו') הבאנו את דברי אדה"ז שביאר את ההבדל בין תכריכי המת לבגדו, שהתכריכים "הן בטילין אצלו ואסורים בטלטול כמוהו", ואילו בגדו "הוא מותר בטלטול, שאינו בטל אצלו". שמדבריו אלו עולה ברור, שכל דבר שבטל אל המת נחשב מוקצה ("כמוהו") ואסור בטלטול. ואם כן, לפי

כלומר, היות שהבגדים מפריעים למת על כן אינם בטלים אליו, וממילא הם אינם מוקצה כמותו. ואם כן, כמו שלשיטת המרדכי חכמים עצמם התירו לטלטל את המת מכוח בגדיו מחמתה לצל כדי שלא יסריח, מסתבר שכמו כן הם יתירו לטלטלו מכוח בגדיו לצורך הפשטתו כדי שלא יסריח (מחום הבגדים).

שלפי ביאור זה יוצא, שאין כאן איסור דרבנן שצריכים לדחותו²¹, מאחר שחכמים עצמם התירו לטלטלו על ידי בגדיו לצורך הפשטתו, כמו שהתירו לטלטלו מחמתה לצל על ידי כיכר או תינוק, מאחר שהצורך להפשיטו הוא ממש כמו הצורך להעבירו מחמתה לצל, והבגדים שלבוש בהם הם ממש כמו הכיכר ותינוק.

קושיא על הביאור הלכה בענין מיטה

יב. אמנם, בגוף דברי הביאור הלכה הנ"ל צריך עיון טובא. כי יסוד הוכחתו נגד המרדכי הוא מזה שהמיטה אינה מתירה לטלטל את המת על ידה, שהטעם לזה בודאי הוא משום שהמת צריך את המיטה ועל כן היא בטילה אליו, וממילא אינה דומה לכיכר ותינוק.

אך על הנחה זו יש לכאורה להקשות:

21) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ב "איסור הטלטול כיון שאפשר לתקנו על ידי טלטול דבר המותר צריך לתקנו בכל מה דאפשר . . כיון שאפשר לתקנו אין לנו לדחותו". ומשמעות דבריו היא, שכאשר הוא מטלטל את המת יחד עם דבר המותר בזה נתקן איסור הטלטול, כלומר שאין כאן איסור שצריכים לדחותו מחמת כבוד המת, אלא האיסור מלכתחילה אינו קיים.

22) שבת מז, א (מדפי הרי"ף).

23) כן מוכח מזה שמסיים בסוף דבריו בנוגע לבגדים "טפלין לו ובטלין לגבי" כיון שהוא צריך להן עתה", שמזה מובן שגם במיטה הטעם שלדבריו היא בטילה אל המת הוא משום שהוא צריך לה.

24) וזהו ממש כדברי ה"פתח הדביר" הנ"ל בענין הבגדים, שהם מפריעים למת ועל כן אינו צריך אותם, דטובתו היא להיות מופשט מהם.

"זה הכלל בטלטול על ידי דבר אחר, כל שני דברים אחד אסור לטלטלו ואחד מותר לטלטלו . . אם מטלטל האיסור בידו וההיתר מיטלטל עמו לא התירוהו בשום ענין אלא במת בלבד.

ואפילו אם מטלטל ההיתר בידו והאיסור מיטלטל עמו, אם הוא מתכוין בטלטול זה לצורך האיסור . . אסור.

אבל אם אינו צריך כלל לגוף האיסור ואינו מטלטלו על ידי ההיתר אלא בשביל דבר המותר . . זהו טלטול מן הצד שהתירו חכמים".

טו. שמדברי אדה"ז הללו עולה ברור, ש"טלטול על ידי צירוף דבר המותר" ו"טלטול מן הצד" הם ב' גדרים שונים זה מזה בתכלית:

"טלטול על ידי צירוף דבר המותר" היינו שמטלטל בידו את האיסור, רק שמצרף אליו היתר ומטלטל את שניהם יחד. וטלטול באופן זה הוא חמור, עד ש"לא התירוהו בשום ענין", היינו שאפילו אם הטלטול הוא לצורך דבר המותר הרי זה אסור. אך עם זאת, "במת בלבד" התירו טלטול כזה. וכל כך התירוהו במת, עד שאפילו לצורך המת עצמו דהיינו "צורך דבר האסור" התירוהו²⁹. וכמו שכותב אדה"ז במקום אחר³⁰: "לא התירו טלטול על ידי [כלומר בצירוף] דבר המותר אלא במת בלבד, אבל שאר דברים האסורים בטלטול אסור לטלטלם על ידי דבר המותר, אפילו אם אינו מטלטל לצורך דבר האסור אלא לצורך דבר המותר". ובמת התירו טלטול כזה אפילו לצורכו,

סברת הביאור הלכה שהמיטה בטילה אל המת, הרי היא מוקצה כמותו. ואם כן קשה, שהרי כתב המחבר²⁵ ש"אם צריך למקום המת או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד דהיינו שהופכו ממטה למטה". והרי הגדר ד"טלטול מן הצד" הוא, ש"הוא מטלטל בידיו הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו"²⁶. ואם כן לפי הביאור הלכה לא יובן כיצד מתיר המחבר להפוך את המת ממיטה למיטה, כי מאחר שהמיטה בטילה אליו אם כן היא עצמה אסורה בטלטול "כמוהו", ונמצא שאין כאן "טלטול מן הצד"?

ואם כן מדברי הבעל המאור, ומדברי המחבר שמותר להפוך את המת ממיטה למיטה, משמע ברור, שהמיטה אינה בטילה כלל אל המת, ושלא כדברי הביאור הלכה.

יג. אלא שלפי זה, נצטרך ליישב באופן אחר את קושיית הביאור הלכה שממנה הוכיח את דבריו:

מדוע באמת לא מטלטלים את המת על ידי המיטה עצמה, כמו על ידי כיכר ותינוק²⁷, מאחר שגם היא אינה בטילה אליו?

ביאור מדוע המיטה אינה במקום כיכר ותינוק

יד. ונראה לבאר זאת, ובהקדים דברי אדה"ז²⁸ בגדר "טלטול על ידי דבר אחר", וזה לשונו:

(29) ולהעיר מדברי אדה"ז בסימן שלד סוף סי"ח: שכשמציל "ארנקי" על ידי צירוף כיכר או תינוק "הרי זה כמציל דבר המותר בלבד", כלומר שהאיסור כביכול אינו קיים כאן כלל.

(30) סי' שיא ס"ז.

(25) שם ס"ה.

(26) לשון אדה"ז סי' שח ס"ס.

(27) וכן הקשה בחידושי ר' עקיבא איגר על הגמרא

שם מג, ב.

(28) סי' שיא ס"ד.

כי המת הרי מונח על המיטה, ואם כן אופן הטלטול כאן הוא, שמטלטל בידיו את המיטה שהיא ההיתר ועל ידה מיטלטל המת שהוא האיסור, ואם כן הרי זה "טלטול מן הצד", וטלטול מן הצד לא התירו (אפילו במת) אלא לצורך היתר ולא לצורך האיסור, והיות שטלטול המת מחמה לצל הוא לצורך המת³⁴ שהוא איסור, על כן זה אסור [מה שאין כן בכיכר ותינוק שמניחים אותם על המת, הרי זה "טלטול על ידי דבר אחר", שאותו התירו במת אפילו לצורך המת עצמו].

ומה שמתיר המחבר להפוך את המת ממיטה למיטה, היינו דוקא כאומר³⁵ "אם צריך למקום המת או לדבר שהמת מונח עליו... כיון דלצורך דבר המותר הוא". אבל "מחמה לצל" שהוא לצורך המת עצמו, אסור.

יח. ואם כן גם מכאן נחסכת קושיית הביאור הלכה על המרדכי, דמאחר שיש לדחות את ההנחה שהניח שהמיטה בטילה אל המת, ממילא מובן שגם הבגדים אינם בטלים אליו, ואם כן מובן בטוב דין המרדכי שמותר לטלטל את המת מחמה לצל מכוח בגדיו, כמו על ידי כיכר ותינוק.

(34) כנ"ל.

(35) שם ס"ה.

כמפורש לעיל בגמרא שמותר לטלטלו מחמה לצל בשביל שלא יסריח, שזהו לצורך עצמו³¹.

ו"טלטול מן הצד" היינו שמטלטל בידיו³² רק את ההיתר, אלא שעל ידו מיטלטל בדרך ממילא דבר האסור. ובאופן זה התירו רק אם הטלטול הוא לצורך ענין של היתר, אבל לצורך המוקצה אסור, וכלל זה הוא בין במת³³ ובין בשאר דברים.

טז. ונמצאנו למדים: (א) ש"טלטול על ידי דבר המותר" ו"טלטול מן הצד" הם ב' גדרים שונים לגמרי. (ב) ושהקולא המיוחדת שהקילו חכמים לצורך מת היא רק ב"טלטול על ידי דבר המותר", אבל "טלטול מן הצד" דינו במת כדינו בשאר דברים.

יז. ועל פי זה יש ליישב את קושיית הביאור הלכה מדוע אין לטלטל את המת על ידי המיטה כמו על ידי כיכר ותינוק:

(31) ראה שם ס"ג: "אבל כאן הוא מטלטל לצורך המת... שאפשר לתקנו על ידי שיטלטל עמו דבר המותר".

(32) כאן מתבאר רק אופן אחד ב"טלטול מן הצד", שמטלטל את ההיתר כהרגלו בידיו והאיסור מיטלטל מאליו על ידי ההיתר, ובאופן זה התירו רק לצורך דבר המותר. אך יש עוד אופן הנקרא "טלטול מן הצד על ידי גופו" דהיינו שמטלטל בגופו או באחורי ידיו, ובזה התירו אפילו לצורך דבר האסור. ראה בכלל זה שולחן ערוך אדה"ז שם סט"ו. וסי' רעו ס"י.

(33) שם סי' שיא ס"ג.



סימן כח

נקב שבלול התרנגולין

(שולחן ערוך סימן שיד)

מקשה על לשון הט"ז "זולת בלול" * מנסה ליישב שמצריך דמיון גמור לנקב הלול * דוחה את הביאור ומיישבו בדוחק

שהוא עשוי להכניס ולהוציא כגון נקב שבלול התרנגולין. . הרי זה חייב משום מכה בפטיש", ובמקום אחר⁴ כתב: "והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו".

ואם כן, לכאורה הי' לו לט"ז לכתוב בסגנון כגון זה "זולת בהדומה ללול של תרנגולין", או "זולת בלול של תרנגולין וכהאי גוונא". מה שאין כן הלשון "זולת בלול כו'" משמעה שרק בלול חייב מן התורה, וזה אינו?

אולי רוצה לרמוז שצריך שיכניס ויוציא בבת אחת

ד. ואולי אפשר ליישב (בדוחק), שבלשון זו רוצה הט"ז לרמוז שהאיסור מדאורייתא הוא דוקא בנקב כזה שמכניס ומוציא באותו זמן, כמו הנקב שבלול התרנגולים שמכניס אויר ומוציא הבל באותו רגע ממש. אך אם הכניסה והיציאה דרך הנקב אינם באותו זמן, אף שעשוי להכניס ולהוציא אין בו איסור תורה.

צריך עיון בלשון הט"ז אודות לול

א. כותב המחבר בענין מכה בפטיש¹: "חבית שנשברה ודיבק שברי' בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהי' לה לפתח, דאם כן הוה לי' מתקן מנא".

ב. ועל המילים "מתקן מנא" כותב הט"ז²: "בפרק חבית דף קמ"ו אמרינן, כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח, ורבנן הוא דגזרו משום לול של תרנגולים דעביד לעיולי אוירא ולאפוקי הבלא, פירוש הסרחון שלא ימותו התרנגולים. מזה משמע, דהאי 'מתקן מנא' אינו איסור דאורייתא, זולת בלול של תרנגולין".

ג. וקצת צריך עיון בלשונו "זולת בלול של תרנגולין", שמזה קצת משמע שרק בלול של תרנגולין יש איסור דאורייתא בעשיית הנקב. והרי הדין אינו כן, אלא גם בכל כלי אחר שהנקב שבו עשוי "להכניס ולהוציא" יש איסור דאורייתא, וכמו שכתב הרמב"ם³: "העושה נקב

(1) סי' שיד ס"א.

(2) שם ס"ק א.

(3) הלכות שבת פכ"ג ה"א.

(4) שם פ"י הט"ז.

מדברי הט"ז לקמן לא
משמע כדיוק הנ"ל, ואולי
יש ליישב בדוחק

ו. אמנם, קצת קשה לבאר כהנ"ל בדברי הט"ז, משום שבדבריו להלן¹⁰ כתב: "שהחבית שהיין בתוכה והוא דקר סכין לשם בערב שבת להוציא יין, נמצא ניחא לי' האי פיתחא ויש שפיר עלי' שם פיתחא, אף על גב דמדאורייתא לא מקרי פתח כיון שאין עשוי גם להכניס כמו לול תרנגולים, מכל מקום הוה פתח".

וממה שכותב אודות פתח החבית "דמדאורייתא לא מקרי פתח כיון שאין עשוי גם להכניס" משמע, שאילו הוא הי' עשוי לא רק להוציא היין אלא גם להכניסו, הוא הי' אסור מדאורייתא כמו בלול של תרנגולים. והרי פתח זה ודאי אינו מכניס ומוציא באותו זמן ממש, שהרי בשעה שמוציאים בו היין אי אפשר גם להכניס היין דרכו.

אם כן מזה רואים שהט"ז מסכים, שכל פתח שעשוי "להכניס ולהוציא" חייבים עליו מן התורה גם אם אינו דומה לנקב הלול בכל פרטיו, היינו שגם אם אינו מכניס ומוציא באותה שעה כמו נקב הלול מכל מקום חייבים עליו מן התורה.

ואם כן שוב צריך עיון מדוע כתב לעיל "זולת לול של תרנגולים"?

ז. ואולי עדיין יש מקום לדחוק ולומר, שגם בדברי הט"ז דלהלן כוונתו היא על דרך הביאור הנ"ל בדבריו דלעיל.

כלומר, שמה שכותב אודות פתח החבית, שאינו מדאורייתא "כיון שאין עשוי גם להכניס

ולכן נוקט בלשון של 'מיעוט' "זולת בלול", לרמז שהאיסור מדאורייתא הוא רק בכזה נקב שדומה בכל פרטיו ממש לנקב הלול, כלומר שלא די בזה שהוא מכניס ומוציא, אלא צריך שהכניסה והיציאה יהיו בחדא מחתא ממש, בדומה לנקב הלול.

ה. והנה בעדיות⁵ שנינו: "המפיס מורסא בשבת, אם לעשות לה פה חייב", ופירש רש"י⁶ שהחויב הוא "משום מתקן כלי". וכך נפסק בשולחן ערוך⁷: "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאים עושים שהם מתכוונים ברפואה להרחיב פי המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש". ובתוספות⁸ ביארו בזה: "ואם תאמר היכי מתחייב אפתיחת פה דמורסא, הא אמרינן לקמן בפרק חבית כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח. ותירץ רבינו תם, דהאי נמי עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה".

אך נראה שמדין זה אין שום סתירה לביאור הנ"ל בדברי הט"ז שדוקא על נקב שמכניס ומוציא בבת אחת חייבים, כי יש לפרש שגם הפתח שבשחין מכניס אויר ומוציא ליחה באותו זמן ממש, ועל דרך לול התרנגולים שמוציא הבל ומכניס אויר באותו זמן.

ובאמת כך משמע מלשון אדה"ז בענין השחין⁹, שכתב: "פתח זה עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה תמיד", דמהמילה "תמיד" משמע ששניהם נעשים כל הזמן ממש, והיינו שכניסת האויר ויציאת הליחה נעשים בחדא מחתא.

(5) פ"ה משנה ב. ראה שבת קז, א.

(6) שבת שם ד"ה חייב.

(7) סי' שכח סכ"ח.

(8) שם ג, א ד"ה ומפיס.

(9) סי' שכח סל"ב.

(10) סי' שיד ס"ק ב סוד"ה שאלה.

כמו לול תרנגולים", אין רצונו לומר שאילו הי' נקב זה (שמוציא היין) עשוי גם להכניס כבר הי' איסורו מדאורייתא (מאחר שאינו מכניס ומוציא בבית אחת כמו בלול). אלא רצונו לומר, שאילו הי' בחבית סוג נקב כזה כמו בלול של תרנגולים – דהיינו שעשוי להכניס ולהוציא בו בבת אחת, אז הי' איסורו מדאורייתא. ודו"ק.

*

העולה מהנ"ל:

מלשון הט"ז אפשר אולי לדייק שסובר, שרק נקב שמכניס ומוציא בבת אחת כמו בלול אסור מדאורייתא.



סימן כט

בענין תחיבת סכין בכותל

(שולחן ערוך סימן שיד)

מדויק מלשון אדה"ז שבכדי לבטל את הפסיק רישא שהנקב יתרחב די בב' פעולות של הכנסה והוצאה, ואין צריך ג' פעולות

מבעוד יום, והוציאו, והדר נעצו, כבר הורחב מקום מושבו, ותו לא הוי פסיק רישא. אבל אם לא חזר ונעצו מבעוד יום, נראה דאסור לתחוב אותו בכותל, דעדיין לא נתרחב במה שהוציאו פעם אחת מן הכותל".

ורצונו לומר, דמה שאמרינן שעל ידי "דצה ושלפה" כבר התרחב הנקב, ושוב אין "פסיק רישא" שיתרחב עוד כשמכניס או מוציא את הסכין בשבת, היינו דוקא באם היתה פעולה של הכנסה או הוצאה ג' פעמים. אך בב' פעמים בלבד, לא סגי. שלכן, דוקא אם הכניס את הסכין והוציאו ושוב הכניסו, אז מותר לו להוציאו בשבת, כי מאחר שהסכין כבר עבר בנקב ג' פעמים שוב אין פסיק רישא שהנקב יתרחב יותר כשיעבירונו בו פעם נוספת; אך אם רק הכניס את הסכין והוציאו מבעוד יום, אסור לו להכניסו שוב בשבת, כי מאחר שהסכין עבר בנקב רק ב' פעמים, עדיין פסיק רישא שהנקב יתרחב כשיכניס בו את הסכין פעם נוספת.

ג. אמנם, מדברי אדה"ז נראה לדייק שאינו סובר כן, דכתב⁴ בזה הלשון: "סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעוד יום, אם הוא תקוע קצת בחוזק נהגו בו איסור להוציאו בשבת, אלא אם

א. כותב הבית יוסף בדיני בנין וסתירה בשבת¹: "כתוב בתרומת הדשן סימן ס"ד, שנשאל על סכין התחוב בכותל של עץ מבעוד יום. . . אי שרי להוציא הסכין בשבת או לאו. והשיב, יראה דהיכא דתקוע הוא בכותל שהוא מחובר, יש לחוש לאסור להוציאו, משום דאם הוא תקוע מעט בחוזק כמעט פסיק רישא הוא שלא יוסיף בנקב, והוה ל"י קודח כל שהוא, דחייב משום בונה". ובהמשך דבריו שם כותב עוד בשמו: שאם "הוציאוהו והכניסוהו כבר בחול", אז "לאו פסיק רישא הוא שיוסיף בנקב".

ובשולחן ערוך² מביא המחבר כן להלכה: "סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעוד יום, אסור להוציאו בשבת". והרמ"א בהגהה מוסיף: "ואם דצה ושלפה מבעוד יום, אפילו בכותל שרי".

ב. והנה על דברי הרמ"א ש"אם דצה ושלפה מבעוד יום. . . שרי", כתב המשנה ברורה³: "שרי – להוציאה, ואף לחזור ולתחוב אותו בכותל, דכיון דכבר נעץ הסכין בכותל

(1) סי' שיד אות יב.

(2) שם סי"ב.

(3) שם ס"ק נג.

(4) שם ס"ד.

יתרחב עוד, ואזי מותר לו להכניסו פעם נוספת בשבת.

ד. וכך משמע גם מלשון אדה"ז בדין הקודם⁶ בסכין הנעוצה בחבית, שכתב: "אם הי' סכין תקוע בחבית של עץ מבעוד יום, כדי שיזוב היין במקום נקיבתו כשיוציאו אותו, מותר להוציאו ולהכניסו בשבת, ואף שאי אפשר שלא יוסיף בנקב על ידי הוצאה זו, אין בכך כלום".

דגם כאן יש לדייק בלשונו, דבתחילה כותב "מותר להוציאו ולהכניסו בשבת", היינו שמזכיר הן את ההוצאה (שלאחר ההכנסה) הראשונה והן את ההכנסה בפעם השני. ואילו בסיום דבריו, כשמדבר על הרחבת הנקב, הוא מזכיר רק את ההוצאה הראשונה – "שאי אפשר שלא יוסיף בנקב על ידי הוצאה זו", ואילו את ההכנסה בפעם השני אינו מזכיר כאן.

שמזה משמע ברור, שאינו סובר כהבנת המשנה ברורה – שלאחר שהכניסו והוציאו פעם אחת מבעוד יום הנה כשיכניסו פעם נוספת עדיין פסיק רישא שיוסיף בנקב. כי אם הי' סובר כן, אזי כשם שבתחילת דבריו הזכיר הן את ההכנסה והן את ההוצאה "להוציאו ולהכניסו", כך גם בסיום דבריו הי' לו להזכיר את שניהם ולכתוב "שאי אפשר שלא יוסיף בנקב על ידי הוצאה והכנסה זו", היינו שגם בהכנסה פסיק רישא שיוסיף בנקב.

אך מזה שבסיום דבריו אינו מזכיר את ההכנסה, משמע שסובר שאכן דוקא בהוצאה פסיק רישא שיוסיף בנקב, אבל אם יחזור ויכניסו פעם נוספת, כבר אין פסיק רישא שיוסיף בנקב.

כן הוציאו כבר פעם אחת מבעוד יום שאז אינו פסיק רישא שיוסיף בנקב, אבל כשעדיין לא הוציאו מעולם מנקב זה אי אפשר שלא יוסיף בנקב כשמוציאו בשבת, כיון שהי' תקוע קצת בחוזק".

דמסתימת לשונו שכותב: שאם "הוציאו כבר פעם אחת מבעוד יום" שוב "אינו פסיק רישא שיוסיף בנקב" ואינו מסיים ("אינו פסיק רישא שיוסיף בנקב) כשמוציאו", משמע, שמאחר שמבעוד יום (הכניסו ו) הוציאו פעם אחת, שוב אין פסיק רישא שיוסיף בנקב כלל⁵;

כלומר, דלא מיבעי שאם חזר והכניסו פעם נוספת מבעוד יום (שאז הסכין עבר בנקב ג' פעמים) הנה כשיוציאו פעם שני' בשבת אין פסיק רישא שיוסיף בנקב. אלא אפילו אם לא חזר והכניסו פעם נוספת מבעוד יום, מכל מקום מותר לו לחזור ולהכניסו פעם נוספת בשבת; כי מאחר שמבעוד יום הסכין כבר נכנס ויצא פעם אחת, שוב אין פסיק רישא שיוסיף בנקב פעם נוספת בשבת יתרחב הנקב.

שמזה מובן שאדה"ז סובר, שבשביל למנוע את הפסיק רישא שהנקב יתרחב יותר, אין צריך שהסכין יעבור בנקב ג' פעמים מבעוד יום (דהיינו שיכניסו ויוציאו ושוב יכניסו), אלא די שיעבור בנקב ב' פעמים בלבד. והיינו, שאחרי שהכניס והוציא את הסכין פעם אחת מבעוד יום, בזה כבר מתבטל הפסיק רישא שהנקב

(5) ואף שהמקרה המדובר בהלכה זו הוא שהסכין כבר תחוב בחבית, ודנים על הוצאתו, שמזה מובן שכבר היו כאן ג' פעולות – הכנסה הוצאה והכנסה? מכל מקום מסגנון דברי אדה"ז בטעם ההיתר – שכיון ש"הוציאו כבר פעם אחת מבעוד יום שאז אינו פסיק רישא שיוסיף בנקב", משמע שה"פסיק רישא" שהנקב יתרחב מתבטל תיכף בעת הוצאת הסכין מהנקב בפעם הראשונה, כלומר שדי בב' פעולות של הכנסה והוצאה ואין צריך ג' פעולות.

*

העולה מהנ"ל:

סכין שהי' תחוב בנקב החבית, והוציאו פעם אחת, לפי המשנה ברורה אסור להחזירו, ומאדה"ז משמע שמותר להחזירו.

ה. והטעם לזה הוא כנ"ל, כי אדה"ז סובר שבכדי לבטל את הפסיק רישא שהנקב יתרחב די שהסכין יעבור בנקב מבעוד יום ב' פעמים בלבד, דהיינו הכנסה והוצאה פעם אחת, ואין צורך בג' פעמים. ועל כן מאחר שכבר הכניסו והוציאו בנקב פעם אחת מבעוד יום, הנה בהכנסה הנוספת כבר אין פסיק רישא שהנקב יתרחב.



סימן ל

נקיבת המגופה מלמעלה

(שולחן ערוך סימן שיד)

מבאר מדוע אין בנקיבת המגופה איסור "סתירה"

מדוע אין איסור סתירה בנקיבת המגופה

א. כותב אדה"ז בענין נקיבת מגופת חבית בשבת¹: "מותר לעשות נקב במגופה מלמעלה להוציא בו יין, אף אם החבית היא שלמה . . . הואיל ואף העושה בה נקב גמור להכניס ולהוציא בו היין אינו חייב מן התורה כמו העושה בחבית עצמה, מפני שהמגופה אינה חשובה חיבור להחבית . . . ולכן אין הנקב שבה קרוי עשוי להכניס ולהוציא בו . . . לפי שהנקב אינו מועיל כלום להוצאה והכנסה זו שאף מבלעדו הי' יכול להכניס ולהוציא דרך פי החבית. ואף שפי' סתום במגופה, אין זו סתימה גמורה הואיל ואין המגופה חשובה חיבור לחבית. לכן לא החמירו בה כל כך לאסור בה אפילו נקב שאינו עשוי אלא להוציא בלבד, אם הוא עשוי במקום שאין דרך לעשות שם פתח דהיינו על גבה מלמעלה".

ב. וביאור דבריו, מן התורה אסור לנקוב בכלים נקב העשוי להכניס ולהוציא, משום "מכה בפטיש"². וחכמים גזרו גם על נקב העשוי להוציא בלבד או להכניס בלבד³.

אבל כאן, בעושה נקב בראש מגופת החבית (דהיינו מיכסה החבית הדבוק על פי' מלמעלה), בשביל להוציא (בלבד) היין דרכו, אפילו חכמים אינם אוסרים.

והטעם לזה הוא, כי נקב זה גם אם הי' עשוי במטרה להוציא ולהכניס לא הי' בו חיוב מן התורה, משום שהוא אינו מועיל מאומה, מאחר שמתחתיו יש כבר נקב אחר דהיינו פי החבית עצמה שדרכו אפשר להוציא ולהכניס, ואף שהמגופה סותמת את פי החבית ומונעת להוציא ולהכניס דרכו, אין היא נחשבת סתימה אמיתית המבטלת את פתח פי החבית, מאחר שהמגופה אינה נחשבת "מחוברת" לחבית כלל, ואם כן הרי זה כאילו פי החבית עומד בגלוי וכאילו דרכו הוא מוציא ומכניס, ומאחר שהנקב הזה שבראש המגופה אינו מועיל מאומה, לכן הוא פטור עליו מן התורה למרות שהוא נעשה להוציא ולהכניס; ועל כן, כעת כשעושה את הנקב הזה שבראש המגופה למטרת הוצאה בלבד, אפילו חכמים אינם אוסרים⁴.

(4) ומה שאדה"ז אינו מסתפק בביאור זה (שבנקב זה אין איסור מן התורה גם כשעשוי להכניס ולהוציא), אלא הוא מוסיף (בסיום דבריו הנ"ל) עוד תנאי "אם הוא עשוי במקום שאין דרך לעשות שם פתח", הוא כנראה משום שגם לאחרי הביאור הזה עדיין הי' מקום לחשש, שהרואים אותו עושה נקב זה "להוציא" (בלבד), אינם

(1) סי' שיד סי"ד.

(2) כמבואר שם ס"ב.

(3) שם ס"ג.

אלא היא בנין גמור, ואם כן מדוע לא יהי
בנקיבתה איסור "סתירה" מצד עצמה?⁸

(8) ואף אם המגופה היא קטנה מאוד, הנה גם בכלי
קטן שייך "סתירה" אם הוא שלם, כמו שכותב המגן
אברהם שם ס"ק א.

והנה בחזון איש (אורח חיים שבת סי' נא אות יא)
כתב בענין זה: "דלא מצינו איסור בשבירת מגופה, דזהו
בכלל אין סתירה בכלים כדין מפקיע וחותר". וכוונתו
היא למבואר בשולחן ערוך (סי' שיד ס"ז-ח) שמותר
להפקיע ולחתוך חבל המשמש כחותם ואין בזה משום
סתירה, ורצונו לומר שהטעם שבשבירת המגופה אין
איסור סתירה הוא על דרך החבל. ובהמשך דבריו שם
מקשה על ביאור זה: "ואף על גב דכתבו תוספות
דפותחת של מתכת אסור לשברה" (ומובא בשולחן ערוך
שם ס"ז), ואם כן יש לאסור את שבירת המגופה כמו
שאסור לשבור פותחות של מתכת? ומתוך: "התם נעשה
להיות קבועה בכלי תמיד, והוה ל' שבירת הכלי, אבל
הכא נעשה רק לפקק כו'". כלומר, בפותחת של מתכת יש
סתירה לא מכוח עצמה אלא מכוח הכלי שאליו היא
מחוברת, דמאחר שמחוברת בו תמיד על כן היא חלק
ממנו וכששובר אותה נחשב שסותר את הכלי עצמו. מה
שאינן כן מגופה שעומדת לפתיחה ואינה קבועה בכלי אין
בה סתירה.

ודבריו צריכים עיון, דאם טעם האיסור בפותחת של
מתכת הוא להיותה קבועה בכלי תמיד, מדוע שלא נאמר
כך גם בחותמות של חבל, שמאחר שהחבל נעשה להיות
מחובר לכלי בקביעות תמיד על כן כשחותכו או מפקיעו
הרי זה כשובר את הכלי עצמו, ואם כן מדוע בחבל לא
אסרו?

אבל בדברי אדה"ז (שם סי"ז) נתבאר היטב החילוק
בין חותם של חבל לפותחת של מתכת, דכתב: "ואף
שהחבל עשוי לחבר הכיסוי עם הכלי וכשחותכו או
מפקיעו הרי זה סותר חיבורם, אין בזה משום סתירה לפי
שהחבל הוא חיבור גרוע שאינו חזק כל כך וכשסותרו הרי
הוא סותר בנין גרוע. . . אבל פותחות של עץ ושל מתכת
שהם חזקים אסור להפקיע ולשבר אם נאבד המפתח שזהו
סתירה גמורה האסורה אף בכלים". שמדבריו עולה,
שיסוד ההבדל ביניהם נעוץ בסוג החותמות עצמן, דבחבל
אין סתירה מאחר שבנינו חלש, ובפותחת של מתכת יש
סתירה כי בנינה חזק.

ובעצם, דברי אדה"ז הללו הם תוספות מפורש (שבת
קמו, א ד"ה מתיר. שאליו מציין גם החזון איש עצמו),
וזה לשונו: "פותחת של עץ ושל מתכת אסור לשבר

ג. וצריך להבין, דבכל האריכות הזו מבאר
אדה"ז רק מדוע אין בעשיית הנקב בראש
המגופה איסור "מכה בפטיש", ואפילו מדרכבן.
אך לכאורה עדיין יש כאן איסור "סתירה",
שהרי בנקיבת המגופה הוא משחית אותה
ומבטל את שימושה, דשימושה הוא לכסות את
החבית שלא יפלו בה עפר ופסולת⁵, וכעת שיש
בה נקב אינה יכולה לשמש מטרה זו כדבעי.

ואף שלעיל⁶ כתב אדה"ז ש"חבית של חרס
. . שנשברה ודיבק שברי' בזפת מותר לשברה
בשבת. . ואין בה משום סתירה מפני שאינה
בנין גמור", אך הרי כאן מדגיש אדה"ז שההיתר
לנקוב את המגופה הוא אפילו ב"חבית שלמה",
ובחבית שלימה יש איסור סתירה כמו שכותב
אדה"ז בהמשך דבריו⁷ "אבל אם היא שלימה
אסור לשברה. . מפני שסתירת בנין גמור
אסורה אף בכלים".

ואף שאדה"ז ביאר שהמגופה אינה "חיבור"
לחבית עצמה, שמזה מובן שזה שהחבית
"שלימה" אינו פועל שגם המגופה תיחשב
שלימה, אך לכאורה המגופה מצד עצמה
נחשבת "כלי שלם", שהרי היא אינה מורכבת
משברים המדובקים (כהחבית של חרס הנ"ל)

יודעים שרק במקרה זה לא גזרו חכמים משום שנקב זה
שונה משאר הנקבים שגם כשהוא עשוי להוציא ולהכניס
אין בו חיוב מן התורה, וממילא הם יטעו ללמוד ממעשיו
שכל נקב העשוי להוציא בלבד אין בו איסור כלל אפילו
מדרכבן, וכך תתבטל גזירת חכמים שגזרו גם על נקב
(רגיל) העשוי להוציא בלבד או להכניס בלבד. ובשביל
לבאר מדוע איננו חוששים לזה מוסיף אדה"ז עוד ביאור,
שכאן הנקב עשוי במקום שאין דרך לעשות פתח כלל,
וממילא אין חשש שממעשיו ילמדו שמותר לעשות כל
פתח העשוי להוציא בלבד.

(5) לשון אדה"ז בהמשך הסעיף שם.

(6) שם ס"א.

(7) שם.

המגופה הדבוקה לחבית נחשבת כלי שבור

ד. ונראה לבאר בזה, ובהקדים –

דהנה בטור⁹ כתב: "המגופה . . למעלה מותר לנוקבה . . אבל בצדה אסור". וכתב על זה הפרישה¹⁰: "קשה, שמשמע מדברי רש"י והמגיד משנה דהחילוק של למעלה ומן הצד קאי אמגופה עצמה, והיאך שייך במגופה עצמה שיעשה נקב מן הצד . . נראה לעניות דעתי שהמגופה הנזכרת בגמרא . . עשוי' כמין קדירה שיש לו בית קיבול, ומחברים פי' במקום שהיא פתוחה בפי החבית . . ובזה שפיר שייך למימר שנוקבין אותה למעלה או מן הצד, רצונו לומר בצדה של אותה קדירה . . והחילוק של למעלה ומן הצד נראה דאיירי אפילו אם החבית שלימה, ואף על גב דכתב לעיל אם החבית

ולהפקיע . . שהוא חזק כו". שבדבריו אלו רואים ברור, שטעם האיסור בפתחת של מתכת הוא מחמת עצמה, שהיא חזקה, ולא משום שקבועה בכלי תמיד ושכירתה נחשבת סתירת הכלי כביאור החזון איש.

ואם כן, מאחר שבדברי הפרישה המובאים להלן בפנים (ס"ד) מפורש שהמגופה שבזמן הגמרא היתה "עשוי' כמין קדירה", שמזה משמע שבנינה הי' חזק, הרי שיש לנו לדמותה דוקא לפותחת של מתכת ולא לחבל, ואם כן עדיין צריך ביאור מדוע אין בשכירתה איסור סתירה? וכפי שיתבאר לקמן בפנים.

[ואין ליישב במגופה כמו שביארו כמה אחרונים (בנוגע לפתיחת קופסאות או פקקים, ראה שמירת שבת כהלכתה פ"ט הערה י, ובחזון איש שם), שדבר העומד לשכירה או לזריקה אין בו איסור סתירה. כי המגופה אינה עומדת לשכירה כלל, שהרי הדרך היא ליטול את כולה (כמו שכותב אדה"ז שם. והוא על פי רש"י שם ד"ה למעלה. ולהעיר גם מרש"י מח, ב ד"ה מגופה. עיי"ש). ומדברי הפרישה הנ"ל מובן שגם אינה עומדת לזריקה, שהרי הוא אומר שהיא עשוי' "כמין קדירה" דהיינו מחומר חזק, ואם כן כמו שהחבית עצמה אינה עומדת לזריקה כך מסתבר שהמגופה אינה עומדת לזריקה].

(9) שם אות ו.

(10) שם ד"ה ולכן.

שלימה אסור לשוברה . . מכל מקום הואיל דכל דין זה מיירי במגופה שאינה מן החבית עצמה אלא מחוברת ודבוקה בה, יש לה דין חבית שבורה, ומותר כשמתזו ראשה או עושה נקב למעלה".

ה. והעולה מדבריו לעניננו, שהנוקב מגופה של חבית אין בו איסור סתירה למרות שהחבית שלימה, משום שהמגופה אינה חלק מן החבית אלא היא דבר נפרד בפני עצמו רק שהיא מחוברת ודבוקה לחבית, ועל כן זה נחשב שעושה נקב בדבר שהוא כבר שבור, וממילא לא שייך בזה איסור סתירה.

ו. והנה, מה שכותב הפרישה ש"יש לה דין חבית שבורה", מוכרח שכוונתו היא לחבית רק כפי שהיא ביחס למגופה. כלומר שרק כשהוא נוקב את המגופה אמרינן שנחשב נוקב בדבר שבור, כי ביחס למגופה נחשבת החבית ככיכול שבורה. אבל החבית לכשעצמה בודאי נחשבת שלימה (כך שאם ישבור¹¹ חלק ממנה ודאי שיעבור על איסור סתירה), וכמו שכותב הפרישה "דאיירי אפילו אם החבית שלימה".

[דזה פשיטא שאין מקום לומר, שמאחר שהמגופה מדובקת לחבית על כן נחשב כאילו החבית עצמה שבורה וחלקי' מדובקים בדבק, ועל דרך החבית של חרס הנ"ל שהזכיר אדה"ז. מאחר שהמגופה אינה חלק מהחבית עצמה, אלא היא רק דבר חיצוני המשמש את החבית, ואם כן זה שהיא מדובקת לחבית אינו יכול להחשיב את החבית עצמה כשבורה].

(11) 'ישבור' דייקא, כי בחבית עצמה 'נקב' אינו נחשב 'סתירה' אלא אדרבה 'תיקון' שמוציא בו יין, כמבואר מדברי אדה"ז שם ס"א וס"ג. ודוקא במגופה אמרנו שהנקב מהוה 'סתירה', כי הוא מבטל את שימושה (שהיא 'כיסוי').

ועל כן אומר הפרישה, שבגלל שהמגופה מחוברת ודבוקה לחבית על כן היא נחשבת כמו "חבית שבורה", וממילא אין איסור "סתירה" בנקיבתה.

ט. ועל פי זה אפשר לבאר כך גם באדה"ז, שזה שאין בנקיבת המגופה איסור סתירה, הוא משום שמצד אחד היא אינה "חיבור" לחבית

ז. אלא שבעצם סברת הפרישה דרוש ביאור, מה ההגיון לומר שמאחר "שהמגופה אינה מן החבית עצמה אלא מחוברת ודבוקה בה" על כן "יש לה דין חבית שבורה" וממילא אין איסור "סתירה" בשבירתה או חתיכתה, דמאחר שהמגופה מצד עצמה היא כלי שלם אם כן מה בכך שהיא מדובקת לחבית?

המגופה אינה דבר שלם לא מצד עצמה ולא מצד החבית

ח. והנראה לומר בזה, ובהקדים שבמגופה זו המדובקת לחבית ישנם ב' גדרים מנוגדים: מצד אחד היא כלי בפני עצמו, כלומר שאינה דומה לאחד משברי החבית שדיבקהו בחבית, שבו בודאי אמרינן שלמרות היותו מחובר רק על ידי דבק מכל מקום הוא חלק מגוף החבית עצמה, מה שאין כן המגופה היא באמת כלי בפני עצמו ואינה נחשבת חלק מן החבית. אך מצד שני, יש למגופה שייכות לחבית, מאחר שהיא דבוקה אלי' ומשמשת אותה.

ומחמת ב' גדרים הפכיים אלו שבמגופה, אמרינן שהיא נחשבת "חבית שבורה" ואין בה סתירה:

דמצד זה שהיא כלי בפני עצמו ואינה חלק מן החבית, על כן זה שהחבית "שלימה" אינו פועל בה שתיחשב אף היא שלימה. ומאידך, גם מצד עצמה אין להחשיב אותה "שלימה", כי מאחר שסוף סוף היא מחוברת לחבית ומשמשת לה ככיסוי הרי היא בטילה אלי', וממילא אינה נחשבת דבר בפני עצמו¹².

גם בה שייך לומר כמו במגופה, שמצד אחד היא מחוברת לכלי ומשמשת אותו ומצד שני היא כלי בפני עצמו (שהרי יש לה שם בפני עצמה "פותחת", דהיינו "מנעול"), ואם כן נאמר שמחמת ב' גדרים הפכיים אלו היא לא נחשבת כלי שלם?

ויש לומר, שאכן מדברי אדה"ז קצת משמע שאיסור ה"סתירה" בפותחת של מתכת אינו מחמת השבירה שלה, אלא מחמת שעל ידי שבירתה הוא סותר את חיבור הכיסוי להכלי. דבתחילת דבריו (שם ס"ז) הוא מקשה "ואף שהחבל עשוי לחבר הכיסוי עם הכלי וכשחותכו או מפקיעו הרי זה סותר חיבורם", שמזה רואים שהחשש לאיסור סתירה כאן אינו משום סתירת החבל עצמו אלא משום שעל ידי סתירתו הוא סותר את חיבור הכיסוי להכלי. ועל שאלתו הזו מתרץ אדה"ז, שמאחר שהחבל חלש על כן חיבורו הזה (שמחבר את הכיסוי לכלי) הוא "חיבור גרוע" ועל כן אין בזה סתירה. ובהמשך לזה הוא מוסיף וכותב "אבל פותחות של עץ ושל מתכת שהם חזקים אסור להפקיע ולשבר . . . שזהו סתירה גמורה". ומאחר שדבריו אלו באים בהמשך לדבריו הנ"ל אודות החבל, מסתבר שגם כאן כוונתו היא על דרך מה שכתב בחבל, שמאחר שהפותחות של מתכת "הם חזקים" ממילא חיבור הכיסוי לכלי (שעל ידם) הוא "חיבור גמור" ולא "חיבור גרוע" (כמו בחבל), ועל כן יש בשבירת הפותחת של מתכת איסור "סתירה" כי בשבירתה הוא סותר את חיבור הכיסוי לכלי. כלומר שגם כאן ה"סתירה" היא דוקא בכלי, ולא בהפותחת לכשעצמה.

והטעם מדוע אכן אינו חושש לסתירת החבל או הפותחת עצמם, יש לומר כביאוריני אודות המגופה, דמאחר שמחד הם משמשים את הכלי ומאידך הם מציאות בפני עצמם (מציאות של "חותם" ו"פותחת"), על כן אינם נחשבים "שלמים" לא מחמת הכלי ולא מחמת עצמם (כמבואר בפנים), ולכן אין אפילו קא סלקא דעתך שבהם מצד עצמם יהי' איסור סתירה, אלא האיסור השייך בשבירתם הוא רק מצד שסותר את חיבור הכיסוי להכלי. ועדיין צריך עיון.

(12) אלא שלפי זה לכאורה קשה – מדוע בפותחת העשוי' ממתכת יש איסור סתירה (כנ"ל בהערה 8), והרי

כל ענינה הוא רק לשמש את החבית, ועל כן אין
בה איסור "סתירה".

(כדבריו הנ"ל) וממילא אינה נחשבת "שלימה"
בגללה, ומאידך גם מצד עצמה אינה נחשבת
"כלי שלם" מאחר שאינה עומדת לעצמה אלא



סימן לא

איסור סתירה בחביות

(שולחן ערוך סימן שיד)

מבאר את טעם איסור הסרת חישוקי החביות להלבושי שרד ולאדה"י, ומדוע מדגיש אדה"י שהחביות עשויות מעץ

להלבושי שרד בחישוקי החביות יש סתירה משום שאורחא בהכי

א. כתב המחבר כדיני בנין וסתירה בשבת¹:
"אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין
ממש, כגון חבית שנשברה ודיבק שברי" בזפת,
יכול לשברה ליקח מה שבתוכה".

ובשולחן ערוך אדה"י² כתב דין זה בזה
הלשון: "חבית של חרס . . שנשברה ודיבק
שברי" בזפת, מותר לשברה בשבת בין ביד בין
בכלי כדי ליקח מה שבתוכה, ואין בה משום
סתירה מפני שאינה בנין גמור . . שחבית
השבורה ודבוקה בזפת היא גרועה בעיניו".

ב. והנה להלן כדינים אלו כותב המגן
אברהם³: "בחביות קטנות של מרקחת, אסור
להסיר החשוקים, שהרי עשויים לחבר שברים זה
בזה". כלומר, אסור להסיר את החשוקים
המקיפים את החבית ומהדקים את שברי" זה
לזה.

ומשמעות דבריו, שאם מסירים יש בזה
משום "סתירה".

ג. והקשה עליו בהגהת ה"לבושי שרד":
הרי "אנן קיימא לן דאין בנין בכלים, משום הכי
בסעיף א' שרי". כלומר, לעיל התיר המחבר
לסתור חבית ששברי" מדובקים בזפת משום
שאין בנין וסתירה בכלים, ואם כן מאי שנא
חבית ששברי" מחוברים על ידי חשוקים, שבה
יש סתירה?

ותירץ: "היינו דוקא בדיבק שברי" בזפת,
דאז אין זה סתירה גמורה. מה שאין כן בהא,
כיון דאורחא לדבק בחשוקים (רייפ"ן), הוי
סתירה גמורה כשחתכו או מסירו".

ד. והעולה מתירוצו, שיסוד החילוק בין
חבית הדבוקה בזפת לחבית המחוברת
בחישוקים, הוא:

שלהדביק שברי חבית בזפת הוא דבר
ש"לאו אורחא" לעשותו, ומטעם זה נחשבת
חבית כזו "גרועה בעיניו" ו"אינה בנין גמור"
(כלשון אדה"י הנ"ל), ועל כן אין בה איסור
"סתירה"; מה שאין כן להדביק שברי חבית
בחישוקים "אורחא" לעשות כן, ועל כן היא
נחשבת 'בנין גמור' וממילא יש בהסרת
החישוקים "סתירה גמורה".

(1) סי' שיד ס"א.

(2) שם.

(3) שם ס"ק יד.

1. ומובן, שגם לפי הבנת אדה"ז אין מקום לקושיית הלבושי שרד מדין חבית המדובקת בזפת שאין בה סתירה, כי החילוק ביניהם ברור:

דדיבוק שברים על ידי זפת הוא "בנין גרוע", ולכן חבית ששברי' מדובקים בזפת היא "גרועה בעיניו", ועל כן אין בשבירתה איסור סתירה; מה שאין כן חיבור שברים⁵ על ידי חישובים נחשב חיבור "בחזק", ועל כן יש בהסרתם איסור סתירה.

(5) לשון המגן אברהם היא ש"החשוקים . . עשויים לחבר שברים זה בזה". אבל אדה"ז שינה וכתב שהחבית "עשוי" מנסרים הרבה והם מחוברים על ידי החשוקים. ולכאורה הי' מקום לדייק מזה, שאדה"ז סובר שדוקא אם החבית נעשתה מתחילתה על ידי חיבור נסרים בחישובים שייך בהסרתם "סתירה גמורה". אך אם נשברה וחיברו את שברי' על ידי חישובים, לא יהי' בהסרתם משום סתירה.

אך יותר נראה לומר, שזה שאדה"ז נוקט "עשוי" מנסרים, הוא בהמשך למה ש(הוכרח ל)העמיד שמדובר כאן בחבית של עץ (וכדלקמן בפנים); כי בחביות של עץ הדרך היא לעשותן מלכתחילה על ידי חיבור נסרים באמצעות חישובים. ואם כן יש לומר, שאדה"ז נוקט הלשון "עשוי" רק מפני שכך היא המציאות בפועל – שחביות של עץ נעשות כך מתחילתן. אך אין כוונתו לומר שדוקא אם נעשו כך מתחילתן שייך בהן סתירה, אלא הוא הדין אם חיברו את שברייהן בחישובים.

ובאמת נראה, שאי אפשר לפרש בכוונת אדה"ז שאם חיברו את השברים בחישובים אין בהסרתם סתירה. כי (כמבואר בפנים) מדבריו משמע ברור, שהטעם ששייך כאן סתירה הוא כי החישובים מחברים את הנסרים "בחזק" (ועל דרך הצירים שמחברים לתיבה בחזק), ואם כן זיל בתר טעמא, והרי טעם זה שייך גם בשברים שנתחברו על ידי חישובים, כי החישובים דרכם לחבר בחזק (מה שאין כן זפת), ואם כן ודאי מסתבר שגם אם החבית נשברה וחיברו את שברי' בחישובים יהי' בהסרתם "סתירה גמורה".

כלומר, לפי הלבושי שרד הטעם שבחבית ששברי' מחוברים בחישובים שייך "סתירה גמורה" הוא, כי דרך בני אדם לעשות את החביות באופן זה.

לאדה"ז הטעם הוא משום שהחישובים מחברים בחזק

ה. אבל מאדה"ז⁴ משמע שהבין את דברי המגן אברהם בחישובים באופן אחר, דזה לשונו בדין זה: "אסור להסיר הצירים שאחורי התיבה . . מפני שהם תקועים בחזק והרי זו סתירה גמורה. וכן אסור להסיר החשוקים מחבית של עץ העשוי מנסרים הרבה והם מחוברים על ידי החשוקים שעליהם, וכשמסיר החשוקים הרי זו סתירה גמורה".

דמזה שמסמיך את ב' הדינים דצירים וחישובים זה לזה, ובפרט שאת הדין דחישובים הוא פותח בלשון "וכן", משמע ברור, שכמו שבצירים הוא מבאר שהטעם שהסרתם נחשבת "סתירה גמורה" הוא כי "הם תקועים בחזק", כך גם בחישובים של חבית הטעם שהסרתם נחשבת "סתירה גמורה" הוא כי הם מחברים את נסרי החבית בחזק.

ואם כן יוצא, שלפי אדה"ז הטעם שבחבית עם חישובים יש סתירה גמורה, אינו משום ש"אורחא" לעשות את החביות באופן זה, כפי שביאר הלבושי שרד; אלא משום שחביות אלו בנינם גמור, שהרי הנסרים מחוברים זה לזה "בחזק" על ידי החישובים.

(4) שם סי"ז.

לפי זה מובנת הוספת אדה"ז שהחביות הן של עץ

ז. ונראה לומר, שעל פי זה מדוייק גם מדוע מדגיש אדה"ז שהחבית המחוברת בחישוקים היא "חבית של עץ", שפרט זה (שהחבית עשויה מעץ דוקא) לא הוזכר בדברי המגן אברהם הנ"ל, אלא אדה"ז מוסיפו מעצמו;

דהנה כבר לימדנו אדה"ז בהלכות נטילת ידים⁶, ש"עץ בעץ מתהדק היטב". ומשמעות הדברים בפשטות היא, ששאר מינים חוץ מ"עץ בעץ" אינם מתהדקים זה לזה היטב.

וכך כתב גם לעיל בהלכות אלו גופא⁷, ש"בחבית של חרס – [ש] אין הסתימה מהודקת יפה בנקב", ודוקא "בחבית של עץ – [ש] מהדקין מאד העץ שסותמין בו הנקב"⁸.

6) אורח חיים סי' קנט סוף ס"י. ואף ששם מדובר שמכניס עץ אחד בתוך חבירו, שהרי מדובר שם "בברזא" של עץ שמכניסה בנקב הכלי העשוי מעץ; הרי גם כאן החישוקים מהדקים ודוחקים את הנסרים זה בזה, ונמצא שזה ממש על דרך הברזא שמהדקים ודוחקים אותו בתוך נקב הכלי (דמה לי אם הדחיקה נעשית על ידי העצים עצמם כמו בברזא שבנקב, או על ידי גורם חיצוני כגון החישוקים, העיקר הוא שב' העצים מהודקים ודוחקים זה בזה בחוזק). ואם כן גם כאן שייכת הגדרה זו ש"עץ בעץ מתהדק היטב".

7) סי' שח ס"ח.

8) ראה הערה 6.

ח. ועל פי זה יובן בטוב מדוע נזקק אדה"ז להדגיש כאן שהחבית המחוברת בחישוקים היא "חבית של עץ":

כי מאחר שלהבנתו במגן אברהם, הטעם שיש בחבית זו "סתירה גמורה" הוא כי הנסרים מחוברים זה לזה "בחוזק", על כן חייבים להעמיד שמדובר בחבית של עץ דוקא. כי דוקא בנסרים של עץ שייך לומר שהם מתהדקים זה לזה "בחוזק" על ידי החישוקים ואזי הם נחשבים "בנין גמור", ועל כן שייך בהם "סתירה גמורה".

ט. אך אילו לא הי' אדה"ז כותב שמדובר בחבית של עץ, הרי בפשטות היינו חושבים שמדובר בחבית של חרס, כמו החבית המדובקת בזפת הנ"ל שהיא "של חרס" (כנ"ל בדברי אדה"ז);

ואזי הי' מקום להקשות על דרך קושיית הלבושי שרד: מדוע יש בהסרת החישוקים משום "סתירה גמורה", והרי שברי חרס אינם מתהדקים זה לזה היטב (אפילו על ידי חישוקים), ואם כן במה שונה חבית זו מחבית המדובקת בזפת שנחשבת "בנין גרוע" ואין בה סתירה?

י. ועל כן מוסיף אדה"ז על דברי המגן אברהם, וכותב שמדובר ב"חבית של עץ", בכדי שנבין את המציאות: שמדובר בחבית שבנינה גמור, שלכן יש בשבירתה משום "סתירה גמורה".



סימן לב

הפקעת חבלים ופותחות

(שולחן ערוך סימן שיד)

מהי "הפקעה" בפותחות עץ ומתכת

ב. הנה לענין החבל מפרש אדה"ז ש"להפקיע" היינו להתיר את קליעתו.²

ואם כן צריך להבין, מהו פשר הלשון "להפקיע" גם בפותחות של עץ ומתכת, הרי בהם לא שייך קליעה כמו בחבל?

ג. ואפשר שבפותחות של עץ ומתכת הפירוש "להפקיע" היינו, שאינו שובר את גוף העץ והמתכת של המנעול, אלא הוא רק מפרק את המנעול על ידי שמפריד את חתיכות העץ והמתכת המחוברות זו לזו; בדומה להפקעת החבל, שאינו חותך את גוף החוטים, אלא רק מפרידם זה מזה. ופשוט.

א. כותב אדה"ז¹ בענין פתיחת כלים בשבת: "שירה תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל, מותר לחתוך החבל אפילו בסכין, או להפקיעו דהיינו להתיר קליעתו, כדי לפותחם ליקח מה שבתוכם. . . ואף שהחבל עשוי לחבר הכיסוי עם הכלי וכשחותכו או מפקיעו הרי זה סותר חיבורם, אין בזה משום סתירה, לפי שהחבל הוא חיבור גרוע שאינו חזק כל כך וכשסותרו הרי הוא סותר בנין גרוע, ואין סתירה בכלים אלא כשסותר בנין גמור. לפיכך אינו מותר לחתוך ולהפקיע אלא בחבל וכיוצא בו, אבל פותחות של עץ ושל מתכת שהם חזקים אסור להפקיע ולשבר אם נאבד המפתח, שזהו סתירה גמורה האסורה אף בכלים".

(2) והוא על פי רש"י ביצה לא, ב ד"ה אבל. ובשבת קמו, א ד"ה אבל. וראה בביאור הלכה לסעיף ח שם, שמפרש בדעת הרמב"ם שהפקעה היינו קריעת החבל בידיים, ולא התרת הקליעה.

(1) סי' שיד סי"ז.



סימן לג

סתירת כלים על ידי גוי

(שולחן ערוך סימן שיד)

מדויק מלשון אדה"ו, שמתיר לסתור כלים על ידי גוי לצורך שבת אפילו בצורך סתם, ושלא לצורך שבת אוסר אפילו בהפסד מרובה

אך מלשון אדה"ו שנקט "אם הוא לצורך השבת" – "לצורך" סתם⁴, משמע שהוא מיקל יותר מהם, שכל שזה "לצורך השבת" אפילו אם אינו נחפז כלל לצורך זה (וגם אין לו בזה שום הפסד כלל, אפילו הפסד מועט), מותר לסתור את הכלים על ידי גוי.

ג. אך מאידך, ממה שמשיט אדה"ו את הפרט הא' שכתבו, שיש להקל "בהפסד מרובה" (ומשמעות דבריהם שבזה יש להקל אפילו כשאין בזה צורך מצוה כלל); משמע

א. כותב אדה"ו בענין סתירת כלים בשבת¹: "פותחות של עץ ושל מתכת שהם חזקים, אסור להפקיע ולשבר אם נאבד המפתח, שזהו סתירה גמורה האסורה אף בכלים. וכן אסור להסיר הצירים שאחורי התיבה. . . מפני שהם תקועים בחוזק והרי זו סתירה גמורה. וכן אסור להסיר החשוקים מחבית של עץ העשוי מנסרים הרבה והם מחוברים על ידי החשוקים שעליהם, וכשמסיר החשוקים הרי זו סתירה גמורה. ומכל מקום על ידי נכרי יש להקל, בין בשבירת פותחות בין בהסרת הצירים והחשוקים, לפי שיש אומרים שאין בנין וסתירה בכלים אפילו בבנין גמור וסתירה גמורה. . . ואפילו סותר ושובר כלי שלם לגמרי אין בזה שום איסור כלל. . . ויש לסמוך על דבריהם לענין אמירה לנכרי, אם הוא לצורך השבת".

ב. והנה במגן אברהם² כתב בשם הים של שלמה³, שאין להתיר לסתור כלים על ידי גוי אלא "בהפסד מרובה או שטרוד ונחפז הרבה לצורך מצוה".

4) בסי' שכה סוף סט"ז מתיר אדה"ו טלטול דרך כרמלית על ידי נכרי רק ב"דברים הצריכים בשבת צורך גמור" דהיינו "שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת" שאזי הם "נקראים דבר מצוה" (ולצורך מצוה התירו שבות דשבות).

ואם כן מזה שכאן הוא נוקט "לצורך השבת" סתם ואינו מצריך "צורך גמור", משמע שכאן אפילו ללא "דוחק קצת" מתירים לו לומר לנכרי לסתור את הכלים. והטעם לזה בפשטות הוא, משום שכאן הדיעה המקילה (דעת ה"ש אומרים) סוברת שבסתירת כלים אפילו על ידי יהודי אין שום איסור כלל, ואנו סומכים על דבריהם לענין אמירה לנכרי (מה שאין כן שם מדובר שיש איסור שבות (כרמלית), ועל כן בכדי להתיר על ידי נכרי צריך שיהי' לזה גדר של "דבר מצוה", וזהו דוקא ב"צורך גמור".

(1) סי' שיד סי"ז.

(2) שם ס"ק יא.

(3) ביצה פ"ד סי' ט.

שבזה הוא מחמיר, שכל שאינו צריך את סתירת הכלים "לצורך השבת", אפילו אם ייגרם לו (כתוצאה מאי סתירתם) "הפסד מרובה" לאחד השבת, אין להקל לסותרם אפילו על ידי גוי.



סימן לד

דין סתירה בחותמות שבקרקע

(שולחן ערוך סימן שיד)

מביא את דין סתירת חותמות שבקרקע, ומקשה על לשון אדה"ז "אם אינו יכול להתיר הקשר" * מדייק שבדבריו אלו יש לא רק הבהרת המציאות אלא גם תנאי * מוכיח שקשר שיכול להתירו אינו נחשב חיבור כלל, ועל פי זה מיישב את פשר התנאי הנ"ל * מבאר הנפקא מינה מזה לענין קשר של קיימא * מציג שהאיסור לחתוך משיחות שאסור להתירן הוא דוקא באיסור שאינו שנוי במחלוקת * מבאר את החילוק בין חבל לפותחות

הכיסוי עם הכלי וכשחותכו או מפקיעו הרי זה סותר חיבורם, אין בזה משום סתירה, לפי שהחבל הוא חיבור גרוע שאינו חזק כל כך וכשסותרו הרי הוא סותר בנין גרוע, ואין סתירה בכלים אלא כשסותר בנין גמור".

כלומר, הנידון שם הוא האם יש איסור "סתירה" בחתיכת החבל משום שבזה הוא סותר את חיבור הכיסוי לכלי (כלשונו "הרי זה סותר חיבורם"). וכותב אדה"ז, שמאחר שהחיבור ביניהם הוא רק על ידי חבל שזהו "חיבור גרוע", על כן זה מותר. כי בכלים לא אסרו אלא סתירת "בנין גמור", וכאן שחיבור הכיסוי לכלי אינו בנין (חיבור) גמור, אין בו איסור כלל.

וכנגד זה הוא כותב כאן, שבחותמות שבקרקע יש איסור "סתירה" בהפרדת הכיסוי מן הבור על ידי חתיכת החבל, כי למרות שחיבורם זה לזה על ידי החבל אינו בנין גמור אלא "חיבור (בנין) גרוע", מכל מקום הרי בקרקע יש "בנין וסתירה" גם בבנין שאינו גמור.

למאי נפקא מינה הא שאינו יכול להתיר את קשר החותמות

א. כותב אדה"ז בענין סתירה בדבר המחובר לקרקע¹: "חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו בחבל, מותר להתיר הקשר מפני שאינו קשר של קיימא, שהוא עשוי להתירו תדיר. אבל אם אינו יכול להתיר הקשר, אסור להפקיע קליעת החבל או לחתכו, משום איסור סתירה, שבכל דבר המחובר לקרקע יש בו בנין וסתירה אפילו אינו בנין גמור".

ב. והנה מה שאדה"ז מדגיש שכל דבר המחובר לקרקע יש בו סתירה "אפילו אינו בנין גמור", הוא כנגד מה שכתב לעיל² בענין חבל המחבר את הכיסוי לכלי, וזה לשונו שם: "חותמות שבכלים, כגון שידה תיבה ומגדל שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל, מותר לחתוך החבל אפילו בסכין . . ואף שהחבל עשוי לחבר

(1) סי' שיד סי"ט.

(2) שם סי"ז.

דין בחבל של בור, מאחר שיש הבדל בסגנון הדברים מהתם להכא:

דבפותחות, את המילים "אם נאבד המפתח" כותב אדה"ז לאחר שכתב את גוף הדין שאסור לשבור את הפותחות, ועל כן שם באמת מתאים לפרש שכוונתו במילים אלו היא רק להבהיר את המציאות, מאיזו סיבה ירצה אדם לשבור את הפותחות.

אבל בנידון דידן בחבל של בור לא כל כך מתאים לפרש כן, כי אילו היתה כוונת אדה"ז רק להבהיר את המציאות מאיזו סיבה ירצה אדם לחתוך את החבל, הי' לו לכתוב זאת לאחר שכתב את עצם הדין שאסור לחתוך את החבל (כמו שבמפתח ה'הבהרה' באה לאחר עצם הדין), וכגון שיכתוב כך: "אבל אסור להפקיע קליעת החבל או לחתכו אם אינו יכול להתיר הקשר, משום איסור סתירה". שמסגנון זה אכן הי' משמע, שהמילים "אם אינו יכול להתיר הקשר" באות רק להבהיר את המציאות. אך מזה שאדה"ז מקדים את המילים "אם אינו יכול להתיר הקשר" לפני שכותב את עצם האיסור, משמע שבמילים אלו הוא בא לתת "תנאי" לאיסור, ולא רק להבהיר את המציאות.

והיינו שרצונו לומר, שהאיסור לחתוך את החבל המחבר את הכיסוי לבור, הוא דוקא אם הקשר חזק כל כך עד שאי אפשר להתירו, אבל אם אפשר להתירו אין איסור לחתכו.

קשר שיכול להתירו אינו חיבור כלל

1. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

ג. והנה, לפני שאדה"ז כותב את הדין שאסור לחתוך את החבל המחבר בין הדלת לבור, הוא מקדים כעין 'תנאי' לאיסור: "אבל אם אינו יכול להתיר הקשר".

ולכאורה תמוה, למאי נפקא מינה אם הוא יכול להתיר את הקשר או לא, דמאחר שהחבל הזה קושר ב' דברים המחברים לקרקע, אם כן לכאורה בכל אופן יש בחתיכתו איסור סתירה?

משמעות הדברים היא שחוזק הקשר הוא תנאי לאיסור

ד. ולכאורה הי' אפשר ליישב, שכוונת אדה"ז כאן היא על דרך מה שכתב לעיל³ בענין שבירת פותחות של כלים, וזה לשונו שם: "אבל פותחות של עץ ושל מתכת שהם חזקים, אסור להפקיע ולשבר אם נאבד המפתח, שזהו סתירה גמורה האסורה אף בכלים". ששם נראה בפשטות, שבמילים "אם נאבד המפתח" כוונתו רק להבהיר את המציאות, שהיינו יכולים לתמוה מדוע בכלל ירצה אדם להפקיע ולשבר את הפותחות, ועל זה הוא מבאר שזהו כגון כשנאבד לו המפתח.

ועל דרך זה אפשר לכאורה לבאר כאן בנידון חתיכת חבל הבור, שכוונת אדה"ז במילים "אם אינו יכול להתיר הקשר" היא רק להבהיר לנו את המציאות, שהיינו יכולים לתמוה מדוע ירצה אדם לחתוך את החבל ולהשחיתו, ועל זה הוא מבאר שמדובר במקרה שאינו יכול להתיר את הקשר.

ה. אך באמת נראה, שאי אפשר ללמוד מדבריו לעיל בענין פותחות של כלים לנידון

ועל כן אין בהתרתו איסור סתירה – למרות שבזה הוא מפריד את הדלת מן הבור והם הרי מחוברים לקרקע, כי גם בקרקע לא אסרו סתירה אלא בדבר שיש עליו שם של "חיבור" ו"בנין" כלשהו, כלומר שהוא על כל פנים "בנין גרוע" ו"חיבור גרוע", אבל דבר שאינו "חיבור" כלל אין בו סתירה אפילו בקרקע. ומאחר שקשר שאפשר להתירו אינו חיבור כלל, על כן אין שום איסור בהתרתו⁵.

ח. ומאחר שקשר שיכולים להתירו מותר להתירו למרות שבזה מנתקים את הדלת מן הבור – משום שאין כאן חיבור כלל, ממילא מובן שכמו כן מותר גם לחתוך את החבל מבלי להתיר את הקשר, כי מאחר שאין כאן "חיבור" כלל בין הדלת לבור, אם כן אין חילוק כיצד מפריד ביניהם – אם על ידי התרת הקשר או על ידי חתיכת החבל⁶, כי בכל אופן אין כאן סתירה מאחר שלא הי' כאן חיבור.

ט. ולפי זה מובן מדוע לפני שאדה"ז כותב את האיסור לחתוך את החבל הוא מקדים תנאי לאיסור – "אם אינו יכול להתיר הקשר", כי אם הוא כן יכול להתיר את הקשר אזי אין איסור אף בחתיכת החבל, משום שאין כאן חיבור כלל וממילא לא שייך כאן איסור "סתירה"⁷.

דהנה לכאורה הי' אפשר להקשות, הרי אדה"ז מסיים את הדין דחבל של בור בנימוק – שהטעם שאסור לחתוך את החבל הוא משום "שבכל דבר המחובר לקרקע יש בו בנין וסתירה אפילו אינו בנין גמור", כלומר שלמרות שחיבור הדלת לבור על ידי החבל הוא "חיבור גרוע" (כנ"ל בדין חבל של כיסוי כלי), מכל מקום אסור לסתור את חיבורם על ידי חתיכת החבל, משום שהדלת והבור מחוברים לקרקע ובקרקע גם סתירת 'בנין שאינו גמור' אסורה.

ואם כן לכאורה קשה, שלפי זה הי' לנו לאסור לא רק לחתוך את החבל אלא אף להתיר את הקשר שבו, מאחר שבהתרתו הוא מבטל את חיבור הדלת לבור, ואף שזה חיבור גרוע אך הרי בקרקע יש בנין וסתירה גם בחיבור גרוע, ואם כן כיצד מתיר אדה"ז לכתחילה להתיר את הקשר⁴?

ז. אלא על כרחך לומר, שהטעם שמותר להתיר את הקשר ואין בזה "סתירה" הוא, כי חיבור המבוסס רק על "קשר" שיכולים להתירו אינו נחשב "חיבור" כלל, כלומר לא רק שאינו נחשב "חיבור גמור", אלא אפילו "חיבור גרוע" אינו נחשב, כי הוא כלל לא "חיבור".

(4) ואף שהקשר הזה "אינו קשר של קיימא, שהוא עשוי להתירו תדיר" כנ"ל, הנה זה מועיל רק לענין דיני קושר ומתיר שאין איסור "מתיר" בהתרתו, אך סוף סוף מאחר שקשר זה מחבר את הדלת לבור, והדלת עצמה אינה עומדת להסירה לגמרי מצירי' בשבת (כמבואר בהמשך דברי אדה"ז שם סי"ט. – וזה שהחבל עצמו עומד להיות מותר בשבת אינו סברא לבטל את איסור סתירה, כי מהמשך דברי אדה"ז שם משמע שאין נפקא מינה האם החבל עומד לחותכו בשבת או לא, אלא כל שהדלת עצמה אינה עומדת להסירה לגמרי בשבת יש איסור סתירה בניתוק חיבור החבל), על כן לכאורה יש כאן "חיבור" בדבר המחובר לקרקע, שבו יש איסור סתירה למרות שהוא "חיבור גרוע"?

(5) ולהעיר מהמתבאר בדברינו להלן סימן מה הערה 4, שקשר שיכולים להתירו אינו נחשב "מונע" לגמר מלאכת הבגד, ולכן אין בהתרתו איסור "מכה בפטיש" עיי"ש.

(6) וגם בחבל מצד עצמו אין איסור סתירה בחתיכתו, כי מאחר שאינו נחשב "חיבור" לדלת ולבור ממילא דינו ככלי ולא כקרקע, והרי חבל הוא "חיבור גרוע" . ואין סתירה בכלים אלא כשסותר בנין גמור" (כנ"ל באדה"ז).

(7) אמנם, מסתימת לשון המחבר (שם סי"ט) משמע שאינו מחלק בין אם יכול להתירו או לא (כאדה"ז), דכתב: "חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל יכול להתירו, דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד

דהנה כתב הפרי מגדים⁸, שעל פי המבואר בשולחן ערוך בדיני קושר ומתיר⁹ שיש המחמירים שכל קשר שקושרו על מנת שלא להתירו בלילה הקרוב אלא למחר הרי הוא נחשב "קשר של קיימא" ואסור להתירו בשבת, אם כן מה שהתרנו לעיל להתיר את הקשר המחבר את הדלת לבור הוא דוקא אם בשעה שקשרו (בשבת) הי' בדעתו להתירו במוצאי שבת, אך אם הי' בדעתו לא להתירו במוצאי שבת אלא למחר אסור להתירו בשבת, משום שהוא "קשר של קיימא". עד כאן תוכן דבריו.

אך לפי מה שנתבאר בדברי אדה"ז, לכאורה גם במצב כזה שאכן אסור להתיר את הקשר משום דין "קשר של קיימא", מכל מקום אם הוא קשר שאינו כל כך חזק ויכולים להתירו, נראה שמותר על כל פנים לחתוך את החבל. כי למרות שמצד דיני "קושר ומתיר" אסור להתיר את הקשר הזה, אך מאחר שבפועל (כלומר מצד צורת ואופן הקשר) יכולים להתירו על כן אינו נחשב "חיבור" כלל, כלומר שאין כאן חיבור אמיתי בין הדלת לבור, ועל כן אין בחתיכת החבל איסור סתירה, כנ"ל.

יב. ואף שכתב אדה"ז בדיני קושר ומתיר¹⁰ ש"המשיחות שבכתונת שנקשרו . . אם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא כשמחליף הכתונת משבת לשבת אסור לחתכן כמו שאסור להתיר", שמזה משמע שכל קשר שאסור להתירו אסור גם לחתוך את המשיחות שבהן

אלא דוקא כשאנו יכול להתיר את הקשר, שבזה נעשה "חיבור" בין הדלת לבור, אז אסור לחתוך את החבל משום איסור סתירה. כי אף שחיבור זה הוא "חיבור גרוע" (וכמו שכתב אדה"ז לעיל שהחבל עצמו אינו חזק כל כך ועל כן הוא תמיד נחשב "חיבור גרוע") מכל מקום אסור, משום שבקרקע יש "בנין וסתירה" גם בבנין גרוע.

י. ולפי זה יוצא, שבב' דברים המחוברים זה לזה ישנם ג' אופנים ודרגות:

(א) "חיבור גמור", כגון על ידי פותחות של עץ או מתכת, ובזה יש סתירה אפילו בכלים.

(ב) "חיבור גרוע", כגון על ידי חבל הקשור באופן שאינו יכול להתירו ומוכרח לחותכו, ובזה יש סתירה רק במחובר לקרקע אך לא בכלים.

(ג) "קשר שיכול להתירו", שהוא אינו נחשב "חיבור" כלל, ועל כן אפילו בקרקע אין בו סתירה.

קשר שיכול להתירו, אך אסור להתירו, מותר לחותכו

יא. ואם כנים דברינו בביאור דברי אדה"ז, שכל קשר שיכולים להתירו אינו נחשב "חיבור" ולכן מותר לחתוך את החבל למרות שהוא קושר ב' דברים המחוברים לקרקע, נראה שייצא מזה איזה דבר חידוש:

(8) סי' שיז אשל אברהם ס"ק ב. מובא בהגהות רבי עקיבא איגר על השולחן ערוך סי' שיד ס"י. ובמשנה ברורה שם ס"ק מד.

(9) סי' שיז ס"א ברמ"א. ובשולחן ערוך אדה"ז שם ס"א.

(10) שם סוף ס"ו.

להתיר, אבל לא מפקיע וחותר משום סתירה". שממרוצת לשונו משמע, שגם במצב שמותר לו להתיר את הקשר והוא יכול להתירו, מכל מקום אסור לו לחתוך את החבל משום איסור סתירה. וצריך עיון.

זה, מכל מקום שרי לנתק המשיחות, דאין זה ברור כל כך דנתיקת המשיחות הוי כהתרת הקשר".

ורצונו לומר, שמאחר שהחידוש הזה של המגן אברהם שניתוק המשיחות נחשב כהתרת הקשר "אין זה ברור כל כך", על כן יש לצדד שחומרא זו נאמרה דוקא בדוגמא המסויימת שנקט – בקשר העומד משבת לשבת, מאחר שבו איסור ההתרה הוא איסור ברור לכולי עלמא. אבל "קשר שהוא ב' קשרים זה על זה" והוא "עומד להתירו ביומו"¹⁷, שבו נחלקו הפוסקים ורק "יש אומרים"¹⁸ שאסור להתירו (ואנו "נוהגין" להחמיר כמותם) – כמבואר בשולחן ערוך¹⁹, בזה אין להחמיר שאסור אף לנתק את המשיחות.

ואם כן על דרך זה יש לומר בנידון דידן, שהחומרא הזו שחתיכת החבל נחשבת כהתרת הקשר לא נאמרה בקשר שעומדים להתירו בתוך ז' ימים (רק שלא יתירוהו בלילה הקרוב), מאחר שאיסור התרת קשר כזה שנוי במחלוקת ואינו איסור ברור.

טו. ולפי זה שוב יש מקום לחידוש הנ"ל, שאם הדלת מחוברת לבור בקשר שאינו חזק ויכולים להתירו, אף אם אסור להתירו משום שאינו עומד להתירו במוצאי שבת אלא למחר והוי "קשר של קיימא" (לדיעה המחמירה), מכל מקום אפשר שיהי' מותר על כל פנים לחתוך את החבל, כי מאחר שיכולים להתירו אינו נחשב "חיבור", ועל כן אין בזה איסור סתירה.

הוא עשוי, כי חתיכת המשיחות נחשבת כהתרת הקשר.

ואם כן, אין הכי נמי שעל פי הביאור הנ"ל בדברי אדה"ז יוצא שבחתיכת החבל הזה אין איסור "סתירה", אך לכאורה עדיין יש בזה איסור "התרת קשר"?

יג. אך נראה לומר, שחידוש זה שכותב אדה"ז שחתיכת המשיחות נחשבת כהתרת הקשר, הוא דוקא במקרה המסויים שנקט – שהקשר עומד "משבת לשבת" דהיינו ז' ימים רצופים, מאחר שבקשר כזה איסור ההתרה (מדרבנן¹¹) הוא איסור ברור, כי לכולי עלמא הוא נחשב "קשר של קיימא" – כמבואר בשולחן ערוך¹².

אבל במקרה של הפרי מגדים בקשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים, רק שאין עומדים להתירו בלילה הקרוב, שבו יש מחלוקת האם הוא נחשב "קשר של קיימא" או לא (רק שאנו מחמירים להחשיבו קשר של קיימא) – כמבואר בשולחן ערוך¹³, בזה אפשר שלא נאמר החידוש הזה שחתיכת החבל נחשבת כהתרת הקשר.

יד. ונראה להביא סיוע לחילוק זה מדברי התהלה לדוד¹⁴, דהנה מקור חידוש זה שבאדה"ז הוא בדברי המגן אברהם¹⁵ שכתב: "נראה לי דאם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת, אסור" ("לנתק המשיחות . . דהוי כהתרת הקשר"¹⁶), וכתב על זה התהלה לדוד: "לפי זה אפשר לצדד, דאף לדידן דנוהגין שלא להתיר בב' קשרים זה על

(11) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ריש ס"א.

(12) שם בהמשך הסעיף.

(13) שם בסוף הסעיף.

(14) שם סוף ס"ק ז.

(15) שם סוף ס"ק יא.

(16) ביאור התהלה לדוד שם.

(17) לשון שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ב.

(18) שם בריש הסעיף.

(19) שם.

החילוק בין חבל לפותחות

טז. אלא שלכאורה, על פי כל הביאור הנ"ל בחבל, מדוע שלא נאמר כך גם בדין פותחות של כלים:

שזה שאמרינן שיש בשבירתם איסור משום סתירת חיבור הכיסוי לכלי, זהו דוקא אם נאבד המפתח, שאז נחשבים הכיסוי והכלי "חיבור" מאחר שאי אפשר לפתוח את הפותחות בקלות, אבל כאשר יש לו את המפתח יהי' מותר מן הדין לשבור את הפותחות, כי מאחר שיכול להפריד את חיבור הכיסוי לכלי בקלות נמצא שאין כאן "חיבור", ועל דרך שאמרנו בקשר שבחבל;

ולפי זה גם בפותחות נפרש, שבמילים "אם נאבד המפתח" שכותב אדה"ז אין כוונתו רק להבהיר את המציאות מדוע ירצה אדם לשבור את הפותחות (כמו שנקטנו בפשטות לעיל), אלא כוונתו גם לתת "תנאי" לאיסור: שדוקא אם נאבד המפתח נחשבים הפותחות "חיבור" ואסור לשוברם משום איסור סתירת חיבור הכיסוי לכלי, אך אם המפתח קיים אין כאן "סתירה" מאחר שאין כאן "חיבור";

והרי מובן שתמוה ביותר לומר כן?

יז. ונראה לבאר, שיש חילוק עיקרי בין חבל הקשור בקשר שאפשר להתירו, לבין פותחות שאפשר לפותחם במפתח.

דהפותחות מצד עצמם הם חזקים, כלומר שהם מחברים את הכיסוי לכלי בחיבור חזק שאי אפשר להפרידו בקלות, וזה שאפשר לפותחם בקלות על ידי מפתח זהו גורם חיצוני הפותח אותם בקלות, אך הם מצד עצמם חזקים שהרי אי אפשר לפרקם בקלות (ללא המפתח).

מה שאין כן חבל הקשור בקשר שיכולים לפותחו בקלות, הנה הגריעותא והחלישות שבקשר היא מצד עצמו ולא מחמת דבר חיצוני שמחוץ לחבל (על דרך המפתח), כלומר שחבל הקשור בקשר הנפתח בקלות הוא מצד עצמו חיבור חלש וגרוע.

יח. ועל כן, דוקא בחבל אמרינן שאם הוא קשור בקשר שאפשר להתירו בקלות הוא "אינו חיבור" כלל, ואין בסתירתו איסור;

וכפי שראינו לעיל, זה אכן מתאים בלשון אדה"ז, שכתב את המילים "אבל אם אינו יכול להתיר הקשר" בתור הקדמה לאיסור, שמזה מובן שזהו תנאי: שרק אם אינו יכול להתירו יש איסור בחתיכת החבל, אך אם יכול להתירו אין איסור בחתיכתו.

יט. מה שאין כן בפותחות, גם אם יש לו את המפתח ויכול לפותחם בקלות, אך הרי הם מצד עצמם "חיבור חזק" ו"בנין גמור" כנ"ל, ועל כן יש בסתירתם איסור אפילו בכלים (כנ"ל). ולכן בהם מוכרחים לפרש, שמה שכותב אדה"ז "אם נאבד המפתח" כוונתו רק להבהיר את המציאות, ולא לתת תנאי לאיסור.

וכפי שדייקנו לעיל, כך אכן משמע מסדר דבריו, שאת המילים הללו הוא כותב לאחד שכתב את עצם האיסור, ולא כהקדמה לאיסור, שמזה משמע שאין כאן תנאי, וכנ"ל.

*

העולה מכל הנ"ל:

חבל המחבר דברים שבקרקע, וקשור בקשר שיכולים להתירו, אינו נחשב "חיבור" כלל, ומותר אף לחותכו.

המחמירה), מכל מקום נראה שמותר לחותכו.

ואפילו אם עומדים להתיר את הקשר רק למחר, שאז הוא נחשב "קשר של קיימא" ואסור להתירו (לדיעה



סימן לה

סתימת נקב על פי הכלי "מגבו" או "מתוכו"

(שולחן ערוך סימן שיד)

מדויק בלשון אדה"ז שסתימת הנקב היא דוקא "מגבו" של הכלי, כי "מתוכו" אפשר שנראה כמתקן כלי

ג. ונראה לומר, שאכן יש סברא לחלק בין גב הכלי לתוכו, שדוקא מצד גבו אינו נראה כמתקן כלי מה שאין כן מצד תוכו.

דהנה מובן בפשטות, שהטעם שבעשיית סתימה כזו אינו נראה כמתקן כלי, הוא משום שסתימה זו אכן אינה "תיקון" כלל. והסברא בזה ברורה לכל מביין, כי סתימה שאינה נכנסת בתוך הנקב אלא עומדת על פיו אין לה קיום, שהרי כשימלאו את הכלי משקה המשקה ידחוף את הסתימה החוצה וייצא דרך הנקב, ונמצא שאין בסתימה זו שום תועלת.

אך זה נכון דוקא כשהסתימה היא מצד גב הכלי, אך אם היא מצידו הפנימי יש מקום לומר שלמרות שהיא עומדת רק על פי הנקב ולא בתוכו ממש מכל מקום היא תועיל לסותמו באופן שהמשקה לא ייצא דרכו, מאחר שכובד המשקה שבכלי ידחוק את הסתימה לכיוון חוץ – דהיינו אל תוך הנקב, ואזי הסתימה תתהדק יותר בנקב וממילא לא יוכל המשקה לצאת.

ואם כן יש סברא לומר, שאם יסתום את הנקב בשעוה מצידו הפנימי של הכלי, אף אם לא ידחקה בתוך עובי הנקב אלא יניחנה רק על פיו מכל מקום ייחשב זה "כמתקן כלי", מאחר שגם באופן כזה מועילה הסתימה לתקן שהמשקה לא ייצא מן הנקב.

א. כותב אדה"ז בענין איסור תיקון כלי משום מכה בפטיש¹: "אין סותמין נקב בשעוה וכיוצא בה, אפילו אינו מכניס השעוה בתוך הנקב אלא מניחה על פי הנקב, שאינו נראה כמתקן כלי בסתימה זו כיון שאין הסתימה נכנסת בתוך עובי דופני הכלי שבמקום הנקב אלא היא על פי הכלי מגבו . . . [מכל מקום אסור] משום גזירה שמא ימרח השעוה . . . ויתחייב משום ממחק".

כלומר, מאחר שאינו מכניס את השעוה בתוך עובי הנקב אלא היא על פיו בלבד, על כן לא שייך בזה ענין תיקון כלי. אך מכל מקום זה אסור, מחשש איסור ממחק.

ב. ויש לדקדק בדבריו, מדוע מדגיש שהטעם שאין כאן תיקון כלי הוא כיון שסתימת הנקב היא רק "על פי הכלי מגבו", וכי יש איזו נפקא מינה בין אם הסתימה היא מצד גב הכלי או מתוכו, לכאורה טעם שלילת ענין "תיקון כלי" קיים בכל אופן, דמאחר שהסתימה אינה בתוך עובי הנקב אלא רק על פיו על כן אינו נראה כמתקן כלי, ומה לי אם היא מצד גב הכלי ומה לי מתוכו?

(1) סי' שיד סכ"א.

*

העולה מהנ"ל:

דוקא כשמניח את השעוה על פי הנקב מצד גב הכלי פשיטא לן שאינו נראה כמתקן כלי, אך אם יניחנו מתוכו אפשר שנראה כמתקן כלי.

ד. ואם כן אפשר לומר, שמטעם זה מדייק אדה"ז לכתוב שהטעם שאינו נראה כמתקן כלי בסתימה זו הוא מכיון שהסתימה היא "על פי הכלי מגבר", כי דוקא כשהיא "מגבר" פשיטא לן שאין בה שום תיקון כלי, מה שאין כן אם היא "מתוכו" יתכן שיש בזה תיקון כלי, ואזי יהי' בזה איסור לא רק משום החשש "שמא ימרח" אלא גם מצד "מכה בפטיש".



סימן לו

סתימת נקב בשומן

(שולחן ערוך סימן שיד)

מדוע האיסור לסתום נקב שבכלי בשומן אינו נחשב גזירה לגזירה

כדי שתהא הסתימה מהודקת יפה, על כן אין זה נחשב גזירה לגזירה, מאחר שהגזירה הראשונה אינה "גזירה" כשאר גזירות אלא היא חשש קרוב מאוד, והרי זה כאילו אין כאן ספק אלא ודאי שימרח כדרכו בחול.

ג. וזהו על דרך מה שכתב אדה"ז בענין תכשיטים בשבת³: "בתכשיטים שאסרו לצאת בהם לרשות הרבים משום גזרה שמא יביאם בידו, אסור לצאת בהם אפילו בבית דהיינו שאסור להתקשט בהם כלל בשבת. . . גזירה שמא יצאו בהם לרשות הרבים. ואין זו גזירה לגזירה, שהדבר קרוב לוודאי שכשירצה לצאת לרשות הרבים ישכח להסיר התכשיטין מעליו, שהרי בחול אין דרך כלל לשלוף התכשיטין כשיוצא מביתו לרשות הרבים".

דכמו ששם הגזירה (השני) שלא יתקשט בהן בשבת שמא יצא בהן לרשות הרבים אינה נחשבת "גזירה" (לגזירה), משום ש"הדבר קרוב לוודאי" שכשירצה לצאת לא יסירם "שהרי בחול אין דרך כלל לשלוף התכשיטין כשיוצא מביתו לרשות הרבים"; כמו כן, הגזירה

א. כותב אדה"ז בענין איסור ממחק¹: "אין סותמין נקב בשעוה וכיוצא בה. . . משום גזירה שמא ימרח השעוה לדבקה בדופני הכלי סביב הנקב עד שיחליק פני' שם ויתחייב משום ממחק. ואפילו בשומן או בשמן עב אסור לסתום, גזרה משום שעוה. . . שכיון שבשעוה קרוב הדבר מאד לבא לידי חיוב חטאת, שישכח וימרח כדרכו בחול כדי שתהא הסתימה מהודקת יפה, לכן אסרו גם בשומן ושמן גזרה משום שעוה וכיוצא בה".

ב. ונראה בפשטות, שבמילים "שכיון שבשעוה וכו' גזירה משום שעוה" בא אדה"ז ליישב מדוע האיסור למרוח שומן ושמן אינו נחשב "גזירה לגזירה"² – שהרי בשעוה גופא האיסור הוא רק גזירה שמא ימרח?

שעל זה הוא מבאר, שמאחר שהחשש בשעוה "שמא ימרח" אינו חשש רגיל, אלא "קרוב הדבר מאד לבא לידי חיוב חטאת שישכח וימרח" משום שכך היא דרכו בחול

(1) סי' שיד סכ"א.

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' רנב סי"ח, שגם בשבת לא גזרינן גזירה לגזירה (דנחלקו בזה אב"י ורבא – ראה שבת יא, ב).

(3) סי' שג סכ"ג.

(הראשונה) שמא ימרח את השעוה אינה שימרח מאחר שזוהי "דרכו בחול". ועל כן אין נחשבת "גזירה", משום ש"קרוב הדבר מאוד" זה נחשב "גזירה לגזירה".



סימן לז

גדר מחצלת כרוכה

(שולחן ערוך סימן שטו)

מלשון אדה"ז קצת משמע שמסכים עם האלי' רבה, שמותר להאחיל במחצלת כרוכה שעובי טפח

בודייא ושייר בה טפח, למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי".

ועל המילים "זיל כרוך בודייא ושייר בה טפח" כותב הריטב"א³: "פירש רש"י ז"ל, כשתס[ת]לק המחצלאות מעליהם ערב שבת לא תסלקנה כולה משם, אלא הוי גולל אותה וכורך מעל הגג ושייר בה טפח פרוס דליהוי עלי' שם אהל, ולמחר פשטה עלי' והוי תוספת אהל ושרי, עד כאן לשונו ז"ל. וכתבו בתוספות שנראה מן הלשון הזה, שהוא אומר שלא יהדק כרך המחצלת הרבה, ויעשה בענין שיהא ברחב העגול טפח כאהל. ואמרו בתוספות דשייר בה טפח לא משמע הכין, אלא שייר טפח חוץ מן הכריכה קאמר, אבל חיזור העיגול לא מיחזי כאהל, ולמחר כשהוא פורסה לא מיחזי כמוסיף אלא כעושה אהל לכתחלה, וכן עיקר. ונראה, שאף לשון רש"י ז"ל אפשר להלום כפירוש הזה".

כלומר, התוספות הבינו ברש"י שהוא סובר שלכריכה עצמה יש "שם אהל", והם חולקים עליו וסוברים שהכריכה אינה נראית כאהל. ואילו הריטב"א מבין שגם ברש"י אפשר לפרש

א. כותב אדה"ז בדניני עשיית אוהל בשבת¹: "אם הי' אהל עראי עשוי מבעוד יום, מותר להוסיף עליו בשבת, כגון אם היתה המחצלת פרוסה מבעוד יום כדי טפח שזהו שיעור להיות נקרא אהל, מותר לפורסה כולה למחר ולהוסיף עוד מחצלאות, שהכל אינו אלא תוספת לאהל טפח העשוי מאתמול. . . וטפח שאמרו הוא חוץ מן הכריכה, דהיינו שהמחצלת כולה אף שהיא כרוכה ונתונה שם מבעוד יום ויש בעובי עיגול כריכתה כדי טפח ויותר, אף על פי כן צריך שיהי' יוצא ממנה כדי טפח פרוס לאהל, מפני שסביב העיגול אינו נראה כאהל כלל".

ב. ומה שכותב שצריך טפח פרוס דוקא, ולא די בזה שהכריכה עצמה היא בעובי טפח, הוא על פי דברי הריטב"א בעירובין.

דבגמרא שם² איתא: "הנהו דכרי (אילים) דהוו לי' לרב הונא, דביממא בעו טולא (מפני השרב) ובליליא בעו אורא (הנאת הקור מפני הבל הקיץ, ובימות החול היו פורסין עליהן מחצלות ביום ונוטלין בלילה). אתא לקמי' דרב (מה נעביד להו בשבתא), אמר לי' זיל כרוך

(1) סי' שטו ס"ב.

(2) עירובין קב, א (ובפרש"י).

(3) שם ד"ה זיל כרוך. הביאו הבית יוסף שם סוף אות

לכתחילה להאהיל במחצלת כרוכה בשבת, משום שאין טעם להחמיר בזה.

ה. ונראה לומר, שמלשון אדה"ז קצת משמע שאף הוא אינו מסכים עם הט"ז, אלא סובר כהאלי רבה.

כי לשון הריטב"א הנ"ל היא: "אבל חיזור העיגול לא מיחזי כאהל", ואילו אדה"ז מוסיף על לשונו ומדגיש: "שסביב העיגול אינו נראה כאהל כלל".

שמזה אפשר אולי לדייק שאדה"ז סובר, שאין שום סברא ("כלל") לומר שהכריכה נחשבת אוהל, אפילו לא בתור חומרא (כסברת הט"ז), מאחר שלפי (הריטב"א ו)הב"ח גם רש"י סובר כתוספות שהכריכה אינה נראית כאוהל.

ו. ועל פי זה אפשר שאדה"ז יתיר לכתחילה להאהיל במחצלת כרוכה שעובי' טפח, משום ש"העיגול אינו נראה כאהל כלל", וכסברת האלי רבה. ועוד צריך עיון בזה.⁷

(7) ראה פרי מגדים (משבצות זהב שם סוף ס"ק ב) שתמה על דברי הט"ז הנ"ל שרק לרש"י אסור להאהיל בכריכה שעובי' טפח, וזה לשונו: "איני יודע מה מלמדינו, דלכאורה כולי עלמא מודו בזה, כל שמכסה כלי ויש בכיסוי רוחב טפח על פני כולה, מה לי בעיגול או לאו, ועד כאן [לא] פליגי התוספות על רש"י אלא לענין תוספת אוהל, [ש]לרש"י מה שבכריכה מצטרף [ולתוספות אינו מצטרף], וצריך עיון". כלומר, הפרי מגדים נוקט בפשטות שמחלוקת רש"י ותוספות אינה אלא לענין האם הכריכה נראית כאוהל ומותר להוסיף עלי' או שאינה נראית כאוהל ואסור להוסיף עלי', אך כולי עלמא מסכימים שבפועל היא אוהל גמור, מאחר שיש בה רוחב טפח. ולפי דבריו אלו יוצא, שסברת האלי רבה הנ"ל שמאחר שהכריכה אינה נראית כאוהל על כן מותר להאהיל בה, מופרכת מעיקרא.

שסובר כדברי התוספות, שהכריכה עצמה אינה נראית כאהל, אלא רק אם פורסה טפח הרי זה נראה אהל.

ג. ועל דברי הריטב"א כתב הט"ז⁴: "ונראה לי, דלהחמיר יש ליהדר באם יש בסיבוב לבד טפח, דהיינו שאסור לכסות בו כו".

כלומר, מאחר שלפי הבנת התוספות ברש"י הוא סובר שהכריכה עצמה נראית אהל, יש להחמיר כהבנתם בדבריו, ולכן מחצלת כרוכה שעובי' טפח אסור להאהיל בה בשבת, מחשש שמא היא נחשבת אוהל.

ד. אבל האלי רבה⁵ תולק על הט"ז וכותב: "ואפשר להקל, כיון שכתב הב"ח דרש"י גופי' סבירא לי' כתוספות". וכוונתו היא למה שכתב הב"ח⁶ על דברי הריטב"א: "ובפירוש רש"י שלנו בעירובין מפורש להדיא כפירוש התוספות".

היינו שבדברי הב"ח יש תוספת על דברי הריטב"א, דהריטב"א רק אמר "שאף לשון רש"י ז"ל אפשר להלוס" כפירוש התוספות שהכריכה עצמה אינה נראית אוהל, ואילו הב"ח כותב יתירה מזו ש"כפירוש רש"י שלנו . . . מפורש להדיא כפירוש התוספות" (ולא רק שאפשר להולמו כתוספות).

ומאחר שהב"ח נוקט בצורה נחרצת שאין אף שיטה הסוברת שמחצלת כרוכה נראית כאוהל, על כן מיקל האלי רבה שמותר

(4) שם ס"ק ג.

(5) שם ס"ק ה.

(6) על הטור שם אות ב.

סימן לח

מחיצה המתרת ומחיצה לצניעות בעלמא

(שולחן ערוך סימן שטו)

מביא את דברי אדה"ז והמשנה ברורה בדין מחיצה המתרת שאינו צריך שתחלק רשות * מבאר שדין מחיצה בין אנשים לנשים בבית הכנסת היא מחשש קלות ראש דהסתכלות * מקשה מדוע הסתפקו אביו ורבא בהפסק קנקנים וקנים ולא חששו לקלות ראש דהסתכלות * מיישב על פי ביאור האגרות משה שהחשש לקלות ראש הוא דוקא בקיבוץ של חובה, ובדרשה וחופה אין חובה * מסיק על פי זה, שבמחיצה לתפילה שמתירה איסור ומחלקת רשות, לאדה"ז מותר לכתחילה ולמשנה ברורה רק בשעת הדחק, ובמחיצה לדרשה שאינה מתירה איסור לכולי עלמא מותר אף כשמחלקת רשות * ובזה מדויק מדוע נקט אדה"ז דוגמא למחיצה של צניעות דוקא במחיצה של דרשה

מחיצה המתרת שחולקת רשות ואינו צריך שתחלוק

א. כותב אדה"ז בדיני עשיית אוהל בשבת¹:

"אסור לעשות אהל דהיינו גג המאהיל עליו להגן מאיזה דבר כגון מן החמה או מן הגשמים או מאיזה דבר אחר, אפילו הוא עראי שאינו עשוי להתקיים . .

וכל זה באהל שהוא גג, אבל מותר לעשות מחיצות עראי לכתחלה בשבת, ואפילו עושה אותה כדי להגן מן החמה או מן הצנינה אינה כאהל בשביל כך . . ואין צריך לומר שמותר לעשות מחיצות לצניעות בעלמא שלא יהא יושב במקום מגולה, או כגון מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים וכל כיוצא בזה.

ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה . . או להתיר טלטול . . או להתיר שאר איסור . . לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה . . וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלוק רשות בפני עצמה הרי זה כעושה אהל.

אבל אם אין צריך לו שתחלק רשות בפני עצמה, מותר לעשותה בתחלה בשבת אף אם היא מתרת איסור, כגון שתולה מחיצה בפני אור הנר כדי שיהי' מותר לשמש מטתו, שאינו צריך כאן לחילוק רשויות, אלא כיון שהמחיצה היא גבוה מהנר בענין שאינו רואה את הנר במקום שמשמש וגם היא עבה קצת בענין שאין האור נראה יפה דרך המחיצה מותר לשמש אף אם אינה גבוה י' טפחים שאינה חולקת רשות כלל וגם אם אינה קשורה בטוב בענין שלא יוכל הרוח להניד אותה כמו שצריך לקשור כן במחיצה העשוי' לחילוק רשויות . . וכיון שאינו

(1) סי' שטו ס"א-ג.

כשאין מחיצה המסתרת בין אנשים לנשים חיישינן לקלות ראש

ג. ונראה להציע נפקא מינה למעשה בין שיטות אלו ב"מחיצה המתרת", ובהקדים ביאור יסוד דין מחיצות דעזרת נשים בבתי כנסיות.

דבמסכת סוכה⁶ שנינו: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול".

ומפרשת הגמרא⁷: "מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר. . . הקיפוח גזוזטרא והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים (בעזרת נשים) ואנשים מבחוץ (בהר הבית), והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". ומקשה הגמרא: "היכי עביד הכי (שכנו גזוזטרא והוסיפו על בנין שלמה) והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"? ומיישבת: "אמר רב, קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד (בנבואת זכרי' לעתיד), אמרו, והלא דברים קל וחומר, ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה".

צריך לה שתחלק רשות בפני עצמה, מותר לעשותה אף בענין שחולקת רשות דהיינו שהיא גבוהה י' טפחים וקשורה היטב". עד כאן לשונו.

שהחידוש בהלכה זו הוא, שאף שאסור לעשות בשבת "מחיצה המתרת" ש"חולקת רשות", אך אם בשביל התרת האיסור אין צורך בחילוק רשות אלא מספיק שהאיסור מתכסה במחיצה, יהי מותר לעשותה לכתחילה בשבת אף שבפועל היא "חולקת רשות", מאחר שאין לו צורך בזה.

ומקור חידוש זה הוא במגן אברהם².

ב. ובמשנה ברורה³ מביא אחרונים⁴ החולקים על המגן אברהם בזה, וסוברים: "דכיון דסוף סוף על ידי המחיצה הותר עתה לשמש ולעשות צרכיו, חשיבא מחיצה המתרת ואסור לעשותה". ורצונם לומר⁵, שכל שהמחיצה היא "חולקת רשות" בפועל, לא איכפת לן זה שהוא אינו צריך שהיא תחלק רשות, אלא היא נחשבת ככל "מחיצה המתרת" ה"חולקת רשות", שאסור לעשותה.

ומכריע המשנה ברורה: "נראה שבשעת הדחק יש לסמוך על דבריו" של המגן אברהם, לעשות "מחיצה המתרת" ה"חולקת רשות", כל שאין לו צורך שתחלק רשות.

(2) שם ס"ק ג, על פי ביאור המחצית השקל שם (ד"ה ולכן מותר).

(3) שם ס"ק י.

(4) אלי' רבה שם ס"א ס"ק ג. מאמר מרדכי שם.

(5) כן מפורש באלי' רבה והמאמר מרדכי שם.

(6) נא, א.

(7) שם ע"ב – נב, א (ובפרש"י).

נשים בבית הכנסת צריכה להיות באופן שתימנע ההסתכלות. עד כאן תוכן דבריו.

וכמו שכותב הרבי באגרותיו¹², שגובה מחיצת עזרת נשים צריך להיות דוקא "למעלה מקומת איש"¹³, כי רק בשיעור זה המחיצה מונעת הסתכלות.

החשש לקלות ראש הוא דוקא בקיבוץ של חובה

1. והנה בגמרא קידושין¹⁴ איתא: "אמר אביי . . . אנן נעביד לחומרא, אביי דייר גולפי, רבא דייר קנה". ופירש רש"י: "גולפי, מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה, הי מסדר קנקנים של חרס הרבה ביניהם שאם יבאו זה אצל זה יקשקשו וישמע קול. דייר קני, מסדר קנים שהעובר עליהן קולם נשמע".

ולכאורה תמוה, הרי הקנקנים וקנים מונעים רק התערבות האנשים בנשים, ואינם מונעים הסתכלות. ומדברי הגמרא דסוכה הנ"ל מוכח (כנ"ל ברמב"ם), שבמקום קיבוץ אנשים ונשים יחד חששו חכמים להסתכלות בנשים, שהיא גורמת "קלות ראש". ואם כן, מדוע הסתפקו אביי ורבא בהפרדה שאינה מונעת הסתכלות, ולא חששו ל"קלות ראש"?

2. ויש לומר הביאור בזה, על פי מה שכתב ה"אגרות משה"¹⁵, שהאיסור שאנשים ונשים יהיו במקום אחד ללא מחיצה מחשש "קלות ראש", הוא דוקא במקום שיש להם חובה

4. והנה הגמרא מבארת שהטעם שהוצרכו להפריד בין האנשים לנשים בשמחת בית השואבה הוא, כי "היו באין לידי קלות ראש". והרמב"ם בפירושו המשניות⁸ כתב, שהחשש של חכמים הי' "שלא יסתכלו האנשים בנשים".

ומשמע שהרמב"ם לומד, שחכמים חששו שלא רק תערובת אנשים ונשים עלולה לגרום לקלות ראש, אלא עצם ההסתכלות בנשים (גם ללא תערובת) תביא לקלות ראש⁹.

וביאר בשו"ת "משנה הלכות"¹⁰, שהכרח הרמב"ם לפרש שחכמים חששו להסתכלות הוא, כי הגמרא אומרת שכבר "בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ" (ואחר כך להיפך), היינו שכבר בתחילה שימשה חומת העזרה כמחיצה בין האנשים לנשים ומנעה מהם להתערב יחד, אך עם כל זה "היו באין לידי קלות ראש". אם כן מזה מוכח, שמה שגרם לקלות ראש הי' ההסתכלות. עד כאן תוכן דבריו.

ה. ובשו"ת "אגרות משה"¹¹ כתב, שמדין זה בגמרא יש ללמוד, שהא שצריך בבתי כנסיות מחיצה בין אנשים לנשים הוא מדאורייתא, שהרי הגמרא אומרת "קרא אשכחו ודרוש" שצריך להבדיל בין אנשים לנשים בבית המקדש בכדי למנוע "קלות ראש", ואם כן הוא הדין בבית הכנסת, דמאי שנא.

ומאחר שמטרת ההפרדה בין אנשים לנשים בבית המקדש היתה בכדי למנוע הסתכלות, כנ"ל ברמב"ם, ממילא מובן שגם מחיצת עזרת

(12) שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' קצט.

(13) וראה משנה הלכות שם, שדוחה את סברת

האגרות משה להקל במחיצה המגיעה עד גובה הכתפיים.

(14) פא, א.

(15) שם סי' לט, וסי' מא.

(8) סוכה פ"ה משנה ב. וכן הביא התוספות יום טוב

שם.

(9) ועיין בתוספות יום טוב שם מה שביאר בזה.

(10) ח"ז סי' יב.

(11) אורח חיים ח"א סי' לט.

חבורה כולה נשים" כמו שכתב הרמב"ם¹⁹, על כן לא חששו לקלות ראש²⁰.

ואם כן מזה מוכח, שהחשש ד"קלות ראש" כשאנשים ונשים נמצאים במקום אחד, הוא רק בקיבוץ שהוא חובה. עד כאן תוכן דבריו.

ח. ונראה שהסברא בחילוק זה היא:

כי קיבוץ של חובה הוא כעין "קביעות", ולכן בו חוששים לקלות ראש. מה שאין כן ביחידים, או כשהקיבוץ אינו חובה, הרי זה ענין "עראי" בלבד, ובזה לא חששו ל"קלות ראש".

ט. ולפי ביאור זה של ה"אגרות משה" צריכים לומר, שהקיבוץ דשמחת בית השואבה הוא חובה הן על האנשים והן על הנשים, שלכן בו חששו ל"קלות ראש" כנ"ל בגמרא.

וכך משמע ברור מדברי הרמב"ם, דבהלכות יום טוב²¹ כתב: שכל הימים טובים "חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים עליו, שנאמר²² ושמחת בחגך וגו' [והמשך הפסוק הוא: אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך וגו']". והיינו, שגם נשים חייבות בשמחת יום טוב²³. ובנוגע לשמחת בית

להתקבץ יחד. אבל כשמדובר בנשים יחידות שאינן "קיבוץ", או שהקיבוץ במקום זה אינו "חובה" אלא רשות בלבד, אין חיוב מן הדין לעשות מחיצה.

והוכיח כן מהא שמצאנו בכמה מקומות, שלא אסרו לאנשים ונשים להיות במקום אחד ללא מחיצה:

דהתוספות בקידושין¹⁶ כתבו, שלא מצינו איסור לנשים להיכנס לעזרה בשעה שהכהנים עובדים; ולכאורה מדוע לא חוששים ל"קלות ראש" אצל הכהנים? על כרחך לומר שהטעם לזה הוא, כי לא מדובר שם ב"קיבוץ" של הרבה נשים, אלא בנשים יחידות.

וכן במדרש איכה¹⁷ איתא בנוגע לאכילת קרבן הפסח ב"חבורה": "בר קפרא אמר אפילו מאה בני אדם היו אוכלים יחד בחבורה אחת. והרי מובן בפשטות, שאותם מאה בני אדם לא היו ממשפחה אחת ממש, אלא מכמה משפחות שנמנו על קרבן אחד. ומאחר שלא מצינו שעשו חבורה לנשים בפני עצמן, משמע שבכל חבורה ישבו אנשים ונשים ביחד, למרות שלא היו ממשפחה אחת. ובודאי לא מדובר שעשו מחיצה בין האנשים לנשים, שהרי בתוך חבורה אחת אסור לעשות מחיצה, כמו שכתב הרמב"ם¹⁸ ש"אם היתה חבורה אחת ונעשית מחיצה ביניהם אינם אוכלין עד שתסתלק"; ולכאורה מדוע לא אסרו להם לשבת יחד מחשש "קלות ראש"? אלא על כרחך לומר, שמאחר ש"קיבוץ" האנשים והנשים ב"חבורה אחת" אינו חובה, שהרי מן הדין "עושים

(19) שם פ"ב ה"ד.

(20) ברמב"ם שם: "אין עושין חבורה נשים ועבדים, או קטנים ועבדים, מפני שלא תהי' קלות ראש ביניהם". ואם כן צריכים לומר, שדוקא ביהודים גמורים (בני חורין) עם נשים לא חיישינן ל"קלות ראש" כל שקיבוצם יחד אינו חובה, כמבואר בפנים. מה שאין כן בעבדים, שבהם אמרו חז"ל (גיטין יג, א) "עבדא בהפקירא ניחא ליה". פריצה ליה, חיישינן שגם בקיבוץ עם נשים או קטנים שאינו חובה, יבואו ל"קלות ראש".

(21) פ"ו הי"ז.

(22) דברים טז, יד.

(23) ראה גם רמב"ם הלכות חגיגה פ"א ה"א: "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים. . . שלמי שמחת חגיגה. . . ונשים חייבות במצוה זו". וראה שם הלכות עבודת כוכבים פ"ב ה"ג.

(16) נב, ב ד"ה וכי אשה.

(17) איכה רבה פרשה א ד"ה העיר רבתי.

(18) הלכות קרבן פסח פ"ט ה"ה.

ש"משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד", כדי למנוע "קלות ראש".

וכמו כן תפילה בבית הכנסת היא קיבוץ של חובה ואינה רשות (הן לאנשים והן לנשים²⁷), ועל כן גם שם צריכים מחיצה המונעת הסתכלות בנשים בכדי למנוע "קלות ראש", כנ"ל.

אצל אביי ורבא לא הי' קיבוץ של חובה

י. ולפי ביאור זה אפשר ליישב את הנהגת אביי ורבא:

דהנה רש"י מפרש, שקיבוץ האנשים ונשים שם הי' "או לדרשה או לחופה". והרי, נשים

ליתן שכר מקוננים והמקוננות וסופדין אותו". וכתב עוד שם (פ"ג ה"י): "נשיא שמת הכל... חייבין בכבודו והכל אוננין עליו". ובהגהות מיימוניות שם (אות ד) מביא שיש להסתפק שמא אף גדול הדור דינו כ"נשיא" לענין זה. ומסתבר שמישח בן יוסף נחשב "גדול הדור", שהרי הוא יתחיל להושיע את ישראל בגאולה העתידה (רק שלא תהי' הגאולה שלימה עד שיבוא משיח בן דוד, כמבואר בחידושי אגדות מהרש"א שם). ולפי זה, הקיבוץ דאנשים ונשים באותו הספד חובה הוא.

וגם להדיעה הב' בגמרא שם שההספד יהי' "על יצר הרע שנהרג", אף שבזה לא שייך לומר שחובה לקיים דיני ההספד שיבואו מקוננים ומקוננות, כפשוטו. מכל מקום יש לומר, שמאחר שהנביא זכרי' התנבא שכן יעשו לעתיד לבוא, ואמר בנבואתו "וספדה הארץ משפחות משפחות... ונשיהם", הרי בנבואתו נקבע שחובה לעשות כן, ואם כן גם לדיעה זו קיבוץ האנשים ונשים שיהי' אז הוא חובה. ודו"ק.

27) דגם נשים חייבות בתפילת שחרית ומנחה לדעת רוב הפוסקים (ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' קו ס"ב). וכן חייבות בשמיעת מגילה בפורים (שולחן ערוך ריש סי' תרפט). ולכמה פוסקים חייבות גם בשמיעת פרשת זכור (ראה שו"ת יחווה דעת ח"א סי' פד).

השואבה בחג הסוכות כתב²⁴: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין, ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו וכו'".

ומאחר שהרמב"ם מקשר את תוספת השמחה דחג הסוכות עם השמחה הרגילה של כל החגים, שהשמחה דסוכות היא "יתירה" – דהיינו המשך ותוספת – על חיוב השמחה הרגיל שבכל החגים²⁵, מובן, שכמו שבשמחה הרגילה דכל החגים חייבות גם הנשים, כמפורש בפסוק הנ"ל "ושמחת... ובתך", כך גם בתוספת השמחה דחג הסוכות חייבות גם הנשים. והיות שבהמשך דבריו מבאר הרמב"ם, שהאופן בו הביאו לפועל ("וכיצד היו עושין") את תוספת השמחה דחג הסוכות הוא ב"שמחת בית השואבה", ברור איפוא שגם הנשים חייבות להשתתף ב"שמחת בית השואבה", כדי לקיים את המצוה דתוספת שמחה בחג הסוכות.

ומטעם זה בשמחת בית השואבה חששו ל"קלות ראש", ועשו הפרדה למנוע ההסתכלות בנשים, מאחר שהתאספות האנשים ונשים שם היתה קיבוץ של חובה.

וכמו כן נצטרך לומר בהספד דלעתיד לבוא, שיהי' חובה על האנשים והנשים להשתתף בו²⁶, שלכן ציוה הפסוק שיספדו באופן

(24) הלכות לולב פ"ח הי"ב.

(25) ראה לקוטי שיחות חי"ז (אמור ד ס"ו, עמ' 270), שאין כוונת הרמב"ם שבסוכות יש חיוב נוסף של שמחה, כי אם הדגשה והוספה בשמחה הכללית דיום טוב גופא.

(26) לדיעה הא' בסוכה שם ההספד יהי' "על משיח בן יוסף שנהרג". וברמב"ם הלכות אבל (פ"ב ה"א) כתב: "ההספד כבוד המת הוא, לפיכך כופין את היורשין

המונעת גם הסתכלות, שהרי קיבוץ זה הוא חובה לכולם כנ"ל, ואם כן בו צריכים הפרדה גמורה המונעת קלות ראש;

ולכן פירש שהקיבוץ הי' "לדרשה או לחופה", שבהם קיבוץ הנשים אינו חובה, וממילא אין חשש ל"קלות ראש" בהסתכלות, שבזה מובן מדוע הסתפקו אביי ורבא בקנקנים וקנים ולא הצריכו מחיצה גבוהה.

יב. ונמצאנו למדים מביאור זה, שיש הבדל בין קיבוץ אנשים ונשים לתפילה, לבין קיבוץ לדרשה.

שלתפילה צריכים מחיצה המונעת הסתכלות בנשים, ואם אין מחיצה כזו אסור להתפלל שם; ואילו לדרשה די מן הדין במחיצה המונעת תערובת אנשים בנשים, אף שאינה מונעת הסתכלות³⁰.

יג. ואם כן יוצא, שמחיצה של עזרת נשים לצורך תפילה נחשבת "מחיצה המתרת", מאחר שלולא המחיצה אסור להתפלל במקום זה.

מה שאין כן מחיצה שנוהגים לעשות בין אנשים לנשים בעת שמיעת דרשה אינה "מחיצה המתרת", מאחר שמן הדין די בהפסק בעלמא למניעת תערובת האנשים בנשים כפי שעשו אביי ורבא, ואין צריך מחיצה גבוהה המונעת הסתכלות; ומה שבזמנינו נוהגים שגם ב"דרשה" עושים מחיצה גבוהה המונעת הסתכלות, אינו אלא מנהג, ולא חובה מן הדין,

(30) ראה שו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"א סי' צט. שם ח"ה סי' יא-יב. יורה דעה ח"ב סי' קט), שבמקרים מסויימים התיר לרב לומר דרשה בפני אנשים ונשים אף שאין מחיצה ביניהם, אך הדגיש שאם ירצו להתפלל שם יצטרכו הנשים לצאת לחדר אחר, או שיעשו מחיצה כדין עזרת נשים. וכן פסק שבית כנסת שאין בו מחיצה בין אנשים לנשים, אסור להתפלל בו אף אם האנשים ונשים יושבים בנפרד ואינם מעורבים.

פטורות מתלמוד תורה²⁸, וממילא לא הי' להן חובה לבוא ל"דרשה". וכמו כן ל"חופה" אין חובה שיתקבצו יחד אנשים ונשים²⁹. נמצא, ששם לא הי' "קיבוץ" של "חובה".

ואם כן מובן מדוע הסתפקו אביי ורבא ב"קנקנים" ו"קנים" למנוע תערובת אנשים ונשים, ולא עשו מחיצה גבוהה למנוע הסתכלות. כי מאחר ש"קיבוץ" האנשים ונשים שם לא הי' "חובה", הרי הוא בגדר "קיבוץ עראי", ובקיבוץ עראי לא חיישינן ל"קלות ראש" בהסתכלות, כדמוכח ממדרש איכה הנ"ל בענין החבורה דקרובן פסח.

יא. ובזה מובן דיוקו של רש"י, שלא פירש שקיבוץ האנשים ונשים הי' לתפילה בבית הכנסת, כי לצורך זה לא היו מסתפקים אביי ורבא בקנקנים וקנים המונעים רק תערובת אנשים ונשים, אלא היו מצריכים מחיצה גבוהה

(28) הלכות תלמוד תורה לאדה"ז פ"א הי"ד.

(29) ואף שאמרו חז"ל "מבטלין תלמוד תורה . . ולהכנסת כלה" (מגילה ג, ב). והכנסת כלה היא מה"דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה וכו'" (סדר ברכות השחר ממשנה דריש פאה)?

יש לומר, שה"מצוה" ד"הכנסת כלה" היא רק בשעת הכניסה לחופה בפעם הראשונה, שזהו "הכנסת כלה". אבל מה שבשאר ימי המשתה באים לשמח את החתן והכלה ב"חופה" (כמו שמתאר אדה"ז בהלכות סוכה (סי' תרלט ס"י): "בימים הראשונים שהיו נוהגים שכל ז' ימי המשתה היו מתייחדין החתן והכלה בחדר מיוחד, ואין שום אדם נכנס אצלם רק בעת שרוצים לשמח אותן ולאכול ולשתות עמם, וזה החדר נקרא חופה"), זה אינו מצוה אלא רשות. ואם כן יש לפרש שכאן מדבר רש"י בקיבוץ האנשים ונשים ל"חופה" בשאר ימי המשתה ולא בפעם הראשונה (ואפשר שכן מדוייק בלשון רש"י, דלא כתב שקיבוץ האנשים ונשים הוא "להכנסת כלה", אלא "לחופה", וכוונתו שאחרי ה"הכנסת כלה" (שהיא מצוה) שהיתה ביום הראשון, הנה בשאר ימי המשתה מתקבצים האנשים ונשים ל"חופה", שזה אינו אלא רשות, כשם שה"דרשה" לנשים היא רשות).

[מה שאין כן מחיצה שאינה חולקת רשות כגון סדין שאינו קשור היטב, מותר לפורסה לכתחילה לכולי עלמא, כפשוט].

טו. אך זהו דוקא במעמיד מחיצה בין אנשים לנשים לצורך תפילה, דהיות שללא מחיצה אסור להתפלל באותו מקום (כנ"ל) הרי היא נחשבת "מחיצה המתרת", ועל כן לשיטת האחרונים אסור לעשותה כאשר היא "חולקת רשות" אף אם אינו צריך שתחלק.

אבל במחיצה שעושים בין אנשים לנשים לצורך דרשה, מאחר שמן הדין מותר לדרוש גם ללא מחיצה המונעת הסתכלות, ודי בהפרדה קלה המונעת התערבות (כמו שעשו אביי ורבא), נמצא שמה שאנו נוהגים לעשות מחיצה גבוהה המונעת הסתכלות אין זה "מחיצה המתרת", מאחר שגם בלעדיו מותר לדרוש במקום זה, אלא היא נחשבת מחיצה "לצניעות בעלמא";

ועל כן במחיצה כזו מסתבר, שגם האחרונים הנ"ל יסכימו שמותר לעשותה בשבת גם אם היא יציבה ו"חולקת רשות", כי גם הם לא אסרו אלא ב"מחיצה המתרת" ה"חולקת רשות", אך מאחר שמחיצה שעושים ל"דרשה" אינה "מתרת" כלל, גם הם לא יאסרו בה למרות שהיא "חולקת" רשות.

דוקא מחיצה שעושין בדרשה היא "לצניעות בעלמא"

טז. ועל פי כל זה יובן דיוק לשון אדה"ז הנ"ל³², שכתב: "מותר לעשות מחיצות לצניעות בעלמא... כגון מחיצה שעושין בשעת

ועל כן היא נחשבת מחיצה "לצניעות בעלמא" ולא "מחיצה המתרת".

דעת אדה"ז והאחרונים במחיצה לתפילה ובמחיצה לדרשה

יד. ועל פי כל הנ"ל מובן, שבענין זה תהי' נפקא מינה בין המגן אברהם ואדה"ז, לה"אחרונים" הנ"ל שהביא המשנה ברורה:

שלפי המגן אברהם ואדה"ז שמותר לעשות "מחיצה המתרת" שאינו צריך שתחלק רשות אף אם בפועל היא חולקת רשות, יהי' מותר להעמיד בשבת מחיצה בין אנשים לנשים לצורך תפילה – אפילו אם היא יציבה וגבוהה י' טפחים, כי אף שבאופן זה היא גם "מתרת" איסור וגם "חולקת רשות"³¹, מכל מקום מאחר שהוא אינו צריך שתחלק רשות, אין בזה איסור.

מה שאין כן להאחרונים האוסרים לעשות "מחיצה המתרת" ש"חולקת רשות" אף אם אין לו צורך שתחלק רשות, יהי' אסור להעמיד בשבת מחיצה יציבה וגבוהה י' טפחים בכדי להתיר להתפלל באותו מקום, כי מאחר שהיא "מחיצה המתרת" ובפועל היא "חולקת רשות", הרי היא ככל "מחיצה המתרת" שאסור לעשותה בשבת. ולפי הכרעת המשנה ברורה הנ"ל, יהי' מותר לעשות כזו מחיצה רק "בשעת הדחק".

(31) אך זהו בתנאי שהיא "מחיצת עראי" ולא "קבע", כמו שכותב אדה"ז בהמשך דבריו בענין מחיצה המתרת (סי' שטו ס"ו): "וכל זה במחיצת עראי, אבל מחיצה קבועה אסורה בכל ענין וכו'".

הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים . . ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר . . ."

ולכאורה, מדוע נוקט דוקא דוגמא ממחיצה העשויה לצורך "דרשה", ולא העשויה לצורך "תפילה"?

יז. אך על פי הנ"ל מובן זה, כי כאן (בתחילת דבריו) הוא עוסק במחיצה שאינה "מתרת" כי אם "לצניעות בעלמא" (ורק אחד כן מתחיל לבאר את דין מחיצה המתרת "ולעולם כו' כדי להתיר"), כלומר שאינה מתירה שום "איסור" אלא רק מוסיפה יתד צניעות, ובמחיצה כזו לכולי עלמא (גם להאחרונים הנ"ל) אין איסור, גם אם היא "חולקת רשות", מאחר שאינה "מחיצה המתרת";

ועל כן נוקט אדה"ז דוגמא מ"מחיצה שעושים בשעת הדרשה" דוקא, כי היא אכן אינה "מתרת" איסור וכל ענינה הוא "לצניעות בעלמא".

יח. מה שאין כן מחיצה הנעשית לצורך "תפילה" היא "מחיצה המתרת", ובה יש מחלוקת, דהאחרונים הנ"ל סוברים שכל שהיא

"חולקת רשות" אסור לעשותה גם אם אינו צריך שתחלק³³;

ומאחר שכאן עוסק אדה"ז במחיצה שאינה "מתרת" כי אם "לצניעות בעלמא", על כן אינו נוקט דוגמא ממחיצה שלצורך תפילה.

*

העולה מכל הנ"ל:

"מחיצת עראי" שמעמידים בין אנשים לנשים ב"דרשה", נחשבת מחיצה "לצניעות בעלמא" ואינה "מתרת", ומותר לעשותה בכל אופן לכולי עלמא.

אבל "מחיצת עראי" שמעמידים לצורך "תפילה" נחשבת "מחיצה המתרת", ואזי אם היא גם "חולקת רשות" (שגבוהה י' ויציבה) – לפי המשנה ברורה: אין לעשותה בשבת אלא "בשעת הדחק", ולפי אדה"ז: מותר לעשותה בשבת לכתחילה, מאחר שאינו צריך שתחלק רשות.

33) ואף שאדה"ז (בהמשך דבריו שם) אינו פוסק כמותם ומתיר גם בזה כנ"ל, אך בזה על כל פנים יש מחלוקת, מה שאין כן כאן בתחילת דבריו הוא עוסק במקרה שלכולי עלמא מותר, מאחר שלא מדובר ב"מחיצה המתרת" אלא במחיצה "לצניעות בעלמא".



סימן לט

בדין מחיצה המתרת

(שולחן ערוך סימן שטו)

מביא את דין תוספת אוהל עראי במחיצה המתרת * מקשה מדוע נחשב זה תוספת מאחר שבטפח שמבעוד יום אין שום איסור * מיישב שמאחר שבמחיצה המתרת הכוונה קובעת, אפשר שגם בטפח אחד יש איסור באם כוונתו להתיר, ומדייק כן מלשון אדה"ז * מיישב באופן אחר, שהטפח שמבעוד יום ענינו רק היכר ולא דין אוהל * מעיר שמכל מקום משתיקת אדה"ז משמע שגם בטפח אחד יש איסור

תוספת על אוהל עראי במחיצה המתרת

כולה למחר ולהוסיף עוד מחצלאות, שהכל אינו אלא תוספת לאהל טפח העשוי מאתמול".

ובפשטות נראה, שהטעם שמותר להוסיף בשבת תוספת עראי על טפח העשוי מבעוד יום, הוא משום שטפח הוא שיעור "אוהל" גמור מן התורה, ומאידך עשיית אוהל עראי אינה אסורה אלא מדרבנן, ועל כן כאן שהוא עושה רק אוהל עראי וזה גופא אינו אלא הוספה על אוהל גמור העשוי מערב שבת, בכגון דא לא אסרו חכמים.

ב. ולאחר מכן³ מתחיל אדה"ז לבאר את דין עשיית "מחיצה" בשבת, וכך הוא כותב: "וכל זה באהל שהוא גג, אבל מותר לעשות מחיצות עראי לכתחלה בשבת, ואפילו עושה אותה כדי להגן מן החמה או מן הצינה אינה כאהל בשביל כך . . ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה . . או להתיר טלטול . . או להתיר שאר איסור . . לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה . . וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלוק רשות בפני עצמה, הרי זה כעושה אהל".

א. כותב אדה"ז בדיני עשיית אוהל בשבת¹: "אסור לעשות אהל דהיינו גג המאהיל עליו להגן מאיזה דבר, כגון מן החמה או מן הגשמים או מאיזה דבר אחר. אפילו הוא עראי שאינו עשוי להתקיים . . אף על פי כן כיון שעשוי כדי להאהיל ולהגן הרי זה אהל גמור, ואסרוהו חכמים אף על פי שהוא עראי, גזרה משום אהל קבע שהוא תולדת בונה".

כלומר, אוהל העשוי להתקיים אסור מדאורייתא משום "בונה", ואוהל שאינו עשוי להתקיים דהיינו "אוהל עראי" אסור מדרבנן.

ובהמשך דבריו² מביא אדה"ז את דין "תוספת אוהל עראי": "ולא אסרו אלא לעשותו בתחלה בשבת, אבל אם הי' אהל עראי עשוי מבעוד יום מותר להוסיף עליו בשבת, כגון אם היתה המחצלת פרוסה מבעוד יום כדי טפח שזהו שיעור להיות נקרא אהל, מותר לפורסה

(1) סי' שטו ס"א.

(2) שם ס"ב.

(3) שם ס"ג.

הכוונה שהמחיצה תתיר מחילה עלי' איסור

ד. ונראה לבאר בזה, ובהקדים פרט נוסף שכתב אדה"ז⁶ בדיני מחיצה המתרת, וזה לשונו: "אם אינו צריך לו שתחלק רשות בפני עצמה, מותר לעשותה בתחלה בשבת אף אם היא מתרת איסור. . וכיון שאינו צריך לו שתחלק רשות בפני עצמה מותר לעשותה אף בענין שחולקת רשות דהיינו שהיא גבוהה י' טפחים וקשורה היטב".

שבדין זה רואים, שאיסור עשיית מחיצה המתרת תלוי בכוונת האדם: דגם כאשר בפועל היא "מתרת" (היינו שמחלקת רשויות), מכל מקום אם הוא אינו צריך לה שתתיר (אלא לכיסוי של צניעות בעלמא), אין איסור לעשותה⁷.

ה. ועל פי זה אפשר אולי לומר, שכשם שכוונת האדם מסוגלת לבטל את האיסור – שגם כשבפועל המחיצה מתרת מכל מקום מאחר שהוא אינו מתכוין לזה האיסור מתבטל, כך הוא גם לאידך גיסא – שגם כאשר בפועל המחיצה אינה מתרת, כגון כשאינה י' טפחים או שאינה קשורה היטב, מכל מקום אם הוא מתכוין בעשייתה לצורך התרת איסור (וכגון

וגם כאן בדין מחיצה המתרת, חוזר אדה"ז וכותב את דין תוספת אהל עראי⁴: "בכל מקום שרוצה לעשות מחיצה לחלק רשות, אין איסור אלא לעשותה בתחלה בשבת. אבל אם היתה עשוי' מבעוד יום כשיעור טפח, מותר להוסיף עלי' בשבת, שתוספת אהל עראי מותרת".

ג. ולכאורה קשה:

בשלמא לעיל ב"אהל שהוא גג", מובן מדוע מחמת ה"טפח" העשוי מבעוד יום מותר להוסיף עליו אהל עראי בשבת, כי מאחר ש"טפח" יש לו דין "אוהל גמור", על כן כשמוסיף בשבת עוד גג עראי נחשב זה רק "תוספת" על ה"אוהל גמור" שהי' כבר מערב שבת, ו"תוספת אוהל עראי" לא אסרו חכמים;

אבל כאן ב"מחיצה", שהיא "אינה כאהל. . . אלא אם כן עושה כדי להתיר" דהיינו מחיצה המתרת, והרי בשביל שהמחיצה תהי' "מתרת" כותב אדה"ז⁵ ש"צריך שתהא המחיצה גבוהה י' טפחים וקשורה כהלכתה כדי שתחלוק רשות בפני עצמה", אם כן מאחר שכאן מדובר ש"היתה עשוי' מבעוד יום כשיעור טפח" בלבד, נמצא שלא הי' כאן מבעוד יום "אוהל" אמיתי, מאחר שבדיני "מחיצה" הכלל הוא שכל שאינה מתרת "אינה כאהל", והרי מחיצה "טפח" אינה מתרת כלל;

ואם כן, כיצד ניתן לומר שהמחיצה שמוסיף בשבת על ה"טפח" העשוי מבעוד יום נחשבת "תוספת אהל עראי", לכאורה יש להחשיבה "תחילת אוהל" מאחר שמבעוד יום לא הי' כאן דין "אוהל" כלל, ואם כן מדוע מותר לעשותה לכתחילה בשבת?

(6) שם ס"ג.

(7) ראה בדברינו לעיל (סימן לח סעיפים א-ב) שזוהי שיטת המגן אברהם ואדה"ז, אבל יש אחרונים החולקים על זה וסוברים שכל שבפועל המחיצה מתרת אסור לעשותה למרות שאינו צריך שתתיר, היינו שלשיטתם העיקר הוא המעשה בפועל ולא כוונת האדם (והמשנה ברורה הכריע להקל כהמגן אברהם ואדה"ז רק "בשעת הדחק", כנ"ל שם). ומובן שלפי סברתם אין מקום לביאור דלהלן, כי כשם שכוונת האדם אינה מועילה להתיר את המחיצה שמתרת בפועל, כך היא לא תועיל לאסור את המחיצה שאינה מתרת בפועל. ואם כן לשיטתם יש לבאר כביאור הב' שיתבאר להלן בפנים.

(4) שם ס"ה.

(5) שם.

ז. ובאם יסוד זה נכון, יובן בטוב מדוע הוספה על מחיצה טפח העשוי מבעוד יום נחשבת "תוספת אהל עראי" וממילא "מותרת":

כי מאחר שאותו טפח נעשה מבעוד יום בכוונה על מנת להתיר (וכנ"ל שבכוונתו להוסיף עליו אחר כך באופן שיתיר) על כן הוא נחשב "כאהל", שהרי אילו הי' עושה אותו בשבת הי' עובר איסור. ועל כן ההוספה שמוסיף עליו בשבת נחשבת (רק) "תוספת אהל עראי" (ולא תחילת אוהל), שהיא מותרת לכתחילה.

ביאור נוסף – הטפח מבעוד יום ענינו רק היכר

ח. אמנם, לכאורה הי' אפשר ליישב את טעם היתר "תוספת אהל עראי" במחיצה המתרת באופן אחר (גם ללא ה"חידוש" הנ"ל – שיש איסור בעשיית מחיצה בכוונה שתתיר הגם שבפועל עדיין אינה מתרת).

ובהקדים דברי אדה"ז להלן בדין "אהל משופע"⁹, וזה לשונו: "אהל משופע, אם יש בראשו גג רחב טפח ביושר. . הרי זה אוהל קבוע אם הוא עשוי להתקיים, והנוטה אותו בשבת חייב משום בונה, והמפרקו חייב משום סותר כמו סותר בנין גמור. אבל אם אין בראשו גג טפח. . הרי זה אוהל עראי, והעושה אותו בתחלה בשבת פטור, אבל אסור מדברי סופרים בין לנטותו בין לפרקו, אפילו אינו עשוי לקיום כלל. . כיצד, טלית כפולה שכופלין אותה על המוט, דהיינו שחצי' תלוי' על המוט מכאן וחצי' מכאן וב' קצוותי' מגיעין לארץ, ונכנס וישן שם בצל בין ב' קצוותי', אסור לתלותה

שמתכנן שלאחר זמן ישלים את שיעורה לי' טפחים ויקשרנה היטב), הרי הוא עובר על איסור עשיית "מחיצה המתרת" בשבת, למרות שבפועל עדיין אינה מתרת.

ו. ונראה שקצת משמעות יש לסברא זו מלשון אדה"ז להלן בדין וילון⁸, שכתב: "והוילון שתולין לפני הפתח במקום דלת, אף על פי שהוא תלוי שם בקביעות מותר לתלותו בשבת, שכיון שהוא נע ונד ברוח מצויי' וגם אינו מעכב להולכים ועוברים ושבים דרך שם, אינו נקרא מחיצה קבועה אלא מחיצת עראי, ואין בה איסור כשאינה עשויי' להתיר".

שלכאורה, מה שכותב "ואין בה איסור כשאינה עשויי' להתיר" קצת קשה, כי מהלשון "כשאינה עשויי'" משמע שאילו הי' הוילון הזה עשוי בכוונה להתיר הי' אסור לתלותו, ולכאורה איך יתכן לומר כן, והרי אדה"ז כותב מפורש שהוילון "אינו מעכב להולכים ועוברים ושבים דרך שם", שמזה מובן שאינו "קשור היטב" וממילא בפועל אינו מתיר, ואם כן לכאורה הי' יותר מתאים שיכתוב "ואין בה איסור שהרי אינה עשויי' להתיר", מאחר שבנידון דידן זוהי המציאות בפועל שהוילון אינו עשוי להתיר שהרי צורתו מוכחת עליו שאינו יכול להתיר כלל, ומדוע כותב "כשאינה עשויי'?"

אך לפי הסברא הנ"ל שאם הוא מתכוין שהמחיצה תתיר הוא עובר איסור גם אם בפועל אינה מתירה, אתי שפיר לשון אדה"ז "כשאינה עשויי' להתיר", כי באמת גם וילון זה שאינו קשור וממילא אינו יכול להתיר, אילו הוא הי' עשוי בכוונה להתיר (וכגון שתיכנן לקושרו לאחר זמן) הי' בעשייתו איסור, וכנ"ל.

(8) שם ס"ז.

(9) שם סט"ו-טז.

מבעוד יום, מדוע נחשבת פריסת המחיצות בשבת "תוספת אהל" בלבד, ואינה נחשבת עשיית אוהל בתחילה?

יא. אלא מזה מוכח, ש"תוספת אוהל עראי" אינו דוקא כאשר כבר הי' עשוי "אוהל גמור" מבעוד יום. אלא כל שמבעוד יום הי' "היכר" שגג זה או מחיצה זו עומדים להיפרס בשבת, זה פועל שכל מה שיוסיף בשבת ייחשב רק "תוספת אוהל עראי" ולא עשיית אוהל בתחילה.

והסברא בזה בפשטות היא, מאחר שמדובר כאן על "אוהל עראי" שאיסורו אינו מן התורה אלא רק מדרבנן "גזרה משום אהל קבע", ועל כן אמרו רבנן, שכל שישנו "היכר" מבעוד יום שבשבת הוא עתיד לפרוס את כל ה"אוהל עראי" הזה, בכגון דא איננו גוזרים, כי באופן כזה כבר אין לחשוש שיבוא לעשות אוהל קבע בשבת, מאחר שיש לו "היכר".

יב. ולפי זה מובן, שגם ב"גג" ממש (שאינו אוהל משופע) שבו למדנו לעיל (סעיף א') שבשביל להתיר להוסיף עליו בשבת צריך שמבעוד יום יהי' בו "טפח", הצורך בשיעור "טפח" אינו משום שטפח עושה "אוהל גמור" מבעוד יום ולכן כשמוסיף עליו בשבת נחשב זה רק "תוספת אוהל עראי", אלא כל ענין ה"טפח" הוא רק כדי לעשות "היכר" מבעוד יום שבשבת הוא עתיד לפרוס את כל הגג.

[ואם תאמר, אם כן מדוע צריכים שיעור טפח דוקא, וכי לא די בפחות מטפח לעשות היכר?

יש לומר, שהא גופא שחז"ל לימדונו שדוקא שיעור טפח נחשב "אוהל" (ולא פחות מזה), מוכיח, ששיעור פחות מטפח אינו דבר "חשוב". ועל כן דוקא אם יש בגג רוחב "טפח"

בתחלה בשבת, אף על פי שאין לה גג טפח. . ואם היתה כרוכה על המוט מבעוד יום, ויש בקצוותי' חוטי' תלויין שמושכין אותה בהם על המוט לפורסה לכאן ולכאן, מותר למשכה בהם בשבת, מפני שחוטי' אלו כיון שהם תלויים בה מבעוד יום כדי למשכה בהם לפורסה, הרי הם מועילים כמו אם היתה פרוסה רחב טפח מבעוד יום, שאז אינו עושה בשבת אלא תוספת אהל עראי".

ט. והעולה מדבריו לעניננו:

ש"אוהל משופע", אם אין בגגו טפח הרי הוא "אוהל עראי", ואסור לעשותו בשבת מדברי סופרים¹⁰.

ואם היו המחיצות של ה"אוהל המשופע" הזה כרוכות מבעוד יום על המוט, ולא היו פרוסות אפילו טפח, אלא שבקצוות המחיצות היו תלויים חוטים העשויים למשוך בהם את המחיצות ולפורסן, הנה אותם חוטים "מועילים" כמו אם היתה פרוסה רחב טפח מבעוד יום, ואזי פריסת כל המחיצות בשבת נחשבת רק "תוספת אהל עראי", שזה מותר לכתחילה כנ"ל.

י. שלכאורה, גם כאן אפשר לשאול כשאלתינו הנ"ל על דין "מחיצה המתרת":

כיצד אפשר לומר שמחמת החוטים הללו נחשבת פריסת המחיצות בשבת כ"תוספת אהל עראי", והרי חוטים אלו ודאי אינם נחשבים "אוהל" כלל, ואם כן מאחר שאין כאן "אוהל"

(10) ויש להבהיר, שדין זה אינו שייך לדין "מחיצה הנ"ל שבה אין איסור אלא אם כן היא "מתרת", אלא זהו דין בפני עצמו הנקרא "אוהל משופע". ואם כן מובן, שלמחיצות של ה"אוהל משופע" הזה יש דין "גג" ולא דין "מחיצה", רק שכאשר אין בהן רוחב טפח אזי האיסור לפורסן בשבת אינו אלא מדברי סופרים.

הוא חוץ מן הכריכה, דהיינו שהמחצלת כולה אף שהיא כרוכה ונתונה שם מבעוד יום ויש בעובי עיגול כריכתה כדי טפח ויותר, אף על פי כן צריך שיהי' יוצא ממנה כדי טפח פרוס לאהל, מפני שסביב העיגול אינו נראה כאהל כלל".

כלומר, למרות שבאמת הכריכה שרחבה טפח היא אכן "אוהל"¹⁴, מכל מקום היא עצמה אינה מועילה להחשיב את פריסת כל המחיצה בשבת ל"תוספת אוהל עראי", משום ש"אינו נראה כאהל" ואין זה מספיק "היכר", אלא דוקא כשטפח ממנה פרוס אזי יש "היכר" וזה נראה כאהל.

נמצא, שמטרת הטפח מבעוד יום אינה בכדי שכבר מבעוד יום יהי' כאן דין "אוהל גמור", שהרי גם כאשר יש מבעוד יום דין "אוהל גמור" אין זה מועיל באם אינו "נראה" כאוהל, אלא כל מטרת הטפח היא רק לעשות "היכר".

טו. ועל פי זה נוכל ליישב את שאלתינו הנ"ל – מדוע גם ב"מחיצה" מועיל טפח מבעוד יום כדי להתיר לפרוס את כולה בשבת – שלא כהביאור הקודם:

לעולם אדם שיעשה מחיצה בגודל טפח מתוך כוונה שתהי' "מתרת" (דבכוונתו להשלים את שיעורה לאחר זמן) לא יעבור בזה שום איסור, מאחר שבפועל אינה מתרת שהרי אין בה י' טפחים.

ומה שאם היתה עשוי' טפח מבעוד יום אזי פריסתה בשבת נחשבת (רק) "תוספת אוהל

מבעוד יום יש "היכר" שהוא עתיד להיפרס כולו בשבת, מה שאין כן אם הי' בו פחות מטפח הוא אינו מספיק חשוב כדי לפעול היכר".

יג. ויש לומר שכך מדוייק גם בלשון אדה"ז בנוגע לתוספת אוהל עראי בגג, שכתב¹¹: "אבל אם הי' אהל עראי עשוי מבעוד יום . . כגון אם היתה המחצלת פרוסה מבעוד יום כדי טפח שזהו שיעור להיות נקרא אהל, מותר לפרוסה כולה למחר".

שלכאורה הלשון "שזהו שיעור להיות נקרא אהל"¹² קצת תמוהה, וכי טפח הוא רק "נקרא" אוהל, והרי הוא באמת "אוהל גמור". ואם כן יותר הי' מתאים לכתוב "שזהו שיעור אוהל"?

אך על פי הנ"ל מובן, דבלשון זו רומז אדה"ז שהטעם שטפח הפרוס מבעוד יום מועיל להתיר להוסיף עליו בשבת, אינו משום שכבר מבעוד יום הי' כאן "אוהל גמור", אלא רק מחמת ה"היכר" שעושה הטפח.

[ובסגנון אחר, במילים "שזהו שיעור להיות נקרא אהל" אדה"ז מבאר מדוע אכן דוקא טפח מועיל ולא פחות מטפח – משום שטפח "נקרא" אצל הבני אדם "אוהל", ועל כן דוקא בשיעור זה יש להם "היכר" שהמחצלת עומדת להיפרס כולה, ולכן נחשבת ההוספה שמוסיף בשבת "תוספת אוהל עראי", שהיא מותרת לכתחילה].

יד. ובדברי אדה"ז להלן¹³ רואים את היסוד הזה באופן יותר ברור, דכתב: "וטפח שאמרו

(14) וראה בדברינו לעיל סימן לז סעיף ה, שמכל מקום מדברי אדה"ז קצת משמע שסובר כהא"י רבה שאין איסור להאהיל בכריכה עצמה, מאחר ש"סביב העיגול אינו נראה כאהל כלל". אך ראה שם בהערה 7 מה שעוד צריך עיון בזה על פי דברי הפרי מגדים. עיי"ש.

(11) שם ס"ב.

(12) וראה רש"י עירובין קב, א ד"ה כרוך: "דלהוי עלי' שם אוהל".

(13) שם.

ומותר לפרקו, חוץ מכשמוסיף על אהל טפח העשוי מבעוד יום, שאינו מותר אלא לסתור את התוספת אבל לא את האהל העשוי מאתמול, ואף על פי כן מותר כאן לפרק הטלית מעל המוט, מפני שכאן לא הי' אהל טפח ממש מבעוד יום אלא שהחוטין מועילין כמו רוחב טפח".

וכוונת דבריו ברורה, דאילו הי' פרוס טפח מהטלית מבעוד יום, הי' אסור בשבת לפרק את אותו טפח, מאחר שטפח הוא שיעור אוהל גמור¹⁶. אך מאחר שכאן לא הי' טפח פרוס, רק שהחוטים היו תלויים והועילו "כמו" טפח (כי עשו "היכר"), על כן מותר לפרק את כל הטלית (כולל חוטים אלו) מעל המוט, מאחר שלא הי' כאן שום "אוהל" מבעוד יום.

יח. ואם כן בנידון דידן ב"מחיצה המתרת", אם נסבור שאין שום איסור כלל לעשותה בשבת בגודל טפח בלבד למרות שכוונתו היא שתהי' "מתרת", לפי זה ייצא הדין: שמחיצה המתרת שהיתה פרוסה מבעוד יום טפח, ופרסה כולה בשבת כדין היתר תוספת אוהל עראי כנ"ל, ואחר כך ירצה להסירה בשבת, יהי' מותר לו להסיר לא רק את התוספת שפרס בשבת אלא גם את הטפח שהי' פרוס מבעוד יום, משום שלטפח זה אין שום משמעות בדיני מחיצה המתרת, מאחר שאינו מתיר מאומה ומחיצה שאינה מתירה "אינה כאהל"¹⁷.

ואם כן יהי' תמוה, מדוע לא כותב כן אדה"ז בהלכה המדברת אודות דין תוספת אוהל עראי במחיצה המתרת; דכמו שבדין תוספת אוהל עראי שמכוח חוטי הטלית הוא כותב את

עראי", הוא משום שטפח זה עשה "היכר" שהמחיצה כולה עומדת להיפרס.

ואם כן, אף שאכן ב"מחיצה המתרת" אין לטפח אחד שום משמעות (דמאחר שבגודל טפח היא אינה מתרת הרי אינה נחשבת "אוהל" כלל), מכל מקום מאחר ש"טפח" הוא תמיד ה"שיעור להיות נקרא אהל", על כן בעיני הבני האדם נראה כאילו הי' כאן אוהל מבעוד יום, וזה עושה להם "היכר" שמחיצה זו עומדת כולה להיפרס, ועל כן פריסתה בשבת נחשבת (רק) "תוספת אוהל עראי", וממילא מותרת לכתחילה.

מכל מקום יש לדייק שבמחיצה המתרת גם בטפח אחד יש איסור

טז. אלא שגם אם ביאור זה נכון ביישוב דין "תוספת אוהל עראי" ב"מחיצה", מכל מקום נראה שאין לדחות לגמרי את הסברא הנ"ל – שיש איסור בעשיית מחיצה טפח באם מתכוין שתהי' "מתרת".

כי אם נדחה את הסברא הזו לגמרי, ונלמד כפי שחשבנו מתחילה שבעשיית מחיצה שאינה "טפחים או שאינה קשורה אין שום איסור, למרות שעושה אותה בכוונה כדי שתהי' מתרת, אזי ייצא איזה "דוחק" בדברי אדה"ז:

יז. ובהקדים, דבהמשך לדבריו הנ"ל אודות ה"חוטים" התלויים בקצוות הטלית (שהיא "אוהל משופע") – שמותר למשוך את הטלית בהם ולפורסה, כותב אדה"ז עוד¹⁵: "ומותר גם כן לפורקה מעל המוט, שכל אהל שמותר לנטותו ואין בו משום בנין אין בו גם כן סתירה

16) וכנ"ל (הערה 10) שכאן לא מדובר ב"מחיצה המתרת", אלא ב"אוהל משופע" שדינו כ"גג".

17) שם ריש ס"ג.

ואם כן צריכים לכאורה לומר כנ"ל, שלמרות שמחיצה אינה "מתרת" בפועל אלא כשיש בה י' טפחים והיא קשורה היטב, מכל מקום אסור לעשות בשבת אפילו מחיצה בגודל טפח בלבד באם הוא מתכוין להתיר.

שלכן, במקרה שהי' טפח מהמחיצה עשוי מבעוד יום, ובשבת הוסיף עלי' והשלימה לי' טפחים כדין תוספת על אוהל עראי, אם ירצה לפרקה בשבת יהי' מותר לו לפרק רק את הט' טפחים שהוסיף בשבת, אבל את הטפח שהי' עשוי מבעוד יום יהי' אסור לו לפרק, מאחר שגם הוא נחשב "אהל טפח ממש"¹⁸, שהרי אסור לעשותו לכתחילה בשבת.

*

העולה מכל הנ"ל:

מאדה"ז קצת משמע, שאסור לעשות בשבת מחיצת עראי אפילו טפח, באם היא נעשית בכוונה להתיר.

החידוש הזה – שמותר לפרק את כל הטלית מעל המוט מאחר שהחוטים שהיו מבעוד יום אינם "אוהל", כך הי' לו לכתוב את החידוש הזה גם בדין תוספת אוהל עראי שבמחיצה המתרת, ומדוע שם הוא שותק מזה?

ובפרט, שהדין ד"מחיצה המתרת" מובא בדברי אדה"ז כמה וכמה הלכות קודם הדין דטלית עם חוטים, ואם כן באם החידוש הנ"ל הי' נכון גם במחיצה המתרת – שמותר לפרק גם את הטפח שהי' עשוי מבעוד יום מאחר שבמחיצה המתרת הוא אינו נחשב למאומה, הרי שהי' לאדה"ז לכתוב זאת תחילה בדין מחיצה המתרת (ולא להמתין עד להלכה דטלית עם חוטים), מאחר שזהו הדין הראשון שבו שייך חידוש זה?

יט. אלא מזה שבדין "תוספת אוהל עראי" ב"מחיצה המתרת" אדה"ז אינו כותב שמותר לפרק גם את הטפח העשוי מבעוד יום, משמע שבמחיצה המתרת זה אסור.

(18) לשון אדה"ז שם סט"ז.



סימן מ

גדר מחיצת עראי

(שולחן ערוך סימן שטו)

מסתפק בגדר מחיצה שאינה מעכבת את העוברים אך מאידך אינה נעה ונדה ברוח מצוי

ב. והנה נימוק זה כולל ב' פרטים: (א) "כיון שהוא נע ונד ברוח מצוי". (ב) "וגם אינו מעכב להולכים".

ויש להסתפק, האם הכוונה היא שההיתר הוא דוקא מכוח ב' הפרטים הללו יחד, או שגם כל פרט בפני עצמו ראוי להתיר בגללו (כלומר הספק הוא במילה "וגם", האם משמעה תוספת מוכרחת והיינו שצריכים את ב' הפרטים יחד, או שהיא רק תוספת לרווחא דמילתא ואזי גם כל פרט בפני עצמו מספיק).

ג. ונראה לומר שהנפקא מינה מזה תהי' בוילון שהוא קצת כבד, שמצד אחד אינו נע ונד ברוח מצוי, אך מאידך הוא אינו מעכב את ההולכים מאחר שבקלות הם מסיטים אותו לצד ועוברים דרכו:

אם נאמר שצריכים דוקא את ב' הפרטים, אזי אסור לתלות וילון כזה לקביעות, מאחר שחסר בו הפרט הא'. אך אם נאמר שדי באחד מב' הפרטים, יהי' מותר לתלותו אפילו לקביעות, מאחר שיש בו את הפרט הב'.

וצריך עיון.

א. כותב אדה"ז בענין עשיית מחיצה בשבת¹: "והוילון שתולין לפני הפתח במקום דלת, אף על פי שהוא תלוי שם בקביעות מותר לתלותו בשבת. שכיון שהוא נע ונד ברוח מצוי", וגם אינו מעכב להולכים ועוברים ושבים דרך שם, אינו נקרא מחיצה קבועה אלא מחיצת עראי, ואין בה איסור כשאינה עשויה להתיר".

כלומר, מותר בשבת לעשות "מחיצת עראי", בתנאי שאינה עשויה בשביל "להתיר" איזה דבר (שאסור לעשותו לולא המחיצה), אלא בשביל להגן מחום או רוח או לצורך צניעות וכהאי גוונא².

והנימוק שכותב אדה"ז מדוע נחשב הוילון "מחיצת עראי" למרות שתלוי שם בקביעות – "כיון שהוא נע ונד ברוח מצוי" וגם אינו מעכב להולכים" – מקורו בבית יוסף³, והביאו גם המגן אברהם⁴, והוא כמעט ההעתקה ממש מלשונם.

(1) סי' שטו ס"ז.

(2) כמבואר לעיל שם ס"ג.

(3) שם סוף ד"ה וילון.

(4) שם ס"ק א.



סימן מא

אוהל העשוי על ידי דיין לבוד

(שולחן ערוך סימן שטו)

מביא את דין פריסת מחצלת על עצים שבספינה, ומדייק מדברי אדה"ז שאינו סובר כקולת המשנה ברורה בזה

ואמרינן לבוד והוי כאלו הי' ג' טפחים מכוסה במקום אחד".

כלומר, באופן הראשון שההיתר הוא על ידי שיש ברוחב העצים טפח, לא צריך שכל העצים יהיו ברוחב טפח, אלא די שעץ אחד רחב טפח ועל ידו מותר בשבת לפרוס מחצלאות על כל העצים.

וכמו כן באופן השני שההיתר הוא על ידי שהרווח בין העצים הוא פחות מג' טפחים דהיינו לבוד, אין צורך שבכל העצים יהי' לבוד, אלא די שבמקום אחד יהי' "אהל טפח" על ידי ה"לבוד", ועל ידי זה יהי' מותר בשבת לפרוס מחצלת גם על כל שאר העצים הרחוקים זה מזה שאין בהם לבוד.

והטעם לזה הוא, כי מאחר שכבר מערב שבת הי' עשוי "אהל טפח", בין אם ה"טפח" הוא מדבר ממשי ובין אם הוא על ידי "לבוד", הנה כאשר הוא מכסה אותם בשבת במחצלת נמצא שהוא רק מוסיף על "אהל עראי" שכבר קיים, שזה מותר לכתחילה.

לפי המשנה ברורה מותר להוסיף על אוהל עראי העשוי מכוח לבוד

א. בגמרא עירובין¹ איתא: "הני כיפי דארבא, בזמן שיש בהן טפח, אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה, למחר מביא מחצלת ופורס עליהן, מאי טעמא, מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי".

ובשולחן ערוך המחבר² הובא ונתבאר דין זה, וזה לשונו: "עצים שתוקעין ראשן האחד בדופן הספינה וכופפין ראשן השני בדופן השני של הספינה ופורסין מחצלת עליהם לצל, אם יש ברחבן טפח, או אפילו אין ברחבן טפח אם אין בין זה לזה ג' טפחים, חשיבי כאהל ומותר לפרוס עליהם בשבת מחצלת, דהוי ליה תוספת אהל עראי, ושרי".

ב. וכותב על זה המשנה ברורה³: "ברחבן טפח – שרוחב העץ העגול הי' טפח, ואפילו רק באחד מהן. וכן מה שכתב אם אין בין זה לזה וכו', היינו גם כן אפילו רק במקום אחד,

(1) קב, א.

(2) סי' שטו ס"ב.

(3) שם ס"ק יג.

דכך כותב אדה"ז⁸: "אם יש ברוחב העצים טפח אפילו באחד מהם, מותר לפרוס עליהם מחצלאות בשבת, שאינו אלא מוסיף על אהל עראי העשוי מבעוד יום. ואפילו אין בשום אחד מהם רוחב טפח, אם הם סמוכים זה לזה בפחות מג' טפחים הרי הם חשובים אהל, שכל פחות מג' טפחים הוא כלבוד, ומותר לפרוס עליהם מחצלאות בשבת".

ה. וכשמדייקים בדבריו אלו רואים, שיש בהם שינוי גדול מלשון הגמרא ושולחן ערוך המחבר:

דבגמרא ובשולחן ערוך, תחילה הובאו ב' אופני ההיתר – (א) שיש ברוחב העץ טפח, (ב) שאין בין עץ לעץ ג' טפחים; ורק לאחר מכן הובא הנימוק להיתר – מפני שמותר להוסיף על אוהל עראי.

ואילו אדה"ז, מביא את הנימוק ד"תוספת על אוהל עראי" תיכף לאחר האופן הא' (שבעץ אחד יש רוחב טפח), וכלל אינו מזכירו בנוגע לאופן הב' (שבין העצים יש פחות מג' טפחים), שמזה משמע שלדעתו נימוק זה אינו שייך כלל באופן הב'.

ו. והביאור בזה הוא, דהלשון "מוסיף על אהל עראי" משמעה, שלאחרי שחלק מהאוהל כבר עשוי מערב שבת הנה בשבת הוא מוסיף ומגדיל את שיעורו, על ידי שפורס מחצלת וכדומה ומאריך את האוהל.

וכך משמע גם מהדוגמא המובאת בהמשך הגמרא דעירובין שם, שרב אמר לרב הונא: "זיל כרוך בודיאי ושייר בה טפח, למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא, ושפיר דמי". כלומר, שיכרוך את המחצלת וישיר בה טפח פרוס על

ג. והנה, על מה שכותב המשנה ברורה שבאופן הראשון די שעץ אחד יהי' ברוחב טפח, הוא מציין⁴ שמקורו באדה"ז⁵.

וזה לשון אדה"ז: "עצים שתוקעים ראשם האחד בדופן הספינה וכופפין ראשם השני בעיגול עד דופן השני ופורסים עליהם מחצלאות להגן מן החמה או מן הגשמים, אם יש ברוחב העצים טפח אפילו באחד מהם, מותר לפרוס עליהם מחצלאות בשבת, שאינו אלא מוסיף על אהל עראי העשוי מבעוד יום".

אך מה שמוסיף המשנה ברורה עוד, שגם באופן השני שהעצים קרובים זה לזה ויש בהם "לבוד", מספיק שיהי' זה במקום אחד בלבד, זוהי הוספה שלו. וכפי שכתב על זה בשער הציון⁶ שזהו דבר "פשוט".

מדברי אדה"ז נראה, שמותר לפרוס את המחצלת רק על העצים שיש בהם לבוד

ד. אמנם, מסגנון דברי אדה"ז בביאור ב' אופנים אלו, נראה שאינו סובר כהוספת המשנה ברורה⁷, אלא לדידו באופן השני צריך שכל העצים יהיו קרובים זה לזה בפחות מג', מאחר שרק על אותם עצים שיש בהם "לבוד" מותר לפרוס את המחצלת בשבת, אבל על שאר העצים אסור לפורסה.

(4) בשער הציון שם אות יח.

(5) שם ס"ח.

(6) שם אות יט.

(7) ולהעיר מחזון איש (אורח חיים סי' נב ס"ק ח ד"ה

כתב) שחולק על דברי המשנה ברורה, בטענה שאין לסברתו מקור.

הגג, ואזי כשיחזור ויפרסנה כולה בשבת, נחשב זה רק "מוסיף על אהל עראי" העשוי כבר מערב שבת.

ז. ואם כן, מזה שאדה"ז אינו נוקט את הטעם של "מוסיף על אהל עראי" בנוגע לאופן הב', משמע שלומד שההיתר להוסיף על אוהל טפח העשוי מערב שבת הוא דוקא כשהטפח עשוי ממציאות ממשית, כמו באופן הא' שיש עץ אחד שהוא בעובי טפח מערב שבת ועליו הוא מוסיף בשבת על ידי פריסת המחצלת;

אבל באופן הב', שבאוהל העשוי מערב שבת אין טפח ממשי אלא הוא נעשה רק על ידי "לבוד" (שבין ב' עצים דקים הי' רווח פחות מג' טפחים), על כזה אוהל אסור להוסיף בשבת ולהגדיל את שיעורו, כי אף שכבר הי' כאן "דין אוהל" מערב שבת, אך ממשות של אוהל לא היתה כאן.

ועל כן, באופן הב' יהי' מותר רק לכסות ולסתום את מקום הלבד עצמו, דהיינו את אותם עצים דקים שיש ביניהם רווח פחות מג' טפחים, מאחר שסתימה זו אין בה שום "הוספה" על האוהל הקיים כבר, שהרי במקום זה יש כבר "דין אוהל" גמור מכוח ה"לבוד". אבל לכסות גם את שאר העצים שבהם לא הי' לבוד – אסור⁹.

(9) ואין להקשות על זה ממה שכתב אדה"ז להלן (שם ס"ז): שטלית ש"היתה כרוכה על המוט מבעוד יום, ויש בקצוותי' חוטי' תלויין, שמושכין אותה בהם על המוט לפורסה לכאן ולכאן, מותר למשכה בהם בשבת, מפני שחוטי' אלו כיון שהם תלויים בה מבעוד יום כדי למשכה בהם לפורסה, הרי הם מועילים כמו אם היתה פרוסה רחב טפח מבעוד יום, שאז אינו עושה בשבת אלא תוספת אהל עראי". שכאן לכאורה רואים, שגם כשאין טפח ממשי מבעוד יום, אלא רק דבר המועיל "כמו" רוחב טפח, מכל מקום מועיל זה להתיר להוסיף עליו בשבת, דהיינו לפרוס את כל הטלית?

ח. ועוד נראה לדייק כן, מלשון אדה"ז גופא:

דמאחר שבנוגע לאופן הא' הוא מבאר שמה שצריך שהעצים יהיו ברוחב טפח היינו "אפילו באחד מהם", אם כן מזה שבהגיעו לאופן הב' שהעצים צריכים להיות "סמוכים זה לזה בפחות מג' טפחים" אינו מוסיף שגם כאן מספיק שיהי' זה במקום אחד, ואדרבה כאן הוא נוקט בלשון רבים¹⁰ "אם הם סמוכים זה לזה . . מותר לפרוס עליהם מחצלאות בשבת", משמע שסבירא לי' שכאן צריך שכל העצים יהיו

דיש לומר, ששאני התם בטלית, שיש בה חוטים שעשויים "כדי למשכה בהם לפורסה", ואם כן, עצם מציאות החוטים עושה היכר שטלית זו עומדת להיפרס כולה בשבת; מה שאין כן כאן בעצים שבספינה, הרי באותם עצים שיש בהם לבוד, אין שום היכר שהוא עומד להוסיף עליהם בשבת על ידי שיפרוס מחצלת גם על שאר העצים שאין בהם לבוד, ועל כן אסור לפורסה על שאר העצים.

(10) מה שאין כן בדברי הגמרא והמחבר אי אפשר לדייק כן, מאחר שבדבריהם גם האופן הראשון נכתב בלשון רבים ("בזמן שיש בהן טפח" "אם יש ברחבן טפח"), והרי שם על כרחך לומר שלשון זו היא לאו דוקא, שהרי מהדין דמחצלת שגללה והשאר ממנה טפח (המובא לעיל בפנים מהגמרא) מוכח שדי בעץ אחד ברוחב טפח ואין צורך שכל העצים יהיו כן. ואם כן בדבריהם יש מקום לפרש, שגם מה שכתבו באופן השני בלשון רבים ("אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה") אינו בדוקא, היינו שאין כוונתם שצריך שכל העצים יהיו סמוכים זה לזה, אלא די במקום אחד, וכדברי המשנה ברורה.

ואדרבה, על פי המבואר בפנים (סעיפים ו'–ז') הנה מסגנון לשון הגמרא והמחבר משמע, שגם באופן השני די שיהי' לבוד במקום אחד, מאחר שבדבריהם הנימוק "מוסיף על אהל עראי הוא" בא לאחרי שהביאו את ב' האופנים, שמזה משמע שגם באופן השני מותר "להוסיף" על שיעור האוהל, כלומר שהלבוד יהי' במקום אחד בלבד ועליו יוסיפו עוד בשבת.

אבל אדה"ז כנראה הבין הגמרא באופן אחר, וכמבואר לקמן בסעיף ט.

שאינן בזה שום הוספה שהרי האוהל כבר עשוי לגמרי מכוח דין "לבוד". ומאידך, להוסיף על השיעור שכבר קיים מחמת ה"לבוד", אסור, כי אוהל שנעשה רק על ידי "לבוד" אסור להוסיף עליו בשבת.

ועוד צריך עיון בזה.

*

העולה מהנ"ל:

מדברי אדה"ז משמע, שההיתר להוסיף על אוהל עראי בשבת, היינו דוקא על אוהל ממשי. אבל אוהל העשוי רק מכוח "לבוד", מותר לפרוס מחצלת רק על הרווחים של הלבוד עצמו, אך אסור להוסיף עליהם יותר ולהגדיל את שיעור האוהל.

סמוכים זה לזה, כי ההיתר לפרוס המחצלות בשבת הוא רק על אותם עצים שהיו סמוכים זה לזה אך לא על שאר העצים.

ט. ולפי זה יוצא, שאדה"ז מפרש בגמרא:

שהנימוק שכתבה "מוסיף על אהל עראי הוא", מכוון רק לאופן הראשון – שהי' עץ אחד ברוחב טפח מערב שבת, כי מאחר שבאופן זה מותר בשבת להוסיף על שיעור האוהל על ידי המחצלת, על כן זקוקה הגמרא להסביר שטעם ההיתר הוא משום שהוא רק מוסיף על אוהל עראי העשוי כבר מערב שבת;

אבל לגבי האופן השני – שהאוהל נעשה על ידי לבוד, אין לנימוק ש"מוסיף על אהל עראי הוא" שום משמעות. כי ממה נפשך: זה שהמחצלת מכסה בשבת את הרווחים הפחותים מג' טפחים, אינו נקרא "מוסיף על אהל", מאחר



סימן מב

גג שלא נעשה להגן

(שולחן ערוך סימן שטו)

מדברי אדה"ז משמע, שגג עראי שאינו נעשה להגן ואין תחתיו מחיצות, גם אם משתמשים תחתיו מותר לעשותו לכתחילה, ודלא כהביאור הלכה שהכריע בהרשב"א המחמיר בזה

דלא מיבעי שאסור לעשות גג עראי במטרה להאהיל דהיינו להגן על מה שתחתיו, אלא אפילו כשמטרת הגג אינה להגן כלל, רק שהוא מתכוון להשתמש תחתיו להניח שם איזה חפץ שאין לו מקום אחר להניחו, מכל מקום אסור לעשותו בשבת;

ועל כן אומר הרשב"א, שאסור להניח את דף המיטה על גבי רגלי, למרות שזהו גג עראי וגם אין תחתיו מחיצות, משום שהדרך היא להניח את המנעלים תחת המיטה, ונמצא שהוא משתמש תחת גג המיטה. ולמרות שאין לו שום צורך שדף המיטה יאהיל ויגן על מנעליו, מכל מקום מאחר שרוצה להשתמש תחתיו אסור לעשותו בשבת.

ג. ובביאור הלכה⁴ הביא את דברי הרשב"א הללו, והכריע: ש"לכתחלה נראה שטוב לחוש לדברי הרשב"א וסייעתו להחמיר, אם לא בשעת הדחק". היינו שלכתחילה יש להחמיר לא להניח את דף המיטה על רגלי, למרות שזה גג עראי ואין לו מחיצות כלל, מאחר שמשתמשים תחתיו.

א. כותב אדה"ז¹ בענין עשיית גג בשבת: "כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל שיאהיל על מה שתחתיו, אלא כדי להשתמש בו איזה תשמיש בגופו, כגון שמים דף השולחן על רגליו, אף על פי שעושה בזה גג עראי אין בכך כלום, כיון שאינו מתכוין לעשיית אהל. ומכל מקום, אם מעמיד גם מחיצות עראי תחת גג זה, הרי זה דומה לאהל, ואסור לעשותו כדרכו מלמטה למעלה, אלא מלמעלה למטה דרך שינוי".

ב. והנה בבית יוסף² מביא את שיטת הרשב"א³ בענין זה, וזה לשונו: "כתב הוא ז"ל, דפריסת השולחן אפשר שהיא מותרת מפני שאין משתמש באויר שתחתיו, מה שאין כן במטה שמשתמשין באויר שתחתיו בנתינת סנדלין וכיוצא בהם".

כלומר, אסור לעשות גג עראי אפילו ללא מחיצות כלל, באם הוא עומד להשתמש תחתיו. אך אם אינו עומד להשתמש תחתיו כלל, מותר לעשותו;

(1) סי' שטו ס"ט.

(2) שם סוף אות ג.

(3) בחידושיו לשבת קלח, א ד"ה אבל מטה.

(4) שם ס"ג ד"ה מטות שלנו.

ו. אלא שכנ"ל, כל זה מדובר במיטה שאין לה מחיצות כי אם רגליים בלבד, שבזה סובר אדה"ז שאין איסור בעשיית הגג אלא אם כוונתו היא שיאהיל על מה שתחתיו אך אם כוונתו רק להשתמש תחתיו אין איסור, ודלא כהרשב"א.

אך אם יש למיטה גם מחיצות, ואפילו ב' מחיצות בלבד זו כנגד זו, מסכים גם אדה"ז שאסור להניח עלי' את הגג כדרכו, אף אם אין מטרתו להגן על מה שתחתיו רק שהוא מתכוון להשתמש תחתיו, אלא במקרה זה יצטרך להניח את הגג בשינוי – מלמעלה למטה (כנ"ל).

וכך מובן ממה שכותב להלן⁶: ש"כשמסדרין חביות זו על זו אחת על גבי שתיים, אוחז בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיו, אבל לא יסדר התחתונות תחלה ויניח העליונה עליהן, מפני שהחלל שנעשה ביניהן דומה לאהל שיש לו ב' מחיצות וגג, לפיכך צריך לעשותו בדרך שינוי מלמעלה למטה. . . וכן במטה אף אם אין לה אלא ב' מחיצות זו כנגד זו, יש לו צורך באויר שתחתיו שמשמש שם בנתינת סנדלים וכיוצא בהם";

כלומר, שמחמת השימוש דהנחת הסנדלים תחת המיטה, אסור להניח עלי' את הגג כדרכו אלא בשינוי, מאחר שיש למיטה זו על כל פנים ב' מחיצות.

ד. אבל מדברי אדה"ז משמע, שאינו סובר את דברי הרשב"א להלכה כלל.

שהרי כתב, שכל שאינו מתכוין בעשיית הגג "לעשיית אהל שיאהיל על מה שתחתיו" – "אין בכך כלום". כלומר הוא מדגיש, שהאיסור הוא דוקא כשכוונתו שהגג יאהיל ויגן על מה שתחתיו, אך אם אין לו שום צורך שיאהיל, אלא רק להשתמש במקום זה ותו לא, אין בזה איסור כלל.

ואם כן נראה פשוט, שלשיטתו מותר לכתחילה להניח את דף המיטה על רגלי', כשאין לה מחיצות, אפילו אם הוא משתמש תחתיו להנחת מנעליו ושאר חפציו, ובלבד שלא יהי' לו צורך שדף המיטה יאהיל ויגן עליהם.

ה. וכך משמע גם מסתימת לשון אדה"ז לקמן⁵, שכתב: "מטות שלנו שאין על רגליהן תורת מחיצות, מותר להעמידה תחלה (כלומר את רגלי') ואחר כך להניח בה הקרשים (דהיינו הגג) . . . מפני שאהל עראי כזה שאינו מתכוין בו לעשיית אהל לא אסרוהו חכמים";

ומזה שאינו מחלק בין אם משתמש תחת המיטה או לא, משמע שגם אם משתמש תחתיו אין איסור להניח את גגה בשבת, כי מאחר שזהו אוהל עראי, וגם אינו נעשה בשביל להגן על מה שתחתיו, אין זה אוהל האסור.

(6) שם סי"א-יב.

(5) שם סי"א.



סימן מג

סתירת אוהל שלא כדרכו

(שולחן ערוך סימן שטו)

מבאר שאין להסיר את גג המיטה, או החבית העליונה, אלא בשינוי – מלמטה

ומסתבר לומר, שכשם שכך הוא הכלל לגבי סוגי האוהלים השונים, שאוהל שנטייתו מותרת גם סתירתו מותרת ואוהל שנטייתו אסורה גם סתירתו אסורה; כך הוא גם לענין אופן נטיית וסתירת האוהלים, שבאותו אופן שמותר לנטות את האוהל מותר גם לסותרו, ובאופן שאסור לנטותו אסור גם לסותרו.

ג. ולפי זה ייצא, שאם ירצה אדם להסיר את עור (או קרש) המיטה הנ"ל מעל מחיצותי, אסור לו להסירו כדרכו בחול שהמחיצות יעמדו במקומן והוא יסיר את העור מעליהן, אלא עליו להסירו בשינוי, והיינו שיחזיק את העור בידיו ואז יסלק את המחיצות מלמטה, ורק אחר כך יסיר את העור ויניחו במקום שרוצה (כלומר שיתחיל את ההסרה מלמטה, במקום מלמעלה).

ועל דרך זה בחביות, אסור לו להסיר את החבית העליונה מעל הב' התחתונות, כי אז הוא סותר אוהל כדרכו בחול (שמתחיל מלמעלה), אלא עליו לאחוז את העליונה בידיו ולסלק את התחתונות ממקומן, ורק אחר כך יקח את העליונה. ועוד צריך עיון.

א. כותב אדה"ז בענין עשיית גג בשבת¹: "מטה שהרגלים שלה הם דפים מחוברים כדופני התיבה, ופורסים עליהם עור או שמניחים עליהם קרשים מלמעלה לישן עליהם, לא יעמיד את הרגלים בתחלה ויניח העור או הקרשים עליהם כדרכו בחול, שהרי זה דומה לעשיית אוהל, אלא יאחז העור או הקרשים תחלה באויר ואחר כך ישים הרגלים תחתיהם, שאין זה דומה לעשיית אוהל שאין דרך לבנות מלמעלה למטה".

ועל דרך זה כותב לקמן² עוד: "כשמסדרין חביות זו על זו אחת על גבי שתים, אוחז בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיו, אבל לא יסדר התחתונות תחלה ויניח העליונה עליהן, מפני שהחלל שנעשה ביניהן דומה לאהל שיש לו ב' מחיצות וגג, לפיכך צריך לעשותו בדרך שינוי מלמעלה למטה".

ב. והנה להלן³ כותב אדה"ז כלל: "שכל אהל שמותר לנטותו ואין בו משום בנין, אין בו גם כן משום סתירה ומותר לפרקו".

(1) סי' שטו ס"ט.

(2) שם סי"ב.

(3) שם סט"ז.



סימן מד

קשר ועניבה

(שולחן ערוך סימן שיז)

מבאר שקשר אחד אינו 'נקרא' קשר, ועניבה אינה 'מציאות' של קשר

לעשותו בשבת, אך מצד עצם מציאותו הוא נחשב מציאות של "קשר".

כי אם תאמר שקשר אחד אינו מציאות של קשר כלל, אם כן גם ב' קשרים זה על זה לא הי' לנו לאסור, שהרי מב' קשרים שכל אחד מהם אינו "קשר" כלל לא יכול להתהוות "קשר" אמיתי.

אלא צריך לומר שגם קשר אחד הוא "קשר", רק ש"אינו נקרא קשר כלל", כלומר שאינו קשר האסור מן הדין, אך מאידך גיסא מאחר שבמציאות הוא כן "קשר" על כן כשמצטרפים ב' קשרים כאלו הרי זה "קשר אמיתי" גם לענין הדין, ועד שחוששים שמא הוא "קשר של אומן".

ג. אך זהו דוקא ב"קשר אחד", מה שאין כן "עניבה" היא באמת "לא קשר" כלל, כלומר שגם במציאות אינה קשר, וכפי שכתב המחבר²: "עניבה מותר דלאו קשר הוא" (ולא רק שאינה "נקראת" קשר).

ומטעם זה כותב אדה"ז בדיני איגוד לולב³, שמותר לכתחילה לעשות "ב' עניבות זו על גבי זו" אפילו "שאינו חושש להתירו עולמית".

א. כותב אדה"ז בגדר קשר של אומן¹: "נהגו ליזהר שלא לקשור או להתיר שום קשר שהוא ב' קשרים זה על זה, אפילו הוא עומד להתירו ביומו, מפני שאין אנו בקיאין איזה קשר נקרא מעשה אומן שאסור לקשרו ולהתירו אפילו אינו עומד להתקיים כלל, וכל קשר אמין שהוא קשור הדק היטב יש להסתפק בו שמא זהו מעשה אומן, וב' קשרים זה על גבי זה הוא גם כן קשר אמין. . במה דברים אמורים בב' קשרים זה על זה, אבל קשר אחד ועניבה על גביו אין להסתפק בו כלל בקשר מעשה אומן, ומותר לקשרו ולהתירו בכל ענין אם אינו עומד להתקיים כלל. ואם אינו אלא קשר אחד בלבד בלא עניבה על גביו אינו נקרא קשר כלל, ומותר לקשרו ולהתירו אפילו אם עומד להתקיים לעולם. וכל זה בקושר ב' דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חבל או חוט או משיחה, דינו כב' קשרים זה על זה לכל דבר".

ב. ונראה לומר, שמה שכותב בנוגע לקשר אחד (בב' דברים) ש"אינו נקרא קשר כלל", הדיוק בזה הוא שרק אינו "נקרא" קשר כלומר שלהלכה אין לו דין וגדר של קשר שאסור

(1) סי' שיז ס"ב-ג.

(2) שם ס"ה.

(3) סי' תרנא ס"ו.

כי מאחר ש"עניבה" אינה מציאות של קשר אין כאן שום מציאות של קשר, ולכן זה מותר
כלל, ממילא גם כשמצטרפין ב' עניבות זו על זו לכתחילה אפילו בעומד לקיימא.



סימן מה

קריעת עטיפות ניילון בשבת

(שולחן ערוך סימן שיד וסימן שיז)

מביא מהים של שלמה שמותר לקרוע משיחות שנתקשרו * מסביר את ב' הביאורים שמצינו בדבריו, ומבאר שמהם מסתעפות ב' שיטות בענין ביטול גמר מלאכה * מוכיח את ביאור אדה"ז מדברי הראשונים * מוכיח שלשיטת הפרי מגדים יש מכה בפטיש בדבר אחר, והנפקא מינה לקריעת עטיפות * הצעת ב' השיטות בגדר קורע * מביא את היתר קריעת חותלות של תמרים, ומסביר את ביאורי הפרי מגדים ואדה"ז בטעם ההיתר * מסביר כיצד לביאור אדה"ז מתורצות תמיהות הפרי מגדים * על פי כל זה מסיק מה דין קריעת עטיפות

ופירש רש"י: "מתירין בית הצואר, שדרך הכובסים לקושרן. אבל לא פותחין, לכתחילה, דהשתא עביד לי' מנא. חייב חטאת. . משום מכה בפטיש, והיינו גמר מלאכה".

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך², וזה לשון המחבר: "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא. אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא".

וכוונת דבריו שאסור לפותחו "מחדש" – היינו בפעם הראשונה לאחר גמר מלאכתו אצל האומן.

ג. ועל דברי המחבר מוסיף הרמ"א בהגהה: "אפילו כבר נפתח, רק שחזר האומן וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנים עושין". כלומר הרמ"א מוסיף, שלא רק הפתיחה הראשונה ממש אסורה בשבת, אלא אפילו אם כבר נפתח פעם אחת והאומן חזר וסגרו, אסור לפותחו בפעם השני בשבת.

א. שאלה – האם מותר לקרוע בשבת עטיפות ניילון שבתוכן יש גליונות קריאה ('שבועונים' וכדומה)?

תשובה – בענין זה יש לדון מכמה אנפין: (א) האם שייך איסור "מכה בפטיש" בגליון, מאחר שפתיחת העטיפה מתקנת ומאפשרת את הקריאה בו. (ב) האם בקריעת הניילון יש איסור "קורע". (ג) האם יש בקריעתו איסור "סותר כלי". וכפי שיתבאר לקמן:

א

דין בית הצואר וקולת הים של שלמה בקשרים שבמשיחות

ב. בגמרא שבת¹ איתא: "מתירין בית הצואר בשבת, אבל לא פותחין. . אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת".

(2) סי' שיז ס"ג.

(1) מח, א.

דסבירא לי, דדוקא כשקושר האומן אסור לנתקן, אבל שאר קשירות שרי".

ה. וצריך להבין, מהי הסברא בחילוק הים של שלמה, שהאיסור משום "מכה בפטיש" בקריעת הקשר הוא דוקא אם קשרו האומן, מה שאין כן בשאר קשירות;

דלכאורה, אם בקשר האומן טעם האיסור הוא משום ש"אינו יכול להתירו אלא אם כן חותך החוטים" (כדברי המגן אברהם בשם רבינו ירוחם), הרי גם ב"שאר קשירות" כותב הים של שלמה שמדובר כש"לא יכול להתיר" אותן אלא "לנתקן", ואם כן מדוע בהן הוא מיקל?

ביאור אדה"ז בים של שלמה

1. ובשולחן ערוך אדה"ז⁷ הביא את דברי הים של שלמה, אלא שבדבריו יש תוספת ביאור בסברת חילוקו. וזה לשונו:

"אפילו אם כבר נפתח בית הצואר, רק שחזר האומן ותפרו ביחד כדרך שהאומנים עושים, או שקשרו האומן ואינו יכול להתירו, אסור לחתוך החוטים. במה דברים אמורים, בקשר זה שקשרו האומן קודם גמר מלאכת הבגד, שחתיכת חוטי קשר זה יש בה משום מכה בפטיש לפי שהיא גמר מלאכת הבגד שעל ידי כך מתוקן הבגד ללבשו וקודם לכן לא הי' מתוקן מעולם ללבשו, וכל דבר שהוא גמר מלאכה יש בו משום מכה בפטיש. אבל שאר קשירות שנקשרו אחר גמר מלאכת הבגד, כגון קשרי הכיבוס או המשיחות שבכתונת שנקשרו ואינו יכול להתירן, מותר לחתכן".

ומבאר המגן אברהם³, שמה שכותב הרמ"א שגם כש"חזר האומן וקשרו" אסור לפותחו, היינו דוקא באם "אינו יכול להתירו אלא אם כן חותך החוטים". כלומר, דוקא כשהקשר חזק מאוד עד שאי אפשר להתירו אלא לחותכו, אז יש בפתיחתו משום "מכה בפטיש"⁴.

וכמקור לדבריו מציין המגן אברהם ל"רבינו ירוחם"⁵, שהוא מקור הוספת הרמ"א הנ"ל. וזה לשון רבינו ירוחם:

"ולאו דוקא לפתחו לכתחלה, כי בודאי הוא מתקן כלי. אלא אפילו שיהי' פתוח, וקשרו בחוטיין ואינו יכול להתירו אלא אם כן חותך החוטיין, אסור. וכן אם הוא פתוח וחזר ותפרו כמו שעושים האומנים שתופרין אותו עד שגמרו מלאכתן, אסור לפותחו ולהתיר אותה תפירה".

ד. והנה על דברי הרמ"א שאסור לפתוח את בית הצואר אפילו אם הוא כבר נפתח פעם אחת והאומן חזר וקשרו, מוסיף המגן אברהם⁶: "וכתב ים של שלמה . . . אכן הכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יכול להתיר, שרי לכולי עלמא לנתקן, שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה . . . עד כאן לשונו . . . ואם כן צריך לומר

(3) שם ס"ק יא.

(4) וההכרח בתנאי זה כנראה הוא, כי "מכה בפטיש" ענינו פעולה שחסרונה מהווה "מונע" לגמר מלאכת הכלי. ועל כן, קשר שאפשר להתירו אינו נחשב "מונע" לגמר מלאכת הבגד, מאחר שהתרת קשר היא פעולה קלה וקלושה, וממילא אין בזה "מכה בפטיש". אלא דוקא קשר חזק שחייבים לחותכו נחשב "מונע", מאחר שחתיכת חוטים היא פעולה מיוחדת (ועד"ז ב"חזר ותפרו", שבשביל לבטל את התפירה זקוקים לקריעה), ועל כן יש בזה "מכה בפטיש" (ולהעיר מהמתבאר בדברינו לעיל סימן לד סעיף ז' ואילך, שקשר שיכולים להתירו אינו נחשב "חיבור" כלל. עיי"ש).

(5) נתיב יב חלק יד.

(6) שם.

(7) סי' שיז ס"ו.

מקור ביאור אדה"ז הוא בדברי רבינו ברוך והרא"ם בדין חבית

ח. ונראה לבאר, שביאור אדה"ז בדברי הים של שלמה, לא רק שמיוסד הוא, אלא הוא אף מוכרח. וכדלקמן.

דהנה, על דברי רב הנ"ל "הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת", הקשו בגמרא⁹: "מתקיף לה רב כהנא, מה בין זו למגופת חבית". ומפרש רש"י: "דתניא בפרק חבית שנשברה, מביא אדם חבית ומתיז את ראשה בסייף ומניחה לפני האורחים". כלומר, כיצד יבאר רב את דברי הברייתא המתירה לפתוח חבית סתומה, ואינה חוששת לאיסור "מכה בפטיש" כמו בפתיחת בית הצואר?

ומתרצת הגמרא: "אמר לי רבא, זה חיבור וזה אינו חיבור". ומפרש רש"י: "מגופה אינה מן החבית עצמו, ואף על פי שדבוקה בו אינו חשוב חיבור שהרי לינטל עומדת, אבל הבגד כשנארג כולו חבור".

כלומר, בפתיחת החבית על ידי שבירת המגופה אין איסור "מכה בפטיש", כי את הפתח הוא עושה רק במגופה ולא בגוף החבית¹⁰, והיות שהמגופה היא רק כיסוי

(9) שם ע"א-ע"ב.

(10) ראה תוספות (שם) ד"ה וכי, מה שהקשו על פירוש רש"י, ומקושייתם מוכח שרש"י למד שרבא (בתשובתו לרב כהנא בסוגיא זו) מפרש את דברי הברייתא "ומתיז את ראשה" שחותך במגופה (בלבד) ולא בגוף החבית.

וזהו שלא כרב ששנת בגמרא להלן (קמו, א), שמפרש בברייתא שחותך בגוף החבית עצמה מתחת למגופה (וכמו שמפרש רש"י שם בד"ה התם ודאי).

(עיין פרי מגדים סי' שיד (אשל אברהם סוף ס"ק ז). ונראה שזוהי כוונתו במה שכותב "רש"י במקום אחד

שמדבריו אלו עולה ברור, שטעם חילוק הים של שלמה בין קשר האומן לשאר קשרים שבמשיחות, אינו מחמת גוף הקשר (שקשר האומן חזק מה שאין כן שאר הקשירות), אלא יסוד החילוק הוא זמן עשיית הקשר, האם הוא נעשה קודם גמר מלאכת הבגד או לאחר גמר מלאכתו.

דמה שאסר הרמ"א במקרה "שחזר האומן וקשרו", ההדגשה במילה "האומן" היא, שהקשר נעשה בשעה שהאומן מתעסק בבגד, דהיינו קודם גמר מלאכת הבגד; שלכן אוסר הרמ"א לפותחו משום "מכה בפטיש", כי רק בפתיחה זו הוא נעשה בגד המתוקן ללבישה⁸.

ומה שהים של שלמה התיר ב"נתקשרו המשיחות", היינו בקשר שנעשה לאחר גמר מלאכת הבגד; שלכן אף אם הוא חזק ואי אפשר לפותחו אלא לקורעו, אין בקריעתו משום "מכה בפטיש", מאחר שהבגד כבר הי' גמור.

ז. וצריך להבין בדברי אדה"ז:

לכאורה, במה שכותב הים של שלמה ש"הכתונת שנתקשרו המשיחות . . שרי . . לנתקן שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה", הוא מתייחס רק אל הקשר עצמו, ואינו מזכיר כלל את זמן עשייתו; ואם כן כיצד הבין אדה"ז בכוונת דבריו, שהחילוק בין קשר האומן לשאר קשרים אינו מצד חוזק הקשר אלא מצד זמן עשייתו (האם נעשה קודם גמר המלאכה או לאחרי)?

(8) כלומר, למרות שבית הצואר כבר נפתח פעם אחת, עדיין "לא הי' מתוקן מעולם ללובשו" (עד לפתיחה זו בפעם הב'), וכגון שכשנפתח בראשונה היו עדיין חלקים אחרים בבגד שלא נגמרה מלאכתם, ולכן כאשר הוא חוזר ופותחו בשני' הוא עובר על "מכה בפטיש", כי רק עכשיו נגמרת מלאכתו.

שב"כלים" אין איסור "סתירה"¹³ אם כן גם אם המגופה כן היתה "חיבור" לחבית ושבירת המגופה היתה נחשבת שבירת החבית, מכל מקום לא הי' איסור "סתירה" בשבירתה?

י. ולכאורה יש לתמוה על שאלת רבינו ברוך:

התינח שבכלים אין איסור "סתירה", אך הדיון בסוגיא זו הוא מצד איסור "מכה בפטיש" (כמפורש ברש"י לעיל סעיף ב'), דהגמרא מקשה על רב האומר שבפתיחת בית הצואר יש משום "מכה בפטיש", שאם כן מדוע אין הברייתא אוסרת את התזת ראש החבית מטעם זה. ואם כן, אילו באמת היתה המגופה "חיבור" לחבית, אף שלא הי' בהתזתה איסור "סתירה" כי "אין סתירה בכלים", עדיין הי' צריך להיות בזה איסור "מכה בפטיש", מאחר שהתזתה גומרת את מלאכת החבית¹⁴.

ואם כן, מה קשה לרבינו ברוך על פירוש רש"י?

יא. ונחדד את התמיהה:

דכשרש"י ביאר מדוע המגופה אינה "חיבור" לחבית, כתב: "מגופה אינה מן החבית

(13) ובפרט שלשיטת רש"י אפילו בכלים גמורים (שאינם כ"מוסתקי" דלקמן) אין בנין וסתירה, כמובא בבית יוסף ריש סי' שיד (וראה שולחן ערוך אדה"ז שם סוף סי"ז).

(14) ואיסור "מכה בפטיש" קיים גם בדברים שאין בהם איסור "סתירה". וכמו ששינונו (שם קמו, א) "שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות", ופירשו התוספות (ד"ה שובר) שמדובר בחבית של "מוסתקי" שלהיותה גרועה לכן לא שייך בה "סתירה", ואף על פי כן ממשיכה המשנה "ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי", ומפרש רש"י "לנוקבה יפה בפתח נאה", כלומר שיש בזה יש איסור "מכה בפטיש". וכמו כן כאן, אף שבהתזת ראש החבית אין איסור "סתירה", עדיין שייך איסור "מכה בפטיש" על תיקון והכשרת החבית לשימוש.

החבית ואינה "חיבור" לה (להיחשב חלק ממנה), על כן עשיית פתח במגופה אינה נחשבת תיקון בחבית¹¹; מה שאין כן בפתיחת בית הצואר, היות שהוא מחובר אל הבגד באריגה הרי הוא חלק ממנו, וממילא פתיחתו נחשבת תיקון בבגד עצמו, ולכן יש בזה משום "מכה בפטיש".

ט. ובהגהות מרדכי¹² על סוגיא זו כתב: "זה אינו חיבור, פירש רש"י מגופת חבית. והקשה רבינו ברוך ממגנצא, משמע אם הי' חיבור הי' אסור, וקשה דהא אמרינן לקמן . . . אין בנין בכלים והוא הדין אין סתירה בכלים".

כלומר, רבינו ברוך מקשה על רש"י המפרש שטעם ההיתר לשבור את מגופת החבית הוא (רק) משום שהיא לא "חיבור" לחבית, כי מאחר

פירש מגופה [אינה] מן החביות, וב[דף] קמ"ו פירש שפת פי' ראשה גוף החביות, דאם לא כן לא הי' מקשה על רב ששת". דהיינו כנ"ל בדברינו, שיש שינוי בין ב' הסוגיות בפירוש דברי הברייתא).

(11) וגם מצד המגופה לכשעצמה אין בפתח זה משום מכה בפטיש, כי בגמרא (קמו, א) איתא שאיסור מכה בפטיש מן התורה בעשיית פתח בכלים אינו אלא בפתח העשוי "להכניס ולהוציא", ותנאי זה אינו מתקיים במגופה לכשעצמה, וכמו שביאר אדה"ז (סי' שיד סי"ד): "ש"אין הנקב שבה [שבמגופה] קרוי עשוי להכניס ולהוציא בו, לפי שכשמוציא ומכניס דרך הנקב שבה הרי זה כאלו מוציא ומכניס דרך פי החבית בלבד, לפי שהנקב אינו מועיל כלום להוצאה והכנסה זו, שאף מבלעדו הי' יכול להכניס ולהוציא דרך פי החבית, ואף שפי' סתום במגופה אין זו סתימה גמורה הואיל ואין המגופה חשובה חיבור לחבית". [אלא שמדברי אדה"ז שם משמע, שנוקט עיקר כביאור התוספות (שם), רק שמצרף אליו גם את ביאור רש"י (עיי' שם בגוף דבריו. ואכ"מ). ובפנים ביארנו את דברי רש"י לפי משמעותן הפשוטה].

ואם כן, בחבית אין "מכה בפטיש" כי הפתח לא נעשה בה אלא במגופה (שאינה חלק מן החבית), ובמגופה אין מכה בפטיש כי הפתח שבה אינו נחשב "להכניס ולהוציא". (12) שם סי' תנז.

בכלים", ואיסור "מכה בפטיש" אין כאן מאחר שמלאכת החבית כבר נגמרה.

יג. ונראה לומר, שסברת רבינו ברוך שסתימת המגופה אינה מבטלת את גמר מלאכת החבית, היא, כי סתימה זו אינה עשוי' לעולם, אלא רק לזמן עד שירצה לפתוח את החבית, ומאחר שמלאכת החבית כבר נגמרה אין בכוח הסתימה ה"עראית" לבטל את גמר מלאכתה (למרות שהיא עשוי' בחוזק), וממילא אין בהתזת המגופה משום "מכה בפטיש" מאחר שהחבית כבר "גמורה" ועומדת מקודם לכן.

יד. וזוהי טענתו נגד פירוש רש"י, שגם אם המגופה היא "חיבור" לחבית מכל מקום אין בהתזתה שום איסור.

טו. וממשיך ה"הגהות מרדכי" וכותב, שמחמת קושיית רבינו ברוך על רש"י, ביאר הרא"ם (רבינו אליעזר ממיץ) את תירוץ הגמרא – מהו ההבדל בין פתיחת "בית הצואר" להתזת "מגופת החבית" – באופן אחר, וזה לשונו:

"ופירש רא"ם, זה חיבור פירוש מגופת חבית, הואיל ונגמרה מלאכתו, ואפילו אם יתז ראשה אין בנין בכלים, ואין חייב משום מכה בפטיש כי כבר נגמרה מלאכתו. ופותח אינו חיבור, שעדיין לא נגמרה מלאכתו, שצריך לפתוח בית הצואר, וכשפותח הוא גומר מלאכתו, וחייב משום מכה בפטיש".

כלומר, הרא"ם מפרש את דברי הגמרא הפוך מרש"י: שמגופת החבית היא "חיבור", ובית הצואר "אינו חיבור".

'מגופת החבית היא חיבור' פירושו, שמלאכת החבית כבר נגמרה, ועל כן אין בפתחתה משום "מכה בפטיש". ובית הצואר

עצמו, ואף על פי שדבוקה בו אינו חשוב חיבור שהרי לינטל עומדת. ומלשונו "שהרי לינטל עומדת" משמע שאפשר לנוטלה מן החבית בקלות ללא צורך בשבירה, שזה גופא מוכיח שבעצם היא דבר נפרד מן החבית ואינה חלק ממנה.

ולפי זה, כשרבינו ברוך אומר (בטענתו על רש"י) "אם הי' חיבור", בודאי כוונתו היא אילו המגופה היתה דבוקה לחבית באופן שאינה "לינטל עומדת", כלומר שהיתה דבוקה בחוזק כל כך עד שלא הי' אפשר לנוטלה אלא היו מוכרחים לשוברה. שבכזה אופן נקראת המגופה "חיבור" לחבית, מאחר שאי אפשר להפרידה מהחבית בקלות.

ואם כן תמוה, הכיצד אומר רבינו ברוך שגם במקרה כזה מותר להתזו את ראש החבית, והרי כשהמגופה מחוברת לחבית בחוזק עד שאי אפשר לנוטלה ומוכרחים לשוברה, באותו זמן אי אפשר להשתמש בחבית (להוציא ולהכניס יין), ואם כן לכאורה יש בשבירה זו משום "מכה בפטיש", מאחר שהיא מכשירה את החבית לשימוש ונמצא שבזה הוא "מתקן כלי"?

יב. אלא בכדי לתרץ תמיהה זו, מוכרחים לומר שרבינו ברוך סובר, שכל שמלאכת החבית כבר נגמרה פעם אחת (היינו שהיתה ראוי' להכניס בה ולהוציא ממנה), אף שאחר כך היא נסתמת בחוזק כל כך עד שאי אפשר לפותחה אלא לשוברה, מכל מקום סתימה זו אינה מבטלת את גמר מלאכתה.

ולכן פשיטא ל' לרבינו ברוך, שאף אם המגופה היא "חיבור" לחבית (כי אי אפשר לנוטלה אלא בשבירה), אין בשבירתה שום איסור; דאיסור "סותר" אין כאן כי "אין סתירה

אינו חיבור' פירושו, שמלאכת הבגד לא נגמרה, ועל כן יש בפתיחתו משום "מכה בפטיש"¹⁵.

טז. ואם כן יוצא, שגם מדברי הרא"ם עולה ברור כפי שדייקנו בדברי רבינו ברוך (שהרי דבריו באים כהמשך לטענת רבינו ברוך על רש"י), שגם אם המגופה היא "חיבור" לחבית (כי אי אפשר לפותחה אלא לשוברה) אין בפתיחתה שום חיוב;

ומבאר הרא"ם שהטעם לזה הוא, כי מאחר שכבר נגמרה מלאכתה, זה שהיא נסתמת אחר כך באופן שאי אפשר לפותחה אלא לשוברה (דהיינו שהמגופה היא "חיבור") אינו מבטל את

(15) ונראה שלפירוש הרא"ם, המילים "חיבור" ו"אינו חיבור" כאן, הם כמו 'שם המושאל'. כי לענין אמיתת שם התואר ד"חיבור", אין הבדל בין חבית לבית הצואר, דכשם שבית הצואר מחובר לבגד בחוזק ובשביל לנתקו צריכים קריעה, כך גם המגופה מחוברת בחוזק ובשביל להסירה צריכים שבירה. ואם כן במה נחשבת המגופה "חיבור" יותר מאשר בית הצואר (ואדרבה – חיבור המגופה לחבית עתיד להתבטל, מה שאין כן חיבור בית הצואר לבגד הוא לעולם)?

אלא על כרחך שזהו "שם המושאל", וכמו על דרך משל בכלי של פרקים, שכאשר מחברים את כל פרקיו אז נחשב שנגמרה מלאכתו, ולפני שנתחברו פרקיו נחשב שלא נגמרה מלאכתו. וכך גם כאן, החבית שנגמרה מלאכתה נקראת "חיבור", ובית הצואר שלא נגמרה מלאכתו נקרא "אינו חיבור".

ולפי זה יוצא גם, שלהרא"ם המילים "חיבור" ו"אינו חיבור" אינן מתייחסות אל בית הצואר והמגופה בדוקא (כמו לפירוש רש"י – כדלעיל סעיף ח'), אלא אל כללות הבגד והחבית האם נגמרה מלאכתם או לא (וגם מה שכתב "זה חיבור פירוש מגופת חבית הואיל ונגמרה מלאכתו", בודאי כוונתו היא לכלל החבית, כלומר ש"נגמרה מלאכתו" של הכלי שהוא החבית, כפשוטו. ובפרט, שלפירוש הרא"ם מדובר (אפילו) כשהמגופה היא "חיבור" גמור לחבית (שהרי דבריו הם המשך לדברי רבינו ברוך הנ"ל), ואם כן מוכן שתיאור המגופה מתייחס גם אל כל החבית).

גמר מלאכתה, ולכן אין בהתזת ראשה משום "מכה בפטיש".

יז. ולאחר שנתבארו דברי רבינו ברוך והרא"ם, ומה עולה מדבריהם, יוכן, ששיטתם היא יסוד ביאור אדה"ז בדברי הים של שלמה, שחילק בין קשר האומן ל"נתקשרו המשיחות"¹⁶.

כלומר, מה שהרמ"א אוסר לחתוך את קשר בית הצואר שהאומן חזר וסגרו פעם שני, הוא משום "שקשרו האומן", היינו שהקשר נעשה בזמן שהאומן קושר, שהוא "קודם גמר מלאכת הבגד" (וכגון, שהאומן סגר בתחילה את בית הצואר כשעדיין לא סיים את שאר מלאכת הבגד, ואחר כך חזר ופתחו, ושוב סגרו). ולכן יש בפתיחתו משום "מכה בפטיש", כי בפתיחה זו הוא נעשה ראוי ללבישה בפעם הראשונה.

ומה שהים של שלמה מתיר לחתוך במקרה "שנתקשרו המשיחות", היינו בקשר שנעשה לאחר גמר מלאכת הבגד, שלכן אף אם הוא קשר חזק שאי אפשר להתירו אלא לקורעו, אינו מבטל את גמר מלאכת הבגד, וממילא אין בקריעתו משום "מכה בפטיש" מאחר שהבגד "גמור" גם ללא קריעה זו.

יח. אלא שעדיין הי' מקום לתמוה על סברת הים של שלמה, דמאחר שסוף סוף קשר זה מונע את השימוש בבגד עד שבכדי לתקנו זקוקים לפעולה מיוחדת של "קריעה", מדוע אינו מבטל את גמר מלאכת הבגד?

ועל זה מיישב הים של שלמה באומרו: "שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה". כלומר, למרות שהוא קשר חזק

(16) ראה בציונים למהדורה החדשה דשולחן ערוך אדה"ז שם, שציינו להגהות מרדכי הנ"ל.

ומבאר בזה, דמאחר שקשר זה אינו נעשה לקיום "אלא להתירו", היינו שהוא קשר "עראי", על כן אינו מבטל את גמר מלאכת הבגד, ומאחר שהבגד נחשב "גמור" עוד לפני קריעת הקשר ממילא אין בקריעתו משום "מכה בפטיש".

כ. ועל פי ביאור זה, אפשר ליישב עוד ענין תמוה בדברי הים של שלמה, דכתב: "אכן הכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יכול להתיר, שרי לכולי עלמא לנתקן, שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה".

ובהשקפה ראשונה נראים דבריו כתמוהים, דלאחרי שכותב "שנתקשרו המשיחות ולא יכול להתיר", כיצד ממשיך תיכף ואומר שהוא "עשוי . . . להתירו בכל זמן שרוצה". וכי קשר שאי אפשר להתירו הוא עשוי להתירו?! והרי אינו עשוי אלא לחותכו?

אך על פי הנ"ל מתיישב גם זה, שהרי המדובר כאן הוא אודות המשיחות של הכתונת, היינו חוטים שדרכם תמיד לקושרם על מנת להתירם תוך זמן קצר, אלא שקרה מקרה שלא כדרך הרגיל, שנעשה בהם קשר חזק שאי אפשר להתירו אלא לחותכו.

והרי מובן ופשוט, שמקרה זה אינו מבטל את גדרם הקבוע של קשרים אלו, שהם נעשים תמיד להתרה מיידית ולא לקיום. ועל כן, גם הקשר החזק הזה נחשב "קשר עראי", כמו כלל הקשרים שבמקום זה. ועל כן אין בקריעתו איסור משום "מכה בפטיש", כי להיותו "עראי" אינו מבטל את הבגד מגמר מלאכתו, וממילא נחשב הבגד "גמור" גם ללא קריעתו, וכנ"ל.

ואם כן מובנים דברי הים של שלמה, דמה שכותב "שהרי אינו עשוי אלא להתירו", המילה "להתירו" אינה מכוונת לקשר המסויים

ומוכרחים לקורעו¹⁷, אך היות שלא נעשה לקיום אלא הוא קשר "עראי" דעומד "להתירו בכל זמן", לכן אינו מבטל את גמר מלאכת הבגד, וממילא אין בקריעתו משום "מכה בפטיש".

לפי ביאור אדה"ז בים של שלמה מתיישבים דבריו בטוב

יט. וכעת יתורץ מה שהקשינו לעיל, שמלשון הים של שלמה "שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה" משמע שטעם ההיתר לקרוע את הקשר שבמשיחות הוא מחמת גוף הקשר, וכיצד מפרש אדה"ז בדבריו שעיקר הטעם הוא מחמת זמן עשייתו?

אך על פי הביאור הנ"ל מיושב זה, בדבריו אלו לא בא הים של שלמה לבאר מהו החילוק בין קשר האומן לקשר שבמשיחות, כי החילוק ביניהם הוא אכן כפי שמבאר אדה"ז – על פי דברי רבינו ברוך והרא"ם – שקשר האומן נעשה קודם גמר המלאכה והקשר שבמשיחות נעשה אחר גמר המלאכה.

אלא בדבריו אלו בא הים של שלמה לתת טעם לדין הקשר שבמשיחות גופא, מדוע אין בקריעתו משום "מכה בפטיש" והרי אי אפשר להשתמש בבגד ללא קריעה זו? כלומר, הוא בא לבאר את סברת רבינו ברוך והרא"ם גופא, מדוע לשיטתם קשר שנעשה לאחר גמר המלאכה אינו מבטל את גמר המלאכה (שלכן אין בקריעתו משום "מכה בפטיש")?

17 וראה לקמן (סעיף כ') הביאור בלשון הים של שלמה "עשוי . . . להתירו".

הזה שנעשה מאליו במשיחות¹⁸, אלא לכללות קשירת הכתונת במשיחות, שהכתונת נקשר תמיד על מנת להתירו ולא לקיום (ראה הערה¹⁹), כלומר שהקשרים שעושים בו תמיד הם "קשרי עראי", ועל כן גם הקשר החזק שנעשה בו מאליו נחשב "עראי", ומשום כך אין בקריעתו "מכה בפטיש".

כן משמע מלשון המגן אברהם

כא. וכד דייקת שפיר חזית, שפירוש אדה"ז בדברי הרמ"א "שחזר האומן וקשרו" – שהקשר נעשה קודם גמר המלאכה (היינו שהמילה "האומן" באה לתאר את זמן עשיית הקשר ולא את חוזקו) – הוא מדויק בלשון המגן אברהם הנ"ל.

דאילו הי' טעם החומרא בקשר "האומן", מחמת היותו קשר חזק, הי' למגן אברהם לכתוב "דדוקא קשר האומן אסור לנתקו", דהפירוש

(18) כי הוא באמת אינו עומד להתירו, אלא לחותכו. (19) כן מדויק מלשון הים של שלמה במקור דבריו (ביצה פ"ד סימן ט), וזה לשונו שם: "אכן הכתונת שעשוי' בו רצועות לקשרו, ונתקשר שלא יכול להתיר, יכול לנתקו לכולי עלמא, שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה". דמלשונו "הכתונת שעשוי' בו רצועות לקשרו ונתקשר" רואים ב' פרטים: (א) הוא מכנה את הכתונת בלשון זכר – "בו" "לקשרו" ונתקשר". (ב) את הקשירה הוא מייחס אל הכתונת, שהרצועות עשויים "לקשרו" – את הכתונת, ונתקשר – הכתונת;

ואם כן, כך מסתבר לפרש גם בסיום דבריו "שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה", שהמילה "להתירו" מתייחסת אל הכתונת, שהכתונת אינו נקשר לקיום אלא על מנת להתירו, אך אינה מתייחסת לקשר המסויים החזק שנעשה מאליו (כי הוא עומד "לחותכו" ולא "להתירו"). [וכן המילה "יכול לנתקו" תתייחס לכתונת, שיכול לנתק את הכתונת מהחיבור שהקשר מחברו].

"קשר האומן" היינו קשר של אומן, כלומר קשר חזק כדרך שהאומנים עושים;

אך המגן אברהם כותב "דדוקא כשקושר האומן אסור לנתקו", שהלשון "כשקושר" פירושה כאשר הוא קושר, היינו שמייחסים לאומן (לא את הקשר עצמו, אלא) את זמן קשירת הקשר.

ואם כן בודאי כוונתו היא כביאור אדה"ז, שהחומרא בקשר שעושה האומן היא מחמת זמן עשייתו, שנעשה קודם גמר מלאכת הבגד, שלכן יש בקריעתו משום "מכה בפטיש" כי זה מכשיר את הבגד ללבישה.

הוכחה מדברי רבינו ירוחם וביאור לשון הרמ"א והמגן אברהם

כב. וכן משמע ברור גם מלשון רבינו ירוחם הנ"ל – שהוא מקור חומרת הרמ"א בקשר שחזר האומן וקשרו, שכתב: "אפילו שיהי' פתוח, וקשרו בחוטי' ואינו יכול להתירו אלא אם כן חותך החוטי', אסור. וכן אם הוא פתוח, וחזר ותפרו כמו שעושין האומנים שתופרין אותו עד שגמרו מלאכתן, אסור לפותחו".

שבדבריו רואים, שאינו מזכיר כלל שהקשר נעשה על ידי אומן דוקא, אלא כתב "וקשרו" סתם; ואפילו בנוגע לתפירה לא כתב שהאומן תפרו, אלא "ותפרו כמו שעושין האומנים", והוא תיכף מבאר שהכוונה בזה היא, כמו שהאומנים סוגרים את בית הצואר "עד שגמרו מלאכתן", דהיינו קודם גמר מלאכת הבגד.

אם כן מדבריו גופא משמע כביאור אדה"ז, שהחומרא בקשר שעושה האומן אינה דוקא

משום שהאומן עשאו, אלא מחמת הזמן שבו עושהו האומן, שהוא קודם גמר מלאכת הבגד.

כג. ולפי זה צריכים לומר, שזה שהרמ"א והמגן אברהם נוקטים שנקשר על ידי אומן, אינו בדוקא, דהוא הדין אם ההדיוט קשרו קודם גמר המלאכה ("כדרך שהאומנים עושים");

וזה שנקטו "אומן" הוא כנראה משום, שההיכי תמצי השכיחה שהקשר ייעשה קודם גמר המלאכה היא דוקא אצל האומן, מאחר שהוא המתעסק במלאכת הבגד. ופשוט.

סיכום שיטת אדה"ז בענין

בית הצואר

כד. העולה מכל הנ"ל:

לפי ביאור אדה"ז בדברי הים של שלמה (מיוסד על רבינו ברוך והרא"ם), כלי שנגמרה מלאכתו, ואחר כך נוצר בו שינוי המונע את שימוש, אף אם בכדי לבטל את המניעה צריכים פעולה מיוחדת של שבירה או קריעה, אין זה מבטל את גמר מלאכת הכלי. ועל כן אין בשבירת או קריעת המניעה איסור "מכה בפטיש", מאחר שהכלי נחשב "גמור" כבר ממקודם.

כה. וגם המשנה ברורה²⁰ נוקט כאדה"ז בביאור דברי הים של שלמה, דלאחרי שמביא את דבריו לחלק בין קשר שעשה האומן לשאר קשרים, הוא מוסיף בחצאי רבוע: "והטעם אפשר, דכשקשרו האומן בשעת מלאכה יש בזה משום מכה בפטיש כשחותכו ומנתקו אחר כך, דהוא גמר מלאכה. אבל שאר קשירות שנקשרו

אחר שכבר נגמר הבגד, אין שייך בזה משום מכה בפטיש כשמנתקו אחר כך".

שמסגנון דבריו משמע ברור שנקט כביאור אדה"ז, שדוקא קשר שנעשה קודם גמר מלאכת הבגד יש בניתוקו משום "מכה בפטיש", אבל אם נעשה לאחר גמר המלאכה אין בניתוקו "מכה בפטיש" מאחר שהבגד "גמור" כבר ממקודם.

ביאור החזון איש בדין בית

הצואר – שלא כאדה"ז

והמשנה ברורה

כו. והנה ב"חזון איש"²¹ ביאר את דברי הים של שלמה באופן אחר, וזה לשונו:

"אם תפרו אומן או קשרו באופן שעומד לחתכו ולא להתירו לעולם, חשיב כלא נגמר מלאכתו, וכשפותחו הוי גמר מלאכתו. ומהרש"ל שהביא המגן אברהם ס"ק י"א שאם נתקשרו המשיחות מותר לנתקן, היינו שאינו יכול להתירן אבל עומדין להתירן ולא לנתקן, שימצא מומחה שיתירן, אבל אם עומד לניתוק זהו דינא דרבינו ירוחם שהביא רמ"א".

וביאור דבריו, דהוקשה לו בדברי הים של שלמה (כנ"ל), מהי הסברא בחילוקו בין קשר "האומן" ל"נתקשרו המשיחות", לכאורה בב' האופנים המציאות שווה, שאי אפשר להתיר את הקשר ומוכרחים לקורעו?

ועל כן ביאר ביאור מחודש: שהרמ"א שאסר בשם רבינו ירוחם דיבר בקשר שעשה אומן, שהוא כל כך חזק עד שאפילו אומנים אינם יכולים להתירו אלא מוכרחים לקורעו,

(20) סי' שיז ס"ק כג.

(21) אורח חיים סי' נב ס"ק יז.

(והרמ"א) שאסור לקורעו משום "מכה בפטיש", כי קריעתו גומרת את מלאכת הבגד²².

הנפקא מינה בין ב' הביאורים לענין פתיחת פקקים

כח. וכנראה שגם הגרש"ז אויערבאך נמשך אחר ביאור החזון איש בדברי הים של שלמה, ולא למד כביאור אדה"ז והמשנה ברורה.

דבשו"ת "מנחת שלמה"²³ כתב: "בנוגע לפקק . . . אשר עם פתיחתו הוא מתרחב קצת . . . ידעתי שהפקקים מיוצרים תחלה ורק אחר כך לאחר שמכסים בהם את הבקבוק לוחצים על הפקק בחלקו התחתון על ידי לחץ חזק לצואר הבקבוק, אך נראה לעניות דעתי דמיד כשנלחץ בכוח ונתקטן ממדתו הקודמת נתבטל ממנו שם פקק, כיון שמאז הוא רק "סותם" ובטל אל הכלי ואינו משמש כפקק שראוי גם לכסות וגם לפתוח . . . ועל ידי זה שמעקם בפותחן את המכסה ומרחיבו הרי הוא מתקן אותו מעכשיו לכלי, שיהא ראוי להשתמש בו כפקק לכסות ולפתוח בו בכל עת שירצה . . . דמיקרי תיקון כלי".

ורצונו לומר, שאסור לפתוח מכסה העשוי מפח הלחוץ על צואר הבקבוק, משום "מכה בפטיש", דהפתיחה גומרת את מלאכת הפקק, שנעשה ראוי לפתיחה וסגירה.

וממילא הגדרתו היא קשר שאינו עומד להתירו (אלא לחותכו), וכזה קשר מבטל את גמר מלאכת הבגד, וממילא יש בקריעתו משום "מכה בפטיש"; והים של שלמה שהתיר, דיבר בקשר שנעשה מאליו – "שנתקשרו המשיחות", וקשר זה נחשב "עומד להתירו", כי למרות שבעל הבגד אינו יכול להתירו, אך הרי אפשר להתירו על ידי אומן, ולכזה קשר אין תוקף לבטל את גמר מלאכת הבגד, ועל כן אין בקריעתו משום "מכה בפטיש" מאחר שהבגד כבר "גמור".

כז. ומסתבר, שאת חידושו הזה דייק החזון איש מלשון הים של שלמה הנ"ל: "הכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יכול להתיר שרי לכולי עלמא לנתקן שהרי אינו עשוי אלא להתירו בכל זמן שרוצה". דהוקשה לו בדבריו (כפי שהקשינו לעיל), דמאחר שבתחילה כותב "ולא יכול להתיר" הקשר, מהו שמסיים שהוא "עשוי . . . להתירו"?

ומדיוק זה הבין שכוונתו היא, שכל ש"נתקשרו המשיחות" מעצמן, אף אם בעל הבגד "אינו יכול" להתיר את הקשר, "אומן" בודאי יוכל להתירו. ומאחר שיש מישוהו שיכול להתירו, הרי הוא נחשב קשר ש"עשוי . . . להתירו בכל זמן שרוצה", היינו שבכל זמן יכולים ללכת לאומן שיתירנו, ועל כן אינו מבטל את גמר מלאכת הבגד, וממילא אין בקריעתו "מכה בפטיש".

אבל קשר שעשאו "אומן" הוא מאוד חזק עד שגם אומנים אינם יכולים להתירו ומוכרחים לקורעו, ועל כן כזה קשר מבטל את גמר מלאכת הבגד, ובכזה קשר כותב רבינו ירוחם

(22) ולביאור אדה"ז הנ"ל, כבר תירצנו לעיל (סעיף כ') את הקושי הזה בלשון "עשוי להתירו" – שהים של שלמה אינו מדבר על הקשר המסויים הזה אלא על הכתונת הנקשר במשיחות, ואף הוכחנו כן מלשונו (לעיל הערה 19).

(23) מהדורת תשמ"ו סי' צא סי"ב.

להחזירו ל'פקק' הראוי לפתיחה וסגירה צריכים פעולה מיוחדת (לפותחו ב"פותחן", ועל דרך קשר האומן שאי אפשר להתירו בקלות אלא לקודעו), בזה מתבטל גמר מלאכת ה'פקק', ועל כן יש בפתיחתו משום "מכה בפטיש"²⁵.

ל. מה שאין כן לביאור אדה"ז בים של שלמה, נראה שאין לאסור את פתיחת הפקקים הללו:

כי מאחר שמלאכתם כבר נגמרה, וחל עליהם שם "פקק" הראוי לשימוש, הנה לחיצתם לבקבוק אינה מבטלת מהם את גמר מלאכתם, מאחר שזהו דבר "עראי" שהרי הם עומדים לחזור ולהיפתח.

ולפי זה, אין בפתיחתם איסור "מכה בפטיש", כי הם נחשבים כלי "גמור" כבר קודם הפתיחה.

25) אך ראה בספר "שולחן שלמה" (שבת ח"ב סי' ש"ז ס"ק י'), ששם תמה הגרש"א על דברי החזון איש האוסר לפתוח את בית הצואר שנקשר באופן העומד לקריעה, ומקשה שמדוע לא נדמה אותו לפקק שנגמרה מלאכתו שאף שהוא מהודק היטב לבקבוק אין בפתיחתו משום גמר כלי ומותר לפותחו? עד כאן תוכן דבריו.

ומבהיר הגרש"ז, שאף שלפני שלחצו אותו על הבקבוק כבר הי' עליו שם "פקק" גמור (היינו שכבר נגמרה מלאכתו)²⁴, אך היות שלחיצתו על הבקבוק גורמת שאי אפשר להשתמש בו לפתיחה וסגירה, הרי היא מבטלת ממנו את השם "פקק" (דנחשב כ'סתימה' בעלמא), ועל כן יש בפתיחתו משום "מכה בפטיש".

כט. שמזה משמע ברור, שהגרש"ז נוקט כביאור החזון איש בהים של שלמה, שאף שמלאכת הבגד כבר נגמרה, מכל מקום כשהאומן חוזר וקושרו באופן שאי אפשר להתירו אלא לקודעו מתבטל גמר מלאכתו, ואזי יש בקריעתו "מכה בפטיש";

שלכן הוא פוסק בפקקים, שלמרות שמלאכת הפקק כבר נגמרה לפני שנלחץ לבקבוק (שהרי אז הי' ראוי לפתיחה וסגירה), מכל מקום כשה"מפעל" (שהוא על דרך ה"אומן") לוחץ אותו לבקבוק באופן שאי אפשר להשתמש בו לפתיחה וסגירה, ובשביל

24) כלומר, כאן הוא אינו מדבר על פקקי פח של בקבוקי יין וכדומה שיש בהם הברגה, דבהם הוא אכן סובר שקודם פתיחתם לא נגמרה מלאכתם מעולם, וטעמו, כי צורת הברגה נקבעת בהם רק לאחר הנחתם על הבקבוק (על ידי לחיצתם בכוח לצואר הבקבוק), ואם כן קודם פתיחתם לא הי' עליהם מעולם שם 'פקק הברגה' הראוי לפתוח ולסגור בו (ראה שו"ת מנחת שלמה ח"ב-ג (מהדורת תש"ס) עמ' צט, ובשמירת שבת כהלכתה פ"ט הערה סא).

אלא כאן הוא מדבר בפקקים ללא הברגה, שסגירתם נעשית על ידי לחיצתם על צואר הבקבוק, ופתיחתם היא על ידי הרחבתם בפותחן (כמצוי בפקקי בירה). ואם כן כבר לפני לחיצתם הם היו פקקים גמורים הראויים לכיסוי בקבוק, וכזה לא מתחדש מאומה בפתיחתם ביחס למצב שקודם סגירתם.

סיכום ב' השיטות במכה בפטיש

לא. ונמצא, שראינו ב' ביאורים בדברי הים של שלמה, שביסודם הם ב' שיטות בענין "מכה בפטיש":

לאדה"ז (והמשנה ברורה) – מיוסד על רבינו ברוך והרא"ם – כלי שנגמרה מלאכתו ואחר כך נעשה בו שינוי המונע את שימוש, וכדי לתקנו צריכים פעולה מיוחדת של קריעה וכדומה, אם השינוי הזה אינו קבוע אלא "עראי", אינו מבטל את גמר מלאכת הכלי וממילא אין בתיקונו משום "מכה בפטיש"; והחילוק בין דין קשר האומן לדין נתקשרו המשיחות הוא, שקשר האומן נעשה קודם גמר המלאכה ולכן אסור לקורעו, ונתקשרו המשיחות היינו קשר "עראי" שנעשה לאחר גמר המלאכה.

ולחזון איש (והגרש"ז) – אם כדי לתקן את השינוי צריכים פעולה מיוחדת, הרי הוא מבטל את גמר מלאכת הכלי, וממילא יש בתיקונו איסור "מכה בפטיש", מאחר שבזה הוא גומר את מלאכת הכלי²⁶; והחילוק בין קשר האומן

(26) ולהעיר, שהחילוק בין ב' ביאורים אלו מתבטא גם בענין פתיחת אגרות חתומות בשבת. שאדה"ז בסי' תקיט (ס"ו) טורח להבהיר שאין בפתיחתם איסור "סתירה" מדאורייתא מאחר ש"אין איסור סתירה שייך בכלים", ואילו את ענין "מכה בפטיש" אינו מזכיר שם כלל (עיי"ש). ואילו החזון איש (שם סי' ס"ק ב) מבאר שלדעת רש"י פתיחת האגרות הללו אסורה משום "מתקן מנא" דהיינו "מכה בפטיש" (מדרבנן).

ועל פי המתבאר בפנים הרי שזה "לשיטתייהו", דלאדה"ז מאחר שמלאכת האגרת נגמרה קודם שחתמוה, שוב אין החתימה מבטלת את גמר מלאכתה (מאחר שהיא דבר "עראי"), ולכן לא שייך בפתיחתה "מכה בפטיש". ואילו לחזון איש מאחר שהחתימה מונעת את קריאת האגרת, בזה מתבטל גמר מלאכתה, ולכן פתיחתה נחשבת "מכה בפטיש".

לנתקשרו המשיחות הוא, שקשר האומן אי אפשר להתירו אלא לחותכו, ובנתקשרו המשיחות אומן יכול להתירו.

שיטת הפרי מגדים במכה בפטיש

לב. והנה מצאנו בדברי הפרי מגדים דבר חידוש בענין "מכה בפטיש", דממשמעות דבריו נראה שסובר שאיסור זה ישנו גם כשהאדם מתעסק בדבר אחד והתיקון הוא בדבר אחר.

דהנה על דברי המחבר הנ"ל (סעיף ב') "מתירין בית הצואר . . . אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא", כתב המגן אברהם²⁷: "והפותח חייב חטאת משום מכה בפטיש, אבל משום קורע אינו חייב אלא אם כן עושה על מנת לתפור".

והקשה על זה הפרי מגדים²⁸: "בעולת שבת הביא ראי' מרמב"ם פרק עשירי הלכה י', דקורע בחמתו חייב אף על גב דלאו לתפור, כל שאין מקלקל, אף על גב דלא לתפור חייב הוא. הוא הדין פותח בית הצואר, למה לא חייב משום קורע לחוד, דמתקן הוא". כלומר, היות שפתיחת בית הצואר מכשירה את הבגד ללבישה, נמצא שהיא 'מתקנת', ואם כן יש לחייבו על זה משום "קורע" אף שזה לא על מנת לתפור?

[אלא שכללות סברת החזון איש צריכה עיון, דכיצד יתאימו דבריו עם משמעות דברי רבינו ברוך והרא"ם (כמבואר לעיל סעיף ח' ואילך), שכל שמלאכת הכלי נגמרה, גם אם אחר כך השימוש בו נמנע וצריכים פעולה מיוחדת בכדי לתקנו, אין זה מבטל את גמר מלאכתו?].

(27) שם ס"ק י.

(28) אשל אברהם שם.

מובן מדוע אין בזה משום "קורע", אלא רק משום "מכה בפטיש".

לד. והנה, מדברי הפרי מגדים משמע שהבין, שכשהאומן תופר את בית הצואר בפעם הב', הנה חוט התפירה נחשב דבר נפרד מבית הצואר עצמו.

כי אם תאמר שהוא נחשב חלק מבית הצואר ממש, אם כן ממילא גם ב' חלקי בית הצואר נחשבים דבר אחד ממש, ואזי ייצא שפתיחת בית הצואר גם בפעם הב' נחשבת קריעה בגוף הבגד. ואם כן גם על הרמ"א יוקשה כמו על המחבר, מדוע אינו מחייב משום "קורע", והרי זה דומה ל"קורע" שבמשכן שקרעו בגוף היריעות?

אלא מזה שפשיטא לי' לפרי מגדים שפתיחת בית הצואר בפעם הב' אינה דומה לקריעת היריעות במשכן, מוכח שסבר, שבתפירה הב' נחשב החוט דבר נפרד מבית הצואר, שבזה מובן ההבדל בין פתיחת בית הצואר לקריעת היריעות במשכן, ששם קרעו בגוף היריעות ואילו כאן הוא קורע דבר הנבדל מגוף הבגד עצמו.

שבזה מתורץ (לרמ"א) מדוע בקריעת בית הצואר בפעם הב' אינו חייב משום "קורע", כי זה לא דומה ל"קורע" שבמשכן.

לה. אלא שלפי זה יש לתמוה לאידך גיסא, שגם משום "מכה בפטיש" לא נחייבו על הפתיחה השני', כי מאחר שהחוט הוא דבר נפרד מן הבגד ולא חלק ממנו (לפי הפרי מגדים), נמצא שפעולתו היא בדבר אחד והתיקון הוא בדבר אחר, שהוא מתעסק עם החוט לקרוע את חיבורו שמחבר את בית הצואר, ואילו התיקון הוא בגוף הבגד שנעשה ראוי ללבישה?

לג. ובהמשך דבריו²⁹, נעמד הפרי מגדים על הוספת הרמ"א הנ"ל (שם) "אפילו כבר נפתח רק שחזר האומן וקשרו או תפרו וכו'", וכותב: "כל שתפרו האומן, ופותח, חיובא נמי איכא משום מכה בפטיש, אבל משום קורע כהאי גוונא לא, אף דהוה מתקן, מכל מקום יש לומר לא הוה דומיא דמשכן שקורעין ביריעה גופא מה שאין כן זה".

ורצונו לומר, שבמקרה זה של הרמ"א ("כהאי גוונא") שהאומן פתח את בית הצואר וחזר ותפרו פעם שני', אין להקשות כקושיא הנ"ל על המחבר:

דדוקא על המחבר קשה מדוע אינו מחייב משום "קורע", כי מאחר שהוא מדבר על פתיחת בית הצואר בפעם הראשונה, הרי זה דומה ממש לקריעת היריעות שהיתה במשכן³⁰. והדמיון ביניהם הוא, כי קודם הפתיחה הראשונה נחשבים ב' חלקי בית הצואר דבר אחד ממש, וממילא פתיחת בית הצואר היא כמו קריעה בגוף (אמצע) הבגד, ואם כן זה דומה לקריעת היריעות במשכן שקרעו בגוף היריעה. ולכן קשה על המחבר, מדוע לא יתחייב על פתיחת בית הצואר משום "קורע" (מאחר וקריעה זו מתקנת את הבגד).

מה שאין כן על הרמ"א לא קשה כן, כי הוא מדבר במקרה שבית הצואר כבר נפתח פעם אחת וחזרו וסגרוהו, ומסתבר, שהסגירה השני' אין בכוחה לאחד ממש את ב' חלקי בית הצואר עד שהפרדתם תיחשב קריעה בגוף הבגד עצמו, וממילא, פתיחתו בפעם הב' אינה דומה לקריעה שבמשכן ששם קרעו בגוף היריעות. ואם כן

(29) שם ס"ק יא.

(30) דרך מלאכות שהיו במשכן אסורות בשבת (שבת

מט, ב).

לז. אלא שכמובן, נפקא מינה זו היא רק בשיטת הפרי מגדים (שאילו הוא הי' סובר כהחזון איש אזי הי' לו לאסור את קריעת העטיפה משום "מכה בפטיש").

אך מדברי החזון איש עצמו משמע, שגם הוא מסכים שבקריעת העטיפה לא שייך "מכה בפטיש". משום שבענין קריעת "מעטפות"³¹ הוא מאריך לדון האם יש בזה משום "בנין וסתירה", ואילו את ענין "מכה בפטיש" אינו מזכיר שם כלל.

שמה משמע שסובר שאיסור "מכה בפטיש" הוא דוקא כשהפעולה והתיקון הם בדבר אחד, ודלא כמשמעות הפרי מגדים³², ועל כן בקריעת מעטפות אינו דין משום "מכה בפטיש" מאחר שפעולת הקריעה היא במעטפה והתיקון הוא במכתב שבתוכה.

ב

האם יש בפתחת הניילון איסור קורע

לח. ולאחר שביירנו שלא שייך איסור "מכה בפטיש" מצד הגליון, כעת נברר האם יש איסור בקריעת ניילון העטיפה משום "קורע".

דידוע חידושו של אדה"ז³³ בגדר מלאכת "קורע", ש"משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה, אבל הנייר

אלא מכאן משמע, שלשיטת הפרי מגדים איסור "מכה בפטיש" הוא גם כשהפעולה היא בדבר אחד והתיקון הוא בדבר אחר, שלכן גם בפתחת בית הצואר בפעם השני' (כשהחוט והבגד הם ב' דברים נפרדים לביאורו), יש איסור "מכה בפטיש".

הנפקא מינה בין ב' הביאורים לענין פתיחת עטיפות ניילון

לו. ועל פי זה יש לומר, שהנפקא מינה בין ב' הביאורים הנ"ל (אדה"ז והחזון איש) בדברי הים של שלמה, תתבטא (גם) בענין קריעת עטיפות הניילון, אליבא דהפרי מגדים.

דלפי סברת החזון איש, אף שהגליון שבתוך העטיפה כבר נגמרה מלאכתו קודם שנעטף, אך מאחר שעטיפתו מבטלת את שימושו (דאי אפשר לקרוא בו בעודו עטוף) הרי היא מבטלת את גמר מלאכתו (וכסברתו בקשר האומן, שמאחר שצריכים לקורעו הרי הוא מבטל את גמר מלאכת הבגד). ואזי, לפי שיטת הפרי מגדים שיש "מכה בפטיש" גם כשהתיקון הוא בדבר אחר, יהי' בקריעת העטיפה איסור "מכה בפטיש", משום שקריעתה גומרת את מלאכת הגליון, שנעשה ראוי לקרוא בו.

מה שאין כן לפי סברת אדה"ז (ונתבאר לעיל בארוכה שכן מוכח מדברי רבינו ברוך והרא"ם), מאחר שמלאכת הגליון כבר נגמרה בתחילה, אין עטיפת הניילון מבטלת את גמר מלאכתו, מאחר שאינה עשוי' לעולם. ועל כן, גם לשיטת הפרי מגדים לא יהי' בקריעת העטיפה איסור "מכה בפטיש" מצד הגליון, מאחר שהגליון נחשב "גמור" ועומד.

(31) אורח חיים שם.

(32) ולפי זה, בפתחת בית הצואר שנסגר פעם שני' (בדברי הרמ"א) הוא יסבור, שהחוט והבגד הם גוף אחד, ולכן שייך בקריעת החוט "מכה בפטיש" על גמר מלאכת הבגד, כי קריעת החוט נחשבת פעולה בגוף הבגד עצמו.

(33) סי' שמ סי"ז.

ג

קריעת חותלות של תמרים

מ. וכעת נבוא לדון, האם יש לחשוש בקריעת ניילון העטיפה לאיסור "סתירה", שהרי העטיפה היא "כלי".

דהנה כתב המחבר³⁸: "אין בנין וסתירה בכלים. והני מילי שאינו בנין ממש, כגון חבית שנשברה ודיבק שברי' בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה. אבל אם היא שלימה אסור לשברה".

שמדבריו אלו עולה, שבכלי שלם יש איסור בנין וסתירה.

מא. ולהלן³⁹ כותב המחבר עוד: "חותלות של תמרים וגרוגרות, אם הכסוי קשור בחבל, מתיר וסותר שרשרות החבל וחותך אפילו בסכין, ואפילו גופן של חותלות, שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם".

וביאר המגן אברהם⁴⁰ את דבריו: "חותלות, כלים של כפות תמרים עשויים כמין סלים. ששובר אגוזים, משמע דוקא הני, דלאו כלים גמורים דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם, אבל כלי גמור פשיטא דאסור".

ובפרי מגדים⁴¹ מבאר את דברי המגן אברהם, מדוע מותר לסתור את גוף החותלות: "הטעם, דעל ידי כך מתבשלים, ולא עשויים לבית קיבול, הוה כשומר הפרי".

שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין. מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה".

שלפי דבריו אלו מובן, שגם בניילון לא שייך איסור "קורע", מאחר שהוא "גוף אחד".

לט. אמנם המשנה ברורה³⁴ חולק על זה³⁵ וסובר, שאיסור "קורע" הוא גם בדבר שאינו עשוי מ"גופים רבים".

ואם כן לשיטתו יש לאסור את קריעת הניילון³⁶ משום איסור "קורע" (מדרבנן³⁷).

(34) שם בביאור הלכה על סי"ג ד"ה אין שוברין. (35) וראה קצות השולחן סי' קמה (בבדי השולחן ס"ק ד) שדחה את קושייתו. עיי"ש.

(36) אך גם לשיטתו מותר לקרוע עטיפות ניילון של מזון, וכמו שביאר ב"שביתת השבת" (מעשה חושב יב, ב ד"ה ולישב) שמאחר שהן עוטפות 'אוכל' הרי הן בטילות אליו, ועל כן אין בהן איסור "קורע". מה שאין כן כאן מדובר בעטיפת גליון, ודינה כדין 'מעטפה' שבה סובר המשנה ברורה ששייך איסור "קורע", כמבואר בהערה הבאה.

(37) דמאחר שאינו צריך את הניילון הוי "קורע שלא על מנת לתקן" (ראה בביאור הלכה שם).

ובביאור הלכה ד"ה הנייר (שם) כתב לענין קריעת 'מעטפה', שלדעת רש"י גם כשאנו צריך את הקרעים יש איסור "קורע" מדאורייתא (למאן דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב), משום שלגבי האגרת שבתוך המעטפה הוא "מתקן", ואם כן זה "קורע על מנת לתקן". אך כבר נחלקו עליו בזה כמה פוסקים. הקצות השולחן (סי' קמו ס"ק כב 4) כתב: "אין ראי' דעל מנת לתקן חייב אם אינו על מנת לתפור". כלומר, זה שהוא מתקן אצל האגרת אין בזה כדי לחייבו מן התורה כמו בקורע על מנת לתפור, כי התיקון אינו בדבר שבו נעשה הקלקול (המעטפה), ואם כן יש כאן רק איסור דרבנן כמו כל קורע שמקלקל. וכן באגרות משה (אורח חיים ח"א סי' קכב ענף ח) כתב, שלא שייך איסור דאורייתא כשאנו צריך את המעטפה הקרועה.

(38) סי' שיד ס"א.

(39) שם ס"ח.

(40) שם ס"ק יב-יג.

(41) אשל אברהם שם ס"ק יג.

ביאור דברי הפרי מגדים על המגן אברהם על פי דברי האחרונים בגבינה

מב. והנה מדברי הפרי מגדים משמע שהבין במגן אברהם, שהחולות לא נחשבים 'כלי' כלל. שהרי הוא מדמה אותם ל"שומר הפרי" דהיינו קליפות, והרי קליפות אינן כלי.

והפרי מגדים מנמק מדוע החולות דומים לקליפות, משום שהם עשויים בשביל לבשל את התמרים, ולא לכלי קיבול.

מג. אך לכאורה יש לתמוה, מדוע קליפות הפירות אינן נחשבות 'כלי', והרי גם הן שומרות את האוכל שבתוכן כמו כלי השומר את התכולה שבתוכו?

אלא הסברא בזה כנראה היא, דיש הבדל עקרוני בין 'כלי קיבול' לבין 'קליפות הפירות':

כלי קיבול כל ענינו הוא רק "קיבול", היינו לקבל תכולה לתוכו, ולשומרה. כלומר, הקשר של 'כלי' עם תכולתו הוא קשר שלילי בלבד, לשמור שהתכולה לא תינזק. אך אין ביניהם קשר חיובי כלשהו, מאחר שהכלי אינו פועל איזה שינוי בתכולה שבתוכו; ואם כן מובן, שאין מקום לומר שמכיון שהכלי מכיל 'אוכל', ושומר עליו על כן גם הוא ייחשב כ'אוכל', כי אף שכל ענין הכלי הוא רק האוכל שבתוכו, אך מאחר ואין ביניהם קשר חיובי אלא רק קשר שלילי, על כן הכלי נשאר בגדרו שהוא 'כלי' ולא 'אוכל'.

מה שאין כן קליפת הפרי, שענינה הוא לא רק לשמש 'קיבול' לפרי ולשומרו מדברים המזיקים אותו, אלא גם להוסיף בגידולו

ובישולו⁴², נמצא שיש ביניהם גם קשר חיובי ולא רק קשר שלילי; ועל כן אמרין שגם הקליפה נחשבת 'אוכל', דמאחר שהיא כל כך קשורה עם הפרי שפועלת את גידולו ובישולו, על כן גם היא נחשבת כמותו.

ומטעם זה אין איסור "סתירה" בשבירת קליפות אגוזים ושאר פירות, כי הקליפות בטילות לאוכל שבתוכם ונחשבות בעצמן אוכל.

מד. אלא שלכאורה קשה, שהרי מצינו איסור "בונה" באוכל, וכמו שכתב הרמב"ם⁴³: "הלוקח חלב . . . אם גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבנין". וכן פסק אדה"ז בשולחן⁴⁴.

ומאחר ששייך באוכל איסור "בונה", ממילא שייך בו גם איסור "סותר".

ואם כן, אף שהקליפות בטילות לפרי שבתוכן ונחשבות 'אוכל', עדיין הי' צריך להיות בשבירתן איסור "סותר"?

מה. אכן, שאלה כעין זו כבר הקשו האחרונים⁴⁵ בענין גבינה עצמה, דמאחר שיש בעשייתה משום "בונה" אם כן כיצד מותר לאוכלה בשבת, ועד שהמגן אברהם⁴⁶ מתיר

(42) ראה מדרש אגדה (באבער, ויקרא ריש פי"ב): "פירות הללו קליפה שלהם נגמרת תחלה, ואחר כך נגמר האוכל בתוכה". ובשל"ה הקדוש (שער האותיות אות י יצר טוב ג) איתא: "והקדמת עולם הזה אינו אלא כטבע הקדמת הקליפה לפרי ומשם נתגדל הפרי, כן במעשים טובים של עולם הזה נתגדל פרי צדיק".

(43) הלכות שבת פ"ז ה"ו.

(44) סי' שיט סכ"ו.

(45) ראה שו"ת "רב פעלים" אורח חיים ח"א סימן יט ד"ה והנה בזה.

(46) סי' שכא ס"ק יב. ראה גם רמב"ם שם פכ"ה ה"ז: "מותר לטלטל . . . מגירה לגרר בה את הגבינה".

ביאור קושיית וספק הפרי מגדים בהמשך לביאורו הנ"ל במגן אברהם

מח. והנה, בהמשך דבריו⁴⁸ מקשה הפרי מגדים: "וחתלת תמרים רעים, כיון שצריכין להני כלים, דמי לשובר אגוזים, אבל גרוגרת קשה?"

וביאור דבריו⁴⁹, דהנה הגמרא⁵⁰ בדין זה נקטה בלשון "חותלות של גרוגרות ושל תמרים". וכן העתיק המחבר בשולחן ערוך (כנ"ל סעיף מ"א) "חותלות של תמרים וגרוגרות". היינו שמייחסים ל"חותלות" הן תמרים והן גרוגרות.

אבל רש"י על הגמרא כתב "ונתנים לתוכן תמרים רעים להתבשל", ולא הזכיר "גרוגרות". וכן המגן אברהם הנ"ל מזכיר בדבריו רק תמרים: "דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם".

ולומד הפרי מגדים, שדיוק גדול דייקו רש"י והמגן אברהם בהא שלא הזכירו "גרוגרות":

מאחר שלפי ביאורו במגן אברהם, טעם ההיתר להפקיע את החותלות הוא, מאחר שהם מוסיפים תועלת באוכל שבתוכם, שעל כן גם הם נחשבים 'אוכל'.

ועל כן סובר הפרי מגדים, שבאמת לא מתאים להזכיר בנידון החותלות אלא "תמרים" ולא "גרוגרות", כי בשלמא ל"תמרים" החותלות מועילים, וכפירוש רש"י שמדובר בתמרים רעים שלא התבשלו והחותלות גומרים

אפילו לחותכה בסכין עוד לפני האכילה, לכאורה יש בזה משום "סותר" שהרי הוא מפרק את "בנינה"?

ותירצו⁴⁷, שאכן שייך בגבינה איסור "סותר", וההיתר הוא רק משום שעושה זאת ב"דרך אכילה". ואפילו כשחותכה בסכין לפני האכילה, אם חותך בשביל לאכול לאתרו נחשב גם זה "דרך אכילה", ועל כן זה מותר.

מו. ואם כן, כך נתרץ גם בנידון דידן בקליפות, שהטעם שמותר לשוברן הוא משום שזוהי "דרך אכילה".

מז. ועל פי זה, יובן ביאור הפרי מגדים בדברי המגן אברהם:

דהוא הבין, שמה שכתב המגן אברהם על חותלות "דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם", רצונו לומר שהם על דרך קליפות הפירות. כלומר, שהיות שהחותלות נעשו בשביל לבשל את התמרים, על כן הם שונים מסתם 'כלי קיבול' שענינו רק לשמור על תכולתו ולא לתקנה, אלא הם דומים לקליפות שענינם לא רק לשמור את הפרי מנזק אלא אף לעזור בגידולו.

ולכן, כמו שבקליפות אמריןן שלהיותן קשורות מאוד אל הפרי שבתוכן על כן גם הן נחשבות 'אוכל' ולא 'כלי', שמתעם זה אין בשבירתן איסור "סתירה", כי מותר לסתור 'אוכל' ב"דרך אכילה" כנ"ל; כך גם החותלות שיש בהם פירות, הם נחשבים 'אוכל' ולא 'כלי', ולכן אין בהפקעתם איסור סתירה, כי זוהי "דרך אכילה".

(48) סי' שיד ס"ק יד.

(49) ראה שיירי כנסת הגדולה על הבית יוסף סי' שיד

ס"ק ה.

(50) שבת קמו, א.

(47) בשו"ת הנ"ל.

להפקיעם, כי מאחר שהם מועילים לתמרים הרי הם כ'אוכל', וממילא אין בהם איסור "סותר" משום שזהו ב"דרך אכילה", כנ"ל.

ג. ואם כן מתירוף הפרי מגדים נתבאר לנו, שההיתר להפקיע את החותלות הוא לאו דוקא ב"חותלות" (העשויות מקיבוץ חתיכות קטנות), כי מאחר שטעם ההיתר לסותרם הוא כי על ידי שהם מועילים לאוכל על כן גם הם נחשבים 'אוכל', אם כן הוא הדין גם בכלי השלם בבנינו, שאם כל מטרתו היא להועיל להאוכל שבתוכו מותר לסותרו, כי גם הוא נחשב 'אוכל'.

נא. והנה לאחרי תירוצו הזה, ממשיך הפרי מגדים ומקשה על המגן אברהם: "והמגן אברהם לכאורה נראה הרכבה, דכתב עשויים להתבשל, וכתב אבל כלי גמור, וצריך עיון".

וביאור קושייתו, דהמגן אברהם כתב שהחותלות "אינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם", וביאר הפרי מגדים בכוונת דבריו, שהיות שהחותלות עשויים לבשל את התמרים לכן הם נחשבים 'אוכל' ולא 'כלי'.

ואם כן מדברי המגן אברהם הללו משמע, שאפילו כלי שבנינו שלם, אם הוא מועיל לאוכל שבתוכו הרי הוא נחשב 'אוכל' וממילא אין בו משום "סותר", כמו החותלות.

ואם כן קשה, מדוע כשאומר המגן אברהם את הצד של האיסור הוא כותב "אבל כלי גמור פשיטא דאסור", שמזה משמע שכלי שבנינו גמור אסור לסותרו אפילו אם הוא מועיל לאוכל שבו (דהפרי מגדים מבין שהביטוי "כלי גמור" פירושו כלי שבנינו שלם ואינו עשוי מחתיכות קטנות כמו החותלות).

ואם כן יוצא שבדברי המגן אברהם יש כעין "הרכבה" של ב' טעמים סותרים:

את בישולם, ואם כן מובן מדוע החותלות נחשבים 'אוכל' וממילא אין בהפקעתם משום "סותר"; אבל ה"גרוגרות" הן הרי 'תאנים מיובשות', ואם כן ברור שהן שהן זמן רב בשמש עד שלא רק התבשלו כדי צורכן אלא אף התייבשו מחום השמש, ואם כן, ל"גרוגרות" החותלות אינם מועילים מאומה, וממילא, מצד ה"גרוגרות" אי אפשר להחשיב את החותלות 'אוכל', ואם כן מצידן אין טעם להקל בחותלות.

וזהו תמיהת הפרי מגדים: "אבל גרוגרת קשה", כלומר, מדוע נקטו הגמרא והשולחן ערוך ביחס ל"חותלות" הן "תמרים" והן "גרוגרות"?

מט. ומתרץ הפרי מגדים: "ואולי, הואיל והם עשויים מחתיכות קטנים דמי למוסתקי . . ואם כן כלים גמורים אין עשויים מחתיכות קטנים אסור, אם אין עשויים להתבשל תמרים".

ורצונו לומר, שאכן בגרוגרות שבחותלות, טעם ההיתר להפקיע את החותלות אינו משום שהם נחשבים "אוכל", שהרי החותלות אינם מועילים לגרוגרות, כנ"ל. אלא בגרוגרות יש לומר טעם אחר, שהיות שהחותלות עשויים מחתיכות קטנות המחוברות, בזה הם דומים ל"מוסתקי" דהיינו חביות העשויות משברי חרס מדובקים, שעל חביות אלו איתא בגמרא שלא שייך בהן איסור "סתירה" להיותן בנין שאינו שלם (כדלקמן), וכך גם נאמר בחותלות, שמאחר שהם עשויים מחתיכות קטנות המחוברות לכן אין בהם איסור "סותר".

ומדבריו אלו מובן, שאילו באמת היו ה"חותלות" בנויים כבנין שלם (ולא כ"מוסתקי"), גם אם הי' בהם "גרוגרות" הי' אסור לסותרם, כי מאחר שאינם מועילים כלום לגרוגרות על כן אינם נחשבים 'אוכל'. מה שאין כן אם הי' בחותלות "תמרים" הי' מותר

החותלות הם 'סלים' שלא רק שומרים על התמרים אלא אף מועילים להם, ולכן כמו שהקליפה נחשבת 'אוכל' כך גם החותלות נחשבים 'אוכל'; מה שאין כן המחצלאות הללו שאינן משמשות בתור סלים, וממילא אינן מועילות מאומה לפירות התפורים בהן, שמא אותן אין להחשיב 'אוכל'⁵³;

אך מצד שני יש לומר, שגם המחצלאות נחשבות 'אוכל' ואינן 'כלי', כי אף שאינן פועלות מאומה בפירות, אך היות שהפירות הם חלק מהמחצלאות עצמן, אם כן הרי הם כגוף אחד עמהן, ומצד זה יש להחשיב גם את המחצלאות ל'אוכל'?

וגם כאן נשאר הפרי מגדים ב"צריך עיון".

ביאור שיטת אדה"ז בדין חותלות

נד. והנה, בשולחן ערוך אדה"ז⁵⁴ מובא הדין דחותלות בזה הלשון:

"חותלות של תמרים ושל גרוגרות, דהיינו כלים העשויים מכפות תמרים ומניחין בתוכם גרוגרות או תמרים שלא נתבשלו בחמה שיגמרו שם בישולם. . (ו) אפילו גופן של כלים אלו מותר להפקיע ולחתוך, מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם".

(53) ולפי זה, לשון הפרי מגדים "אפשר לאו כלי מקרי דוקא כעין סלים" תפרש כך: שמא בכדי שיחול עליהם הגדר שהם "לאו כלי" (אלא כ"שומר הפרי" שהוא אוכל) זהו "דוקא" כאשר הם "כעין סלים" כגון החותלות, מה שאין כן המחצלאות שאינן "כעין סלים" אין להחשיבן כ'אוכל' אלא הן "כלי מקרי".

(54) סי' שיד סי"ח.

דמהטעם שאומר בתחילה שהחותלות "אינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם", משמע שהוא הדין גם בכלים שבנינם שלם, שאם מטרתם היא להועיל לאוכל שבתוכם אזי גם הם נחשבים 'אוכל' וממילא אין בהם משום "סותר". ואילו מהמשך דבריו שהחותלות הם "לאו כלים גמורים. . אכל כלי גמור פשיטא דאסור", משמע שההיתר הוא דוקא משום שהחותלות עשויות מחתיכות קטנות, ואילו בכלי שלם שייך איסור "סותר" גם אם מטרתו היא להועיל לאוכל שבתוכו?

והפרי מגדים נשאר ב"צריך עיון" על קושיא זו.

נב. והנה לאחרי שמבאר הפרי מגדים את דברי המגן אברהם, הוא מסתפק⁵¹ בדין הדומה לחותלות, וזה לשונו: "ומחצלת שתופרים בהם פירות, אפשר לאו כלי מקרי דוקא כעין סלים, וצריך עיון".

ונראה שכוונת דבריו היא, שיש להסתפק מה הדין במחצלאות שחלק מגופן עשוי מפירות שתופרים בתוכן, האם גם הן נחשבות "שומר הפרי" על דרך החותלות, וממילא אינן 'כלי' אלא 'אוכל' ואין בהן משום "סותר"; או דילמא שבמחצלאות לא שייך לומר כן.

נג. ונראה לבאר את צדדי הספק:

דמצד אחד יש לומר, שדוקא חותלות נחשבות "שומר הפרי", דלהיותם סלים⁵² המכילים 'אוכל' בתוכם הרי הם דומים ממש לקליפת הפרי, דכמו שהקליפה מכילה פרי בתוכה כמו 'סל' והיא כזה סוג 'סל' שלא רק שומר את הפרי אלא אף מגדל אותו, כך גם

(51) שם ס"ק יג.

(52) לשון המגן אברהם הנ"ל.

נו. אך באמת אי אפשר לפרש את דבריו כך, כי לפי זה יוקשה:

(א) מדוע צריך אדה"ז להוסיף את המילים "הוא בנין גרוע" שאינו עשוי להתקיים הרבה, והרי "בנין גרוע" מותר לסותרו אפילו אם הוא עשוי להתקיים הרבה, שהרי בחביות של "מוסתקי" (וכן "כלי של פרקים" דלקמן) שהיתר סתירתן הוא להיותן "בנין גרוע" לא מצינו תנאי שההיתר הוא דוקא אם אינן עשויות להתקיים הרבה, אלא זה שהן "בנין גרוע" הוא טעם מספיק חזק כדי להתיר את סתירתן אפילו אם הן עשויות להתקיים הרבה. ואם כן, אם טעם ההיתר לסתור את החותלות הוא משום היותם "חיבור גרוע", מדוע נזקק אדה"ז להוסיף שבנינם "אינו עשוי להתקיים הרבה"⁵⁶?

(ב) אם טעם ההיתר בחותלות הוא להיותם "חיבור גרוע" על דרך החבל, מדוע מדמה אותם אדה"ז לאגוזים ושקדים, והרי בהם החיבור הוא חזק ואינו גרוע (שהרי אינם מחוברים מחתיכות נפרדות); לכאורה טפי הי' לו לדמותם לחבית של "מוסתקי", שהיא אכן "חיבור גרוע" מאחר ששברי' מדובקים בזפת⁵⁷?

נד. ועל כן נראה לומר, שהפירוש בדברי אדה"ז הוא, שבנין החותלות "הוא בנין גרוע" בגלל "שאינו עשוי להתקיים הרבה".

ומסגנון דברי אדה"ז משמע, שלא למד כפרי מגדים שטעם ההיתר הוא משום שהחותלות נעשו לבשל את התמרים ועל כן הם נחשבים 'אוכל', מאחר שאת הענין הזה שהחותלות מבשלים את התמרים הוא מזכיר רק בתור חלק מתיאור החותלות, ולא בתור טעם להיתר סתירתם.

אלא לפי אדה"ז טעם ההיתר הוא: "מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה".

נה. ובהשקפה ראשונה נראה לבאר, שהסברא בטעם זה שאומר אדה"ז, היא על דרך מה שכתב לעיל⁵⁵ בדין "חבל", וזה לשונו שם: "חותמות שבכלים... שהכיסוי שלהם קשור בהם בחבל, מותר לחתוך החבל אפילו בסכין או להפקיעו דהיינו להתיר קליעתן כדי לפותחם ליקח מה שבתוכם... ואף שהחבל עשוי לחבר הכיסוי עם הכלי וכשחותכו או מפקיעו הרי זה סותר חיבורם, אין בזה משום סתירה, לפי שהחבל הוא חיבור גרוע שאינו חזק כל כך וכשסותרו הרי הוא סותר בנין גרוע, ואין סתירה בכלים אלא כשסותר בנין גמור".

שעל דרך זה נפרש את דבריו ב"חותלות", שטעם ההיתר "להפקיע ולחתוך" אותם הוא, כי גם הם "חיבור גרוע שאינו חזק כל כך", "וכשסותרו הרי הוא סותר בנין גרוע, ואין סתירה בכלים אלא כשסותר בנין גמור".

כלומר, שכוונת אדה"ז בנימוקו בחותלות "מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע" היא, שחיבורם הוא "חיבור גרוע", כמו שאמר בחבל.

(56) ואין לומר שבזה בא אדה"ז לתת טעם נוסף מדוע אין בהם סתירה – משום שאינם עשויים להתקיים הרבה, כי אם כן הי' לו לכתוב זאת בוא"ו המוסיף – "ואינו עשוי כו", ומזה שכתב "שאינו עשוי" משמע שזהו המשך למשפט הקודם בו אמר שהם "בנין גרוע".

(57) ועל דרך קושיית השיירי כנסת הגדולה (שם) על הבית יוסף. עיי"ש.

(55) שם סי"ז.

אלא הפירוש "שאינו עשוי להתקיים הרבה" היינו מצד כוונת האדם, שהאדם אינו רוצה לקיים את בנין החותלות הרבה זמן, ומתחילה הוא מחברם על מנת שתיכף לאחר סיום פעולתם בבישול הפירות הוא יסתור את חיבורם. ומטעם זה החותלות הם "בנין גרוע"⁶⁰.

נט. אך לכאורה, גם על ביאור זה בדברי אדה"ז יש להקשות:

דהנה כתב לעיל⁶¹: "לא אמרו שאין בנין וסתירה בכלים אלא בבנין גרוע וסתירת בנין גרוע, כגון . . . כלי שהוא של פרקים, אם אין פרקיו תקועין בחוזק אין בפריקתן סתירה גמורה ולא בהחזרתן בנין גמור . . . ואפילו בכלי של פרקים, אם תקע פרקיו דהיינו שהדקם בחוזק בענין שצריך לזה גבורה ואומנות הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה, ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים".

שמדבריו אלו עולה, שכלי שחיבורו חזק אין עליו שם "בנין גרוע", וזה שהוא "אינו עשוי להתקיים הרבה" פועל רק שייחשב "בנין עראי", ו"בנין עראי" יש בו איסור "בנין וסתירה" מדברי סופרים.

כלומר, שיש הבדל בין "בנין גרוע" ל"בנין עראי", ב"בנין גרוע" אין איסור בנין וסתירה אפילו מדברי סופרים (וכנ"ל בדין "מוסתקי" ו"חבל" ו"כלי של פרקים" שפרקיו אינם

כלומר, בנין החותלות נחשב "בנין גרוע" לא משום שחיבורו גרוע כמו בחבל, כי לעולם חיבורו הוא חזק (ראה הערה⁵⁸), רק להיות שחיבורו "אינו עשוי להתקיים הרבה" לכן הוא "בנין גרוע".

נח. ועל פי זה צריכים לומר, שמה שכותב אדה"ז "שאינו עשוי להתקיים הרבה", אין כוונתו שבנין החותלות הוא חלש ואינו ראוי להתקיים הרבה זמן, כי: (א) אם כן הי' יותר מתאים שינקוט בלשון "אינו ראוי" או "אינו יכול", ולא "אינו עשוי". (ב) דבהמשך דבריו הוא מדמה את החותלות ל"אגוזים ושקדים", והם הרי כן ראויים להתקיים הרבה, כנראה בחוש (וזה שבפועל אין שומרים אותם הרבה, הוא רק משום שמטרתם לאכילה ולא לשמירה. וכן זה שלאחרי אכילתם זורקים את קליפותיהם, הוא משום שלא צריכים אותן, אך מצד עצמן הן ראויות להתקיים הרבה)⁵⁹.

(58) דדוקא בחבל שייך לומר שהוא "חיבור גרוע שאינו חזק כל כך", כי קליעת החבל נעשית על ידי שגודלים (מסובבים) כמה חוטים דקים עד שנוצר החבל, וחיבור זה הוא אכן "חיבור גרוע שאינו חזק כל כך" כי אפשר בקלות לפרק קליעה זו (על ידי סיבוב החוטים לכיוון ההפוך).

מה שאין כן החותלות שהם "כלים של כפות תמרים עשויים כמין סלים" (לשון המגן אברהם הנ"ל ס"ק יב), עשייתם היא בדרך אריגת שתי וערב (ראה משנה שבת ריש פרק האורג קה, א) "האורג . . . בנפה בכברה ובסל", ודבר פשוט הוא שחיבור של אריגה חזק הרבה יותר מחיבור של קליעה.

ולכן על בנין החותלות אי אפשר לומר שהוא "חיבור גרוע שאינו חזק" כמו בחבל, וממילא לא זהו טעם היותם "בנין גרוע", אלא הטעם הוא כי בנינם "אינו עשוי להתקיים הרבה". כבפנים.

(59) וראה רמב"ם הלכות כלים פ"ב ה"א: "העושה כלי קבול מכל מקום הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה . . . והוא שיעשה דבר של קיימא שאפשר שיעמוד, כיצד . . . מקליפת הרימון והאגוז . . . הרי אלו מקבלין

טומאה".

(60) ולהעיר מרמב"ם שם פ"ה ה"ז: "חותל של הוצין . . . שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרקו טהור. וכן הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה, אינה מקבלת טומאה". כלומר שמאחר שהם עומדים לזריקה על כן אינם בגדר "כלי" הראוי לקבל טומאה.

(61) סי' שיג סי"ט-כ.

בעצם מהותו, ולכן למרות שכעת הוא חיבור חזק הרי הוא נחשב "בנין גרוע".

ולפי זה מובנים דברי אדה"ז, שהיות שבנין החותלות "אינו עשוי להתקיים הרבה" אלא הוא עומד להתבטל לגמרי, לכן הוא "בנין גרוע" (ולא רק "בנין עראי"), ועל כן מותר לחותכו ולהפקיעו לכתחילה, ואין בזה איסור אף מדברי סופרים.

סא. ולפי ביאור זה בדברי אדה"ז, מובן בטוב מה שמדמים את החותלות לאגוזים דוקא (ולא לחבית של מוסתקי או לחבל):

דכמו שבנין האגוזים הוא בנין שלם וחזק, ורק להיות שאינם עומדים להתקיים הרבה אלא לסתירה מוחלטת (שהרי לאחרי פתיחתם הוא משליכם) לכן הם נחשבים "בנין גרוע" ומותר לשוברם בשבת; כך גם החותלות, אף שחיבורם חזק, אך היות שהם עומדים לסתירה מוחלטת הרי הם "בנין גרוע", ועל כן אין בהם איסור "סתירה".

סב. ולפי זה נמצא, שכאן בחותלות מלמדנו אדה"ז גדר חדש ב"בנין גרוע":

דעד כה למדנו רק, שכלים שחיבורם חלש נחשבים "בנין גרוע", כגון כלי של פרקים המחובר ברפיון, ומוסתקי ששברי' מדובקים בזפת, וחבל העשוי מקליעת חוטים (שהוא חיבור רעוע);

וכאן מוסיף אדה"ז הגדרה חדשה, שאפילו כלי שחיבורו חזק, אם אינו עשוי להתקיים הרבה אלא עומד לסתירה מוחלטת (על דרך החותלות) גם הוא בכלל "בנין גרוע", ואין בו איסור "סתירה".

סג. ונראה לומר, שאת טעם ההיתר הזה בחותלות – שהם "בנין גרוע שאינו עשוי

תקועין בחוזק, שמותר לסותרם לכתחילה), מה שאין כן כלי שבנינו חזק רק שהוא "בנין עראי" (היות שחיבורו "אינו עשוי להתקיים הרבה" אלא עומד לסתירה) יש בו איסור בנין וסתירה "מדברי סופרים".

ואם כן, מאחר שביארנו שההיתר בחותלות הוא אפילו אם חיבורם חזק (ולא כ"חבל"), רק שהוא "אינו עשוי להתקיים הרבה", יוקשה: הרי זה שבנינם "אינו עשוי להתקיים הרבה" פועל רק שייחשבו "בנין עראי", ובבנין עראי יש איסור "סתירה" מדברי סופרים, ואם כן מדוע אומר אדה"ז שמשום שבנינם "אינו עשוי להתקיים הרבה" הרי הם "בנין גרוע" ולכן מותר לסותרם לכתחילה?

סד. ונראה לבאר בזה, שיש הבדל גדול בין ה"אינו עשוי להתקיים" של כלי של פרקים לבין ה"אינו עשוי להתקיים" של חותלות:

בכלי של פרקים, זה שחיבורו החזק עומד לסתירה אין זו סתירה מוחלטת, שהרי הוא עתיד אחר כך לחזור ולחבר את פרקיו (דכלי זה עומד לסותרו ולבנותו תמיד), ולכן סתירה זו אינה פוגעת בעצם החיבור להחשיבו "חיבור (ובנין) גרוע", אלא פוגעת רק בקביעותו שייחשב "בנין עראי".

מה שאין כן בנין החותלות שעומד לסתירה זוהי סתירה מוחלטת, שהרי לאחרי שיפקיע ויחתוך את החותלות הוא יזרקם, ולא יחזיר את חיבורם לעולם⁶², וסתירה תקיפה כזו פוגעת לא רק בקביעות החיבור להחשיבו "בנין עראי", אלא גם בעצם החיבור להחשיבו "בנין גרוע", כי חיבור שעומד להתבטל לגמרי יש חסרון

(62) ראה תהלה לדוד סי' שיד ס"ק יב, שלמד בפשטות שהחותלות עומדים תיכף להיזרק.

ד. ולפי זה יוצא לנו בשיטת אדה"ז, שדבר העומד לזריקה מחמת שלא רוצים לקיים אותו, נחשב "בנין גרוע"⁶⁴.

להתקיים הרבה", הביין אדה"ז מתוך דברי המגן אברהם הנ"ל, שכתב: "דלאו כלים גמורים דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם".

שאדה"ז פירש את המילים "דאינם עשויים אלא שיתבשלו כו'", שחיבור החותלות אינו עשוי לקיום הרבה אלא רק עד שיתבשלו התמרים ואחר כך סותרים את חיבורם ומשליכים אותם, ולכן הם "לאו כלים גמורים" אלא "בנין גרוע"⁶³.

וזריקה, וכנ"ל בפנים).

(64) ואולי מכאן יש לפשוט מהי דעת אדה"ז בענין השימוש בכוסות 'חד-פעמי' לנטילת ידיים וקידוש, שצריך בהם כלי שלם (שולחן ערוך אדה"ז סי' קנט ס"ד, וסי' רע"א סי"ח). דנחלקו בזה אחרוני זמנינו, בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ג סי' לט) ובשו"ת משנת יעקב (ח"א סי' ו אות ח) מחמירים – שכשם שלענין טומאה דבר העומד לזריקה אינו נחשב 'כלי' (כנ"ל הערה 60), כך גם לענין נטילת ידיים וקידוש כוסות אלו אינן 'כלי'. ובשו"ת באר משה (ח"ג סי' נה) מיקל – שאם בדעתו להשתמש בכוס הזו כמה פעמים ולא באופן 'חד פעמי' בלבד (וכגון שמשתמש בה לנטילת ידיים כמה פעמים, וכן בקידוש ישתה ממנה גם במשך הסעודה), אזי מותר להשתמש בה לנטילת ידיים וקידוש.

דאדה"ז מבאר ב'חותלות', שהיות שאינם עשויים "להתקיים הרבה" על כן הם "בנין גרוע", כלומר שיש חסרון בעצם מהותם כ'כלי'. והרי, החותלות הללו עומדים לשימוש 'חד פעמי' בלבד, דתיכף לאחרי שהתמרים שבהם יתבשלו יזרקו אותם, כמובא לעיל מה"תהלה לדוד"; ואם כן מזה אפשר אולי להסיק, שלשיטתו הדין בכוסות הנ"ל הוא כדברי ה"באר משה", שרק אם זוהי כוס 'חד פעמית' ממש שלאחרי שמשתמש בה פעם אחת זורקה מיד, אז יש לה גדר "כלי גרוע" שחסר בעצם מהות ה'כלי' שבה, ואזי אין ליטול ולקדש בה. אך אם ישתמש בה כמה פעמים ולא פעם אחת בלבד, אז יהי' מותר להשתמש בה לנטילת ידיים וקידוש, דמאחר שעומדת לשימוש רב פעמי, אף שאחר כך תיזרק, כבר אינה דומה לבנין החותלות "שאינו עשוי להתקיים הרבה", דהיא כן נחשבת "להתקיים הרבה" מאחר שמשתמש בה כמה פעמים (ואולי יש לדייק בלשון "להתקיים הרבה", שהרי 'מיעוט רבים שנים', ואם כן בזה שמשתמש בה יותר מפעם אחת בזה כבר פועל שנחשבת "להתקיים הרבה", כלומר לשימוש רב), ואזי היא תיחשב 'כלי' הראוי לנטילת ידיים וקידוש. ועוד צריך עיון.

(63) וראה תהלה לדוד (שם) שביאר בדברי המגן אברהם, שזה שהחותלות אינם "כלים גמורים" היינו שבנינם חלש (ועל דרך החביות של מוסתקי), והטעם מדוע עושים אותם (האומנים) באופן זה הוא משום "דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם" (ועיין בספר בנין שבת (כהן) ח"א סוף פי"ז, שעל יסוד ביאור זה במגן אברהם פירש הג"ר עזריאל אויערבאך שליט"א כן גם בדברי אדה"ז). ולפי ביאור זה נמצא, שעיקר טעם ההיתר בחותלות הוא מחמת שבנינם חלש.

והדוחק בביאור זה הוא (על דרך שהקשינו לעיל סעיף נ"ו): (א) לפי זה המילים "דאינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם" מיותרות, דוכי זקוק המגן אברהם להסביר לנו מדוע נוהגים (עושי החותלות) לעשותם באופן חלש כזה עד שאינם "כלים גמורים"!? למאי נפקא מינה? (ב) עדיין קשה קושיית השיירי כנסת הגדולה הנ"ל, דאם טעם היתר סתירתם הוא מחמת שבנינם חלש, אם כן מדוע מדמים אותם לאגוזים ולא לחבית של מוסתקי (וכמו כן יוקשה לפירוש הרב הנ"ל בדברי אדה"ז).

מה שאין כן לפי ביאורינו מחוור כל זה: דזה שהחותלות "אינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם" (היינו שבנינם "אינו עשוי להתקיים הרבה") הוא הטעם לזה שהם "לאו כלים גמורים" (אלא "בנין גרוע"). ומובן גם הדמיון לאגוזים דוקא, ולא למוסתקי, מאחר שבנין החותלות הוא שלם יותר מהמוסתקי (מאחר שצורתם הזו היא צורת בנינם הרגילה שבה הם עושים תמיד את מלאכתם, מה שאין כן המוסתקי היא חבית שונה מן הרגיל, כפשוטו), והטעם שהם נחשבים "לאו כלים גמורים" הוא להיותם עומדים לסתירה וזריקה כמו האגוזים (שגם הם בנינם חזק, רק שעומדים לשבירה

לפי אדה"ז נפשט ספק הפרי מגדים ומתורצת קושייתו

סה. ונראה לומר, שלפי ביאור אדה"ז שוב אין מקום לספיקו הנ"ל של הפרי מגדים במחצלאות שתפורים בהן פירות.

דהפרי מגדים הסתפק, משום שלביאורו במגן אברהם טעם הקולא בחותלות הוא כי מאחר שהם מועילים לפירות הרי הם 'אוכל' כמותם, שעל כן יש מקום להסתפק במחצלאות: שמא בהן אין להקל מאחר שאינן מועילות מאומה לפירות התפורים בהן, או דילמא גם המחצלאות נחשבות 'אוכל' מאחר שהפירות הם חלק מהן.

אבל לביאור אדה"ז שטעם הקולא בחותלות הוא משום שהם עומדים לזריקה, אין מקום להסתפק במחצלאות, אלא צריכים רק לבדוק מהי צורת שימושן: אם הן עשויות "להתקיים הרבה" יש בהן איסור סתירה, ואם אינן עשויות אלא לזמן קצר ואחר כך סותרים את חיבורן וזורקים אותן אין בהן איסור סתירה.

דהיינו, לשיטת אדה"ז הבחינה במחצלאות היא בדיוק כמו ההגדרה שהגדיר בחותלות⁶⁵.

סו. ולפי ביאור אדה"ז, מתורצת גם קושיית הפרי מגדים על המגן אברהם – שבדבריו יש כעין "הרכבה": דמתחילת דבריו שהחותלות נחשבים 'אוכל' מאחר שהם מועילים לאוכל שבתוכם, משמע שהוא הדין גם ב'כלי גמור' (שבנינו שלם ואינו מקובץ מחלקים קטנים כחותלות), שאם ענינו להועיל לאוכל שבתוכו הרי גם הוא נחשב 'אוכל' וממילא אין

בהפקעתו משום "סותר"; ואילו מהמשך דבריו משמע, שהחיסרון בחותלות הוא שאינם "כלי גמור" היינו שבנינם חלש (להיותם מקובצים מחתיכות קטנות), שמזה מובן שב'כלי גמור' יהי' איסור "סתירה" אף אם מטרתו היא להועיל לאוכל שבתוכו?

אך לפי ביאור אדה"ז במגן אברהם אין מקום כלל לקושיא זו, דמה שכתב שהחותלות "אינם עשויים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם", אין כוונתו כפי שהבין הפרי מגדים שהיות שנעשו בשביל לבשל את התמרים הרי הם כ"שומר הפרי" וממילא הם נחשבים 'אוכל' ולא 'כלי', אלא כוונתו היא שהיות שהחותלות נעשו רק כדי לבשל את התמרים ואחר כך תיכף סותרים וזורקים אותם, אם כן הם אינם עשויים להתקיים הרבה, ומחמת זה אינם "כלי גמור", ולכן אין בהפקעתם איסור "סתירה".

וכמו כן, מה שכתב המגן אברהם שהחותלות אינם "כלים גמורים", אין כוונתו לומר (כפי שהבין הפרי מגדים) שבנינם רעוע להיותם מקובצים מחתיכות קטנות (ולאפוקי אילו הי' בנינם חזק), אלא כוונתו היא לעצם גדרם – שאין להם גדר של "בנין גמור" (אפילו אם בנינם שלם וחזק), מאחר שחיבורם "אינו עשוי להתקיים הרבה".

ואם כן מובן שאין בדברי המגן אברהם שום "הרכבה", דהוא מעולם לא אמר שהחותלות הם אוכל ולא כלי כלל, אלא אמר רק שהם אינם "כלים גמורים", ושהטעם לזה הוא כי הם עשויים להתקיים רק עד גמר בישול התמרים בתוכם, ולא לזמן מרובה.

וממילא מובן גם, שבאמת דין זה הוא גם בכלים שחיבורם חזק⁶⁶, שאם הם עומדים

(65) והמשנה ברורה (שם ס"ק מ) שמביא את ספיקו של הפרי מגדים, משמע שהבין את דברי המגן אברהם כביאורו, ולא כביאור אדה"ז – שלפיו אין מקום לספק זה כמבואר בפנים. וראה להלן הערה 68.

(66) וכפי שטען הפרי מגדים, כנ"ל. רק שלביאורו

סיכום גדר החותלות

סח. ועל פי ביאור זה נמצא, שיש לנו ב' הגדרות בענין 'חותלות': (א) ביאור הפרי מגדים במגן אברהם, שמאחר שהם כשומר לאוכל על כן אינם נחשבים 'כלי' אלא 'אוכל'⁶⁸.

הוא משום שהחותלות מועילים לאוכל, אין מקום לקושיא מדוע מתירים אף בגרוגרות, מאחר שגם לגרוגרות החותלות מועילים, ומכוח זה הם נחשבים 'אוכל'.

(68) לעיל (סעיפים ל"ב-ל"ה) דייקנו מדברי הפרי מגדים, שלשיטתו שייך "מכה בפטיש" גם כשהפעולה היא בדבר אחד והתיקון הוא בדבר אחר.

והנה, גם במחלוקת הפוסקים הידועה בענין "מכה בפטיש באוכלין" (ראה ביאור הלכה סי' שיח ד"ה והדחתן), שיטת הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק טז) היא שיש איסור "מכה בפטיש" בתיקון אוכל.

ועל פי זה יש לומר, שזה שהפרי מגדים אינו מבאר בחותלות כאדה"ז שטעם ההיתר לסותרם הוא להיותם "כלי גרוע", הוא "לשיטתי": כי אם יבאר כך יוקשה לו, דהתיינח שאין בהפקעת החותלות איסור "סתירה", אך עדיין יש לאסור משום "מכה בפטיש" מצד התמרים, דמאחר שהפקעתם מאפשרת את אכילת התמרים נמצא שהוא 'מתקן' אותם, והרי לשיטתו יש מכה בפטיש גם כשהתיקון הוא בדבר אחר, וגם באוכלין?

ועל כן הוכרח לבאר את ביאורו, שהחותלות הם כקליפות הפירות, שבהן לא מצוינו איסור "מכה בפטיש" על הסרתן ונראה לבאר, שהטעם מדוע אכן אין בהסרת הקליפות איסור "מכה בפטיש" גם לפרי מגדים הוא, כי הן לא דומות לשאר ה"מונעים" את גמר המלאכה שהסרתם נחשבת "מכה בפטיש", כי הקליפות ביחס לפרי אינן "מונע" בלבד אלא גם "מסייע", מאחר שכנ"ל (הערה 42) הן גם מועילות לגידולו, ואפשר שמשום זה גם לפרי מגדים אין בהסרתן משום "מכה בפטיש", מאחר שאינן "מונע" גמור כשאר המונעים].

אבל לאדה"ז לא הוקשה כן, כי גם הוא "לשיטתי": שבסי' שיח (סוף סי"א) וסי' שכד (ס"ד) גילה דעתו, שסובר כפוסקים שאין מכה בפטיש באוכלין (ראה בארוכה קצות השולחן סי' קל בדי השולחן ס"ק יב ד"ה מכה בפטיש אות ו אות י), ואם כן לשיטתו (גם אם הי' סובר שיש "מכה בפטיש" כשהתיקון הוא בדבר אחר, מכל מקום) אין לאסור את קריעת החותלות משום תיקון התמרים מאחר שאין "מכה בפטיש" באוכלין.

להיזרק הם נחשבים "לאו כלים גמורים", וממילא אין בהם משום "סותר".

סז. ועל פי ביאור אדה"ז, מתורצת גם הקושיא הראשונה של הפרי מגדים – מדוע נקטה הגמרא (והמחבר בשולחן ערוך) "חותלות של גרוגרות ושל תמרים", בשלמא ה"תמרים" שהם "רעים" (כפירוש רש"י הנ"ל) זקוקים לחותלות לגמר בישולם, אך ה"גרוגרות" שהן תאנים מיובשות מה צורך יש להן בחותלות, ואם כן מדוע מותר להפקיע את החותלות מחמת שיש בהם גרוגרות?

דקושיא זו נכונה רק לביאור הפרי מגדים במגן אברהם, שטעם ההיתר להפקיע את החותלות הוא כי מאחר שהם מועילים לאוכל על כן גם הם נחשבים 'אוכל' ולכן אין בהם משום "סותר" (כנ"ל);

אך לפי ביאור אדה"ז, שטעם ההיתר הוא כי מאחר שאינם עשויים להתקיים הרבה על כן הם "בנין גרוע", אף שהחותלות לא מועילים כלום לגרוגרות אין בזה חיסרון, מאחר שטעם ההיתר עדיין קיים, שהיות שהחותלות עומדים להכיל את הגרוגרות רק זמן קצר ואחר כך הם נסותרים ונזרקים לכן אין בהם משום "סותר"⁶⁷.

במגן אברהם הוקשה לו, שבהמשך דבריו נראה המגן אברהם כסותר את דברי עצמו ("הרכבה"). מה שאין כן לביאור אדה"ז במגן אברהם זה מחוור, דמשום שאינם עשויים לקיום אין בהם סתירה למרות שחיבורם חזק.

(67) ועוד יש לומר, שמלשון אדה"ז הנ"ל ניתן לדייק שלדעתו קושיא זו של הפרי מגדים מעיקרא ליתא. דכתב: "חותלות . . . (ו)מניחין בתוכם גרוגרות או תמרים שלא נתבשלו בחמה שיגמרו שם בישולם". היינו, שנוקט על דרך לשון הגמרא והמחבר (ראה לעיל סעיף מ"ח) שהבישול בחותלות נצרך הן לתמרים והן לגרוגרות, ולא כרש"י והמגן אברהם שייחסו את הבישול רק לתמרים ולא הזכירו גרוגרות כלל.

שלפי סברא זו, גם לסברת הפרי מגדים שטעם ההיתר

*

הנפקא מינה בין ב' הביאורים בחותלות לנידון דין בעטיפות הניילון

טט. ונראה לומר, שמכל זה אפשר להסיק לענין פתיחת עטיפות הניילון הנ"ל. כי הרי רואים בחוש, שדרך הבני אדם היא לזרוק את העטיפות תיכף לאחרי קריעתן, ואין שומרים אותן כלל. ואם כן גם כאן יהיו ב' השיטות הנ"ל:

ד"ה מיהו מן) – שלפי ביאורו שטעם ההיתר לחותכה הוא משום "דרך אכילה", זהו דוקא בחותך "לאלתר" לאכילה (וכמו בהלכות "בורר" שמותר לברור דוקא "לאלתר" שאז נחשב זה "דרך אכילה"), ואילו אדה"ז (בסי' שכא ס"ח) מתיר לחתוך את הגבינה בסכין אפילו שלא לאלתר, אם כן מזה מוכח שלאדה"ז טעם ההיתר אינו משום "דרך אכילה", שהרי שלא לאלתר אינו "דרך אכילה".

אלא אדה"ז כנראה יבאר בגבינה כאחד מב' הביאורים האחרים שהבאנו לעיל (התהלה לדוד או היסודי ישורון), שלפיהם ההיתר אינו תלוי ב"דרך אכילה", וממילא אפילו כשחותכה שלא "לאלתר" אין בה "סתירה".

ולפי זה יומתק ביותר הא שאדה"ז לא יבאר בדין חותלות כהפרי מגדים – שמשום היותם אוכל מותר לסותרם, כי אדה"ז אזיל בזה "לשיטתי": דמאחר שבגבינה אינו סובר כה"ר פל"ס "שהיתר לחותכה הוא משום "דרך אכילה", אם כן גם ב"חותלות" אינו יכול לבאר כהפרי מגדים שטעם ההיתר להפקיעם הוא להיותם 'אוכל' והפקעתם היא "דרך אכילה" (כי מן הסתם יתיר אדה"ז להפקיעם גם שלא לאלתר, כמו שהתיר בגבינה, ואם כן אין כאן "דרך אכילה"); ונתבאר לעיל, שגם ב' הביאורים האחרים ב"גבינה", אינם מתאימים כלל ב"חותלות". ועל כן הוכרח אדה"ז לבאר את ביאורו הנ"ל, שטעם ההיתר בחותלות הוא להיותם עומדים לזריקה, שמחמת זה הם "בנין גרוע".

(ובנוגע לקליפות אגוזים, יכול אדה"ז לומר הן את הטעם שאמר בחותלות – להיותם עומדים לזריקה, והן את ב' הטעמים הנ"ל המובאים בנוגע לגבינה – שהם מתאימים גם לקליפות כנ"ל).

(ב) ביאור אדה"ז במגן אברהם, שלהיותם עומדים לסתירה וזריקה הרי הם 'כלי גרוע'⁶⁹.

[ולפי כל זה, צריך עיון קצת בשיטת המשנה ברורה: דלעיל (הערה 65) הוכחנו שמפרש בחותלות כטעם הפרי מגדים, שטעם ההיתר לסותרם הוא להיותם כ'אוכל'. אמנם בענין מכה בפטיש באוכלין הוא חולק על הפרי מגדים וסובר, שאין מכה בפטיש באוכלין (ראה בביאור הלכה הנ"ל). ולפי זה פשוט, שלדידו לא יוקשה בביאור אדה"ז מה שהוקשה לפני מגדים (שיהי' בקריעת החותלות איסור מכה בפטיש מצד תיקון התמרים); ואם כן צריך עיון, מדוע שביק לביאור אדה"ז ונקט כביאור הפרי מגדים, בזמן שבביאור הפרי מגדים יש כמה וכמה 'דחוקים' (קושיותיו הנ"ל על הגמרא והשולחן ערוך, ועל המגן אברהם, וספיקו במחצלאות), ואילו לפי ביאור אדה"ז נחסכים כל דחוקים אלו – כמו שנתבאר לעיל בארוכה?]

(69) נתבאר לעיל (סעיף מ"ה), שלפרי מגדים הטעם שאין איסור "סתירה" באכילת גבינה הוא כמבואר בשו"ת "רב פעלים" כי זהו "דרך אכילה". ובאמת, באחרונים מצאנו ביאורים נוספים מדוע אין בגבינה "סתירה": (א) ב"תהלה לדוד" (סי' שיט בסופו) ביאר, משום שלאחר סתירתה אי אפשר לחזור ולבנותה "עד שיעשה [אותה] גוף אחד" כבתחילה, וכזה "סותר" שלא רק אינו על מנת לבנות אלא אי אפשר לחזור ולבנותו אפילו רבנן לא אסרוהו. (ב) ביסודי ישורון (ח"א עמ' 225) ביאר, דהיות שסתירתה אינה מחזירה אותה למצב שהי' קודם בנייתה (שאז היתה חלב), אין זה נחשב "סתירה".

וזה שלעיל לא ביארנו את הפרי מגדים על פי ביאורים אלו, הוא משום שביאורים אלו נכונים רק בגבינה וקליפות אגוזים וכדומה, שהם דברים שאי אפשר לחזור ולעשותם גוף אחד לאחר סתירתם, ולאידך סתירתם אינה מחזירתם למצב כמו קודם שנוצרו. אך לענין חותלות ביאורים אלו אינם מתאימים, שהרי הם סלים העשויים מכפות תמרים, ואם כן: (א) לאחרי הפקעתם דהיינו פירוק אריגתם אפשר לחזור ולבנותם לסלים. (ב) פירוקם מחזירם למצב שקודם בנייתם, שהיו עלים נפרדים. ועל כן ביארנו את הפרי מגדים כה"ר פל"ס "שהטעם שאין סתירה בגבינה הוא כי זהו "דרך אכילה", וכמו כן בחותלות מאחר שהפקעתם נעשית לצורך אכילת התמרים הרי זה "דרך אכילה".

אבל אדה"ז, אינו סובר כביאור ה"רב פעלים" בגבינה, וכפי שהעיר על כך ה"רב פעלים" עצמו (שם)

ומה שבחביות של "מוסתקי" מקילים שאין בהן "סתירה" כלל, היינו משום שאינן "בנין ממש" אלא רק שברים המדובקים יחד, מה שאין כן בעטיפה שהיא דבר שלם אין מקום להקל כחביות אלו⁷¹.

יש לומר, שזהו דוקא כאשר הסתירה היא על כל פנים בתוך מעת לעת לבני, שהרי שם מדובר שהניח בתנור אוכל לצורך השבת, וזה בודאי נעשה סמוך לכניסת השבת, ואם כן סתירת הדף בשבת נעשית בתוך מעת לעת לבנייתו. וכן משמע ממה שכתב אדה"ז לעיל (סי' רנט ס"ז) בנוגע לדין זה "תנור שמניחים בו החמין לשבת וסותמין פיו בדף . . . מותר לסתור אותה סתימה בשבת . . . ולא גזרו אלא כשהדלת נעשה שם לקיום לאיזה זמן . . . אבל שריקת התנור שלא נעשית כלל לקיום אלא לשמור החום לפי שעה ולסותרה למחר לא גזרו עלי". שמשמעות דבריו היא, שדוקא משום שזהו על מנת "לסותרה למחר" דהיינו בתוך מעת לעת (שהרי צריך את התבשיל לסעודת שבת שהיא בתחילת היום ולא סמוך למוצאי שבת) לכן נחשב זה "אינו עשוי להתקיים כלל".

[ולהעיר גם מלשון אדה"ז בדיני קושר בשבת (סי' שיז ס"א) "אם אינו עומד להתקיים כלל אלא להתירו ביומו . . . מותר לקשרן ולהתירן בשבת" (והוא על דרך לשון הרמ"א (שם) "עשוי להתיר באותו יום עצמו"). ובפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ב) כתב בענין זה "ומיהו . . . כל פחות מכ"ד שעות 'ביומו' מקרי, אבל יותר מכ"ד שעות . . . איסורא איכא", וכדבריו פסק במשנה ברורה (שם ס"ק ו). אם כן גם כאן רואים, שהלשון "אינו עומד להתקיים כלל" משמעו דוקא כשעומד להיסתר בתוך מעת לעת].

ואם כן בנידון דידן, עטיפות הניילון שנעשות לקיום למשך כמה וכמה ימים, אינן בכלל הגדר ד"אינו עשוי להתקיים כלל", אלא גדרן הוא "אינו עשוי להתקיים הרבה", שבו הדין הוא ש"אסור מדברי סופרים", כבפנים. (71) ראה בית יוסף סי' שיד א (ד"ה ומה שכתב אבל): "דכל שהכלי שלם שאינו מדובק במוסתקי, שייך ב' בנין וסתירה". וכן כתב אדה"ז שם ס"א: "שחבית השבורה ודבוקה בזפת היא גרועה בעינינו . . . אבל אם היא שלימה אסור לשברה". וכן לעיל בסי' שיג ס"ט נתן דוגמא ל"בנין גרוע" מ"כלי שהוא של פרקים אם אין פרקיו תקועין בחוזק"; שמכל זה משמע, שדוקא בכלי העשוי מחתיכות מחוברות אמרינן שאם חיבורם חלש הרי הוא "בנין גרוע". אבל כלי שלם העשוי מקשה אחת, אף

(א) לשיטת הפרי מגדים, מאחר שהטעם להקל ב"חותלות" הוא כי להיותם כשומר הפרי הרי הם כ'אוכל' ואינם 'כלי', אם כן ב"עטיפה" אין זה שייך כלל, שהרי בה אין 'אוכל' אלא 'גליון' שהוא עצמו 'כלי', ואם כן ודאי שהעטיפה נחשבת 'כלי'. ואם כן לשיטתו נראה שיש לחשוש בפתיחת עטיפה זו לאיסור "סותר".

ואף שהיא עומדת להיקרע ולהיזרק ולא "להתקיים הרבה", הרי לפי ביאור הפרי מגדים במגן אברהם אין טברא שכלי העומד להיזרק נחשב "בנין גרוע" שבו אין "בנין וסתירה".

אלא לשיטתו אפשר להגדיר את העטיפה הזו (רק) כ"בנין עראי" ש"אינו עשוי להתקיים הרבה", שבו יש איסור "סתירה" מדברי סופרים על כל פנים; וכפי שראינו לעיל (סעיף נ"ט) בדברי אדה"ז ב"כלי של פרקים", שכאשר פרקיו תקועים בחוזק יש בו "בנין וסתירה", רק שאם "אינו עשוי להתקיים הרבה" אזי הוא "בנין עראי" והאיסור בו אינו אלא "מדברי סופרים"⁷⁰.

(70) וראה המשך דברי אדה"ז שם (סי' שיג ס"ב), שכלי ש"אינו עשוי לקיום כלל" אין בו "סתירה" אפילו מדברי סופרים ומותר לסותרו לכתחילה. ולהלן (סוף ס"א) ביאר הגדרה זו, "שאינן עשויין לקיום כלל רק לפותחן ולסוגרן תדיר גם בשבת עצמה". ואם כן ברור שהעטיפות דנידון דידן אינן נכללות בהגדרה ד"אינו עשוי לקיום כלל", שהרי הן עומדות סגורות זמן רב (קודם השבת), ואינן עשויין "לפותחן ולסוגרן תדיר", כפשוטו. אלא הגדרתן היא (רק) "אינו עשוי להתקיים הרבה", ובוה יש איסור מדברי סופרים, כבפנים.

ואף שלהלן (סי' שיד סוף ס"ט) כתב אדה"ז, "מותר להסיר הדף שמשמין לפני התנור ושורקין אותו בטיט מערב שבת . . . מפני שאינו עשוי לקיום כלל אלא על מנת להסירו בשבת". משמע שכל שהדבר עומד להיסתר בשבת נחשב "אינו עשוי להתקיים כלל", אף שנבנה לפני שבת?

ע. [אלא שבזה צריך להבהיר, שכל זה הוא דוקא כשפותח את העטיפה בדרך קריעה והשחתה, שאז לפי אדה"ז אין כאן "סתירה", ולפי הפרי מגדים יש כאן "סתירה" מדרבנן;

אבל לעשות בניילון פתח נאה (על ידי סכין וכדומה) נראה שלכולי עלמא אסור, משום "מכה בפטיש". וכמו שכתב אדה"ז⁷⁴ בנוגע לחבית ה"מוסתקי" הנ"ל, שאף על פי "שאינה בנין גמור" שלכן אין בשבירתה משום "סותר", מכל מקום צריך להיזהר "שלא יתכוין לנקבה נקב יפה שיהא לה לפתח נאה, שאם כן הרי הוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש".

ועד"ז כאן בעטיפות הניילון⁷⁵, דלא מיבעי לדעת הפרי מגדים שיש בהן "סותר" (מדרבנן)

אינן "כלי גמור" הוא מחמת שבנינן חלש, ועל דרך שביאר בחותלות, כנ"ל הערה 63. אך לביאור זה קשה, שאם כן מדוע באגרות אסור, וכי בנינן חזק יותר מבנין המעטפות? מה שאין כן לביאורינו מחוור, דהן המעטפות והן האגרות הן בנין חזק (שהרי אינן עשויות מדיבוק חלקים קטנים כמו המוסתקי – ראה הערה 71. וכמו כן צורתן הזו היא דרך תשמישן הרגילה, ולא כהמוסתקי), והטעם שה"מעטפות" נחשבות "בנין גרוע" הוא כי "אינם עשויים להתקיים הרבה" אלא עומדות להיקרע ולהיזרק, ועל דרך שביארנו לעיל בחותלות. וממילא מובן, שה"אגרות" שאינן עומדות להיקרע ולהיזרק אינן נחשבות "בנין גרוע", ועל כן בהן יש איסור. (74) סי' שיד ס"א.

(75) ואין לחלק בין עטיפות לחביות של מוסתקי, שדוקא בחביות העומדות לקיום (כמשמעות הגמרא, ראה שמירת שבת כהלכתה פ"ט הערה י בשם הגרשו"א) שייך מכה בפטיש בפתח נאה, מה שאין כן בעטיפות העומדות לזריקה; כי דין "מכה בפטיש" שייך גם בדבר חד-פעמי העומד לזריקה, כדמוכח מדין "הקוטם קיסם לחצוץ בו שינוי" שאם קטמו בסכין חייב משום "מכה בפטיש" (סי' שכב במשנה ברורה ס"ק יג), למרות שהוא עומד לשימוש חד-פעמי בלבד (ראה שמירת שבת כהלכתה שם הערה סא בשם הנ"ל).

ואם כן הוא הדין בעטיפת ניילון, שאף אם תיכף

(ב) ולשיטת אדה"ז, אין בקריעת העטיפה חשש לאיסור "סותר"⁷², כי מאחר שהיא עומדת להיסתר ולהיזרק הרי היא "בנין גרוע", ועל דרך ה"חותלות"⁷³.

אם הוא עשוי מחומר חלש שאפשר בקלות לקרועו, אינו נחשב "בנין גרוע".

ולכן, אף שהניילון הוא דבר חלש שאפשר בקלות לקרועו, אך מאחר שהוא שלם – שעשוי מקשה אחת, אינו בכלל "בנין גרוע", וממילא יש בו משום "סתירה".

(72) ומה שבסי' שז ס"ז כתב אדה"ז "אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה", היינו שיש איסור לפותחה בשבת, ובסי' תקיט ס"ו ביאר שזה "אסור מדברי סופרים"; שם מדובר ב"אגרת חתומה" דהיינו שהמכתב עצמו חתום וקשור (על דרך 'אגרת אויר' שלנו), וטעם האיסור הוא כי אגרת חתומה אינה עומדת להיקרע ולהיזרק, אלא רק להיפתח (וכלשון אדה"ז "לפותחה"), ואף לאחרי שקוראים אותה אינה עומדת לזריקה (שהרי יש ששומרים אותה) ראה משנה ברורה סי' שז ס"ק נו), ואם כן היא כלל לא דומה לחותלות שהם עומדים לסתירה וזריקה, ולכן יש איסור לפותחה.

מה שאין כן בנידון דידן במעטפה של ניילון, הדרך היא לקרועה ולזורקה מיד אחרי פתיחתה, כמו החותלות, ואם כן פשוט שכמו שמותר להפקיע את החותלות כך מותר לקרוע את המעטפות הללו.

וכן עולה ברור מדברי התהלה לדוד, דבסי' שז ס"ק י הוא אוסר "פתיחת אגרות", ובסי' שיד ס"ק יג הוא מתיר "קריעת קאנווער" דהיינו מעטפה (אלא שהוא מתיר מטעם אחר, ראה הערה הבאה).

[ונראה לומר, שהטעם ש"אסור מדברי סופרים" לפתוח את ה"אגרות", הוא על דרך שנתבאר לעיל ב"כלי של פרקים" המחובר בחזק רק שאינו עשוי להתקיים הרבה, שהאיסור בו הוא מדברי סופרים שהם גזרו גם על "בנין עראי". דכמו כן הוא באגרות, דעל פי ביאורינו בהערה הקודמת לענין עטיפות הנה ה"אגרות" אינן נחשבות "בנין גרוע" (מאחר שאינן עשויות מחתיכות מחוברות), אלא שמאחר שחיבורן אינו עשוי "להתקיים הרבה" שהרי הן עומדות להיפתח, על כן הן "בנין עראי", ועל כן פתיחתן אסורה מדברי סופרים; מה שאין כן ה"מעטפות" שעומדות להיקרע ולהיזרק הן "בנין גרוע", ועל כן מותר לכתחילה לקרוען, כדין החותלות].

(73) ראה תהלה לדוד (שם) שהתיר לקרוע מעטפות בשבת מדין חותלות. אלא שלביאורו, הטעם שהמעטפות

*

העולה מכל הנ"ל:

לשיטת אדה"ז – נראה שמותר לפתוח עטיפות ניילון בשבת בקריעה של השחתה, ואין בזה שום איסור, לא "מכה בפטיש" (מצד הגליון), ולא "קורע" או "סותר" (מצד העטיפה).

ולשאר השיטות – יש להקפיד לפותחן לפני שבת, דמצד העטיפה יש איסור "קורע" (למשנה ברורה), וכן איסור "סותר" (לפרי מגדים). ומצד הגליון יש חשש ל"מכה בפטיש" (לפרי מגדים בצירוף סברת החזון איש).

אין לחשוש שמא ירצה לעשות בו "פתח נאה".

שודאי שייך בהן גם "מכה בפטיש", אלא אפילו לאדה"ז שאין בהן "סותר" להיותן "בנין גרוע" מכל מקום אסור לעשות בהן "פתח נאה" משום "מכה בפטיש"⁷⁶.

לאחרי הוצאת הגליון ממנה הוא משליכה לאשפה, מכל מקום אסור לעשות בה "פתח נאה" משום "מכה בפטיש", מאחר שהוא משתמש בפתח הנאה על כל פנים פעם אחת – בעת הוצאת הגליון.

76) אך אין סברא לאסור את קריעת העטיפה אפילו בדרך השחתה, גזירה שמא יעשה בה פתח נאה. שהרי בנוגע לחביות של מוסתקי כתב אדה"ז (סי' שיד שם), שאין חוששין שמא יעשה בה נקב יפה, מאחר ש"היא גרועה בעיניו ואינו חושש עליי"; דכמו כן יש לומר בעטיפה, שהיות שהניילון עומד לזריקה מיד, הרי הוא "גרוע בעיניו" (ואפילו לשיטת הפרי מגדים שאינו סובר שהוא "כלי גרוע", כנ"ל בארוכה, יש לומר שגם הוא מסכים שהוא נחשב על כל פנים "גרוע בעיניו"), וממילא



סימן מו

התאמה בין דיני כלי ראשון ושני לחילוק בין הבחינות מ"ה וב"ן

(שולחן ערוך סימן שיח)

מביא את דברי התוספות בביאור הטעם שכלי שני אינו מבשל * מדייק מהבית יוסף שהוא הדין כאשר הוא מעלה רתיחה יותר מהכלי ראשון * מביא את דברי הזוהר שנגלה ונסתר דתורה הם גוף ונשמה * מבאר את החילוק בין הדרגות ז"א ובינה שהם בבחינת מ"ה וב"ן * מבאר את ההתאמה בין דיני כלי ראשון וכלי שני לז"א ובינה

כלי שני אינו מבשל

א. בגמרא שבת¹ איתא: "אמר רב יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ (בשבת), ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי (רותחת בכדי להפשירו), ואמר לי טול (מן המים שבאמבטי) בכלי שני, ותן (הפך לתוך הכלי), שמע מינה . . . כלי שני אינו מבשל".

ב. והקשו התוספות²: "תימה, מאי שנא כלי שני מכלי ראשון, דאי יד סולדת בו אפילו כלי שני נמי, ואי אין יד סולדת בו אפילו כלי ראשון נמי אינו מבשל?"

ותירצו: "ויש לומר, לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור. אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר, שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר".

כלומר, הטעם שכלי שני אינו מבשל אפילו אם היד סולדת בו, הוא משום שחומו הולך ומתקרר.

ג. וכדברי התוספות נפסק להלכה, וכמובא בשולחן ערוך אדה"ז בדיני בישול בשבת³: "חום כלי שני אין בו כח לבשל . . . ואינו דומה לכלי ראשון שמבשל כל זמן שהיד סולדת בו, לפי שכלי ראשון מתוך שעומד (אצל האש) על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו הרבה, ולכך נתנו בו שיעור כל זמן שהיד סולדת בו, מה שאין כן בכלי שני שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר".

אפילו כשמעלה רתיחות אינו מבשל

ד. והנה מפשטות דברי התוספות משמע, שאפילו אם המים שבכלי שני יהיו במעלות חום גבוהות יותר מהמים שבכלי ראשון, מכל מקום דוקא הכלי ראשון יבשל והכלי שני לא יבשל.

(1) מ, ב (ובפרש"י).

(2) שם ד"ה ושמע מינה כלי שני.

(3) סי' שיח סי"ט.

"מעלה רתיחות" גבוה יותר מהחום של "יד סולדת בו" סתם.

ואם כן, הרי שמהמשך דבריו אודות הכלי שני "ונראה לי דאפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהי' בכלי ראשון אינו מבשל", מוכח, שהחילוק בין כלי ראשון לכלי שני הוא קיצוני, דכלי שני אינו מבשל אפילו אם הוא "מעלה רתיחות" שזהו חום הכי גבוה, ואילו כלי ראשון מבשל אפילו אם הוא רק "יד סולדת בו" סתם.

ז. והטעם לחילוק זה הוא כנ"ל, כי הכלי ראשון שהוא עצמו הי' על האש הרי דפנותיו חמין, וממילא מחזיק חום המים שבו זמן מרובה, ולכן אף כשהם רק "יד סולדת בהן" הם מבשלים. מה שאין כן הכלי שני שלא הי' על האש דפנותיו קרים, ולכן אף אם המים שבו מאוד חמים – "מעלים רתיחות" – מכל מקום אינם מבשלים.

הכרח ההתאמה בין נגלה לנסתר

ח. והנה ידועים דברי הזוהר הקדוש⁵, שב' חלקי התורה "נגלה" ו"נסתר" נקראים "גופא דאורייתא" ו"נשמתא דאורייתא".

ובלקוטי שיחות⁶ נתבאר, שמדברי הזוהר הללו יש להסיק שהיחס בין נגלה לנסתר הוא כהיחס שבין הנפש לגוף, דכמו שהנפש והגוף מתאימים זה לזה בכל פרטיהם (שהרי כשיש חוסר התאמה ביניהם נעשה חלילה מצב של היפך הבריאות), כך הוא גם בנוגע לנגלה ונסתר דתורה, שאינם חלקים נפרדים חס ושלום, אלא הם מתאימים זה לזה. ועד כדי כך, ש"כל

ה. וכן יש לדייק מדברי הבית יוסף. דבהלכות תערוכות⁴ כתב הטור: "כל הדין שנוהג באיסור שנתערב בהיתר על ידי בישול כך דינו . . אם הוא חם שהיד נכוית בו אז אוסר כמו מבושל".

ועל דבריו כותב הבית יוסף: "ואיכא למידק במאי מיירי, אי בכלי ראשון, מאי אוסר כמו מבושל דקאמר, [הא] זה הוא בישול עצמו. ואי בכלי שני, אפילו יד סולדת בו אינו מבשל, וכמו שכתבו התוספות בפרק כירה אהא דמסיק שמע מינה כלי שני אינו מבשל . .

לפיכך נראה לומר, דבכלי ראשון איירי ולא בכלי שני, ומשום דסתם בישול לא משמע להו לאינשי אלא בעוד הכלי על האור, אי נמי אחר שנסתלק מן האור ועודו מעלה רתיחות ממש כעין שהי' מעלה בעודו על האור, אבל אחר שפסקו רתיחותיו אין לו בישול, אתי לאשמועינן דליתא, אלא אף על פי שפסקו רתיחותיו ואינו על האור, כל זמן שהיד סולדת בו הוא מבשל, וכמו שכתבו התוספות בפרק כירה, דכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולפיכך כל זמן שהיד סולדת בו אסור, אבל כלי שני שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר אף על גב דיד סולדת בו אינו מבשל, עד כאן. (וס"ל) [ונראה לי], דאפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהי' בכלי ראשון אינו מבשל, דכלל גדול הוא דכלי שני אינו מבשל בשום פנים, דאם לא כן, לא הוה לי' לתלמודא לסתום ולומר כלי שני אינו מבשל".

ו. שמלשון הבית יוסף אודות הכלי ראשון "אף על פי שפסקו רתיחותיו . . כל זמן שהיד סולדת בו הוא מבשל" מובן, שהחום של

(5) ח"ג דף קנב, א.

(6) חלק לב עמ' 14.

(4) שולחן ערוך יורה דעה סי' קה.

. . וכמו כן חכמה ובינה הן גם כן מ"ה וב"ן, דחכמה הוא בבחינת קירוב אל העצם, שדבוק במקורו . . ובחינת בינה היא בבחינת ריחוק מן העצם".

והעולה מדבריו, שבחינת מ"ה היינו דרגא שהיא לפי אופן מקורה ובקירוב למקורה, ועל כן היא בטבע העלי' למעלה. ובחינת ב"ן היא דרגא שאינה כפי אופן מקורה והיא בריחוק ממנו, ועל כן היא בטבע הירידה למטה.

ומבאר, שב' בחינות אלו דמ"ה וב"ן ישנן בכמה דרגות שונות, כגון: הדרגות חכמה וז"א הן בחינת מ"ה, והדרגות בינה ומלכות הן בחינת ב"ן.

י. ולכאורה הי' מקום לתמוה בענין זה, שהרי בינה היא בחינת מוחין, ונעלית בדרגתה מז"א שהוא בחינת מידות, ואם כן כיצד יתכן שבינה היא בחינת ב"ן שענינה ירידה למטה, ואילו ז"א הנמוך ממנה בדרגתו הוא בחינת מ"ה דהיינו עלי' למעלה?

יא. והביאור בזה בפשטות הוא, שאמנם בינה נעלית יותר בדרגתה להיותה בחינת מוחין, אך בדרגא זו גופא היא בריחוק ושינוי לעומת מקורה שהוא החכמה, ועל כן היא בטבע הירידה – בחינת ב"ן.

מה שאין כן ז"א, אף שהוא נמוך בדרגתו מבינה, שהרי הוא מידות שלמטה מן המוחין, אך בדרגתו זו גופא הוא בקירוב ובדמיון למקורו שהוא הבינה⁹, ועל כן הוא בטבע העלי' – בחינת מ"ה.

המדובר בנגלה דוגמתו בנסתר – והנאמר בנסתר דוגמתו בנגלה⁷.

ועל פי זה, אפשר אולי להביא דוגמא לחילוק הנ"ל שבין כלי ראשון לכלי שני, מענין ידוע המתבאר בתורת החסידות.

בינה – ב"ן, ז"א – מ"ה

ט. דבספר המאמרים תרס"א⁸ איתא בזה הלשון:

"דהנה שם מ"ה הוא בחינת רצוא, וכמו שכתוב רוח האדם העולה היא למעלה, דאדם בגימטריא מ"ה הוא בבחינת עלי' למעלה. ושם ב"ן הוא בבחינת שוב, דרוח הבהמה היורדת למטה, בהמה בגימטריא ב"ן כו'.

כי שם מ"ה הוא בחינת גילוי אור, והיינו מה שהאין סוף מאיר אור שלפי אופן העצם . . ולהיות שעצמות המאור אינו בגדר העולמות כלל . . לכן גם בחינת הגילוי שלו שמעין המאור גם כן אינו בגדר העולמות, ואי אפשר שיהי' בבחינת התיישבות בעולמות כי אם הוא בבחינת רצוא והסתלקות למעלה . .

ובחינת שם ב"ן הוא מה שנאצל מאור אין סוף בבחינת ריחוק מן העצם, והיינו שיהי' מציאות הנאצל שלא כפי אופן מקורו, והוא כמו התהוות הכלים דאצילות . . דזהו בדרך כלל ההפרש בין אורות לכלים, דאורות הן בבחינת העלאה מלמטה למעלה להסתלק וליכלל במקורם, והכלים הם בבחינת ירידה והמשכה למטה דוקא כו'.

וכמו כן הוא ההפרש בהפרצופים דאצילות, וכמו ז"א ומלכות שהן גם כן בחינת מ"ה וב"ן

(9) דבינה נקראת "אם הבנים", שהיא מקור לבנים שהם המידות דהיינו ז"א. ראה "דרך מצותיך" מצות טומאת המצורע (ק, סוף ע"ב). ועוד.

(7) אגרות קודש חלק יט עמ' רכז.

(8) עמ' קסד.

ביאור ההתאמה בין דיני כלי ראשון וכלי שני לז"א ובינה

יב. ויש לומר, שבענין זה אפשר לראות דמיון בין הבחינות דמ"ה וב"ן, לבין גדרי כלי ראשון ושני שנתבארו לעיל:

כי כאשר ניקח כלי שני שהמים שבו "מעלים רתיחות", וכנגדו נעמיד כלי ראשון שהמים שבו הם רק "יד סולדת בהן" ואינם מעלים רתיחות, הנה מצד דרגת החום ברור שחום המים שבכלי השני גבוה יותר מחום המים שבכלי הראשון. אך מכל מקום הדין יהי', שדוקא המים שבכלי ראשון יבשלו, והמים שבכלי שני לא יבשלו.

והטעם לזה הוא כנ"ל, כי הכלי ראשון שעמד על האש מחזיק חומו זמן רב, ואילו הכלי שני שדפנותיו קרים המים שבו הולכים ומתקררים.

יג. ובמילים אחרות:

הכלי ראשון קרוב יותר למקור החום שהוא האש, ועל כן הוא גם דומה לאש בענין זה שחומו מחזיק זמן רב ואינו במצב של נסיגה, שזהו בדוגמת האש שחומה עומד ואינו הולך ומתקרר. ומחמת ב' ענינים אלו (קירבתו למקור החום ודמיונו אליו) הרי הוא מבשל, למרות שדרגת חומו נמוכה – (רק) "יד סולדת בו".

אבל הכלי שני שלא הי' על האש, הרי הוא רחוק ממקור החום שהוא האש, ועל כן הוא גם אינו דומה למקור החום, שהרי הוא הולך ומתקרר בניגוד לאש שחומה עומד וקיים.

ומחמת זה אינו מבשל, אפילו אם דרגת חומו תהי' גבוהה מדרגת החום שבכלי ראשון – "מעלה רתיחות".

יד. ועל פי זה נמצא, שהחילוק בין כלי ראשון שמבשל לכלי שני שאינו מבשל, דומה לחילוק שביארנו בין דרגת בינה שהיא בבחינת ב"ן לדרגת ז"א שהוא בבחינת מ"ה.

כלומר, הכלי ראשון שמבשל למרות שאינו מעלה רתיחות, הוא על דרך דרגת ז"א שלמרות היותו נמוך הרי הוא בבחינת מ"ה. וכלי שני שאינו מבשל למרות שהוא מעלה רתיחות, הוא על דרך דרגת בינה שלמרות היותה גבוהה יותר הרי היא בבחינת ב"ן.

טו. וביאור הדברים:

בינה, למרות היותה גבוהה יותר מדרגת ז"א (=על דרך הכלי שני כשהמים שבו חמים יותר מהמים שבכלי ראשון), מכל מקום מאחר שהיא בריחוק ממקורה שהוא החכמה ואינה דומה למקורה (=על דרך הכלי שני שהוא רחוק מהאש ואינו דומה לה), על כן היא בבחינת "שוב" וירידה – "רוח הבהמה היורדת היא למטה" – דהיינו בחינת ב"ן (=על דרך הכלי שני שחומו הולך ומתקרר ועל כן אינו מבשל).

מה שאין כן ז"א, למרות שהוא דרגא נמוכה ביחס לבינה (=על דרך כלי ראשון כשהוא רק יד סולדת בו), מכל מקום מאחר שהוא בקירוב ובדמיון למקורו שהוא בינה (=על דרך הכלי ראשון שקרוב ודומה לאש), על כן הוא בבחינת "רצוא" ועלי' – "רוח האדם העולה למעלה" – בחינת מ"ה (=בדומה לכלי ראשון שחומו עומד וקיים שלכן הוא מבשל).



סימן מז

הנחת המאה על תפוח אדמה הם בשבת

(שולחן ערוך סימן שיח)

מביא את דברי הגרש"ז אויערבאך בשיטת המגן אברהם, שאין להניח המאה על תפוח אדמה חם משום בישול אחר בישול, ומבאר ב' אופנים בדבריו * מוכיח ששיטת קצות השולחן היא שאין חילוק בין בנין הנעשה בידי אדם להנעשה בידי שמים * מבאר בדברי המגן אברהם שגם דבר שהוא היפך טבעו הרגיל נחשב בנין גמור * על פי זה מצינו שלשיטת המגן אברהם גם בחמאה אין בישול אחר בישול * מביא ביאור מדוע אין בהמסת חמאה משום ריפוי גוף קשה * מסיק שעל פי הכרעת אדה"ז נראה שבחימומה יש חשש איסור סקילה וכרת, ובהמסתה חשש איסור נולד

האינפאנדה אצל האש השומן שבה קרוש, ממילא אין בחימומו משום איסור בישול.

ואף שעל ידי החום חוזר השומן ונימוח ונעשה דבר לח? סובר המגן אברהם שאין לנו להתייחס למצב הנוצר לאחרי פעולת האדם, אלא אנו מתייחסים רק למצב העכשוי בשעה שנותן את האינפאנדה אצל האש, ומאחר שאז השומן שבה קרוש ואין בו משום בישול, על כן מותר להניחה שם.

וכך פסק גם אדה"ז בשולחן ערוך שלו⁴, שאין חשש בישול בהנחת האינפאנדה אצל האש.

חידוש הגרש"ז בהנחת חמאה על תפוח אדמה חם

ג. ובספר "שמירת שבת כהלכתה"⁵ כתב בדיני בישול בשבת: "אין לשים תבלין או חמאה על תפוח אדמה חם".

שיטת המגן אברהם ואדה"ז בבישול אחר בישול בדבר יבש שחוזר ונימוח

א. כותב המחבר בהלכות בישול בשבת¹: "מותר ליתן אינפאנדה [פת כפולה שיש בתוכה חתיכות שומן שנקרש²] כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח".

ובטעם ההיתר ביאר המגן אברהם³: "כיון שנתבשל כבר והוא יבש אין בו משום בישול. . . שאף על פי שנימוח אחר כך יש לו דין דבר יבש".

ב. כלומר, בשבת אין "בישול אחר בישול" אלא בדבר לח שנצטנן לאחר בישולו, אבל דבר יבש שכבר התבשל אין בו בישול אחר בישול אף אם כבר הצטנן. וכאן, היות שבעת הנחת

(1) סימן שיח ס"ז.

(2) שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ה.

(3) שם ס"ק מ.

(4) שם ס"ז.

ומבאר בהערה⁶ מהו היסוד לאיסור זה: "שמעתי מהגרש"ז אויערבאך, דאפשר שיש להחמיר גם בחמאה הנעשית מחלב מפוסטר [למרות שהפיסטור נחשב "בישול"], דכיון דנתבשל רק בעת שהיתה חלב וכבר נצטננה לגמרי, ועכשיו שוב נימוחה על ידי בישול החמאה והוה לח, דקיימא לן יש בישול אחר בישול בנצטנן לגמרי. ולא דמי להא דפסק המגן אברהם סי' שי"ח ס"ק מ' לענין אינפאנדה דאזלינן בתר השתא ודינו כדבר יבש, די ש' לומר דשאני התם דמטבעו אחרי שנצטנן מבישולו נעשה קרוש, ולכן חשיב כדבר יבש. מה שאין כן בחלב שנתבשל ונצטנן לגמרי ופקע ממנו בישולו, ואחר כך עשה מזה חמאה, ובעודה חמאה עדיין לא נתבשלה, וגם אחרי בישול החמאה שוב הוה לי' דבר לח".

וביאור דבריו, דהי' סברא לומר שכמו שלמחבר מותר להניח את האינפאנדה אצל האש בשעה שהשומן שבה קרוש (ואין בו בישול אחר בישול), ולמרות שאחר כך הוא חוזר ונימוח הנה אנו מתייחסים אליו כאילו הוא עדיין קרוש, כביאור המגן אברהם; כך יש להתיר להניח חמאה על תפוח אדמה חם, כי היות שכשמניחה שם היא קרושה, אין לנו להתייחס למה שאחר כך היא חוזרת ונימוחה על התפוח אדמה.

וסברא זו בא הגרש"ז לשלול, שאין לדמות חמאה לשומן האינפאנדה, אלא בחמאה יש לאסור גם לפי המגן אברהם.

וטעמו, כי השומן נקרא מצד טבעו מאליו, וזה שעל ידי חימומו אצל האש הוא חוזר ונימוח זהו היפך טבעו, ולכן בו אומר המגן

אברהם שאנו מחשיבים אותו כל הזמן כקרוש כפי שהי' בעת נתינתו אצל האש ואיננו מתייחסים לזה שאחר כך הוא חוזר ונימוח, כי טבעו הרגיל הוא להיות קרוש; אבל החמאה שונה מהשומן בזה, דמצד טבעה היא נוזלית שהרי בתחילה היתה חלב, וזה שהיא נקרשה לא נעשה זה ממילא באופן טבעי, אלא על ידי פעולה מיוחדת של האדם ("ואחר כך עשה מזה חמאה"), ועל כן יש להחשיב את החמאה כדבר לח, וממילא יהי' בחימומה על התפוח אדמה משום "בישול אחר בישול".

ועל כן הוא פוסק, שגם לפי המגן אברהם אסור להניח חמאה על תפוח אדמה חם.

ד. אמנם נראה לומר, שחילוק זה שמחלק הגרש"ז בין שומן לחמאה אינו מוכרח.

ובהקדים, שאת נקודת סברת חילוקו אפשר להבין בב' אופנים: (א) השומן נקרא בידי שמים, והחמאה נקראת בידי אדם. ועל כן את השומן מחשיבים דבר יבש, ואת החמאה מחשיבים דבר לח. (ב) השומן טבעו להקריש, ואילו החמאה קרישתה היא היפך טבעה. ועל כן השומן נחשב קרוש, והחמאה נחשבת דבר לח.

ויתבאר בדברינו לקמן, שמדברי הפוסקים ניתן לדייק שחילוקים אלו אינם מוכרחים.

בנין הנעשה בידי שמים אינו עדיף על הנעשה בידי אדם

ה. דהנה כתב אדה"ז בענין קרח בשבת⁷: "מותר לשבר הקרח ליטול מים מתחתיו. . אבל

(7) סי' שכ ס"ח.

(5) פ"א סנ"ח.

(6) קעג.

בנהר או באר כיון שהקרח מחובר לקרקע אסור לשברו".

והקשה על זה הקצות השולחן⁸: "וצריך עיון. . דמאי שנא מדף של תנור ששורקים אותו בטיט דמותר לסתור הסתימה בשבת. . מפני שלא נעשה לקיום, והרי גם בקרח שעל פני הבאר לא הוי עומד לקיום, שמהכרח לשברו בכל יום כדי לקחת מים מן הבאר? ואין סברא לחלק ולומר, דדף של תנור מותר לפי שעשאו בכוונה תחילה לסתור בשבת, והקרח שעל פני הבאר שנעשה מאליו דלא היתה כאן שום כוונה גרע טפי, דאינו מסתבר להחמיר יותר בכנין שנעשה מאליו יותר מבנין הנעשה בידי אדם. וצריך עיון".

וביאור דבריו, מקשה מדוע את הקרח שעל פני הבאר אסור לשבור, ואילו את סתימת הטיט שעל פי התנור מותר לסתור? ומנסה לתרץ שיש חילוק ביניהם: דהטיט נעשה בידי אדם בכוונה על מנת לסותרו בשבת, ועל כן "קיומו" חלש, ולכן אין בשבירתו איסור "סתירה". מה שאין כן הקרח שנעשה בידי שמים ולא היתה בכנייתו כוונה לסותרו, "קיומו" חזק, ועל כן יש בשבירתו איסור סתירה.

אך הקצות השולחן אינו מקבל את הסברא הזו, דלא מסתבר שדבר הנעשה בידי שמים ולא היתה כוונה לסותרו יהי "קיומו" תקיף יותר ודינו חמור יותר, ועל כן הוא נשאר ב"צריך עיון" על הדין שאסור לשבור את הקרח.

1. ומקושיית הקצות השולחן הזו קצת משמע, שאינו סובר מהחילוק שכתב הגרש"ז – להאופן הא' שביארנו בדבריו – שהשומן נחשב "קרוש" כי קרישתו היא בידי שמים, מה שאין

כן החמאה נחשבת "דבר לח" מאחר שקרישתה היא רק בידי אדם.

כי אילו אחז מסברא זו, הרי הי' יכול ליישב את החילוק בין דף התנור לקרח שבנהר בפשטות: דהצד השווה בשניהם הוא שאינם בנין העומד להתקיים זמן רב, אלא שהקרח מאחר שבנינו בידי שמים על כן הוא נחשב "בנין" אמיתי ולכן יש בשבירתו איסור סתירה, מה שאין כן דף התנור שנתחבר לתנור בידי אדם אינו נחשב בנין אמיתי ולכן אין בשבירתו איסור סתירה.

ומאחר שהקצות השולחן נשאר ב"צריך עיון", משמע שאינו סובר כחילוק זה, היינו שלשיטתו⁹ אין לומר שדבר הנעשה "בידי שמים" יש לו יותר תוקף מאשר דבר הנעשה "בידי אדם".

2. וכנראה שסברת הקצות השולחן היא, שהעיקר הנוגע לנו הוא המציאות בפועל, ולא כיצד נעשתה המציאות. ומאחר שהן הקרח והן הטיט הם במצב ואופן של "בנין", על כן אין הבדל אם נעשו "בידי שמים" או "בידי אדם".

3. ואם כן מסתמא כך יסבור הקצות השולחן גם בנוגע לחמאה:

שהיות שבשעה שמניחה על התפוח אדמה החם היא בפועל קרושה, אם כן יש לה דין "דבר יבש" שאין בו בישול אחר בישול. וכביאור המגן אברהם בשומן, שאין בחימומו אצל האש משום בישול אחר בישול מאחר שלפועל הוא קרוש.

ולא נחלק בין השומן שנקרש "בידי שמים" לחמאה שנקרשה "בידי אדם", מאחר שלנו לא נוגע כיצד נעשה הדבר קרוש, אלא רק

(8) סי' קצו בדי השלחן ס"ק יא.

(9) לענין דיני שבת אלו.

והפיכתם לקרח אינה דבר אמיתי ותקיף עד שנחשיב את הקרח ל"בנין" גמור ששייך בו איסור "סתירה", אלא גם בשעה שהם "קרח" ההלכה מחשיבה אותם כ"מים" – "דשם מים עליהם".

ואם כן מזה שהמגן אברהם חולק עליהם וסובר שיש בשבירת הקרח משום "סתירה", משמע ששיטתו היא (על דרך מה שביארנו בדעת הקצות השולחן) – שלנו לא נוגע שורש הענין האם מציאות הקרח תואמת את טבעם העצמי של המים או שהיא היפך טבעם, אלא לנו נוגע רק המציאות בפועל, ומאחר שבפועל המים הם במצב של "קרח" על כן יש לדונם כ"בנין", ומאחר שהקרח מחובר לקרקע ממילא יש בשבירתו משום איסור "סתירה".

י. ואם אכן זוהי סברת המגן אברהם, הרי שמזה ניתן להסיק שמסתמא הוא יסבור כך גם בענין חמאה הנ"ל, שאף שאכן מצד טבעה העצמי היא דבר נוזל ("חלב"), והפיכתה לדבר קרוש ("חמאה") הוא היפך טבעה (וזה נעשה רק על ידי פעולות מיוחדות), מכל מקום לענין הלכות שבת אין נוגע לנו כלל כיצד הפכה החמאה להיות קרושה, אלא נוגע רק המציאות בפועל שכעת היא קרושה.

ואם כן לכאורה גם לפי סברת המגן אברהם ייצא הדין, שכמו שהתיר לעיל להניח את האינפאנדה אצל האש ולא חשש לאיסור בישול, מאחר שהשומן הוא קרוש; כך גם יהי' מותר להניח חמאה על תפוח אדמה חם, כי

פעולה) הם בטבע ההמשכה . . במקום נמוך". כלומר שתואר המים הוא שהם נמשכים מלמעלה למטה, והרי כמובן ענין זה שייך דוקא כשהמים הם "נוזלים", מה שאין כן כשהם "קרח". נמצא, שטבעם העצמי של המים הוא להיות נוזלים ולא באופן של "בנין" כמו הקרח).

המציאות בפועל, ומאחר שבפועל שניהם קרושים על כן אין בהם בישול אחר בישול¹⁰.

מהמגן אברהם משמע שגם מצב הפוך מהטבע הרגיל נחשב מציאות גמורה בדיני שבת

ט. וכעת נראה להוכיח גם בנוגע לאופן הב' הנ"ל בביאור סברת הגרש"ז – שמציאות שנעשתה היפך טבעה פחות תקיפה ממציאות טבעית.

דהנה בענין שבירת קרח הנ"ל הביא המשנה ברורה¹¹: "כתב המגן אברהם דבנהר או באר אסור [לשבור קרח שעל פני המים], דכיון דהוא מחובר לקרקע יש בו משום חשש בנין וסתירה. אבל הרבה אחרונים חולקין עליו וסבירא להו דשם מים עליהן ואין שייך בו בנין וסתירה".

ונראה לומר, שטעמם של החולקים על המגן אברהם וסוברים שלקרח יש שם מים ועל כן אין בו חשש בנין וסתירה, הוא (על דרך סברת הגרש"ז הנ"ל) – כי היות שהמים מצד טבעם העצמי הם "נוזלים", וזה שכעת הם קרושים (כמו "בנין") הוא היפך מציאותם וטבעם¹², לכן מבחינת ההלכה קרישתם

(10) ולפי זה יוצא, שמדברי המגן אברהם למדנו שאין להתחשב במה שקורה אחר כך, דאף שאחר כך השומן נימוח אנו מחשיבים אותו כאילו הוא עדיין קרוש; ומדברי הקצות השולחן למדנו שאין להתחשב גם במה שקרה מקודם – דהיינו כיצד נעשו השומן והחמאה קרושים האם בידי שמים או בידי אדם, אלא לנו נוגע רק המציאות בפועל שכעת הם קרושים.

(11) סי' ס"ק לו.

(12) ראה תענית ז, א: "מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך" (וראה מאמר ד"ה ברוך שעשה ניסים תשמ"ג (קטע ה'): "שהמים מצד עצמם (כלי

היות שלפועל החמאה קרושה על כן יש לה דיין
 "דבר יבש" שבו אין "בישול אחר בישול".

ריפוי דבר קשה על ידי החום

יא. אלא שעד כה טרחנו להסביר רק
 שהחמאה נחשבת "דבר יבש", שלכן אין
 בחימומה משום "בישול אחר בישול".

אך לכאורה, עדיין הי' מקום לאסור להניחה
 על תפוח אדמה חם, משום האיסור של "ריפוי
 גוף קשה" שנחשב בישול, וכמו שכותב
 אדה"ז¹³: "כל מי שריפה גוף קשה באור כגון
 המתין אחד ממיני מתכות . . . וכן הממסס
 השעוה או החלב או הזפת והגפרית באור . . .
 חייב משום מבשל".

ואם כן, למרות שהחמאה היא אכן "דבר
 יבש" שלכן אין בחימומה איסור בישול, אך
 מכל מקום היות שעל ידי החימום היא נמסה
 שזהו "ריפוי גוף קשה", הרי שבהמסה זו גופא
 יש לכאורה איסור בישול?

יב. הנה בענין זה כבר ביאר הגרש"ז¹⁴,
 שנראה לומר שאיסור "ריפוי גוף קשה" הוא
 דוקא בדבר שאינו מתרפה אלא בחום של "יד
 סולדת בו", אבל "כל שאינו צריך לריפוי חום
 שהיד סולדת בו אינו חייב משום ריפוי גוף
 קשה".

ובספר "שבת כהלכה"¹⁵ מוכיח כן גם
 מהמגן אברהם הנ"ל – שהתיר לתת את
 האינפאנדה אצל האש למרות שהשומן חוזר
 ונימוח. דמזה שהמגן אברהם אינו חושש כלל

לאיסור "ריפוי גוף קשה" בזה שמרפה את
 השומן וממיו, משמע שסבר שבהמסת השומן
 לא שייך איסור זה. ואפשר שהוא על פי הסברא
 הנ"ל, דמאחר שהשומן יכול להינמס גם בחום
 הפחות מיד סולדת בו, על כן אין בהמסתו אצל
 האש משום ריפוי גוף קשה.

יג. ואם כן, כך יש לומר גם בנוגע לחמאה,
 שמאחר שבטבעה היא נמסה בקלות, שהרי גם
 אם יחזיק אותה בידו לזמן מה היא תינמס מחום
 ידו, לכן אין בריפוי אצל האש משום "ריפוי
 דבר קשה".

חומרת אדה"ז בסידורו

יד. אמנם, כל הביאור הנ"ל הוא רק לשיטת
 המגן אברהם באינפאנדה, שבדבר יבש אין
 בישול אחר בישול גם אם הוא חוזר ונימוח
 בשעה שמבשלו בשנית, שכדבריו פסק אדה"ז
 בשולחן ערוך שלו, כנ"ל.

שלפי שיטה זו אכן יש סברא להתיר להניח
 חמאה על תפוח אדמה חם, על פי מה שביארנו
 לעיל שאין לחלק בין שומן לחמאה.

טו. אבל להלכה למעשה, כבר פסק אדה"ז
 בסידור ב"הלכתא רבתא לשבתא" שיש
 להחמיר בזה¹⁶, ושלא כדברי המגן אברהם
 הנ"ל.

וכך הוא כותב שם: "אף על פי שאין בישול
 אחר בישול בדבר יבש, מכל מקום אם חוזר
 ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר
 בישול בלחלוחית המחוי אם היד סולדת בה,
 ולכן צריך ליזהר במאד שלא להחם בשר או
 עופות צלויים או מבושלים אם יתחמם המוהל

(13) סי' שיח ס"ז.

(14) שמירת שבת כהלכתא בהערה שם.

(15) פ"א ביאורים ד.

(16) והוא כשיטת הט"ז שם ס"ק כ.

הנמחה מהם עד שהיד סולדת בו, משום איסור סקילה וכרת חס ושלום.”

ואם כן לפי זה, למעשה אסור להניח האינפאנדה אצל האש וכן את החמאה על התפוח אדמה, באם הם יתחממו עד שהיד סולדת בהן, ויש בזה “איסור סקילה וכרת”, כי היות שהם חוזרין ונימוחין על ידי החימום הזה שוב יש בהם בישול אחר בישול, כמו בדבר לח.

איסור נולד

טז. ויתירה מזו, שבמקום שאין צורך אסור לכתחילה להניחם אצל האש אפילו באופן שלא יתחממו עד שהיד סולדת בהן (שאז לא יהי' בזה איסור בישול) – מחשש איסור “נולד”, דכשממס דבר קשה הרי הוא כמוליד דבר חדש.

וכמו שכותב אדה”ז¹⁷: “פת כפולה שיש בתוכה חתיכות שומן שנקרש (שקורין אינפאנדה”ה) אסור להחם אותה אפילו רחוק מן האש מקום שאין היד סולדת בו. . מפני שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח והרי זה דומה למרסק חתיכת ברד בשביל שיזובו מימיו שאסרו חכמים מפני שמוליד בשבת ודומה

למלאכה שבזרא מים הללו. . והוא הדין לשומן. . אבל יש חולקים על כל זה ואומרים שאין איסור כלל במה שנימוח השומן על ידי שמניחו במקום חם. . ולענין הלכה נהגו להחמיר לכתחלה כסברא הראשונה, אבל בדיעבד יש להקל כסברא האחרונה. ואפילו לכתחלה יש לסמוך במקום הצורך על סברא האחרונה.”

ואם כן נמצא, שגם אם אינו מחמם את האינפאנדה או החמאה עד שהיד סולדת בהן, מכל מקום לכתחילה יש להחמיר שלא לחמם כלל באופן שהם נמסים, אלא אם כן זהו ב”מקום הצורך”.

*

העולה מכל הנ”ל:

לפי דברי המגן אברהם ואדה”ז בשולחן ערוך שמותר לחמם אינפאנדה נגד האש עד שהיד סולדת בה, מסתבר שהוא הדין בחמאה שמותר להניחה על תפוח אדמה רותח.

אבל לדעת אדה”ז בסידור יש בזה איסור בישול וחשש סקילה וכרת חס ושלום.

ולכתחילה יש להימנע מזה גם בחום שאין היד סולדת בו, משום שבהמסתם יש חשש איסור נולד.

(17) שם סכ”ה-כז.



סימן מח

נתינת כרשינין בכברה ושמרים במשמרת

(שולחן ערוך סימן שיט)

מביא את דין נתינת כרשינין בכברה, ושמהמחבר ואדה"ז משמע שההיתר הוא גם אם ודאי שהפסולת תיפול * מקשה מה ההבדל בין דין כרשינין לדין שמרים * מדייק מהגמרא ומרש"י שבשמרים מדובר שמסננם בידיו ממש * מבאר שמאדה"ז משמע שזהו יסוד החילוק בין דין כרשינין לדין שמרים * מבאר מה ההבדל לאדה"ז בין נותן כרשינין בכברה לנוטל תבן בכברה * ועל פי זה מיישב את דברי המחבר

לפי המחבר – במה שונים כרשינין משמרים

א. כותב המחבר בדיני בורר¹: "אין שורין את הכרשינין, . . . אבל נותנן בכברה אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה".

ובהלכה הבאה² מוסיף המחבר וכותב: "משמרת, אפילו תלוי מערב שבת אסור ליתן בה שמרים".

ולכאורה נראה זה כעין סתירה, מדוע את הכרשינין הוא מתיר לתת בכברה למרות שעל ידי זה הפסולת נופלת למטה והם נבררים, ואילו את השמרים הוא אוסר להניח במשמרת כדי שהיין יסתנן ויזוב למטה?

ב. והנה בטור³ כתב את ב' ההלכות הללו בזה הלשון: "כרשינין . . . נותנן בכברה אף על פי שפעמים נופל הפסולת דרך נקבי הכברה. משמרת שמסננין בה שמרים, אפילו תלוי"

מערב שבת אסור ליתן בה שמרים לסנן, משום בורר".

ונראה לומר, שבמילה "שפעמים" שמוסיף הטור⁴, הוא כבר מבהיר ומיישב את השאלה הנ"ל. דבמילה זו הוא רומז⁵ שהטעם שאת הכרשינין מותר להניח בכברה הוא כי לא ודאי שהם יתבררו, דרך "פעמים" נופל הפסולת דרך נקבי הכברה" אך לא תמיד. ומזה מאליו מובן, שטעם האיסור לתת את השמרים במשמרת הוא, כי הם תמיד מסתננים, כלומר שכשנותנים אותם במשמרת ודאי שיזוב מהם יין למטה.

ואם כן לפי הטור מובן טעם החילוק בין דין הכרשינין לדין השמרים.

ג. אבל המחבר שהשמיט את המילה "שפעמים" שבטור וכתב "אף על פי שנופל הפסולת וכו"⁶, שפשט הלשון "שנופל"

(4) וכך כתב גם רש"י (שבת קמ, א ד"ה אבל נותן) "פעמים שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה".

(5) ראה ביאור הלכה המצויין בהערה הבאה.
(6) בביאור הלכה על דברי המחבר הללו (שם ס"ח ד"ה אע"פ שנופל) כתב: "כן הוא לשון הר"ן". אבל ב"הגהות אלפס ישן" (משנת רס"ט – שי"ח. נדפס בצידו

(1) סי' שיט ס"ח.

(2) שם ס"ט.

(3) שם.

ממש, אלא היא נופלת מאל"י לאחר שהכרשינין כבר מונחים בכברה, על כן אין בזה איסור¹⁰.

ה. ולאחר מכן¹¹ ממשיך אדה"ז וכותב את הדין דשמרים: "המשמר שמרים דהיינו המסנן במשמרת, הרי זה תולדת בורר. . או תולדת מרקד, וחייב".

שכאן משנה אדה"ז מלשון המחבר, דהמחבר נקט בשתי ההלכות דכרשינין ושמרים את אותו מטבע לשון: "הכרשינין. . נותנן בכברה. . אסור ליתן בה שמרים", ועל כן הוקשה לנו בדבריו מה ההבדל בין שניהם, מדוע את הכרשינין מותר לתת בכברה (גם אם ודאי שהפסולת תיפול, כדמשמע מלשונו כנ"ל) ואילו את השמרים אסור (אפילו רק) לתת במשמרת;

אבל אדה"ז נוקט בשמרים לשון שונה מהלשון שנקט בכרשינין, דבכרשינין כתב "נותנן בכברה", ואילו בשמרים הוא כותב "המשמר שמרים דהיינו המסנן במשמרת"¹². והרי לכאורה, גם בשמרים יכל לכתוב "דהיינו הנותנן במשמרת", על דרך הלשון שנקט בכרשינין, ועל דרך לשון המחבר. אך אדה"ז מדייק לשנות וכותב "המסנן".

(10) ולפי טעם זה צריכים לומר, שהפסולת אינה נופלת תיכף ברגע שמניח את הכרשינין בכברה, כי אם כן הרי זה נחשב שהיא נבררת בידיים (על ידי פעולת הנחתם בכברה) ולא "מאליו". אלא מדובר שרק לאחר שהכרשינין כבר מונחים בכברה אז נופלת הפסולת, ועל כן זה נחשב "מאליו".

(11) שם סי"ב.

(12) והוא על פי הגמרא דלהלן (ס"ח): "שימר מאי". ובפירושו רש"י: "נתן שמרים לתלוי וסנין". וכפי שיתבאר לקמן.

משמעו שודאי נופל, נראה שסובר שהמילה "שפעמים" שכתב הטור⁷ היא לאו דוקא. ואם כן הוא לומד, שגם אם ודאי שהפסולת תיפול למטה מכל מקום מותר לתת את הכרשינין בכברה.

ואם כן לשיטתו דרוש ביאור כנ"ל, מדוע את הכרשינין מותר לתת בכברה ואת השמרים אסור לתת במשמרת?

מאדה"ז משמע שהכרשינין מתבררים מעצמם ואת השמרים האדם מסנן בידי

4. ונראה לבאר את דברי המחבר, ובהקדים דיוק ב"לשונו הזהב" של אדה"ז בהלכות אלו.

דבדין נתינת כרשינין בכברה⁸ הוא כותב: "הכרשינין. . נותנן בכברה אף על פי שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו".

שכאן רואים שגם אדה"ז נוקט כגירסת המחבר, בהשמטת המילה "שפעמים" שכתב הטור. שמזה משמע שסובר, שגם אם ודאי שהפסולת תיפול למטה, מכל מקום מותר להניח את הכרשינין בכברה. ואת הטעם להיתר מבאר אדה"ז: כי "ונמצא מתברר מאליו"⁹. כלומר, מאחר שאינו בורר את הפסולת בידי

הגליון דף נח, א מדפי הרי"ף אות ג) הגירסא גם בר"ן היא כמו ברש"י והטור: "שפעמים שפסולתן נופל". ולפי זה יוצא לכאורה, שאין בידינו מקור ברור לדברי המחבר שמשמיט את המילה "שפעמים".

(7) וכן רש"י כנ"ל.

(8) שם סי"א.

(9) והוא על פי רש"י שבת קמ, א. ראה להלן הערה

ו. ועל כן יש לומר, שבשינוי לשון זה מבאר אדה"ז מהו יסוד החילוק בין דין הכרשינין לדין השמרים:

דהטעם שהתרנו לתת את הכרשינין בכברה הוא, כי הוא רק "נותנן" בכברה, כלומר שאינו עושה את פעולת הברירה בידי ממש, אלא היא נעשית מעצמה; שלאחרי שהכרשינין כבר מונחים בכברה, אזי הפסולת "מתברר מאליו".

וכעת בא אדה"ז להדגיש שבשמרים אין זה כך, מאחר שבהם לא מדובר שהוא רק נותן אותם במשמרת והיין מסתנן מאליו ללא פעולה מצידו, אלא מדובר שהוא גם "משמר" דהיינו ש"מסנן במשמרת", כלומר שהוא עושה את פעולת הסינון בידי ממש. וכגון, שלאחרי שנותן את השמרים במשמרת, הוא מנענע את המשמרת בידי, או שמערכב את השמרים בתוכה, ועל ידי זה היין זב למטה. ועל כן הוא חייב, מאחר שבאופן זה לא שייך לומר "ונמצא מתברר מאליו" כמו בכרשינין, כי אין זה "מאליו" אלא בידיים ממש.

גם מלשון רש"י (והגמרא) משמע שבשמרים הסינון הוא בידיים ממש ולא "מאליו"

ז. ונראה לומר, שזה שהחויב בשמרים הוא דוקא כשמשמר בידי ממש (ולא כשרק נותנם במשמרת), רמוז בלשון רש"י.

דבמשנה¹³ במקור דין זה שנינו: "רבי אליעזר אומר, תולין את המשמרת ביום טוב, ונותנין לתלוי בשבת. וחכמים אומרים, אין

תולין את המשמרת ביום טוב, ואין נותנין לתלוי בשבת". וכפי שראינו לעיל, להלכה נפסק כדעת חכמים, לאיסור.

ועל דברי רבי אליעזר שמתיר לתת שמרים למשמרת בשבת, מפרש רש"י: "אם תלוי היא נותנין לתוכה שמרים, ומסנן".

והרי מובן מאליו, שבאותו אופן שר' אליעזר מתיר, חכמים אוסרים. ואם כן, האיסור לחכמים (לפי פירוש רש"י) הוא: המעשה ש"נותנין לתוכה שמרים, ומסנן".

ויש לדייק בדברי רש"י, מדוע אינו מסתפק במילים "נותנין לתוכה שמרים", אלא הוא טורח ומוסיף עוד מילה "ומסנן".

ואין לומר שכוונתו במילה זו היא רק לתאר את המציאות, שעל ידי שנותן את השמרים במשמרת אזי הם מסתננים (מעצמם), כי אם כן הי' לו לומר "ומסתנן" כלומר שהיין מסתנן מאליו מתוך השמרים, אך הלשון "ומסנן" משמעה שהאדם עושה פעולה של סינון.

ומאחר שרש"י מוסיף את המילה "ומסנן" לאחרי שכבר כתב "נותנין לתוכה שמרים", על כרחך שכוונתו במילה זו היא, שלאחרי שכבר נתן את השמרים במשמרת הוא עושה פעולה נוספת – "ומסנן". ואם כן מובן, שכאן מדובר שעושה פעולה בידי לסנן את השמרים, וכגון שמנענע את המשמרת בידי, או שמערכב את השמרים בתוכה, עד שהיין זב מהם (כנ"ל).

ח. וכמו כן משמע גם מהמשך דברי רש"י בסוגיא הנ"ל¹⁴. דבהמשך הסוגיא דנה הגמרא בדעת חכמים במשנה הסוברים ש"אין נותנין לתלוי בשבת", וכותבת: "שימר מאי, אמר רב

(14) שם קלח, א.

(13) שבת קלז, ב.

ומה שבשמרים אסרו, היינו כי שם מדובר שלאחרי שנותנן במשמרת הוא "מסנן" אותם בידינו, שזהו ברירה גמורה, ועל כן הוא "חייב חטאת".

י. ונראה לומר יתירה מזו, שבדברי הגמרא גופא קצת משמע, ש"שימר". חייב חטאת אין פירושו שרק נתן את השמרים במשמרת, אלא שגם עשה בידינו את פעולת הסינון.

דהגמרא¹⁶ מביאה שנחלקו רבה ור' זירא: "משום מאי מתרינן ביי" במשמר את השמרים, "רבה אמר משום בורר, רבי זירא אמר משום מרקד".

ולהלכה לא הוכרע כאחד משניהם, אלא הדבר נשאר תלוי, שהחייב או משום "בורר" או משום "מרקד". וכמו שכותב אדה"ז בהלכה

כהנא שימר חייב חטאת". ומפרש רש"י על המילה "שימר": "נתן שמרים לתלוי, וסינון".

שגם כאן רואים, שרש"י אינו מסתפק במילים ש"נתן שמרים" במשמרת, אלא הוא מוסיף ומדגיש גם "וסינון". אם כן מזה משמע ברור, שעל עצם נתינת השמרים במשמרת אינו מתחייב משום בורר, אלא החייב הוא רק אם הוא עשה בידינו פעולה של סינון – "וסינון".

ט. ועל פי המתבאר לעיל בדברי אדה"ז, מובן, שב'דיוק' זה של רש"י מתבטא ההבדל בין דין השמרים לדין הכרשינין:

דאת הכרשינין התיירו לתת בכברה, משום שאינו עושה את פעולת הברירה בידינו, אלא הוא רק "נותן לתוך הכברה" – "ונמצא מתברר מאליו"¹⁵;

[ולהעיר, שהמתבאר כאן שמה שכתב רש"י "פעמים" הוא לאו דוקא, כלומר שלא זהו טעם ההיתר, הוא לא כפי שדייק בביאור הלכה הנ"ל (בהערה 6) מרש"י. דבהמשך דבריו שם כתב, שמזה שרש"י כתב "פעמים" משמע "דאי לאו הכי אסור משום דהוי פסיק רישא", כלומר שאילו הי' ודאי שהפסולת תרד אזי הי' אסור ליתן את הכרשינין בכברה. אך לפי המתבאר כאן יוצא, שגם לרש"י יסוד ההיתר הוא כפי שמשמע מדברי אדה"ז – משום שאינו עושה את הברירה בידינו אלא "נמצא מתברר מאליו" (וכלשון רש"י שם), ולפי זה יש להתיר גם אם ודאי שהפסולת תרד. אלא לפי ביאורינו, דיוקו של הביאור הלכה יתאים רק בדברי הטור, שהרי גם הוא נוקט בכרשינין את הלשון "פעמים" כרש"י, ומאידך הוא אינו מבאר שטעם ההיתר הוא משום שמתברר מאליו כמו שביאר רש"י. ואם כן בדבריו אכן אפשר לדייק, שאילו הי' ודאי שהכרשינין יתבררו, הי' אסור לתת אותם בכברה. וכפי שאכן ביארנו בראשית דברינו, שמשמעות דברי הטור היא שזהו החילוק בין שמרים לכרשינין: דהטעם שבשמרים אסור הוא משום שודאי יזוב מהם יין, ובכרשינין מותר משום שרק "פעמים" הפסולת נופלת למטה].

(16) שם.

(15) לשון רש"י שם קמ, א. ואף שכנזכר לעיל (הערה 4) רש"י כותב שם, שבכרשינין רק "פעמים" שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה, שמזה יש מקום להבין שלדעתו יסוד החילוק בין כרשינין לשמרים הוא שהכרשינין לא ודאי יתבררו בכברה מה שאין כן השמרים ודאי יסתננו (וכמו שביארנו לעיל בדברי הטור), ולא כהחילוק הנ"ל המשתמע מדברי אדה"ז שבכרשינין מותר גם אם ודאי שסתננו משום שזהו "מאליו" ובשמרים אסור משום שהסינון הוא בידיים?

יש לומר (על פי הדיוק המתבאר בפנים), שמה שכתב רש"י שבכרשינין הפסולת נופלת "פעמים", הוא רק משום שבדרך כלל כך היא המציאות בפועל – שהפסולת נופלת רק "לפעמים" ולא תמיד, ומאחר שרש"י בא לפרש את המשנה, עליו לתאר את המציאות כפי שהיא, ועל כן הוא כותב "דפעמים". אך אין כוונת רש"י לומר, שזהו טעם ויסוד ההיתר לתייתם בכברה. אלא טעם ההיתר הוא כפי שכותב תיכף בהמשך דבריו – משום ש'ונמצא מתברר מאליו', כלומר משום שאינו עושה פעולה של ברירה בידינו. שבזה נעוץ ההבדל בין כרשינין לשמרים: דבשמרים הוא לא רק "נותן" אותם במשמרת, אלא הוא גם "מסנן" אותם בידינו ממש (כמפורש ברש"י לעיל וכנ"ל), ונמצא שהברירה לא נעשית "מאליו", ועל כן בשמרים אסור.

כלומר, המחבר סובר שיסוד החילוק בין כרשינין לשמרים, אינו האם ודאי שיתבררו או לא ודאי שיתבררו. כי לעולם, גם אם בשניהם ודאי שיתבררו, או שבשניהם לא ודאי שיתבררו, מכל מקום ישנו חילוק עיקרי בין ב' המקרים: דבכרשינין מדובר שאינו עושה בידיו מעשה של סינון, אלא הוא רק נותן בכברה "ונמצא מתברר מאליו"²⁰, ועל כן זה מותר. ובשמרים מדובר שהוא "מסנן" אותן בידיו, ועל כן זה אסור.

גם מהלבושי שרד משמע שכך הבין במחבר

יב. ונראה שכך הבין בדברי המחבר גם בהגהות ה"לבושי שרד", דעל מה שכתב המחבר שמותר ליתן את הכרשינין בכברה "אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה", ביאר: "כיון דממילא נתברר, ואיהו לאו מידי עביד".

שמדבריו אלו משמע שהבין במחבר כפי שדייקנו לעיל – שטעם ההיתר אינו כפי שמשמע מהטור משום שרק "לפעמים" נופלת הפסולת, אלא גם אם הפסולת תמיד נופלת מכל מקום מותר, משום ש"ממילא נתברר ואיהו לאו מידי עביד".

ולפי זה ממילא מובן, שלדידו הטעם שבמשמרת כותב המחבר בהלכה הבאה ש"אסור ליתן בה שמרים", הוא משום ששם הברירה אינה נעשית "ממילא" אלא בידיים (כנ"ל), ועל כן זה אסור.

¹⁷: "המשמר שמרים דהיינו המסנן במשמרת, הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך הפסולת על ידי נפה וכברה, או תולדת מרקד, וחייב".

ומאחר שר' זירא מדמה את שימור השמרים למלאכת "מרקד", מובן שמדובר שהשימור נעשה בידיים ממש ולא "מאליו":

שהרי, מלאכת "מרקד" ענינה ש"מרקיד" את הקמח בתוך הנפה עד שהוא מתנפה¹⁸, היינו שהניפוי נעשה על ידי פעולה שלו ולא "מאליו". ואם כן מובן, שכך מדובר גם במשמר (= שהוא על דרך "מרקד"), שהוא מרקיד את השמרים במשמרת, או שמערכב אותם בתוכה, עד שהיין מסתנן מהם.

אך על כל פנים, בודאי אין הכוונה שהוא רק "נותן" את השמרים במשמרת (על דרך הכרשינין ש"נותן" אותם בכברה), אלא מדובר שעושה את פעולת הסינון בידיו.

על פי זה מובן שלמחבר החילוק בין כרשינין לשמרים הוא האם הסינון הוא מאליו או בידיים

יא. ועל פי כל זה אפשר ליישב גם את דברי המחבר:

דזה שבכרשינין השמיט את המילה "שפעמים" שכתב הטור¹⁹, היינו משום שלדעתו זהו לאו דוקא, כנ"ל.

(17) שם סי"ב.

(18) וכדלקמן בדברינו סעיף ט"ו, מפירוש המשניות

להרמב"ם.

(19) וכן רש"י, כנ"ל.

(20) כלשון רש"י (ואדה"ז) הנ"ל.

מדברי אדה"ז בתבן משמע
לכאורה שאם ודאי
שהפסולת תיפול אסור אף
אם זה "מאליו"

יג. אלא שלכאורה יש להקשות על מה שביארנו בדברי אדה"ז – שזה שהשמיט את המילה "לפעמים", הוא משום שסובר כמשמעות דברי המחבר (ולא כמשמעות הטור) שגם אם ודאי שהפסולת תיפול מותר לתת את הכרשינין בכברה, מאחר שהוא "מתברר מאליו"; כי מדבריו להלן בדיני מאכלי בהמה בשבת, משמע לכאורה לא כן.

וזוהי לשונו שם²¹: "אין כוברים את התבן בכברה שיפול המוץ לארץ, ולא יניחנו במקום גבוה כדי שירד המוץ, שהרי זה כבורר. אבל נוטלו בכברה ונותנו לתוך האבוס, ואף על פי שהמוץ נופל לפעמים מאליו דרך נקבי הכברה, כיון שאינו מכוין לכך ולא פסיק רישי' הוא מותר".

שמדבריו אלו עולה לכאורה ברור, שהטעם שמותר להניח את התבן בכברה הוא משום שרק "לפעמים" המוץ נופל דרך הנקבים, וזה "לא פסיק רישי'". אם כן משמע, שאילו היתה הפסולת נופלת תמיד, הי' אסור להניח את התבן בכברה.

ולמרות שכפי שאדה"ז מדגיש, גם נפילת המוץ היא "מאליו" ולא בידיים ממש (ועל דרך שכתב לעיל בפסולת הכרשינין), מכל מקום הוא אינו מתיר להניח את התבן בכברה מטעם זה, אלא דוקא משום שלא "פסיק רישי'" שהמוץ יפול. אם כן מזה משמע שסובר, שאילו הי' "פסיק רישי'" שהמוץ יפול הי' אסור להניח

את התבן בכברה, למרות שנפילת המוץ היא רק "מאליו".

ואם כן מזה לכאורה עלינו להסיק, שגם כאשר הוא רק "נותן" בכברה ואינו מסנן בידיים, מכל מקום אם "ודאי" שהפסולת תיפול מן הנקבים הרי זה אסור.

ולכאורה זה סתירה למשמעות דבריו הנ"ל בכרשינין, שמהלשון שנקט שם שמותר ליתן בכברה "אף על פי שהפסולת נופל", משמע שאפילו אם הוא בודאי נופל (דהיינו "פסיק רישי'") ולא רק "לפעמים", מכל מקום מותר, ושהטעם לזה הוא כביאורו שם – משום שהוא "מתברר מאליו" ולא בידיים, שמזה משמע שכל שאינו עושה בידיים הרי זה מותר אפילו אם "ודאי" שיתברר?

בכרשינין מוכרח שההיתר
הוא גם אם ודאי שיתברר,
מטעם ד"מאליו"

יד. והנראה לומר בביאור דברי אדה"ז:

דהנה באמת מוכרחים לומר, שזה שבדין דכרשינין השמיט את המילה "לפעמים" שכתב הטור, הוא במכוון ובדוקא;

כי כלל לא מסתבר לומר, שגם בכרשינין התכוין אדה"ז שההיתר להניח בכברה הוא משום שרק "לפעמים" הפסולת נופלת, וזה שלא כתב כן בפירוש הוא כי סמך על מה שיכתוב להלן בדין תבן ומוץ, שההיתר שם הוא משום שרק "לפעמים" המוץ נופל, שהרי אין זו דרך המחברים לסמוך על המובא בדבריהם אחר כך, ובפרט שמעלת "שולחנו הזהב" של אדה"ז היא, שבו ההלכות באות באופן של "הלכתא בטעמא", היינו שתיכף כשמביא הלכה הוא

(21) סי' שכד ס"א.

ולכאורה מדוע זה אסור, הרי לעיל בכרשינין כתב אדה"ז ש"נותנן בכברה אף על פי שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו?"

אלא החילוק הוא פשוט, שכאן לא כתוב "אין נותנין את התבן בכברה", אלא "אין כוברין בכברה". ופירוש המילה "כוברין" הוא על דרך פירוש המילה "מרקד" שבמשנה²³. דהמילה "מרקד" נגזרת מהשם "מרקדת", דהיינו "נפה", וממילא הפירוש "מרקד" הוא ש"מנפה את הקמח"²⁴ ב"מרקדת". וכמו כן המילה "כוברין" נגזרת מהשם "כברה", וכמו שכתב הרמב"ם²⁵ ש"כוברין – פעולה מן כברה". וממילא, כשם ש"מרקד" אין פירושו שרק "נותן" את הקמח בנפה, אלא ש"מנפה את הקמח", דהיינו שעושה את פעולת הברירה בידיו, כך גם "כוברין" אין פירושו שרק "נותן" את התבן בכברה (דאם כן הי' צריך להיות כתוב "נותן", כמו שכתוב בכרשינין "נותנן בכברה"), אלא פירושו הוא ש"מנפה" את התבן בכברה, כלומר שעושה את פעולת הברירה בידיו ממש.

ועל כן הדין הוא ש"אין כוברין את התבן בכברה", מאחר שכאן התבן אינו "מתברר מאליו" כמו בכרשינין, אלא על ידי פעולה שעושה בידיו ממש.

(ב) והדין השני שכותב אדה"ז בהלכה זו הוא: "ולא יניחנו [את התבן] במקום גבוה כדי שירד המוץ, שהרי זה כבורר".

וגם כאן מוכרחים לפרש, שהאיסור הוא משום שהברירה נעשית בידיו ממש ולא "מאליו" (דאם לא כן, יוקשה כנ"ל: מאי שנא

כותב ומבאר את טעמה (ומובן בפשטות, שהוא כותב תיכף את כל הטעם²²), ואם כן ודאי שאדה"ז אינו מתכוין לסמוך על הטעם שיכתוב להלן בדינים אחרים (דהדין דכרשינין הוא בהלכות בורר, ואילו הדין דתבן הוא בהלכות מאכלי בהמה, כנ"ל).

ואם כן מוכרחים לומר, שלפי אדה"ז ההיתר להניח את הכרשינין בכברה הוא גם אם פסולתן נופלת תמיד ו"פסיק רישי" שתפול, והטעם להיתר הוא, כי הברירה הזו נעשית "מאליו" ולא בידיים, כמפורש בדבריו הנ"ל.

ומה שבהלכה דתבן ומוץ דלהלן, אין אדה"ז מתיר להניחם בכברה אלא משום שהמוץ נופל רק "לפעמים" ואין "פסיק רישי" שיפול, הוא משום ששם באמת מדובר שהברירה אינה לגמרי "מאליו", וכפי שיתבאר לקמן.

בתבן ומוץ מדובר שהברירה אינה "מאליו" אלא בידיים

טו. ונבאר תחילה את הדינים המובאים בהלכה דתבן ומוץ:

(א) הדין הראשון בהלכה זו הוא: "אין כוברין את התבן בכברה שיפול המוץ לארץ".

(22) ובפרט שיש בזה נפקא מינה להלכתא: שהרי אם הטעם הוא רק משום ש"מתברר מאליו", אזי יהי' מותר לתת את הכרשינין בכברה גם אם ודאי שיתבררו, כנ"ל בפנים. ועל כן, אילו באמת הי' הטעם גם משום שרק "לפעמים" מתברר אך לא תמיד, אם כן הי' לאדה"ז לדייק ולכתוב זאת תיכף כאן, כדי שמי שלומד את ההלכה הזו כאן ועדיין לא למד את ההלכות דלקמן, לא יטעה לחשוב שגם אם תמיד הפסולת נופלת מכל מקום מותר להניחה בכברה מאחר שהברירה היא "מאליו".

(23) שבת פ"ז משנה ב.

(24) פירוש המשניות להרמב"ם שם.

(25) שם פ"כ משנה ג.

מכרשינין שמותר לתינתם בכברה אף אם ודאי שפסולתם תיפול, משום שהברירה נעשית "מאליו".

והביאור בזה הוא: דהנה טבע המוץ הוא, שכשמניחים אותו במקום גבוה הוא נפרש מן התבן ויורד למטה, כי במקום גבוה דרך הרוח לנשב תמיד²⁶. ועל כן, בשעה שהאדם מגביהו ומניחו במקום גבוה, הנה בעת ההגבהה וההנחה גופא (כשהתבן עדיין בידי) בודאי שהרוח כבר מפרידה מעט מוץ מן התבן והוא יורד, ואם כן נמצא שהברירה הזו נעשית בידי ממש, ואינה "מאליו" כמו בכרשינין, ועל כן זה אסור.

(ג) וכמו שבב' הדינים הראשונים דהלכה זו, מדובר בכורר בידי ממש, כך הוא גם בדין השלישי שבו עסקינן, שהברירה היא על ידי פעולה שעושה בידי ואינה (לגמרי) "מאליו";

דלשון אדה"ז בדין זה היא: "אבל נוטלו [את התבן] בכברה ונתנו לתוך האבוס, ואף על פי שהמוץ נופל לפעמים מאליו דרך נקבי הכברה, כיון שאינו מכוין לכך ולא פסיק רישי' הוא, מותר".

שגם כאן, לא מדובר שהוא רק "נותן" את התבן בכברה (על דרך הכרשינין שרק "נותן" בכברה), אלא מדובר שהוא "נוטל" את הכברה

(26) להעיר מגמרא בבא מציעא (פו, א): "רבי שמעון בן חלפתא . . . יומא חד הוה חמימא לי', הוה סליק ויתיב אשינא דטורא . . . אדהכי נשבא זיקא כו". וברמב"ם הלכות שכירות פ"ד ה"א: "מפני הרוח שמנשבת בראש ההרים".

ויש לומר יתירה מזו, שגם במקום שהרוח מצד עצמה אינה מנשבת, הנה עצם פעולת הגבהת התבן מלמטה למעלה גורמת שהרוח תנשב בו ותפריד את המוץ.

בידיו עם התבן שבתוכה ומטלטלה עד לאבוס הבהמה, שלשם הוא שופך את התבן.

ואם כן, כאן אי אפשר לומר שנפילת המוץ מן הכברה נחשבת ממש "מאליו", כמו בפסולת הכרשינין:

כי בשלמא בכרשינין, מדובר שהכברה עומדת במקום אחד, והוא אינו מזיזה כלל ממקומה, אלא רק "נותן" את הכרשינין לתוכה. ועל כן שם נפילת הפסולת נחשבת ממש "מאליו", מאחר שהיא נעשית ללא שום פעולה מצד האדם.

מה שאין כן כאן בתבן ומוץ, שמטלטל את הכברה ממקום למקום, מסתבר מאוד ש(על כן פנים חלק מ)נפילת המוץ היא מחמת הטלטול שמטלטלה, ואם כן זה נחשב שהברירה היא בידיים ולא "מאליו" ממש (כמו בכרשינין).

הפירוש "מאליו" בתבן ומוץ הוא "ללא כוונה"

טז. ואף שגם כאן בתבן ומוץ כותב אדה"ז את המילה "נופל לפעמים" מאליו?

יש לומר, שעל כרחוק לא הרי ה"מאליו" דכאן כהרי ה"מאליו" דלעיל בכרשינין. שהרי כפי שנתבאר: כאן הוא עושה בידי פעולה הגורמת לנפילת המוץ, בזה שמטלטל את הכברה (מה שאין כן בכרשינין, שבשעת נפילת הפסולת אינו נוגע בכברה כלל).

ועל כן נראה לבאר, שהמילה "מאליו" שכותב אדה"ז כאן (בתבן ומוץ) פירושה: ללא כוונה.

שהרי בכלל, למילה "מאליו" יש ב' משמעויות: (א) שהדבר נעשה מעצמו, ללא פעולת אדם. (ב) שהדבר נעשה בידיים, אלא

שהאדם אינו מתכוין לעשותו (היינו שה"מאליו" הוא ביחס לכוונת האדם ורצונו).

ועל פי זה אפשר לבאר שכאן הפירוש "מאליו" הוא "ללא כוונה": כלומר, למרות שהברירה נעשית בידי על ידי שמטלטל את הכברה, מכל מקום מאחר שאין בכוונתו שהמוץ יתברר מן התבן, שהרי אדרבה מטרתו היא להוליך את התבן עם המוץ אל אבוס הבהמה, על כן נחשבת נפילת המוץ "מאליו" – כלומר נגד רצונו וכוונתו.

ז. ועוד יותר נראה לומר, שמסגנון דברי אדה"ז עצמו כאן משמע ברור, שהפירוש "מאליו" בהלכה זו (של מוץ ותבן) הוא: ללא כוונה.

כי כשמתבוננים בסגנון דבריו בהלכה זו רואים, שתיכף כשמתחיל בתיאור אופן נפילת המוץ מן הכברה בעת נטילתה אל האבוס, הוא כבר רומז בקיצור את הטעם מדוע אכן מותר ליטול את הכברה עם התבן. ולאחרי שמסיים את התיאור, אז הוא מתחיל לבאר באריכות יותר את טעם ההיתר.

והיינו, דתיכף כשמתחיל לתאר את נפילת המוץ, הוא מיד מדגיש: "וואף על פי" שהמוץ נופל לפעמים, שבמילה "לפעמים" הוא כבר רומז את טעם ההיתר שיכתוב תיכף לאחרי זה. ותיכף במשפט הבא, הוא מתחיל לבאר שזהו אכן טעם ההיתר – משום ש"לא פסיק רישי' הוא" שהמוץ יפול (שהרי הוא נופל רק "לפעמים").

יח. והנה, ההיתר שכותב אדה"ז כאן מורכב מב' פרטים: (א) "כיון שאינו מכוין לכך" שהמוץ יפול. (ב) "ולא פסיק רישי' הוא" שיפול (דהיינו הטעם הנ"ל).

ועל כן מסתבר מאוד לומר, שכשם שאת הפרט הב' של טעם ההיתר – "ולא פסיק רישי' הוא" – רומז אדה"ז בקיצור כבר בתחילת דבריו בתיאור המעשה. כך גם את הפרט הא' של ההיתר – "שאינו מכוין לכך" – הוא רומז שם.

ועל כן מתיישב מאוד לבאר, שזוהי כוונתו במה שמדגיש בתיאור נפילת המוץ, שהמוץ "נופל לפעמים מאליו"! דבמילה "מאליו" כאן רמז הפרט הא' של טעם ההיתר שמבארו תיכף לאחרי זה: "כיון שאינו מכוין לכך". כי "מאליו" כאן פירושו – "אינו מכוין", כנ"ל.

ואם כן יוצא, שטעם ההיתר ליטול את התבן בכברה עד לאבוס, מורכב מב' פרטים אלו: (א) כי נפילת המוץ היא "מאליו", דהיינו "שאינו מכוין לכך". (ב) כי רק "לפעמים" המוץ נופל, וממילא זה "לא פסיק רישי'"; והרי הלכה ידועה היא²⁷, שדבר "שאינו מתכוין" ו"אינו פסיק רישי'", מותר לכתחילה.

יט. ואם כן מכל זה עולה, שהמילה "מאליו" שכותב אדה"ז בהלכה דתבן ומוץ, אינה על דרך ה"מתברר מאליו" שכתב לעיל בהלכה דכרשינין. דבכרשינין הכוונה ב"מאליו" היא, שאינו עושה מאומה בעת נפילת הפסולת, אלא הוא נופל לבד. ואילו בתבן ומוץ הכוונה ב"מאליו" היא, שלמרות שהוא עושה בידי פעולה הגורמת למוץ ליפול (טלטול הכברה), אך מכל מקום הוא אינו מתכוין לזה, ועל כן זה נחשב "מאליו" – כלומר "שאינו מכוין לכך".

(27) רמב"ם הלכות שבת פ"א ה"ה. שולחן ערוך אדה"ז סי' שלז ס"א.

לפי זה מובן ההבדל בין דין כרשינין לדין תבן ומוץ, ומיושבים גם דברי המחבר

כ. ולפי ביאור זה נמצא, שאין כל סתירה בין דברי אדה"ז בכרשינין לדבריו בתבן ומוץ:

דזה שבכרשינין השמיט את המילה "לפעמים" (שבטור), היינו משום ששם הברירה נעשית "מאליו" ללא שום מעשה של האדם, ועל כן שם גם אם "ודאי" שהפסולת נופלת (ולא רק "לפעמים"), מכל מקום מותר לתת את הכרשינין בכברה.

וזה שבתבן הוא מתנה את ההיתר בזה שרק "לפעמים" נופל המוץ ואין כאן פסיק ריש', היינו משום שכאן הברירה נעשית על ידי פעולה שלו, דטלטול הכברה גורם למוץ ליפול, ועל כן כאן צריכים את ב' הטעמים שכותב: "שאינו מתכוין" לזה (שזהו ה"מאליו" דכאן, כנ"ל), ו"שלא פסיק ריש' הוא" (היינו שרק "לפעמים" הוא נופל)²⁸.

(28) בספר שבת כהלכה (ח"ב פי"ד ביאורים ד) העיר, שצריך עיון וביור בדברי אדה"ז, מדוע בב' הדינים דכרשינין ותבן הוא משנה מלשון רש"י (שבת קמ, א). דבכרשינין כתב רש"י "דפעמים שהפסולת נופל", ואילו אדה"ז כותב "נופל" סתם ואינו כותב "לפעמים". ובתבן ומוץ כתב רש"י שטעם ההיתר הוא "כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר" ולא הזכיר שהוא נופל רק "לפעמים", ואילו אדה"ז מוסיף שרק "לפעמים" המוץ נופל?

אך על פי המתבאר לעיל בפנים, נראה שהדברים מיושבים: דאדה"ז סובר, שמה שבכרשינין כותב רש"י "דפעמים" אינו תנאי להיתר (אלא רש"י התכוין בזה רק לתאר את המציאות בפועל, וכנ"ל), אלא טעם ההיתר הוא מה שכותב רש"י אחר כך "ונמצא מתברר מאליו", שמצד טעם זה מותר גם אילו הי' ודאי שהפסולת תיפול. ועל כן בכרשינין משמיט אדה"ז את הלשון "פעמים", וכהמחבר.

ומה שבתבן ומוץ מוסיף אדה"ז "לפעמים", הוא כי

כא. ואם כן, שוב נוכל לבאר בדברי המחבר כפי העולה ממשמעות דברי אדה"ז, וכנ"ל:

שזה שבכרשינין הדין הוא ש"נותנן בכברה" לכתחילה, ואילו במשמרת הדין הוא ש"אסור ליתן בה שמרים", היינו משום שבכרשינין מדובר שהפסולת "ממילא נתברר ואיהו לאו מידי עביד" – כביאור הלבושי שרד בדבריו, ואילו בשמרים מדובר שהוא לא רק נותן אותם במשמרת אלא הוא משמר בידיו (וכנ"ל), שזה ודאי אסור.

*

העולה מכל הנ"ל:

מהטור משמע, שההיתר לתת כרשינין בכברה הוא דוקא כשאינן ודאות שיתבררו.

ומהמחבר ודה"ז משמע, שגם אם ודאי שיתבררו מותר, מאחר שהברירה היא "מאליו".

שם מדובר שהברירה אינה נעשית "מאליו" כבכרשינין, שהרי הוא בידיו גורם למוץ ליפול מן הכברה בזה שמטלטל אותה (כנ"ל בפנים), ואם כן שם טעם ההיתר הוא כפי שכתב רש"י "כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר", ומאחר שזהו טעם ההיתר כאן, על כן מוכרח אדה"ז להוסיף את המילה "לפעמים", כי זהו הכלל ב"דבר שאינו מתכוין" שההיתר הוא בתנאי שאין בזה פסיק ריש', וכמפורש בגמרא (שם עה, א) "אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישא ולא ימות" שאסור, אף שאינו מתכוין (וראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שלז ס"א). ואם כן מובן, שאדה"ז אינו משנה מאומה מדברי רש"י בהוסיפו את המילה "לפעמים" בתבן ומוץ, כי בודאי זוהי גם כוונת רש"י, שהרי הגמרא כבר פירשה במקום אחר שההיתר של דבר שאינו מתכוין הוא בתנאי שאינו פסיק ריש' (ורש"י הסתפק בכתיבת עיקר טעם ההיתר – שדבר שאינו מתכוין מותר, ולא טרח להוסיף את התנאי שזהו דוקא כשאינן פסיק ריש'). ופשוט.

הוא: כי הוא "אינו מתכוין" שהמוץ יפול (אלא נופל "מאליו"), וגם "לא פסיק רישי" שיפול (דנופל רק "לפעמים").

האיסור בשמרים הוא, שנותנם במשמרת "ומסנן" בידיים. ועל דרך זה הוא ב"כובר בכברה", שבורר בידיים.

בנטילת התבן בכברה לאבוס הברירה היא "בידיים", ועל כן שם טעם ההיתר



סימן מט

דין איסטנים לענין סינון משקים

(שולחן ערוך סימן שיט)

מביא את דברי הר"ן בביאור ג' דרגות בסינון משקים * מביא את דברי הפרי מגדים באיסטנים שאי אפשר לו לשתות ללא סינון מה שרוב בני אדם נוהגים לא לסנן * מבאר כיצד דייק בן מלשון הר"ן * מבאר שמלשון אדה"ז משמע להקל גם באיסטנים

אדם המקפידים לסננו קודם שתייתו, כדי שיהי' צלול ביותר (ובאמת גם להם הוא "ראוי" ו"אפשר" להם לשתותו בלא סינון⁴, אלא שהם 'מקפידים' לסננו תחילה). ובו הדין הוא, שמותר לסננו אפילו ב"משמרת", דהיינו בכלי המיוחד לסינון.

דרגא ב': יין עכור קצת, שגם הוא ראוי לכולם על ידי הדחק ("ואפשר דמשתתי הכי") כמות שהוא ללא סינון, אלא שמחמת עכירותו המועטת מקפידים רוב הבני אדם לסננו קודם שתייתו, ויש מיעוט בני אדם שאינם מקפידים ושותים אותו כך בלא סינון. ובו הדין הוא, שאסור לסננו במשמרת, אלא רק בסודר או כפיפה שזה נחשב סינון בשינוי.

דרגא ג': יין עכור לגמרי, כלומר ש'אינו ראוי' לאף אחד לשתותו כך ללא סינון ("ולא

פסק הר"ן בסינון יין ומים
צלולים בשבת

א. בגמרא שבת¹ איתא: "אמר זעירי, נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, אבל עכורין לא".

ב. וכתב הר"ן², שהמסקנא להלכה מדברי זעירי היא: "דיין שהוא צלול דרובייהו דאינשי לא קפדי ביי' כלל, מותר לתת אותו אפילו לתוך המשמרת כדי שיהי' צלול ביותר. אבל יין שהוא עכור קצת, ואפשר דמשתתי הכי, ומיהו רובייהו דאינשי לא שתו ליי' הכי, בסודרין ובכפיפה מצרית שרי, דאיכא שינוי . . . ויין שהוא עכור לגמרי ולא משתתי הכי כלל, [ו]אפילו בסודרין ובכפיפה מצרית אסור".

ג. ואם כן, מדברי הר"ן יוצא שיש בזה ג' דרגות:

דרגא א': יין צלול שראוי לכולם³ כמות שהוא ללא סינון, ואכן לפועל רוב העולם אינם מקפידים לסננו קודם שתייתו. אך יש מיעוט בני

4) כך מובן – ובמכל שכן – מהיין דהדרגא הב' הנ"ל בדברי הר"ן, שלמרות שהוא "יין שהוא עכור קצת", אף על פי כן כותב עליו הר"ן "ואפשר דמשתתי הכי", כלומר שהוא ראוי לשתתי לכולם – אפילו לרוב הבני אדם המקפידים שלא לשתותו בלא סינון. ואם כן, בודאי שכן הוא גם ביין דהדרגא הא' "שהוא צלול", שגם למיעוט הבני אדם המקפידים לסננו, "אפשר" להם לשתותו גם ללא סינון, אלא שהם 'מקפידים' לסננו תחילה.

1) קלט, ב.
2) על הרי"ף נז, ב ד"ה ונמצא. הובא ביתה יוסף אורח חיים סי' שיט אות י"ב.
3) ראה הערה הבאה.

משתתי הכי כלל"). ובו הדין הוא, שאסור לסננו כלל אפילו בשינוי על ידי סודר או כפיפה, כי זהו "בורר" גמור.

חומרת הפרי מגדים באיסטניס ש"אי אפשר" לו לשתות ללא סינון

ד. והפרי מגדים⁵, לאחר שמביא את דברי הר"ן הנ"ל להלכה⁶, הוא מוסיף וכותב: "ומשמע, למי שהוא איסטניס ואי אפשר למשתי הכי היכא שיש בו קסמין וכדומה, אפשר אף דרובא לא קפדי כלל לא אמרינן בטלה דעתו, ולדידי' אסור דהוה בורר".

ורצונו לומר, שגם בהיין דהדרגא הא' שרוב האנשים "לא קפדי כלל" ושותים אותו כך ללא סינון, מכל מקום מי שהוא "איסטניס" ו'אינו יכול' לשתותו ללא סינון עברו נחשב זה "ברירה" גמורה, ואסור.

ה. והנה זה ברור, שדברי הפרי מגדים אינם מכוונים לאותם אנשים "מועטים" ה"מקפידים" לסנן גם את היין הצלול (דהיינו הדרגא הא' הנ"ל), לאסור עליהם לסננו בשבת. שהרי הוא כותב, שכדבריו אלו כך "משמע" מדברי הר"ן הנ"ל שמצטט בתחילת דבריו⁷, והרי מתוך דברי הר"ן משמע ברור שההיתר לסנן "יין צלול" הוא גם לאותו 'מיעוט' בני אדם המקפידים לסננו קודם שתייתו;

דהר"ן ביאר, שההיתר לסנן את היין הצלול הוא משום ש"רובייהו דאינשי לא קפדי כלל"

לסננו, ואילו הי' סובר שאותם אלו שמקפידים אסור להם לסננו, לא הי' לו לכתוב שטעם ההיתר הוא כי "רובייהו" אינם מקפידים, אלא הי' צריך לכתוב ש"לא קפדי בי' אינשי", שמזה הי' מובן שההיתר הוא רק לאותם אלו שאכן אינם מקפידים אך מי שכן מקפיד אסור לו לסננו; אלא מזה שהר"ן מדגיש שטעם ההיתר הוא כי "רובייהו דאינשי לא קפדי", משמע ברור שבענין זה הרוב קובע גם עבור המיעוט, כלומר שבגלל שהרוב אינם מקפידים על כן מותר לכולם לסננו, גם למיעוט המקפידים לסננו תמיד.

ועל כן מוכרחים לומר, שהפרי מגדים מדבר בכזה אדם שהוא לא רק "מקפיד" לסנן את היין (כמנהג "מיעוט" הבני אדם), אלא הוא כל כך "איסטניס" עד ש(כלשונו) "אי אפשר" לו כלל לשתות את היין הזה ללא סינון, שלכזה אדם נחשב סינון היין ברירה גמורה מאחר שהוא אינו יכול לשתותו מבלעדי הסינון, ולכן זה אסור לו.

ו. ואם כן שיטת הפרי מגדים להלכה היא:

שמה שכתב הר"ן שיין ומים צלולים מותר לכל אדם לסננם, משום שרוב בני אדם אינם מקפידים ושותים אותם ללא סינון, זהו רק בבני אדם רגילים שהיין והמים הללו "ראויים" להם לשתיי', כלומר ש"אפשר" להם לשתותם. אלא שבבני אדם אלו גופא ישנם ב' סוגים, יש שאינם מקפידים כלל ושותים אותם תמיד ללא סינון, ויש שמקפידים לסננם תמיד קודם השתי'. אך מאחר שגם אותם המקפידים יכולים ("אפשר" להם) לשתותם ללא סינון (רק שהם 'מקפידים' לסנן), ומאידך אלו שאינם מקפידים הם הרוב, על כן גם למיעוט המקפידים מותר לסננם בשבת.

(5) ס"י שיט משבצות זהב ס"ק ו. הובא בביאור הלכה שם ס"י ד"ה הואיל.

(6) וכפי שפסק הט"ז שם.

(7) וכפי שמתבאר בדברינו להלן סעיף ח' כיצד אכן

"משמע" כן מלשון הר"ן.

צלול מכוח מנהג 'רוב' הבני אדם הוא רק לבני אדם רגילים (דהיינו הן ה'רוב' והן ה'מיעוט') ש"אפשר" להם לשתותו ללא סינון, מה שאין כן ה"איסטניס" שאי אפשר לו לשתותו בלא סינון אסור לו לסננו:

כי מזה שהר"ן כותב שהרוב לא קפדי לסנן, משמע שגם המיעוט שכן מקפידים הם רק 'קפדי', אך מכל מקום גם להם "אפשר" לשתותו בלא סינון. ואם כן מזה מובן, שה"איסטניס" ש"אי אפשר" לו לשתותו בלא סינון, הוא מחוץ לכלל כל הבני אדם, ועל כן לו אסור לסנן משום "בורר".

ט. אבל אדה"ז משנה מלשון הר"ן ("דרובייהו דאינשי לא קפדי") וכותב: "הואיל וראוי לשת' לרוב בני אדם".

ואם כן, באותו אופן שדייק הפרי מגדים בלשון הר"ן (כביאורינו הנ"ל) כך יש לדייק בלשון אדה"ז: שמזה שבנוגע "לרוב בני אדם" הוא נוקט שהיין "ראוי" להם ללא סינון (ולא שהם "לא קפדי" כלשון הר"ן), משמע⁹ של"מיעוט" הבני אדם העומדים כנגד ה"רוב", היין הזה אינו ראוי לשת' כלל¹⁰. כלומר,

9) ומלשון אדה"ז להלן יש תוספת חיזוק לדיוק המתבאר בפנים, דבהמשך דבריו בדין משקין העכורים קצת הוא כותב: "אפילו הם עכורים קצת שרוב בני אדם אין שותין אותם בלא סינון", ולכאורה גם כאן ביין צלול הי' יכול לנקוט באותו מטבע לשון ולכתוב: "הואיל ורוב בני אדם שותין אותו בלא סינון", ומזה שכאן הוא משנה וכותב ש"ראוי לשת' לרוב בני אדם" משמע שיש בזה דיוק, ויש לומר שהוא החידוש המתבאר בפנים, שלא רק אם הרוב שותים והמיעוט מקפידים לסנן מותר גם למיעוט לסנן מחמת הרוב, אלא אפילו אם לרוב הבני אדם הוא "ראוי" ולמיעוט אינו ראוי, היינו שהמיעוט אינם יכולים לשתותו בלא סינון, מכל מקום מותר להם לסננו על סמך רוב הבני אדם שלהם הוא "ראוי" ללא סינון.

10) כלומר, שמדובר אפילו באופן כזה שלמיעוט הבני אדם היין אינו ראוי לשת' כלל (ולא רק שמקפידים

אך כל זה מדובר בבני אדם רגילים שהמים והיין הללו "ראויים" להם לשת', אבל מי שהוא משונה – "איסטניס" – ו"אי אפשר" לו כלל לשתותם ללא סינון, בזה הוא יוצא מכלל כל הבני אדם (הן ה"רוב" והן ה"מיעוט"), ועל כן עבורו נחשב סינון זה "בורר" גמור ואסור לו לסננם בשבת.

מאדה"ז משמע שגם מי שהיין הצלול 'אינו ראוי' לו מותר לו לסננו כדעת רוב הבני אדם

ז. אמנם, מדברי אדה"ז יש לדייק שאינו סובר כדעת הפרי מגדים בזה.

כי את דברי הר"ן הנ"ל הוא מביא להלכה בזה הלשון⁸: "יין או מים שהם צלולים, מותר לסנן במשמרת כדי שיהיו צלולין יותר, או אפילו מפני הקמחין שעל פני היין או שנפלו בו קסמין דקין, ואינו חשוב כבורר הואיל וראוי לשת' לרוב בני אדם בלא ברירה זו".

ח. וכשמתבוננים בדבריו אלו רואים, שהוא משנה מעט מלשון הר"ן הנ"ל:

דהר"ן כתב "דרובייהו דאינשי לא קפדי בי", ומזה שבנוגע לרוב הבני אדם הוא נוקט בלשון "לא קפדי", משמע ש'מיעוט' הבני אדם העומדים כנגד הרוב הם רק 'קפדי', ותו לא. כלומר, 'מיעוט' הבני אדם רק 'מקפידים' לסנן (היפך מנהג ה'רוב' ש'אינם מקפידים'), אך גם להם "אפשר" לשתותו בלא סינון.

וזהו שכותב הפרי מגדים שמתוך דברי הר"ן "משמע" לו החילוק הנ"ל – שההיתר לסנן יין

שמיעוט הבני אדם לא רק מקפידים שלא לשתותו ללא סינון, אלא "אי אפשר" להם לשתותו ללא סינון. ועם זאת מתיר אדה"ז גם ל"מיעוט" לסננו בשבת, מאחר ש"לרוב בני אדם" הוא כן "ראוי" לשת' ללא סינון¹¹.

אם כן מזה לכאורה משמע ברור, שאדה"ז אינו סובר כחומרת הפרי מגדים שמי ש"אי אפשר" לו לשתותו ללא סינון אסור לו לסננו, אלא לאדה"ז גם מי שהוא לא רק 'מקפיד' לסנן את היין אלא היין אף אינו ראוי לו ללא סינון, מותר לו לסננו, מאחר של"רוב" הבני אדם הוא כן "ראוי" לשת' ללא סינון.

שלדעת הפרי מגדים, אף שרוב בני אדם יכולים לשתותם ללא מסננת זו, מכל מקום מאחר שהוא "אי אפשר" לו לשתותם בלעד'י, הרי שעבורו נחשב זה "בורר" גמור, ועל כן אסור לו לסנן המים במסננת זו בשבת¹².

ואילו לדעת אדה"ז (על פי המתבאר לעיל), נראה שגם לאדם זה יהי' מותר להשתמש במסננת זו, כי מאחר ש"לרוב בני אדם" מי הברז ראויים לשת' "בלא ברירה זו" דהמסננת, על כן גם לאותו "איסטניס" שעבורו אינם ראויים מותר לו לסננם.

*

העולה מכל הנ"ל:

משקה צלול, שרוב בני אדם שותים אותו ללא סינון, ויש איסטניס ש"אי אפשר" לו לשתותו בלא סינון, לפרי מגדים – אסור לו לסננו, ולאדה"ז – נראה שמותר.

נפקא מינה בזמנינו במי ברז

י. והנפקא מינה בזה בזמנינו תיתכן, באדם "איסטניס" ש"אי אפשר" לו לשתות מי ברז רגילים אלא באמצעות מסננת מיוחדת ("פילטער"):

לסננו).

(11) ומובן שאין לזה כל סתירה מהדין שכותב אדה"ז להלן (שם סכ"ג): "מים שיש בהם תולעים האסורים . . . אסור לסנן . . . שהרי אי אפשר כלל לשתותן בלא סינון שמא יבלע אחד מהם". ולכאורה, אף שליהודי הזה "אי אפשר כלל לשתותן בלא סינון", אך לרוב שותי המים בעולם (שזה כולל אינם יהודים) המים ראויים לשת' ללא סינון (וכגון בתולעים שאינם מזיקים), ואם כן לפי אדה"ז מדוע אסור לסנן? – כי ודאי שלענין דיני שבת אזלינן בתר יהודים דוקא, ומאחר שלכל היהודים המים הללו אינם ראויים לשת' מחמת איסור אכילת תולעים, על כן אסור לסנן. ופשוט.

(12) ראה שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' כג), שדן באותם מקומות שיש תולעים במי הברז ו"אי אפשר" לשתותם ללא מסננת (כבהערה הקודמת), האם יש בזה איסור בשבת. ומסיק, שמאחר שמשתמשים במסננת גם עבור שאר דברים חוץ משתי', ובשביל אותם דברים אין צריכים את המסננת, על כן נראה להתיר להשתמש בה גם לשת', עיי"ש.

ולפי זה, מה שכתבנו בפנים בדעת הפרי מגדים לאסור ל"איסטניס" להשתמש במסננת, היינו דוקא בברז המיוחד לשת' בלבד ולא לשאר דברים (כמתקני השתי' הנפוצים כיום).

ולהעיר גם ממחלוקת אחרוני זמנינו בענין האם יש איסור בסינון מים שהפסולת שבהם אינה ניכרת בעין (ראה ספר ארחות שבת ח"א פ"ג הערות לז-לח). ואכ"מ.



סימן נ

'חלמון וחלבון' ובשר 'צלי ומבושל' – ב' מינים או מין אחד

(שולחן ערוך סימן שיט)

מביא את הדין שבמין אחד אין איסור בורר * מבאר את מחלוקת האחרונים האם חלמון וחלבון נחשבים מין אחד או ב' מינים * מביא את דברי המשנה ברורה שבשר צלי ומבושל נחשבים ב' מינים * מביא את ביאור המחצית השקל על המוגן אברהם * על פי זה מבאר, שגם לאדה"ז שחלמון וחלבון נחשבים מין אחד, בבשר צלי ומבושל יש להחמיר שנחשבים ב' מינים ויש בהם "בורר" מדאורייתא

אותם זה מזה, אלא אם כן הוא בורר את אותו אחד שרוצה לאוכלו, על מנת לאוכלו לאלתר, ושיברור דוקא בידו אך לא בכלי. אבל ב' חתיכות של מין אוכל אחד אין בהם איסור ברירה כלל, כלומר שאפילו אם יברור את מה שאינו רוצה, וגם יניחנו לאחר זמן, אין בזה איסור בורר⁴.

האם חלמון וחלבון נחשבים ב' מינים או מין אחד

ב. ובהמשך הלכות אלו⁵ כותב המחבר: "מסנת שנתן בה חרדל לסננו מותר ליתן בה ביצה, אף על פי שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה".

במין אוכל אחד אין איסור בורר

א. כותב המחבר בהלכות בורר¹: "הבורר אוכל מתוך פסולת, או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר. . . בידו כדי לאכול לאלתר מותר. . . הבורר אוכל מתוך הפסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב. היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד. . . לאכול מיד. . . ואם בריר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום כגון שבריר שחרית לאכול בין הערבים, חייב".

ומוסיף הרמ"א בהגהה²: "כל שהוא מין אחד, אף על פי שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות לא מיקרי ברירה".

והעולה מדבריהם, שב' מיני מאכלים הם על דרך אוכל ופסולת³, ועל כן אסור לברור

(4) ראה המובא להלן בדברינו סעיף י' משולחן ערוך

אדה"ז.

(5) שם סט"ו.

(1) סי' שיט ס"א-ג.

(2) שם ס"ג.

(3) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ה.

דלעיל⁸ הביא את דברי המגיד משנה על הרמב"ם⁹, שהרמב"ם כתב: "מותר לקנב את הירק ביום הכפורים מן המנחה ולמעלה, ומהו הקינוב שיסיר את העלים המעופשות". והקשה עליו המגיד משנה: "להסיר העלים הרעים היינו בורר והיינו מלאכה גמורה", וכיצד מותר לעשות כן ביום הכיפורים? ותירץ: "ויש לי לתרץ לדעתם, דלא מקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור, או מין אוכל ממין אוכל אחר כנזכר פ"ח מהלכות שבת, אבל זה הכל מין אוכל אחד, ואין העלין האלו פסולת גמור ולא ראויין להקרא פסולת, ואפשר שראויין לאכילה על ידי הדחק, וכיון שכן אין בזה אלא משום שבות בשבת, והותר ביום הכפורים".

וממשיך המגיד משנה ומקשה: "ואע"פ שאמרו מחבץ חייב משום בורר, וכן משמר". כלומר¹⁰, "שהמחבץ" דהיינו שמפריד את מי החלב מן החלב, וכן "המשמר" דהיינו שמסנן את היין מן השמרים, הדין בהם הוא שחייבים מדאורייתא, למרות שגם מי החלב וכן השמרים ראויים לאכילה על ידי הדחק. ואם כן גם את קניבת הירקות הי' לנו לאסור מדאורייתא למרות שהעלים ראויים לאכילה על ידי הדחק?

ומתירץ: "התם בדברים לחים". כלומר, דוקא במחבץ ובמשמר שהם בדברים לחים הנבללים זה עם זה אמרינן שאם אחד מהם נאכל רק על ידי הדחק אזי הפרדתם זה מזה נחשבת ברירה גמורה מדאורייתא. מה שאין כן בקניבת ירקות שהם דברים יבשים, גם כשהם מעורבים יחד עם העלים אין כאן תערובת גמורה כי כל אחד עומד בפני עצמו, ולכן למרות שאחד מהם נאכל רק על ידי הדחק מכל

ג. ומבאר המגן אברהם⁶ מדוע אין בהפרדת החלמון מן החלבון איסור בורר: "ולא חשיב כבורר, לפי ששניהם אוכלין הם, ואין נותנין אותן לתוכן אלא לתקן מראה החרדל [טור], אבל אם הם עושים אותו כדי לאכול החלמון אסור, דמה שאינו רוצה לאכול מקרי פסולת והוה לי' בורר [ב"ח ולבוש]. עיין סעיף ג' דכתב דבמין אחד לא שייך ברירה, וצריך לומר דהכא מיחשב ב' מינים, וכן משמע בב"ח ולבוש".

ורצונו לומר, שמאחר שמטרת ירידת החלמון לתוך החרדל אינה כדי לאוכלו, אלא רק כדי שיתקן את מראה החרדל, על כן אין מחשיבים את החלמון לאוכל ואת החלבון לפסולת, אלא שניהם נחשבים אוכל, ועל כן אין בהם בורר. אבל אם אכן מטרת הפרדת החלמון מן החלבון היא כדי לאוכלו, אזי נחשב החלמון אוכל והחלבון פסולת, וממילא יש בהם איסור בורר. זוהי סברת הב"ח והלבוש.

ומקשה המגן אברהם על דבריהם, שלכאורה גם כשעושה בשביל לאכול את החלמון לא שייך כאן "בורר" מאחר שלעיל בדברי הרמ"א ראינו שבמין אחד לא שייך בורר כלל?

ומיישב, שהב"ח והלבוש אכן סוברים שהחלמון והחלבון נחשבים ב' מינים ולא מין אחד, ועל כן לדעתם יש בהם בורר.

ד. וממשיך המגן אברהם וכותב: "אבל ממה שכתבנו סעיף ג' בשם המגיד משנה, משמע דזה מקרי מין אחד, כמו מחבץ ומשמר". ומבאר המחצית השקל⁷ את כוונת המגן אברהם:

(8) שם ס"ק ה.

(9) הלכות שביתת עשור פ"א ה"ג.

(10) על פי המחצית השקל שם.

(6) שם ס"ק טז.

(7) שם.

ה. ואדה"ז בשולחן ערוך של¹² פוסק כהמגן אברהם, וזה לשונו: "ואף שמשליך החלבון עם הפסולת ואוכל החלמון עם החרדל . . אינו נראה כבורר אוכל מפסולת, כיון שבאמת שניהם מין אוכל אחד הם".

ו. אבל המשנה ברורה¹³, לאחר שמיא את ב' הדיעות דהב"ח והמגן אברהם, הוא מסיים ש"נכון להחמיר" להחשיב את החלמון והחלבון ב' מינים. היינו שלדעתו שייך בהם "בורר" מדאורייתא.

סברא להשוות בשר צלי ומבושל לחלמון וחלבון

ז. והנה לעיל¹⁴ כתב המשנה ברורה בשם החיי אדם: ש"בשר צלי ומבושל מקרי ב' מינים לענין זה", כלומר ששייך בהם בורר מדאורייתא.

אבל אדה"ז בשולחנו, לא הזכיר דוגמא זו של בשר צלי ומבושל.

ח. וראיתי בספר "הלכתא כרב"¹⁵ שרצה לחדש, שהמשנה ברורה שפוסק כהחיי אדם שבשר צלי ומבושל נחשבים ב' מינים, אזיל בזה לשיטתו שהחמיר בכיצה כדעת הב"ח שהחלמון והחלבון נחשבים ב' מינים. אבל אדה"ז שפסק בחלמון וחלבון כהמגן אברהם שהם נחשבים מין אחד, גם בבשר צלי ומבושל הוא יסבור שהם נחשבים מין אחד.

מקום אין בהם ברירה גמורה מדאורייתא אלא רק שבות מדרבנן.

ובזה מבאר המחצית השקל¹¹ את כוונת המגן אברהם שמדברי המגיד משנה מוכח שהחלמון והחלבון נחשבים "מין אחד":

כי לכאורה, קושיית המגיד משנה מדין מחבץ ומשמר על דין קניבת ירקות אינה מובנת, דבשלמא במחבץ ומשמר חייב מדאורייתא משום שמי החלב עם החלב וכן השמרים עם היין הם ב' מינים, מה שאין כן העלים המעופשים עם הירקות הם "מין אוכל אחד" כמו שכתב המגיד משנה בעצמו לפני כן, ואם כן מה המקום לקושייתו שכמו שבמחבץ ומשמר חייבים מדאורייתא כך גם בקניבת ירקות יתחייב מדאורייתא? אלא מקושיית המגיד משנה מוכח, שלהבנתו כשם שהעלים עם הירקות נחשבים "מין אוכל אחד", כך מי החלב עם החלב וכן השמרים עם היין הם "מין אחד".

ומבאר המחצית השקל, שהסברא להחשיבן "מין אחד" היא: "כיון דמתוברים יחד מתחילתן", כלומר שמתחילת ברייתן הם מתוברים זה לזה.

ואם כך, עלינו לומר ש"הוא הדין החלבון עם החלמון, מהאי טעמא יקראו מין אחד, ולית בהו משום ברירה". שהרי גם החלמון והחלבון הם "מתוברים יחד מתחילתן", דמתחילת ברייתן היו מתוברים זה לזה.

וזוהי הוכחת המגן אברהם שהמגיד משנה סובר שהחלמון והחלבון נחשבים מין אחד ולא ב' מינים, ודלא כפי ששמע מהב"ח והלבוש.

(12) שם סכ"א.

(13) שם ס"ק נח.

(14) שם ס"ק טו.

(15) מהדורת תשס"ד עמ' תיא (וראה שם בהערה 8

לסימן שיט, ובסיכום הלכות בורר הערה 22).

(11) שם ס"ק טז.

החתיכות הן נפרדות זו מזו ואינן "מחוברים", ואם כן לא שייך כלל לדמותן לחלמון וחלבון.

י. וגם אם נדחוק ונאמר, שאין הכרח לקבל את סברת המחצית השקל בביאור הטעם שהחלמון והחלבון נחשבים מין אחד ("כיון דמחוברים יחד מתחילתן"), ואפשר לבאר כביאור שהציע ה"הלכתא כרב" – שאולינן בתר החפצא ולא בתר דעת האדם, שלפי ביאור זה אפשר לדמות בשר צלי ומבושל לחלמון וחלבון כנ"ל; אך מכל מקום, מאחר שמדובר כאן על חשש איסור דאורייתא ו"חייב חטאת"¹⁶, הרי בודאי שיש לנו לחשוש לחומרא על כל פנים לביאור המחצית השקל, ולא להקל בבשר צלי ומבושל:

שהרי, אם ננקוט שב' חתיכות הבשר נחשבות "מין אחד", אזי מותר לברור גם את החתיכה שאינו רוצה בה, וכן מותר לברור גם בשביל להניח לאחר זמן ולא דוקא לאלתר, וכמו שכתב אדה"ז¹⁷: "ש"כל שהוא מין אחד . . . [נ]מותר לברור בכל ענין שירצה"¹⁸ אפילו כדי לאכול לאחר זמן"; מה שאין כן אם הן נחשבות ב' מינים, אזי כשיברור אחת מהן להניחה על לאחר זמן יתחייב מדאורייתא, וכמו שכותב אדה"ז¹⁹: "אם היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים . . . [ו]אם בוררו ומניחו לאכלו לאחר זמן אפילו לכו ביום חייב".

(16) כלשון אדה"ז שם ס"ו.

(17) שם.

(18) נראה שבמילים "בכל ענין שירצה" כוונתו היא שיכול לברור גם את מה שאינו רוצה לאכול אלא מוציא וזורק, וכמו שכתב לעיל (שם ס"ד) ש"אפילו אינו חפץ לאכול כלל אלא אחד מהם והשני נוטלו וזורקו . . . מותר לברור אותו מתוך האוכל שחפץ לאכול ואין בזה משום בורר פסולת מתוך אוכל".

(19) שם ס"ה.

וביאר שסברת אדה"ז כנראה היא, שבגדר "בורר" אזלינן בתר עצם החפצא ולא בתר התיקון אצל האדם, ולכן למרות שבעיני האדם יש חילוק בין החלמון לחלבון, וכמו כן בין בשר צלי לבשר מבושל, מכל מקום מאחר שבעצם הם שייכים לאותו חפצא (ביצה או בשר), ושניהם ראויים לאכילה, על כן הם נחשבים מין אחד ואין בהם בורר.

ואם כן מדבריו עולה, שלאדה"ז חתיכות בשר שחלקן מבושל וחלקן צלוי אין בהן איסור בורר כלל, כלומר שמותר לברור גם את החתיכה שאינו חפץ בה ואף בשביל להניחה לאחר זמן, כפי שנתבאר לעיל בדין "מין אחד".

לביאור המחצית השקל אין לדמות בשר צלי ומבושל לחלמון וחלבון

ט. אכן, על פי המתבאר לעיל דבריו אינם כה פשוטים:

כי לפי ביאור המחצית השקל בהוכחת המגן אברהם (שהוא מקור דברי אדה"ז) שהחלמון והחלבון נחשבים מין אחד, אין מקום כלל ללמוד מדין חלמון וחלבון לדין בשר צלי ומבושל;

משום שזה שהחלמון והחלבון נחשבים מין אחד הוא מאותו טעם שהירקות עם העלים – והחלב עם מי החלב וכן היין עם השמרים – נחשבים מין אחד, והוא: "כיון דמחוברים יחד מתחילתן", כלומר שמתחילת ברייתן עד עכשיו לא נפרדו זה מזה מעולם.

ואם כן, הרי דבר זה אינו שייך כלל בב' חתיכות של בשר צלי ומבושל, שהרי ב'

וכך פסק למעשה גם בספר "שבת כהלכה"²¹.

*

העולה מהנ"ל:

למרות שבחלמון וחלבון פוסק אדה"ז שהם נחשבים מין אחד, בבשר צלי ומבושל יש לחשוש שהם נחשבים ב' מינים ויש בהם איסור בורר.

ואם כן, גם מי שלא ירצה לקבל את ביאור המחצית השקל על המגן אברהם כביאור מוחלט, אך ודאי שלא ידך גיסא גם לא יוכל להסתמך על ביאור אחר כלשהו כדי להקל ולפסוק שחתיכות בשר צלי ומבושל נחשבות "מין אחד" ואין בהן ברירה כלל, כי מאחר שלסברת המחצית השקל אי אפשר לדמות בשר צלי ומבושל לחלמון וחלבון, הרי שלחומרא יש לחשוש לסברתו (מחמת ספק דאורייתא) ולהחשיב את ב' חתיכות הבשר "ב' מינים" שבהם יש בורר מדאורייתא.

יא. ועל כן נראה ברור, שגם לדעת אדה"ז שחלמון וחלבון נחשבים מין אחד, יש לחשוש ולהחמיר שבשר צלי ומבושל נחשבים ב' מינים²⁰.

נקראים בשם אחד כללי 'דגים', ומכל מקום נחשבים ב' מינים (כמפורש בשולחן ערוך אדה"ז שם ס"ו) מאחר שלכל אחד נוסף 'שם לוואי' בפני עצמו (דנקרא 'דג פלוני'), ואם כן כמו כן בב' חתיכות בשר שזה נקרא 'בשר צלי' וזה נקרא 'בשר מבושל' הרי הם נחשבים 'חלוקים בשמן'.

וראה גם פרי מגדים יורה דעה (סי' צח שפתי דעת ס"ק א): "ובשר כחוש עם בשר שמן יראה לומר בהפסד מרובה דהוה מינו". משמע שבלא הפסד מרובה נחשבים הבשר הכחוש והשמן ב' מינים. ומסתבר לומר שכן הוא גם בבשר צלי ומבושל, שהרי הם שונים זה מזה (לפחות) כמו בשר כחוש ושמן.

(21) ח"ב פי"ב סעיף עד.

(20) ולהעיר מדברי הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק יט): "ומהו הם ב' מינים, משמע כל שחלוקין בטעמן או בשמן". והרי בשר צלי ומבושל חלוקים זה מזה הן בטעמם (ראה רש"י כריתות טז, א: "ה' מיני טעמים – צלי, ומבושל, כבוש, שלוק, וצלי קדר") והן בשמם (דאף ששניהם נקראים בשם 'בשר', אך הרי גם ב' מיני דגים



סימן נא

הוצאת זבוב מתוך משקה

(שולחן ערוך סימן שיט)

מביא את דברי אדה"ז בשולחן ערוך ובסידור בענין הוצאת זבוב מתוך משקה בכף, ואת ביאור הצמח צדק בחילוק שביין דין זה לדין שפיכת משקה מכלי * מביא יש שלמדו בצמח צדק שהמשקה נחשב פסולת מחמת שנשפך, ומקשה על סברא זו מכמה פנים * מבאר בדברי הצמח צדק שהמשקה נחשב פסולת כי נמאס מחמת הזבוב * מסיק נפקא מינה מביאור זה לענין הוצאת זבוב בכף ולענין הפרדת חלק רקוב מפרי

א

הוצאת זבוב בכף עם מעט משקה לדעת אדה"ז בשולחן ערוך ובסידור

א. כותב אדה"ז בהלכות בורר¹: "אם נפלו זבובים לכוס, לא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס, שהרי זה כבורר פסולת מתוך האוכל שאסור אפילו כדי לאכול מיד, אלא יקח גם מן המשקה קצת עמהם שאז אינו נראה כבורר כלל, כמו שנתבאר למעלה".

ורצונו לומר, שעל ידי שנוטל את הזבוב בכף יחד עם משקה, אינו נחשב 'בורר פסולת מתוך אוכל' אלא בורר 'אוכל מתוך אוכל', שזה מותר לכתחילה כפי שביאר אדה"ז לעיל בהלכות אלו, וכפי שיובא לקמן.

ב. אך כידוע, בסידור ב"הלכתא רבתא לשבתא" חזר בו אדה"ז מהלכה זו, וכך הוא כותב שם: "שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה

להוציאו על ידי כף ולשאוב קצת משקה עמו כו', כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה חס ושלום. ואין תקנה, רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו. ולא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא. אבל מותר לנפח עליו להקריבו לדופן הכוס, ואז יטהו וישפוך ממנו עד שיפול הפסולת מתוכו. שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו, הרי זה נקרא בורר אוכל מתוך פסולת, ומותר כדי לשתות מיד".

ביאור הצמח צדק מדוע חזר בו אדה"ז בסידור

ג. וב"פסקי דינים" להצמח צדק², נעמד לבאר מדוע חזר בו אדה"ז בסידור. ובתחילת דבריו הוא מקשה, שלכאורה יש להצדיק את דבריו בשולחן ערוך – שמקורם בט"ז³ – שמותר להוציא את הזבוב בכף עם מעט משקה.

(2) יג, א.

(3) שם ס"ק יג.

(1) סי' שיט סכ"ד.

וכך הוא כותב: "לכאורה ראי' להט"ז ממה שכתוב . . בשולחן ערוך סי' שי"ט סעיף י"ד. ואפשר שלזה נתכוין אאזמו"ר שם במה שכתב [ב]סעיף כ"ד 'כמו שנתבאר למעלה'".

ורצונו לומר, שהמחבר בסעיף י"ד כתב הלכה שממנה יש לכאורה ראי' לדברי הט"ז להתיר להוציא את הזבוב בכף עם מעט משקה, וגם אדה"ז הביא את ההלכה הזו לעיל בהלכות אלו⁴, וכותב הצמח צדק שזוהי כוונת אדה"ז באומרו "כמו שנתבאר למעלה" (כנ"ל), כלומר שמההלכה שכתב לעיל יש סיוע לדין זה דהוצאת הזבוב בכף.

ואלו הם דברי אדה"ז לעיל: "מותר לערות בנחת מכלי לחבירו, כדי שהפסולת והשמרים ישארו בשולי הכלי, ובלבד שיזהר שכשיפסיק הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישפות באחרונה מתוך הפסולת, אזי יפסיק ויניחם עם השמרים, שאם לא יעשה כן הרי ניצוצות אלו מוכיחים שהוא בורר, אבל בתחלת העירווי כשאין הפסולת ניכר לאו בורר הוא".

וכוונת דבריו היא, דכפי שהזכרנו לעיל אין איסור בורר אלא כשבורר פסולת מאוכל או להיפך, מה שאין כן באוכל מאוכל⁵ (ושניהם "מין אחד"⁶) אין איסור בורר. ולכן כשמערה את המשקה מן הכלי, אם יערה גם את הניצוצות הנשארות בסוף וישאיר רק את השמרים בכלי, נמצא שברר אוכל (משקה) מתוך פסולת (שמרים)⁷, שזה אסור. ועל כן העצה היא,

שישאיר את הניצוצות האחרונות עם השמרים בכלי שמערה ממנו, ואזי נמצא שברר אוכל מאוכל (כלומר משקה מתוך משקה) ולא אוכל מפסולת.

ואומר הצמח צדק, שמזה יש להוכיח כהט"ז וכדברי אדה"ז בשולחן ערוך הנ"ל, שהרי כסברא זו ממש יש לומר גם בהוצאת זבוב מתוך משקה, שאם מוציאו בכף עם מעט משקה נמצא שלא הוציא רק פסולת אלא גם אוכל, ואזי יש להחשיב זאת כבורר אוכל מתוך אוכל שיותר לכתחילה, ואם כן מדוע בסידור חוזר בו אדה"ז מדין זה ואוסר זאת?

ד. ועונה הצמח צדק: "אבל לפי מה שכתב בסידור צריך לומר, שאין הנדון דומה, דהתם כיון ששופך המשקה ונשאר משקה טוב עם הפסולת הרי זה בורר אוכל מאוכל, מה שאין כן הכא שנשפך הזבוב עם המשקה ניכר שבורר הפסולת".

כלומר, הצמח צדק מלמדנו שיש חילוק עיקרי בין הניצוצות הנשארים עם השמרים להמשקה היוצא עם הזבוב, שהניצוצות הנשארים עם השמרים נחשבים אוכל, ואילו המשקה היוצא עם הזבוב נחשב פסולת, שלכן כששופך את הזבוב עם המשקה לחוץ "ניכר שבורר הפסולת".

וכפי שיבוארו דבריו אלו לקמן.

(4) שם סי"ח.

(5) שם ס"ד.

(6) שם ס"ה.

(7) ראה שו"ת דברי נחמי' (סי' כא בתחילתו. וכן הוא בקצות השולחן סי' קכה בדי השולחן ס"ק כא) שלפי מסקנת אדה"ז הנ"ל בסידור צריך לומר כאן להיפך,

שהוא בורר פסולת (את השמרים הנשארים בכלי) מאוכל (מהמשקה הנשפך). וראה "שבת כהלכה" (פי"ב ביאורים ה) שהאריך מאוד בביאור דברי אדה"ז בענין זה (האם "המתברר" הוא מה שנשאר בכלי או מה שנשפך מן הכלי). ואכ"מ.

כלומר שיסוד החילוק בין המקרים הוא, שאם המשקה נשפך יש לו דין פסולת, ואם הוא נשאר בכלי יש לו דין אוכל.

ז. וכנראה שהבין כך מתוך דברי ה"קצות השולחן" (ב"בדי השולחן")¹⁰ שאליו הוא מציין, שכתב בזה הלשון: "בסידור חזר בו כנ"ל, והסברא בזה יש לומר בפשיטות, דאין זה בורר אוכל מתוך אוכל, כיון שבאמת כל עיקר כוונתו רק להוציא הזבוב, והמשקה שמוציא עומד לשופכו אגב הזבוב. . . ובפרט שכן הדרך גם בחול כשנופל זבוב בקערה מוציאין אותה בכף ועל פי הרוב גם מעט משקה נמשך בכף עם הזבוב, ואין מדקדקין להוציא רק הזבוב בלבד, נמצא דרך ברירת הזבוב כך היא. . . שוב ראיתי לאדמו"ר הצמח צדק בפסקי דינים שכתב וכו'".

ומאחר שהקצות השולחן מדגיש שהמשקה שבכף "עומד לשופכו", ושכך היא הדרך תמיד לשופכו עם הזבוב, שלכן אין לו דין אוכל, הבין ה"הלכתא כרב" שבזה נעוץ ההבדל – דהטעם שהמשקה שבכלי נחשב 'אוכל' למרות שהוא מעורב בשמרים שהם 'פסולת', הוא משום שהוא נשאר בכלי ואינו נזרק. והטעם שהמשקה שבכף נחשב פסולת, הוא משום שנשפך עם הזבוב.

ח. וכתוצאה מהבנה זו הוסיף ה"הלכתא כרב" וחידש, שבשביל להתיר להוציא את הזבוב בכף עם משקה גם לדעת אדה"ז בסידור, עליו להוציא בכף הרבה משקה ולא ישפכנו אלא ישמרנו בשביל להשתמש בו אחר כך, שאז ודאי נחשב המשקה הזה 'אוכל' ולא 'פסולת', שהרי אינו שופכו אלא שומרו לאכילה, וממילא הוא נחשב בורר 'אוכל מתוך אוכל'.

יש שהסיקו מדברי הצמח צדק, שיש להתיר באם ישתמש בחלק הטוב שבורר

ה. והנה בספר "הלכתא כרב"⁸ כתב בענין זה כדברים האלה: "בהלכתא רבתא לשבתא שבסידור. . . חזר בו ממה שפסק בשוע"ר סעיף כ"ד להתיר להוציא הזבובים בכף עם מעט משקה. והנה בבדי השולחן ס"ק י"ז מבאר סברת רבינו, כי באמת עיקר הברירה, היינו הזבוב והמשקה, דרך לשופכו, על כן הרי זה בורר פסולת שאסור. ומביא אחר כך מאדמו"ר הצמח צדק שכתב, שכאן ניכר שבורר הפסולת, כיוון שאחר כך שופכים המשקה עם הזבוב. ולפי זה משמע, שבכף גדולה שאמנם ישתמשו במשקה אחר כך, אין איסור".

ובהמשך דבריו שם⁹ כותב עוד על זה הדרך: "מקום רקוב הנמצא בפרי, יש לאכול סביבו, או לקלוף עם חתיכה גדולה מאוד שאחר כך אוכלים מהטוב שבה".

ו. ומתורף דבריו אלו משמע שהבין בדברי הצמח צדק, שההבדל בין השמרים שעם הניצוצות להזבוב שעם המשקה הוא, שאת הניצוצות הנשארים עם השמרים הוא שומר בכלי ואינו שופכם, ועל כן יש להם דין 'אוכל'. מה שאין כן המשקה היוצא עם הזבוב בכף נשפך לאשפה, ועל כן הוא נחשב 'פסולת' כמו הזבוב. ומטעם זה, את המשקה מתיר אדה"ז לשפוך באם משאיר ניצוצות עם השמרים, ואילו את הזבוב אוסר להוציא בכף עם מעט משקה.

(8) ב"סיכום הלכות בורר" הערה 53.

(9) ב"קיצור הלכות בורר" סעיף יא.

האוכל שחפץ לאכול ואין בזה משום בורר פסולת מתוך אוכל".

כלומר, שדבר הראוי לאכילה, אינו נעשה פסולת רק משום שזורקים אותו. ואם כן לפי זה, אם המשקה שבכף ראוי לשתי', עליו להיחשב 'אוכל' למרות שהאדם "שופכו".

ואף שכדברי הקצות השולחן כאן מדובר ש"המשקה שמוציא עומד לשופכו" ו"כן הדרך גם בחול . . . [ש]מעט משקה נמשך בכף עם הזכוב", כלומר שאין זו הנהגה חד-פעמית לשפוך את המשקה העולה בכף, אלא תמיד עושים כן? מכל מקום, מסתיימת לשון אדה"ז שכתב "אפילו אינו חפץ לאכול כלל אלא אחד מהם והשני נוטלו וזורקו אינו נקרא פסולת בשביל כך הואיל והוא ראוי לאכילה", למדנו כלל – שכל דבר ש"ראוי לאכילה" אי אפשר כלל שייחשב פסולת, ואם כן מסתבר שגם אם תמיד המנהג לזרוק את אותו מאכל מכל מקום אינו נחשב "פסולת" – "הואיל והוא ראוי לאכילה".

ויש לומר יתירה מזו, שמדברי אדה"ז יש להוכיח, שאפילו אם תמיד הדרך היא לזרוק את אותו מאכל ביחד עם פסולת, מכל מקום אינו נחשב 'פסולת' משום כך. דכתב להלן בדין חלבון ביצה¹²: "שהחלבון אף ששם אוכל עליו מכל מקום אינו ראוי לאכול כך כמות שהוא, וגם רגילין להשליכו עם הפסולת, לכן הוא נראה כפסולת לגבי החלמון הנאכל כמו שהוא . . . ואסור מדברי סופרים".

שבדבריו אלו רואים, שרק מחמת צירוף ב' טעמים אלו – (א) שהחלבון "אינו ראוי" לאכול כמות שהוא, (ב) שגם "רגילין להשליכו עם הפסולת", – לכן נחשב החלבון כפסולת (וגם

ט. וכנראה שגם הדין השני שכתב לאחרי זה – שפרי שמקצתו רקוב ורוצה לחותכו עליו לחתוך גם מחלק הפרי הטוב חתיכה כה גדולה עד שיאכלו גם ממנה – נובע מתוך הבנתו הנ"ל בדברי הצמח צדק; דמאחר שהבין שכל אוכל שמשליכים אותו יחד עם הפסולת נחשב אף הוא 'פסולת', מזה הסיק שאין להתיר לחתוך את החלק הרקוב על ידי שיוסיף ויחתוך עימו גם מעט מהפרי הטוב, כי מאחר שגם אותו מעט מהפרי הטוב מושלך לאשפה יחד עם החלק הרקוב, הרי שגם הוא נחשב 'פסולת', ואם כן הרי זה בורר 'פסולת מתוך אוכל'.

ועל כן כתב, שבשביל לחתוך את החלק הרקוב עליו לחתוך עימו מהפרי הטוב חלק כל כך גדול עד שלא יזרקו את החלק הטוב אלא יאכלוהו, שאז נחשב החלק הטוב 'אוכל' ולא 'פסולת', וממילא הרי זה בורר 'אוכל מתוך אוכל' שמותר לכתחילה.

הקושי בהבנה זו בדברי הצמח צדק

י. אלא שלכאורה, סברא זו שהגורם למשקה שבכף להיחשב 'פסולת' הוא זה שהוא עומד לשפיקה, קצת קשה להולמה, כי:

(א) מדברי אדה"ז משמע, שדבר הראוי לאכילה אינו נחשב 'פסולת' אף אם הוא עומד להיזרק, דלעיל¹¹ כתב בזה הלשון: "אין איסור בורר אלא בבורר פסולת מאוכל או להיפך, אבל אם בורר אוכל מאוכל אפילו אינו חפץ לאכול כלל אלא אחד מהם והשני נוטלו וזורקו, אינו נקרא פסולת בשביל כך, הואיל והוא ראוי לאכילה, ולפיכך מותר לברור אותו מתוך

(11) שם ס"ד.

(12) שם סכ"ב.

הרי מפורש ברש"י, שהנהגת רב פפא היתה, שלאחרי שהריק את עיקר המשקה הוא הי' משליך את הניצוצות עם השמרים שנשארו בכלי "לחוך", כלומר לאשפה.

ואם כן, הרי בפשטות כך יש להבין גם בדברי אדה"ז הנ"ל בניצוצות (שמקורו בהנהגת רב פפא), דמה שכותב שכאשר "מתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת אזי יפסיק ויניחם עם השמרים", אינו מדבר דוקא באופן שמשאיר את הניצוצות עם השמרים בכלי בכדי להשתמש בהם לאחר זמן, אלא מדבר (אפילו) באופן כמו שנהג רב פפא – שתיכף לאחרי שמריק את היין הוא משליך את הניצוצות עם השמרים שנשארו בכלי לאשפה, ומכל מקום זה מותר.

ואם כן לפי זה, באם הטעם שהמשקה שבכף נחשב 'פסולת' הוא משום שהוא "עומד לשפיכה", מדוע שלא נחשיב ל'פסולת' גם את הניצוצות שנשארו עם המשקין בכוס, מאחר שגם הם עומדים להיות מושלכים "לחוך"?

ב

ביאור דברי הצמח צדק – האוכל הופך לפסולת מחמת מאיסותו, ולא מחמת שנזרק

יא. ועל כן נראה לפרש את דברי הצמח צדק באופן אחר (מכפי שלמד ה"הלכתא כרב").

והיינו, שיסוד ההבדל בין הניצוצות הנשארים עם השמרים למשקה היוצא עם הזכוב, הוא (לא האם המשקה נזרק לאשפה או נשאר בכלי, אלא) – שהניצוצות הם "משקה

לאחרי ב' טעמים אלו – אינו נחשב 'פסולת' ממש אלא רק "נראה כפסולת", שלכן האיסור בזה הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא).

ואם כן מדבריו משמע ברור, שאילו הי' החלבון "ראוי לאכילה כך כמות שהוא", לא הי' נחשב "פסולת" (אפילו מדרבנן, וכל שכן מדאורייתא) – גם אם היתה רגילות להשליכו עם הפסולת.

ואם כן מזה מובן גם לנידון דידן במשקה שבכף, שאם הוא מצד עצמו ראוי לשתי' (ולא כהחלבון), אף שהרגילות היא תמיד לשופכו עם הזכוב והוא אף עומד לכך – אין להחשיבו "פסולת" בשביל כך, כי מאחר שהוא ראוי לשתי' הרי הוא נחשב 'אוכל' גמור?

(ב) ולאידך גיסא יש להקשות – דאם הטעם שהמשקה שבכף נחשב 'פסולת' הוא משום שהוא עומד לשפיכה ואינו נשאר בכלי (כהבנת ה"הלכתא כרב"), הרי שמאותו טעם עצמו יש לנו להחשיב גם את הניצוצות הנשארים עם השמרים ל'פסולת':

דהנה בגמרא שבת במקור דין זה¹³ איתא: "דבי רב פפא שאפו שיכרא ממנא למנא (הריקו שכר מכלי לכלי בנחת, באופן שהפסולת נשארה בשולי הכלי ולא נשפכה החוצה). אמר לי' רב אחא מדיפתי לרבינא, האיכא ניצוצות (קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת והן מוכיחות שהוא בורר את השכר מן הפסולת)? (והשיב רבינא: ניצוצות לבי רב פפא לא חשיבי".

ומפרש רש"י את תשובת רבינא: שרב פפא "אינו מקפיד לניצוצות כל כך, וכשמגיע לניצוצות משליך הן ופסולתן לחוך".

(13) קלט, ב (ובפרש"י).

(א) זה שהמשקה שבכף הופך ל'פסולת', אינו משום שהוא "נשפך" (דזה כלל לא סיבה להפוך דבר מאכל ל'פסולת', כפי שראינו מפורש בדברי אדה"ז לעיל), אלא הסיבה שהוא הופך לפסולת היא מחמת שינוי מהותו – שנעשה "מאוס" על ידי הזכוב¹⁵ וכבר אינו ראוי לאכילה¹⁶.

(15) ובזה יומתק לשון הצמח צדק הנ"ל, שכתב שהטעם שהמשקה שבכף נחשב פסולת הוא כי "נשפך הזבוב עם המשקה", כלומר שמקדים את הזכוב למשקה. דאילו לפי ה"הלכתא כרב" שהטעם שהמשקה נחשב פסולת הוא להיותו "נשפך", לכאורה הי' יותר מתאים להקדים את המשקה לזכוב ולכתוב "נשפך המשקה עם הזכוב", שבזה יודגש שהטעם שהמשקה נחשב פסולת הוא מפני שהוא נשפך?

אך לפי המתבאר בפנים אתי שפיר לשון הצמח צדק, כי הדגש כאן אינו זה שהמשקה נשפך, אלא זה שהמשקה עומד סמוך לזכוב בעת שפיכתו מן הכוס שעל ידי זה הוא נמאס, ועל כן מקדים הצמח צדק את הזכוב "נשפך הזבוב עם המשקה", שבזה הוא מדגיש שהסיבה שהמשקה נחשב 'פסולת' הוא בגלל שבעת שפיכתו נמצא הזכוב עימו.

(16) ועוד יש להעיר בזה, שלדברי ה"הלכתא כרב" הנ"ל יוצא, שאדה"ז בסידורו חזר בו (מדבריו בשולחן ערוך שלו) בענין יסודי, כלומר שהתחדש לו יסוד חדש בגדר מלאכת בורר – שכל דבר העומד תמיד לזריקה נחשב 'פסולת'.

מה שאין כן להמתבאר בדברינו יש לומר, שהחידוש שהתחדש לו אינו בגדרי המלאכה, אלא בדעת הבני אדם – דמקודם חשב שהמשקה היוצא בכף אינו נמאס בעיני רוב בני אדם מחמת הזכוב (ועל דרך דברי התוספתא דלקמן בפנים, בנוגע לכוס שלימה שאינה נמאסת), וזה שהם משליכים אותו הוא רק מפני שהוא "לא חשיב" בעיניהם (וכהנהגת רב פפא הנ"ל בניצוצות הנשארים בכלי), אך לאחר זמן אפשר וחשש אדה"ז שהבני אדם משליכים אותו גם משום שהוא מאוס בעיניהם, ועל כן יש להחשיבו 'פסולת'.

[ולהעיר מ"שבת כהלכה" (שם) שטורח כמה טירחות לבאר שאדה"ז לא חזר בו מהיסוד שנקט בשולחן ערוך שהדבר ה"מתברר" הוא מה שנשפך לחוץ ולא מה שנשאד בכלי, עיי"ש. אך להעיר מדברי ר' חיים נאה בהקדמה לספרו 'פסקי הסידור', עיי"ש. ואכ"מ].

טוב" (כלשון הצמח צדק הנ"ל) גם בשעה שהם מעורבים עם השמרים. והטעם לזה הוא, כי למרות שהשמרים הם 'פסולת' אך סוף סוף הם אינם "מאוסים", ועל כן הם לא מבטלים את הניצוצות המעורבים בהם מלהיחשב "ראויים לשתי"י"¹⁴, ולכן נחשבים הניצוצות 'אוכל' ולא 'פסולת'. ועל כן בזה אמרינן שאין איסור להריק את המשקה באם הוא משאיר ניצוצות עם השמרים, כי זה נחשב בורר אוכל מתוך 'אוכל' ולא מתוך 'פסולת'.

מה שאין כן המשקה העולה בכף עם הזכוב, מאחר שהזכוב עצמו הוא (לא רק סתם 'פסולת', אלא גם) דבר "מאוס", על כן גם המשקה המועט העולה עימו בכף "נמאס" מחמתו, וממילא האדם רוצה לזרוק את המשקה הזה ביחד עם הזכוב מפני מאיסות המשקה. כלומר, הטעם שמשקה זה נחשב 'פסולת' הוא מחמת היותו קרוב לזכוב. ולכן בזה אמרינן, שאסור להוציא את הזכוב גם אם לוקח עימו מעט משקה בכף, כי מאחר שהמשקה הזה "נמאס" בעיניו, הרי גם הוא 'פסולת', ונמצא שהוא בורר 'פסולת מאוכל'.

לפי ביאור זה מתיישבות הקושיות הנ"ל

יב. ולפי ביאור זה בדברי הצמח צדק בהבדל שבין הניצוצות שעם השמרים למשקה שעם הזכוב, יתיישבו הקושיות הנ"ל:

(14) ומה שרב פפא נהג תמיד להשליך את הניצוצות לחוץ, הוא רק מפני שהם "לא חשיבי" בעיניו (כמפורש בדברי הגמרא הנ"ל) מפני היותם דבר מועט, אך לא מפני מאיסותם, כי באמת אינם מאוסים.

אך לפי המתבאר לעיל שהטעם שהמשקה שבכף נחשב 'פסולת' הוא מחמת ש"נמאס" על ידי הזכוב, אם כן בכדי שהוא ייחשב 'אוכל' יש לומר שדי שיוציא כמות כזו של משקה שאין דרך רוב בני אדם לזרוקה בגלל הזכוב, כלומר כמות גדולה שאינה נמאסת מחמת הזכוב.

אך אין צורך שבפועל ישתמשו במשקה הזה, אלא אפילו אם בסוף יזרקוהו, ויתירה מזו שמלכתחילה יוציאוהו על דעת לזרוקו, מכל מקום הוא ייחשב 'אוכל' מאחר שאינו "מאוס".

ראי' לחילוק בין כמות גדולה לקטנה

יד. וראי' לחילוק זה בין אם מוציא בכף מעט משקה או הרבה משקה, נראה להביא מדברי התוספתא בסוטה¹⁸, וזה לשונה: "יש לך אדם שהזכוב עובר על גבי כוסו מניחו ואינו טועמו, זה חלק רע. . . ויש לך אדם שהזכוב נופל בתוך כוסו זורקו ושותהו, זו מדת כל אדם".

שמדברי התוספתא הללו עולה, ש"מדת כל אדם" היא שכשנופל זכוב לתוך כוס אינם זורקים את כל הכוס מחמת הזכוב (ומי שנוהג לזרוק את כל הכוס הרי הוא בכלל "חלק רע").

אך זהו דוקא ביחס לכל הכוס, מה שאין כן כשמוציאים זכוב מתוך כוס בכף, כתב ה"קצות השולחן" שאדרבה – "מדת כל אדם" היא לזרוק גם את מעט המשקה שעלה בכף יחד עם הזכוב.

וההבדל בין ב' המקרים מובן בפשטות, דכשמוציא את הזכוב בכף ונמשך עימו גם

(ב) ולפי זה ממילא מובן גם מהו ההבדל בין הניצוצות להמשקה שבכף – דהניצוצות מעורבים עם שמרים ועל כן אינם "מאוסים"¹⁷, ולכן למרות שגם הם נשפכים "לחוץ" עם השמרים (כמבואר ברש"י הנ"ל), מכל מקום הם נחשבים 'אוכל' ולא 'פסולת'; מה שאין כן המשקה שבכף, היות שהוא נמצא עם זכוב הרי הוא נעשה "מאוס" מחמתו, ועל כן הוא נחשב 'פסולת'.

לביאור זה אין צריך שישתמש במשקה אלא די שלא יהי' מאוס אצל בני אדם

יג. ובאם נכון ביאור זה בדברי הצמח צדק, שמה שנוגע בעיקר הוא האם המשקה נמאס או לא – ולא האם הוא נשפך או לא, ממילא מובן שהדין שהסיק ה"הלכתא כרב" ישתנה מעט:

דהוא כתב, שבכדי להתיר להוציא את הזכוב עם משקה בכף גם לדעת אדה"ז בסידור, צריך שהמשקה שבכף יהי' בכמות גדולה ושאוחר כך ישתמשו בו, דמאחר שאינו "נשפך" הרי הוא 'אוכל', וממילא אין כאן בורר 'פסולת' מתוך אוכל' אלא 'אוכל' מתוך אוכל'.

(17) ובוה ידוייק לשון הצמח צדק הנ"ל (בניצוצות) שכתב "דהתם כיון ששופך המשקה ונשאר משקה טוב עם הפסולת הרי זה בורר אוכל מאוכל". דלכאורה, אם עיקר הטעם שהניצוצות נחשבים 'אוכל' הוא כי אינם נזרקים אלא נשארים בכלי (כהבנת ה"הלכתא כרב"), אם כן מדוע מדגיש הצמח צדק שהם "משקה טוב", די הי' לו לכתוב "ונשאר משקה" שבוה הדגש הוא על זה שהם 'נשארים' בכלי שלכן הם נחשבים 'אוכל'?

אך לפי המבואר בפנים אתי שפיר, דעיקר הטעם שהניצוצות נחשבים 'אוכל' הוא זה שאינם מאוסים (כהמשקה שבכף) אלא הם עדיין "משקה טוב".

בפרי רקוב די שיחתוך מעט
יותר מדרכו בחול אך אין
צריך לאוכלו אחר כך

טז. ועל פי ביאורינו זה, נראה שממילא ישתנה גם הפרט השני שכתב ה"הלכתא כרב" – שבכדי להסיר את החלק הרקוב שבפרי יש לחתוך גם מהחלק הטוב כמות גדולה כל כך שאחר כך יאכלו אותה.

דמסקנא זו באה לו מחמת הבנתו הנ"ל שכל מאכל הנזרק עם פסולת המעורבת בו נחשב 'פסולת', שעל כן הוא מסיק שבכדי להתיר לחתוך חלק רקוב מפרי צריך שהחלק הטוב שחתוך עימו יהי גדול כל כך עד שהוא ייאכל ולא ייזרק.

אך לפי מה שנתבאר לעיל נראה שאין צורך ב"חומרא" זו, אלא מספיק שיחתוך מהפרי הטוב מעט יותר מכפי שחותכים בימות החול.

יז. והביאור בזה הוא:

דהנה גם בימות החול דרך בני אדם היא, שכשחותכים חלק רקוב מפרי אין מדייקים לחתוך רק עד הפרי הטוב בלבד, אלא חותכים גם חלק מועט מהפרי הטוב. והטעם לזה בפשטות הוא, כי גם אותו חלק טוב הסמוך ודבוק לחלק הרקוב הוא "מאוס" בעיני בני אדם, ועל כן הם משליכים גם אותו לאשפה.

ואם כן, אם יחתוך בשבת כמו שחותך בחול, יש מקום לומר שכל החתיכה שחותך נחשבת 'פסולת', כי אף שמוסיף וחותך גם מהפרי הטוב אך היות שחותך ממנו רק מעט דהיינו את אותו חלק שכבר נעשה "מאוס" מחמת סמיכותו לחלק הרקוב, אם כן גם חלק זה נחשב 'פסולת' כמו החלק הרקוב עצמו,

משקה, מאחר שמשקה זה הוא מועט הרי כולו עומד בסמיכות להזבוב, ומתוך כך הוא נעשה "מאוס" בעיני "כל אדם", ועל כן דרך כל אדם היא לזרוק גם את אותו משקה שבכף (ולא להוציא את הזבוב מן הכף ולהחזיר את המשקה שבה לכוס), ומאחר שהוא "מאוס" בעיניהם על כן הוא נחשב 'פסולת'.

מה שאין כן הכוס כולה, מאחר שיש בה הרבה משקה אין כל המשקה נעשה "מאוס" מפני הזבוב שנפל בו, כי הזבוב הוא דבר קטן ביחס לריבוי המשקה שבכוס, ולכן בזה "מדת כל אדם" היא להוציא את הזבוב ולשתות את שאר הכוס, ומאחר שהמשקה שבכוס לא נעשה "מאוס" על ידי הזבוב על כן אינו נחשב 'פסולת'.

טו. ועל כן מסתבר לומר כנ"ל, שבכדי להתיר להוציא את הזבוב עם משקה בכף גם לדעת אדה"ז בסידור, די שיוציא כמות גדולה של משקה שאינה נמאסת בעיני רוב בני אדם (דהיינו על דרך כמות המשקה שבכוס, ש"מדת כל אדם" היא שאינו נמאס בעיניהם בגלל הזבוב);

ואזי, גם אם יוציא את המשקה הזה על דעת לזרוקו הוא יחשב 'אוכל' ולא 'פסולת', מאחר שעצם פעולת הזריקה לאשפה אינה מחשיבתו פסולת, כי זהו על דרך הנהגת רב פפא הנ"ל שהי' משליך את הניצוצות עם השמרים "לחוץ" רק משום שהם "לא חשיבי" בעיניו ולא מחמת מאיסותם, דכמו כן כאן כאשר הוא יוציא הרבה משקה באופן שהוא לא יהי' מאוס – זה שהוא ישפוך אותו לחוץ יהי' רק משום שהוא "לא חשיב" בעיניו, ועל כן הוא יחשב אוכל ולא פסולת.

וממילא נחשבת פעולת חתיכת החלק הרקוב באופן הזה 'בורר אוכל מאוכל' ולא 'פסולת מאוכל', שזה מותר לכתחילה¹⁹.

*

העולה מכל הנ"ל:

סברת אדה"ז בסידור היא, שמעט המשקה העולה בכף עם הזבוב נמאס מחמת הזבוב, ועל כן הוא נחשב 'פסולת'.

ולפי זה, אם יוציא בכף כמות גדולה שאינה נמאסת מהזבוב, יתכן שאדה"ז יתיר.

ועל דרך זה בהפרדת חלק רקוב מפרי, די שיחתוך גם מהחלק הטוב של הפרי מעט יותר ממה שרגיל בימות החול, דהיינו מה שאינו נמאס מחמת החלק הרקוב.

וכדוגמת המשקה המועט שבכף שנחשב 'פסולת' מחמת היותו סמוך לזבוב.

והרי על כגון דא כותב אדה"ז בסידור שיש בזה "חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה", מאחר שכל הדבר שאותו הוא מפריד נחשב 'פסולת'.

ועל כן אנו אומרים, שצריך לחתוך מהחלק הטוב של הפרי מעט יותר ממה שדרכו לחתוך בחול, שאז החלק שמוסיף על רגילותו בחול בודאי אינו 'פסולת' אלא 'אוכל', מאחר שהוא כבר אינו "מאוס" בעיניו (שהרי בחול אינו נוהג להסירו אלא לאוכלו עם שאר הפרי הטוב).

ואזי, גם אם בפועל הוא יזרוק את כל החתיכה הזו, מכל מקום החלק הטוב שבה ייחשב 'אוכל' ולא 'פסולת', כי מאחר שהוא באמת ראוי לאכילה ואינו מאוס בעיניו, אם כן זה שהוא משליך אותו לאיבוד הוא רק מחמת ש"אינו חפץ" בו והוא "לא חשיב" בעיניו כנ"ל, ועל כן "אינו נקרא פסולת בשביל כך הואיל והוא ראוי לאכילה" (כדברי אדה"ז הנ"ל).

19) וכך נראה שהבין ה"שבת כהלכה" (שם סעיף פג), דכתב שדי לחתוך את החלק הרקוב "עם מעט מהפרי הטוב יותר ממה שרגיל לחתוך בדרך כלל", ולא הזכיר שצריך שיאכל מאותו חלק הטוב, משמע שאפילו אם זורקו מותר. כבפנים.



סימן נב

פקיקת נקב החבית בפשתן

(שולחן ערוך סימן שכ)

מביא את דברי הר"ן שמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר שבותים * מביא את מחלוקת הראשונים האם פסיק רישא דלא ניהא לי' מותר או אסור * מבאר את הלימוד זכות על מנהג העולם שפוקקים את נקב החבית בפשתן * מבאר את סברות המחצית השקל והמאמר מרדכי בביאור כוונת המוגן אברהם בפקיקת נקב החבית * מצייע שלשיטת המוגן אברהם עצמו שסובר כהר"ן מתאים יותר פירוש המחצית השקל שההיתר למנהג העולם הוא דוקא כשהיין הולך לאיבוד וגם פוקקים כברזא * מביא את מחלוקת התרומת הדשן והמוגן אברהם בפסיק רישא דלא ניהא לי' באיסורים דרבנן * מביא את ביאור ר' עקיבא איגר במחלוקת הראשונים בפסיק רישא דלא ניהא לי' באיסורים דאורייתא * על פי זה מחזק את סברת המוגן אברהם שפסיק רישא דלא ניהא לי' אסור אפילו באיסורים דרבנן

שכאן יש "פסידא" שהמים דולפים לביתו, גם רבנן מתירים את איסורם.

ב. והקשה הר"ן³: "אם כן, למה אסרו לכבות דליקה בשבת, והא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שלא לפחמים הוא צריך אלא להצלת ביתו, ולא מיתסר אלא מדרבנן".

ורצונו לומר, דכמו שבמלאכה הנעשית ב"שינוי" שאיסורה רק מדרבנן, במקום שיש הפסד מתירים רבנן את איסורם; כך לכאורה הי' להם להתיר לכבות שריפה, מאחר שמלאכת "כיבוי" אסורה רק מדרבנן כי היא "מלאכה שאינה צריכה לגופה", והרי שריפה הוא "מקום פסידא"?

ותירץ: "יש לומר, שאני כבוי, דכיון דאם הי' צריך לגופו הי' אסור מן התורה, ואין הכל בקיאיין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה

א

מלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר שבותים

א. בגמרא כתובות¹ איתא: "תניא נחום איש גליא אומר, צינור (המקלח מים מן הגג) שעלו בו קשקשין (עשבים, והמים מתפשטים בגג ודולפים לבית), ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש, מאי טעמא, מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן, אמר רב יוסף הלכה כנחום איש גליא".

כלומר, למרות שתיקון הצינור אסור בשבת משום "מתקן כלי" שהוא תולדת "מכה בפטיש"², מכל מקום כשעושה זאת ברגלו הרי זה "שינוי", ואזי איסורו רק מדרבנן. ומאחר

(1) ס, א (וברש"י).

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שב ס"ה.

(3) שבת סא, א (מדפי הרי"ף) ד"ה ובמקום.

לשאינה צריכה, משום הכי אסרי רבנן אפילו במקום פסידא".

ג. ומתירין הר"ן עולה, שלמרות שהן "מלאכה שאינה צריכה לגופה" והן "שינויי" שניהם "שבות" מדרבנן בלבד, מכל מקום השבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמור יותר, מאחר שיסוד הקולא שבו אינו ניכר בגלוי, שהרי הוא תלוי רק במחשבת האדם האם הוא צריך את גוף המלאכה או לא, ואם כן עלול לצאת מזה מכשול, כי הרואים יחשבו שפעולה זו מותרת גם כשצריך לגופה, שהרי הם אינם מכירים את מחשבותיו שהוא אינו צריך לגוף המלאכה. מה שאין כן בשבות ד"שינויי", שהוא דבר הניכר בגלוי, לא קיים חשש זה.

ומשום כך, גם ב"מקום פסידא" לא התירו רבנן אלא את השבות ד"שינויי", אבל את השבות ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה" לא התירו.

ד. והנה כתב המחבר בדיני אמירה לגוי⁴: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהי' שם מקצת חולי, או יהי' צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה".

והיסוד בדין זה הוא, שב"שבות דשבות" אין חכמים מחמירים כל כך. ומאחר שאיסור אמירה לגוי אינו אלא "שבות"⁵, על כן במקום חולי או צורך הרבה או מצוה, התירו חכמים לכתחילה לומר לגוי לעשות פעולות שאיסורן בשבת אינו אלא משום "שבות".

ה. ועל דברי המחבר בהלכה זו, מביא המגן אברהם⁶ את דברי הר"ן הנ"ל, שדוקא שבות הנעשה ב"שינויי" מותר לומר לגוי לעשותו במקום הפסד, אבל השבות ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה" שהוא "שבות כדרכו" אסור אפילו על ידי עכו"ם במקום פסידא.

ועל יסוד דברי הר"ן הללו פוסק המגן אברהם: שרק במקום "הפסד גדול יש להתיר שבות על ידי עכו"ם, אפילו כדרכו".

ומדבריו מתבאר, שמה שכתב המחבר שדבר שאינו "מלאכה" אלא "שבות" מותר לומר לגוי לעשותו במקום שיש "צורך הרבה", שמזה משמע שאפילו במקום צורך שאין בו "הפסד גדול" מותר, זהו דוקא בשבות הנעשה בשינויי – שלא כדרכו, אבל "שבות כדרכו" כגון "מלאכה שאינה צריכה לגופה", אסור לומר לגוי לעשותו אלא במקום צורך שיש בו "הפסד גדול" דוקא.

ומזה מובן, שהמגן אברהם נוקט את דברי הר"ן להלכה, שהשבות ד"מלאכה שאין צריכה לגופה" חמור משאר השבותים.

פקיקת נקב החבית בפשתן

ו. והנה ידועה מחלוקת הראשונים⁷ בענין "פסיק רישא דלא ניחא לי":

שיטת "הערוך" היא, שכל פסיק רישא דלא ניחא לי מותר לכתחילה, אפילו במלאכות דאורייתא. ומטעם זה הוא מתיר לפקוק נקב של חבית יין בפשתן, למרות שפסיק רישא שהיין שבפשתן ייסחט, כי מאחר שהוא נשפך והולך

(4) סי' שז ס"ה.

(5) שולחן ערוך אדה"ז סי' רמג ס"א.

(6) סי' שז ס"ק ז.

(7) ראה בית יוסף סי' שכ אות יח ד"ה חבית שפקוק.

תוספות ד"ה הני מילי יומא לד, ב – לה, א.

לאיבוד, הרי לא ניחא לי' בסחיטתו, ועל כן אין בזה איסור כלל;

ואילו התוספות ועוד ראשונים חולקים על הערוך וסוברים, שפסיק רישא דלא ניחא לי' אסור מדרבנן, ועל כן הם אוסרים לפקוק את נקב החבית בפשתן, כאשר ודאי שייסחט ממנו יין.

ז. והמחבר בשולחן ערוך⁸ מביא את ב' הדיעות, וזה לשונו: "חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי, דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו הוי פסיק רישא דלא ניחא לי', ומותר. וחלקו עליו ואמרו, דאף על גב דלא ניחא לי', כיון דפסיק רישא הוא, אסור".

ומוסיף המחבר וכותב: "והעולם נוהגים היתר בדבר. ויש ללמד עליהם זכות, דכיון שהברזא ארוכה חוץ לנעורת ואין יד מגעת לנעורת, מותר, מידי דהוי אספוג שיש לו בית אחיזה. ולפי שאין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה, טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב".

ומה שמדמה המחבר את הפשתן לספוג, כוונתו היא לדין שכתב בהלכה הקודמת⁹: "ספוג אין מקנחין בו אלא אם כן יש בו בית אחיזה, גזירה שמא יסחוט".

ח. וביאור הענין, דהנה בענין ההיתר לקנח בספוג שיש לו בית אחיזה, הביא המגן אברהם¹⁰ ב' טעמים:

רש"י¹¹ כתב: שכשאינן לספוג בית אחיזה הוא "נסחט בין אצבעותיו", ואם כן מובן שלשיטתו תועלת הבית אחיזה היא, שעל ידו נמנעת הסחיטה. וברומה לזה כתב הרמב"ם¹²: "ואין מקנחין בספוג אלא אם כן יש לו בית אחיזה שלא יסחוט", משמע שהבית אחיזה גורם שלא יסחוט. ואם כן יוצא לפי רש"י והרמב"ם, שתועלת הבית אחיזה היא שעל ידה מתבטל ה"פסיק רישא" דהסחיטה, כי על ידו אפשר שהספוג לא יסחוט, וכשאינן פסיק רישא ממילא נופל האיסור, משום שדבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישא הרי הוא מותר לכתחילה¹³.

אבל הראב"ד¹⁴ חולק על דבריהם וכותב: "וקשיא לי, ביש לו בית אחיזה מאי הוי, אי אפשר לקנח בלא סחיטה. ואני אומר, כיון שיש לו בית אחיזה הוה לי' כצלוחית מלאה מים שמריק ממנה מים". ורצונו לומר, שהבית אחיזה אינו מועיל למנוע את הסחיטה, כי אין אפשרות לקנח בספוג מבלי שייסחט ממנו. ועל כן לשיטתו, תועלת הבית אחיזה היא, שהוא מחיל על הספוג שם "כלי", וממילא לא שייך בו גדר "סחיטה" אלא "הרקה", כמו בכלי.

ט. וביאור ה"לימוד זכות" של המחבר על מנהג העולם שפוקקין את נקב החבית בפשתן, כותב המגן אברהם¹⁵ — שהם היו פוקקים בו גם כשהי' כלי תחת הנקב לקבל את היין הנסחט, שבאופן זה "ניחא להו" בסחיטת היין. אך מכל מקום יש ללמד עליהם זכות, על פי שיטת הראב"ד הנ"ל: שהיות שהפשתן מחובר

(11) שבת קמג, א ד"ה אין מקנחין.

(12) הלכות שבת פכ"ב הט"ו.

(13) ראה שולחן ערוך אדה"ז ריש סי' שלו.

(14) בהשגותיו על הרמב"ם שם.

(15) סי' שכ ס"ק כב.

(8) שם סי"ח.

(9) שם סי"ז.

(10) שם ס"ק יט.

למרות שהפשתן מחובר לברזא מכל מקום הוא בגדר "בגד", ושייך בו "סחיטה". ומאחר שכשדוחקו בנקב "פסיק רישא" שייסחט (כנ"ל), על כן "לימוד זכות" זה אינו חזק.

מדוע בכל זאת אפשר לקיים את מנהג העולם

יב. וסיים המחבר: שהיות שיש לגמגם על הלימוד זכות, על כן "טוב להנהיגם שלא יהא כלי תחת החבית בשעה שפוקקים הנקב". כלומר, שלא יקלו כל כך לפקוק גם כשיש כלי תחת הנקב לקבל את היין הנסחט, שאז נמצא ש"ניחא להו" בסחיטה זו, אלא יעשו ללא כלי, שבזה תיחשב הסחיטה "פסיק רישא דלא ניחא לי", שזה מותר לכתחילה – על כל פנים לדעת "הערוך".

יג. ועל דברי המחבר הללו כתב המגן אברהם¹⁷ – שזה שאנו מניחים את מנהג העולם ואיננו מבטלים אותו, אינו רק מכוח סברת הערוך, שפסיק רישא דלא ניחא לי מותר לכתחילה. אלא אנו מצרפים לזה טברא נוספת: ש"אפילו למאן דאמר פסיק רישא דלא ניחא לי אסור, מכל מקום הכא שרי, משום דסוחט משקין תולדה דדש היא, ואינו אסור אלא כשהמשקין היוצאין אינן הולכים לאיבוד".

כלומר שלסברא זו, סחיטה ההולכת לאיבוד אינה נחשבת "מלאכה שאינה צריכה לגופה" שבה יש איסור מדרבנן על כל פנים, אלא היא כלל לא מלאכה, וממילא אין בה איסור אפילו מדרבנן.

ל"ברזא", אם כן הברזא לפשתן הוא כמו ה"בית יד" לספוג, כלומר, שהוא מחשיב את הפשתן ל"כלי". ועל כן, למרות שיש כלי תחת הנקב לקבל את היין הנוטף, מכל מקום אין בזה איסור, מאחר שאין זה נחשב "סחיטה" כי אם "הרקה" מכלי.

י. ומבאר ה"מחצית השקל" בדברי המגן אברהם, שהטעם שאומר שהלימוד זכות הוא דוקא לפי שיטת הראב"ד הוא, משום שלשיטת רש"י והרמב"ם שבקינוח בספוג יסוד ההיתר הוא שעל ידי הבית אחיזה אין פסיק רישא שהספוג ייסחט, אי אפשר ללמוד ממנו לענין פקיקה בפשתן, כי שאני פקיקה מקינוח, דבקינוח אין דרך לדחוק את הספוג בכוח, ועל כן סוברים רש"י והרמב"ם שכשמקנח בו על ידי הבית אחיזה אין פסיק רישא שייסחט, מה שאין כן בפקיקה שתוחב את הפשתן בנקב בחוזק, אף שתוחב על ידי ברזא עדיין פסיק רישא שייסחט, ואם כן כיצד נתיר זאת.

ועל כן הוכרח המגן אברהם לפרש, שה"לימוד זכות" הוא רק לפי הראב"ד, שביאר שה"בית אחיזה" מחיל על הספוג שם "כלי", שבו לא שייך "סחיטה" כי אם "הרקה"; ואם כן מזה יש ללמוד גם לפשתן, שה"ברזא" מחיל על הפשתן שם "כלי", ועל כן לא שייך בו סחיטה.

יא. והטעם שכותב המחבר על ה"לימוד זכות" הזה – ש"אין טענה זו חזקה ויש לגמגם בה", מבאר אדה"ז¹⁶: "לפי שרבו החולקים על דבריו" – של הראב"ד.

כלומר, דאנו חוששים לדעת הרוב שהם רש"י והרמב"ם, שאינם מסכימים עם סברת הראב"ד שכשהבגד מחובר לכלי חל גם עליו שם "כלי", ושוב אין בו סחיטה. אלא לדידם,

(17) שם ס"ק כג.

הראב"ד והוי כספוג שיש לו בית אחיזה, דאפילו סוחט שרי דהוי כמריק מכלי".

ומזה שהמחצית השקל לומד במגן אברהם שמצרפים גם את סברת הראב"ד, משמע שהבין בדבריו, שזה שהמחבר מסכים לקיים את מנהג העולם אם לא יניחו כלי תחת הנקב, הוא רק אם תוחבים את הפשתן באמצעות הברזא ולא בידיים ממש, שהרי רק באופן זה יכולים לצרף את סברת הראב"ד "דהוי כמריק מכלי".

טז. אבל מהמאמר מרדכי¹⁹ משמע שלא הבין כך במגן אברהם, וכמו שכתב המשנה ברורה בשער הציון²⁰ בשמו: ש"אף דמהמגן אברהם משמע דאפילו בלא ברזא ארוכה הניחם על מנהגם, עיין שם טעמו, מכל מקום למעשה קשה לסמוך על זה".

ואם כן לפי הבנת המאמר מרדכי במגן אברהם, שאנו מניחים את מנהג העולם גם ללא ברזא, יוצא שהקולא היא בצירוף ב' שיטות בלבד – שיטת "הערוך" שפסיק רישי' דלא ניחא לי' מותר, ושיטת ה"מגיד משנה" שסחיטה ההולכת לאיבוד אינה אסורה כלל; אבל לשיטת הראב"ד המיקל מחמת הברזא, איננו נזקקים, ועל כן מותר לפקוק גם ללא ברזא.

יז. ואכן, מפשטות לשון המגן אברהם משמע לכאורה כהבנת המאמר מרדכי, מאחר שבדבריו לא מוזכר כלל ענין הברזא ושיטת הראב"ד, כי אם רק שיטות הערוך והמגיד משנה, וכנ"ל.

יח. ומה שהמחצית השקל הבין בפשטות במגן אברהם, שהוא מצרף גם את שיטת

וממשיך המגן אברהם ומבאר, שסברא זו היא שיטת ה"מגיד משנה"¹⁸. אבל "והר"ן סוף פרק י"ד כתב, דמכל מקום אסור מדרבנן". ואם כן יוצא, שלפי המגיד משנה כשהמשקין הולכין לאיבוד מותר לכתחילה, כי אפילו מדרבנן אין בזה סחיטה. ואילו לפי הר"ן יש בזה על כל פנים איסור מדרבנן.

יט. ומדברי המגן אברהם הללו מובן, שלהלכה נקטינן שלא כהערוך אלא כתוספות, שפסיק רישא דלא ניחא לי' אסור:

שלכן, בשביל לבאר מדוע אנו מקיימים את מנהג העולם שפוקקים בפשתן למרות שפסיק רישא שייסחט, הוא אינו מסתפק בסברת הערוך שפסיק רישא דלא ניחא לי' מותר, אלא הוא מצרף גם את שיטת המגיד משנה שמתיר אף ללא הטעם דפסיק רישא, אלא מטעם שסחיטה ההולכת לאיבוד אינה אסורה כלל, ורק בצירוף ב' הסברות יחד יש מקום להקל.

הבנת המחצית השקל והמאמר מרדכי במגן אברהם וביאור סברותיהם

טו. והנה במחצית השקל מפרש את דברי המגן אברהם, שאין כוונתו להסתמך על ב' שיטות בלבד – הערוך והמגיד משנה, אלא על ג' שיטות. וכך הוא כותב: "יש להקל, דאיכא ג' צדדי להתיר. א' דעת המגיד משנה והעומדים בשיטתו, דבלאו הכי אפילו איסור דרבנן ליכא. גם להר"ן דמכל מקום אסור מדרבנן, יש טברא ב' לסמוך על הערוך כיון דאין כלי תחתיו והמים הולכים לאיבוד הוי פסיק רישי' דלא ניחא לי'. ועוד טברא ג', דיש לסמוך על

(19) שם ס"ק יח.

(20) שם ס"ק נו.

(18) שם פ"ט הי"א.

הרואים עלולים לטעות להתיר גם מלאכה הצריכה לגופה.

וביארנו, שמדברי המגן אברהם משמע שהוא מסכים עם סברא זו להלכה, שהיתר כזה שעיקרו אינו ניכר בגלוי אלא הוא תלוי במחשבה בלבד, הוא היתר "דחוק", מאחר שהרואים יכולים לבוא ממנו לידי מכשול.

כ. והנה, הסברות של "הערוך" וה"מגיד משנה" להתיר לפקוק בפשתן, מושתתות על יסוד אחד: שהיין הנסחט מן הפשתן הולך לאיבוד. דמכוח זה מתיר הערוך – משום שזהו פסיק רישא דלא ניחא לי, שלשיטתו הוא מותר לכתחילה. ומכוח זה מתיר גם המגיד משנה – כי לשיטתו סחיטה ההולכת לאיבוד אינה אסורה כלל. כנ"ל.

ועל כן נראה לומר, שגם בסברות אלו ישנה הגריעותא והחומרא כמו במלאכה שאינה צריכה לגופה, משום שגם כאן יסוד ההיתר אינו דבר הניכר בגלוי, וממילא הרואים יכולים לבוא למכשול לעשות המלאכה גם ללא התנאי המתיר.

כא. ואף שכאן היין נשפך לארץ והולך לאיבוד, ואם כן לכאורה ההיתר נראה ונגלה לעין כל, ואינו תלוי במחשבה בלבד, ואם כן איזה מכשול יוכל לצאת מזה?

אך באמת, בזה שהיין נשפך לארץ אין עדיין הוכחה שהוא הולך לאיבוד וש"לא ניחא לי" בסחיטתו, שהרי כידוע, פעם הי' המנהג לזלף יין בבית בכדי לבשמו בריח טוב, וכפי ששנינו בברייתא²¹: שפירות שביעית ניתנו "לאכלה ולא לזילוף", ופירש רש"י: "יין שמזלפין בבית לריח טוב", שמזה משמע שבזמנם הי' נפוץ

הראב"ד, אפשר לבאר שסברתו היא: דמאחר שמלכתחילה הי' מנהג העולם לפקוק רק עם ברזא, כמפורש במחבר, אם כן מסתבר שכשהמחבר מציע ש"טוב להנהיגם" שלא יניחו כלי תחת הנקב, כוונתו היא להוסיף עוד סברא להקל; כלומר, שבנוסף לברזא שהם כבר עושים, עליהם להוסיף עוד צד להקל, בזה שלא יניחו כלי מתחת לנקב.

שלפי זה יובן, שזה שהמגן אברהם אינו מזכיר בדבריו את הברזא, אינו כפי שהבין המאמר מרדכי משום שסובר שאין צריך ברזא, אלא להיפך, משום שהצורך בברזא הוא דבר המובן מאליו עד שאין צורך להזכירו, שהרי כבר מתחילה הי' מנהג העולם לפקוק רק עם ברזא;

אלא המגן אברהם בא לבאר רק את הוספת המחבר: שלא די לפקוק בברזא אלא צריך גם שלא יניחו כלי תחת הנקב, כדי שהיין ילך לאיבוד. ומבאר, שבהוספה זו יש עוד ב' סברות לקולא – סברת "הערוך" שפסיק רישא דלא ניחא לי מותר לכתחילה, וסברת ה"מגיד משנה" שסחיטה ההולכת לאיבוד אינה אסורה כלל.

הכרח המחצית השקל במגן אברהם שצריכים גם ברזא

יט. ונראה לומר, שבאמת מוכרחים להבין מדברי המגן אברהם כביאור המחצית השקל, ולא כביאור המאמר מרדכי:

שהרי לעיל ראינו, שהמגן אברהם מביא את דברי הר"ן – שהשבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא גרוע משאר השבותים וחמור מהם, משום שזה שהמלאכה אינה צריכה לגופה הוא תלוי במחשבה בלבד ואינו ניכר בגלוי, ואם כן

(21) סוכה מ, ב.

הולך לאיבוד על כן אין זו סחיטה האסורה, שניהם יסכימו שעדיין יש איזשהו חשש בפעולה זו:

שמאחר שיסוד ההיתר אינו דבר הניכר, שהרי הוא תלוי רק במחשבת האדם – האם "ניחא לי" בשפיכת היין לארץ (לבישום ביתו או לסימן ברכה) או ש"לא ניחא לי" בה והיא "לאיבוד", על כן יש חשש שהרואים יבואו לידי מכשול.

כג. ועל פי זה נראה לומר, שמוכרחים לפרש במגן אברהם כביאור המחצית השקל ולא כהמאמר מרדכי; כלומר, שהמגן אברהם אינו מסתפק בצירוף ב' השיטות של הערוך והמגיד משנה בלבד, אלא הוא מצריך גם את ההיתר דברזא, כשיטת הראב"ד:

כי כנ"ל, המגן אברהם נוקט להלכה כהר"ן, שהשבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמור משאר שבותים, משום שיסודו אינו ניכר בגלוי ויכולים לבוא על ידו למכשול.

ומאחר שגם בשיטות הערוך והמגיד משנה ישנו חיסרון זה ממש, שהרי יסוד ההיתר שלהם הוא ענין התלוי במחשבה בלבד האם ניחא לי ביין הנשפך או לא, ואם כן גם על ידו עלולים הרואים לטעות להתיר גם סחיטה שניחא לי בה; על כן מוכרחים לומר, שהמגן אברהם אינו מסתפק בצירוף שיטות הערוך והמגיד משנה בלבד, אלא הוא מצרף גם את סברת הראב"ד, שמאחר שפוקק בפשתן רק באמצעות הברזא, על כן חל על הפשתן שם "כלי", וממילא לא שייך בו סחיטה.

שבאופן זה, שוב אין חשש שהרואים יטעו להתיר כל סחיטה, משום שכעת היסוד המתיר ניכר לעין כל, בזה שאינו אוחז את הפשתן בידי אלא באמצעות הברזא.

המנהג לזלף יין בבית, שלכן צריכה הברייתא לומר שאסור לעשות כן ביין של שביעית. וכן אמרו חז"ל²²: "כל שאין יין נשפך בתוך ביתו כמים, אינו בכלל ברכה".

ואם כן, כשאדם מניח ליין הנסחט מן הפשתן להישפך על הארץ, לאנשים הרואים עדיין לא ניכר בבירור ש"לא ניחא לי" בסחיטתו, שהרי יתכן שהוא מרוצה מזה שהיין נשפך על הארץ, בכדי שיתבשם ביתו או בשביל "סימן ברכה"²³.

והרי, אם הוא אכן מתכוין לצורך בישום ביתו או לסימן ברכה, יש לחייבו על סחיטה זו משום "מפרק": כי לפי "הערוך" אין כאן מקום להיתר, משום ש"ניחא לי" בסחיטה. וגם לפי ה"מגיד משנה" אין כאן מקום להיתר, משום שהסחיטה אינה הולכת "לאיבוד", שהרי הוא נהנה מהיין הנסחט, דמה לי הנאה של שתי' ומה לי הנאה של ריח טוב או סימן ברכה.

ונמצא איפוא, שכאן העיקר הגורם שלא יתחייב על סחיטה זו, הוא המחשבה שחושב בליבו שאינו רוצה ליהנות מהיין הנשפך.

כד. ואם כן, מאחר שגם כאן ההיתר תלוי במחשבה בלבד ואינו ניכר במעשה (דהמעשה החיצוני שהיין נשפך עדיין אינו מוכיח שאין כאן מלאכה), הרי שעל פי יסוד הר"ן שמלאכה שאינה צריכה לגופה חמורה משאר שבותים משום שההיתר שבה אינו ניכר ועלולים לטעות, הנה גם ביין הנסחט מהפשתן יש לחשוש כן;

כלומר, שגם הערוך הסובר שמאחר שכאן לא ניחא לי' בסחיטה על כן אין כאן איסור מפרק, וגם המגיד משנה הסובר שמאחר שהיין

(22) עירובין סה, א. וראה שולחן ערוך אדה"ז סי' רצו

ס"ה.

(23) לשון אדה"ז שם.

ב

דין הוצאת סכין התקוע
בחבית

כד. והנה כתב המחבר בדיני בנין וסתירה בשבת²⁴: "אין בנין וסתירה בכלים, והני מילי שאינו בנין ממש, כגון חבית (רמ"א: שאינה מחזקת ארבעים סאה) שנשברה ודיבק שברי' בזפת, יכול לשברה ליקח מה שבתוכה. ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהי' לה לפתח, דאם כן הוה לי' מתקן מנא . . . ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש, ואפילו יש בה נקב חדש אם להרחיבו אסור . . . ואם הי' סכין תקוע מערב שבת בחבית מותר להוציאו ולהכניסו, שהרי אינו מתכוין להוסיף (רמ"א: ודוקא שהוציאו גם כן פעם אחת מבעוד יום, אבל אם לא הוציאו מבעוד יום אסור, דהוי פסיק ריש' דעושה נקב ופתח לחבית)".

כה. ומהלכה זו עולה, שבחבית שייכים ב' איסורים:

(א) איסור "סתירה" על שבירת החבית. וזה שייך דוקא בחבית גדולה מ' סאה, שנחשבת אוהל ולא כלי²⁵, וממילא שייך בה בנין וסתירה. או אף בחבית קטנה מ' סאה, אלא שבנינה חזק, שגם בכלים יש "בנין וסתירה" אם הם חזקים²⁶. אבל אם היא קטנה מ' סאה, והיא גם רעועה, אין בה איסור בנין וסתירה, ומותר לכתחילה לשוברה.

(ב) איסור "מכה בפטיש" על עשיית נקב בחבית. וזהו גם בחבית קטנה, ורעועה. כי "תיקון" אפילו בכלי כלשהו, נחשב "מכה

בפטיש". ומטעם זה, אסור אפילו להרחיב נקב הקיים בחבית מקודם לכן, מאחר שגם זה נחשב "תיקון".

כו. ובדברי הרמב"ם²⁷ מתבאר, שאיסור עשיית נקב בחבית משום "מכה בפטיש", אינו אלא מדרבנן בלבד. וזה לשונו: "העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא, כגון נקב שבלול התרנגולין שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל, הרי זה חייב משום מכה בפטיש. לפיכך גזרו על כל נקב אפילו הי' עשוי להוציא בלבד או להכניס בלבד, שמא יבוא לעשות נקב שחייבין עליו, ומפני זה אין נוקבין בחבית נקב חדש ואין מוסיפין בו".

וכוונת דבריו, שמאחר שנקב החבית עשוי רק להוציא (הייזן) ולא להכניס, על כן אין בו חיוב מכה בפטיש מדאורייתא כמו בנקב שבלול התרנגולים העשוי להכניס ולהוציא, אלא בנקב החבית האיסור הוא רק מדרבנן גזירה אטו נקב העשוי להכניס ולהוציא.

כז. ומה שכותב המחבר בסיום דבריו הנ"ל, שמותר להוציא בשבת סכין התקוע בחבית למרות שעל ידי זה מתרחב הנקב, מפני שאינו מתכוין להרחיבו, מקור דבריו הוא ב"מרדכי".

דבגמרא²⁸ איתא: "תנו רבנן אין נוקבין נקב חדש (בכלי) בשבת, ואם בא להוסיף מוסיף, ויש אומרים אין מוסיפין . . . דרש רב נחמן משום רבי יוחנן הלכה כיש אומרים". וכתב על זה המרדכי²⁹: "ולי נראה, דהא מיירי כשמתכוין להוסיף, אבל אם הי' סכין תקוע מערב שבת בחבית מותר להוציאו ולהכניסו, שהרי אינו מתכוין להוסיף".

(24) סי' שיד ס"א.

(25) ראה אור זרוע ח"ב סי' עח סעיף יב.

(26) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שיג סי"ט.

(27) שם ריש פכ"ג.

(28) שבת קמו, א-ב (וברש"י).

(29) שם סימן תמ.

הדשן שאפילו אם פסיק רישא שהוצאתו מן החבית תוסיף בנקב מכל מקום מותר להוציאו, כי פסיק רישא דלא ניחא לי' באיסור דרבנן מותר.

ל. אבל המגן אברהם³¹ חולק על התרומת הדשן בזה, וזה לשונו: "מה שכתב להתיר פסיק רישא במילי דרבנן, צריך עיון. דבסימן שטז סעיף ד' איתא בהדיא דאסור, ותלמוד ערוך הוא".

וביאור דבריו, דבסימן שטז סעיף ג' כתב המחבר: "כל שבמינו נצוד חייב עליו, אין במינו נצוד פטור אבל אסור, הלכך זבובים אף על פי שאין במינו נצוד אסור לצודן". וממשיך המחבר בסעיף ד': "פורסין מחצלת על גבי הכוורת, ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים כי היכי דלא להוי פסיק רישא".

וכך מפורש בברייתא³²: "פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת. . . ובלבד שלא יתכוין לצוד". והגמרא מבארת: "מאי ובלבד שלא יתכוין לצוד, שלא יעשנה כמצודה, דלישבוק להו רווחא כי היכי דלא ליתצדו ממילא".

שמהא חזינן להדיא, שפסיק רישא אסור אפילו באיסורים דרבנן. שהרי, צידת הדבורים אסורה רק מדרבנן, כדין הזבובים שאין במינם נצוד³³. ולמרות זאת אומרת הברייתא, שאסור לכסות את הכוורת אלא אם כן אין פסיק רישא שיצודו.

כת. ומקור הרמ"א, שחולק על המחבר ואוסר להוציא את הסכין, למרות שאינו מתכוין, אלא אם כן כבר הוציאוהו פעם אחת מערב שבת – הוא ב"תרומת הדשן"³⁰. שעל דברי המרדכי הנ"ל כתב: "נראה, דהאי סכין התקוע בחבית, איירי שהוציאוהו והכניסוהו כבר בחול, ולא פסיק רישא הוא שיוסיף בנקב". שמדבריו אלו מובן שהוא סובר, שאילו הי' פסיק רישא שהסכין יוסיף בנקב הי' אסור להוציאו, למרות שאינו מתכוין להוסיף.

מחלוקת התרומת הדשן עם המגן אברהם בפסיק רישא דלא ניחא לי' באיסור דרבנן

כט. והנה בתוך דבריו הנ"ל כותב התרומת הדשן עוד: "בשאינ מתכוין, נוכל לומר אפילו אי פסיק רישא הוא, שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור לפסיק רישא".

ורצונו לומר, שמה שאסר לעיל להוציא את הסכין באופן שפסיק רישא שיוסיף בנקב, היינו דוקא כשהוצאתו כרוכה באיסור דאורייתא. וכגון כשהסכין תקוע בכותל, או בחבית גדולה מ' סאה, או בחבית (קטנה אך) חזקה. שעשיית נקב בדברים אלו אסורה מדאורייתא – משום "בונה" (כנ"ל);

אבל כשהוצאת הסכין אסורה רק מדרבנן, כגון בחבית רעועה וקטנה מ' סאה, שבה אין דין "בנין וסתירה" והאיסור לנוקבה הוא רק משום "מכה בפטיש" (כנ"ל), ונתבאר לעיל שבנקב החבית להיותו עשוי להוצאה בלבד האיסור הוא רק מדרבנן, בזה יסבור התרומת

(31) סי' שיד ס"ק ה.

(32) שם מג, א-ב.

(33) ראה בדברינו להלן סי' ס"א הערה 23 שהמשנה

ברורה לא הביין כן בדעת המחבר.

התוספות ושאר הראשונים זה אסור מדרבנן, ולכן הם אוסרים לפקוק את החבית בפשתן.

לג. ובספר "דרוש וחידוש" לרבי עקיבא איגר³⁵, ביאר את סברת מחלוקתם:

שלפי הערוך "פסיק רישא דלא ניחא לי" דינו כמו "דבר שאינו מתכוין", והיות שלהלכה נקטינן כ"ר' שמעון" האומר "דבר שאינו מתכוין מותר"³⁶, על כן הוא מתיר בפסיק רישא לכתחילה;

והתוספות ושאר הראשונים סוברים, שהא גופא ש"פסיק רישא" שהמלאכה תיעשה, מחשיב אותו ל"מתכוין". וזה ש"לא ניחא לי" במלאכה, מועיל רק להחשיבה כ"מלאכה שאינה צריכה לגופה". והרי אפילו ר' שמעון הפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, מסכים שיש בזה על כל פנים איסור מדרבנן³⁷, ועל כן לשיטתם פסיק רישא דלא ניחא לי אסור מדרבנן.

לד. ובדברי המחבר הנ"ל (סעיף ז') ראינו, שלאחרי שמביא את דברי הערוך בלשון "יש מי שמתיר", הוא תיכף כותב "וחלקו עליו ואמרו וכו'" שהם התוספות ושאר הראשונים שאוסרים. ובהמשך דבריו, מחפש המחבר "לימוד זכות" על מנהג העולם המקילים כדעת הערוך לפקוק בפשתן. שמזה משמע שלהלכה נקטינן כהתוספות ושאר הראשונים, ולא כהערוך;

וכבר כתבנו לעיל (סעיף י"ד), שכן משמע גם מדברי המגן אברהם, שכתב שזה שהמחבר מקיים את מנהג העולם אינו מכוח דברי הערוך בלבד, אלא בצירוף עם סברת המגיד משנה

לא. ועל כן חולק המגן אברהם על התרומת הדשן, וסובר, שמן הדין אין להתיר "פסיק רישא דלא ניחא לי" אפילו באיסורים דרבנן.

אלא רק אם בנוסף לה"לא ניחא לי" הוא גם "מקלקל" וגם עושה את המלאכה "כלאחר יד"³⁴, אז אפשר מן הדין להתיר את האיסור דרבנן. ובלשונו: "לכן נראה לי, דמדינא אין כאן איסור. . כיון דדבר שאין מתכוין, ומקלקל הוא" (וראה מה שביאר ה"לבושי שרד" בדבריו).

הוכחה לשיטת המגן אברהם שפסיק רישא אסור אפילו באיסורים דרבנן

לב. ונראה לומר, שעל פי מה שנתבאר לעיל אפשר לחזק את סברת המגן אברהם, שאין להתיר פסיק רישא דלא ניחא לי אפילו באיסורים דרבנן:

דלעיל הבאנו את מחלוקת הערוך עם התוספות ושאר הראשונים, בענין פסיק רישא דלא ניחא לי באיסורים דאורייתא. שלפי הערוך זה מותר לכתחילה, ולכן הוא מתיר לפקוק נקב של חבית יין בפשתן למרות שפסיק רישא שייסחט ממנו יין, מאחר שהיין הנסחט נשפך לאיבוד ולא ניחא לי בסחיטתו; ולפי

(34) ראה מחצית השקל ולבושי שרד על המגן אברהם שם, שביארו בדבריו שכוונתו לצרף את כל הקולות יחד, שזה "כלאחר יד" ו"מלאכה שאינה צריכה לגופה" וגם "אינו מתכוין" ו"מקלקל".

וכן הוא בשולחן ערוך אדה"ז שם סוף ס"ד: "אבל מן הדין אין בזה איסור ברור. . לפי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם הוא מקלקל הכותל, וגם מה שמוסיף נקב בהוצאת הסכין זהו נעשה כלאחר יד".

(35) יומא ריש מערכה י. ושם אות ח.

(36) שבת כב, א. רמב"ם שם פ"א ה"ה.

(37) ראה שבת ל, א.

וכו'. שגם מזה מובן, שלהלכה לא נקטינן כהערוך אלא כהתוספות.

ועל פי ביאור ר' עקיבא איגר הנ"ל במחלוקתם, יוצא: שלהלכה נקטינן ש"פסיק רישא דלא ניחא ליי" דינו כ"מלאכה שאינה צריכה לגופה" (כהתוספות), שגם לר' שמעון היא אסורה על כל פנים מדרבנן.

לה. ובראשית דברינו הבאנו את ביאור הר"ן, שהשבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא "גרוע" משאר השבותים, מאחר שעיקר ההיתר שבו אינו ניכר, שהרי הוא תלוי במחשבה בלבד.

לו. ואם כן, הרי שעל פי כל זה יש חיזוק לסברת המגן אברהם (נגד תרומת הדשן), שאין

להתיר פסיק רישא דלא ניחא ליי" אפילו באיסורים דרבנן:

כי מאחר שנקטינן ש"פסיק רישא דלא ניחא ליי" אסור מדרבנן (כדעת התוספות והראשונים), והוא נחשב "מלאכה שאינה צריכה לגופה" (כביאור ר' עקיבא איגר), אם כן גם הוא נחשב שבות גרוע, ועל כן מסתבר שאין להתירו לכתחילה אף באיסורים דרבנן;

אלא רק כשיצטרפו אליו עוד כמה "שבותים", אז אפשר מן הדין להתירו. כלומר, כשבנוסף ל"פסיק רישא דלא ניחא ליי" הוא יהי' גם "מקלקל", ויהי' גם "שינוי" הניכר בגלוי. כנ"ל במגן אברהם.



סימן נג

משקין שזבו בשבת מזיתים וענבים

(שולחן ערוך סימן שכ)

מבאר בדברי המשנה ברורה שהדוגמא ד"מדרון" היא לאו דוקא, אלא גם אם היין נוטף מלמעלה הוא נחשב "ניכר" ואינו מתבטל ביין שבכלי

הענבים מונחין בפני עצמן והיין זב מהם במדרון ויורד לתוך יין שהי' שם כבר מערב שבת, אסור כל היין להסתפק ממנו משום דבר שיש לו מתירין, שהרי מקודם שנתערב הי' בעין וניכר [ספר התרומה בסימן רכ"ג].

והיינו, שמתי מתבטל המשקה הזב מן הענבים ביין שבגיגית, דוקא אם תיכף כשיצא מהענבים נתערב ביין. אך אם בתחילה הי' ניכר בפני עצמו, כבר חל עליו שם איסור ושוב אינו מתבטל ביין, כדין דבר שיש לו מתירין שאינו בטל אפילו באלף.

ג. והנה מהלשון שנוקט המשנה ברורה (על פי ספר התרומה) שאם "הענבים מונחין בפני עצמן והיין זב מהם במדרון" אזי היין אסור מפני שכבר הי' ניכר לפני שנתערב ביין שבגיגית, הי' לכאורה מקום לדייק, שדוקא כשהיין נזחל על גבי מדרון דהיינו שטח מסויים ואחר כך נופל לגיגית, אז הוא נחשב "בעין וניכר" ואינו מתבטל, אבל אם היין נוטף מלמעלה אל הגיגית ואינו נזחל מקודם על שום חפץ, כגון שמניח את הענבים בסל מנוקב מלמעלה ומהסל נוטף היין לתוך הגיגית, אז לא נחשב שהיין הי' "בעין וניכר", אלא הוא יתבטל ביין שבגיגית כמו אילו היו הענבים בתוך הגיגית ממש.

א. כותב המחבר בענין סחיטה בשבת¹: "זיתים וענבים אסור לסחטן, ואם יצאו מעצמן אסורים. . . אם יש יין בגיגית שהענבים בתוכה אף על פי שהענבים מתבקעים בשבת בגיגית מותר לשתותו בשבת, שכל יין היוצא מהענבים מתבטל ביין שבגיגית".

כלומר, אסור לשתות משקה שזב מאליו בשבת מזיתים וענבים, גזירה שמא יבוא לסוחטם לכתחילה בכדי לשתות את המשקה שלהם². אך אם הענבים היו מונחים בגיגית שיש בה כבר יין, מותר לשתות את היין אף שמתערב בו גם משקה שזב מן הענבים בשבת, מאחר שהוא מתבטל ביין שהי' בגיגית מערב שבת.

ב. וכתב המשנה ברורה³: "ואף על גב דלאחר שבת יהי' לו היתר, וקיימא לן דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל? הני מילי באיסור שהי' ניכר תחלה בעין ואחר כך נתערב, מה שאין כן בזה כל מעט ומעט שיוצא נתערב תיכף ונתבטל בששים ביין ההיתר שהי' בו מכבר, ואין חל עליו שם איסור. ולפי זה, אם

(1) סי' שכ ס"א-ב.

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז שם ס"ג.

(3) שם ס"ק יד.

ה. ואם כן כמו כן מובן בעניננו, שגם אם הענבים מונחים בסל מעל הגיגית, הרי היין שזב מהם ונוטף לגיגית נחשב "ניכר", וממילא אינו מתבטל, למרות שבאופן זה הוא פחות נראה ומורגש מאשר כשזוחל על גבי "מדרון".

כי מכל מקום, מאחר שהוא קיים רגע אחד בפני עצמו קודם שמתערב ביין שבגיגית, שוב אין לו ביטול בשבת, משום "דבר שיש לו מתירין".

ואם כן מוכרח, שמה שנקט המשנה ברורה הלשון "מדרון" הוא לאו דוקא, אלא הוא הדין גם כשהיין נוטף מלמעלה לתוך הגיגית, שנחשב "בעין וניכר" ואינו מתבטל.

ד. אך מהמשך דברי המשנה ברורה לקמן⁴ נראה שדיוק זה אינו נכון, דכתב: "אם נתן הצמוקים והיין לתוך משמרת או סודר מערב שבת ומסתנן והולך בשבת, אפילו הכי מותר לשתות מאותו יין בשבת, ודוקא שהסודר או המשמרת מגיע עד היין שבכלי בענין שתיכף כשיצא מן המשמרת אינו ניכר כלל ובטל".

שבדבריו אלו רואים ברור, שבכדי שהיין היוצא מן המשמרת ייחשב "אינו ניכר" ויתבטל ביין שבכלי, צריך שתיכף כשיוצא ממקומו כבר יהי' מעורב ביין שבכלי, משמע שאילו היתה המשמרת מעל הכלי והיין הי' נוטף ממנה לתוך הכלי, אז הי' נחשב שהיין "ניכר" בפני עצמו ולא הי' מתבטל.

(4) שם ס"ק טז.



סימן נד

סחיטת ספוג וסחיטת כבשים

(שולחן ערוך סימן שכ)

מקשה מדוע שונה דין סחיטת כבשים מסחיטת ספוג * מנסה לבאר על פי שיטת הרמב"ן ודוחה את הביאור * מביא את תירוץ התוספות, ואת ביאור אדה"ז בדבריו * מביא את תירוץ ספר התרומה ומבאר את דבריו * מביא את טעם המשנה ברורה בדין הסוחט כבשים למימיהן פטור, ומתאים את דבריו לשיטת ספר התרומה * מציע ביאור מה "לא הבין" הצמח צדק בתירוץ ספר התרומה

סחיטת כבשים וסחיטת ספוג ובגדים

א. כותב אדה"ז בדיני סחיטה בשבת¹:
"הסוחט זתים להוציא מהם שמן או ענבים להוציא מהן יין חייב, מפני שמפרק המשקה מהפרי. . שכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו הרי זה תולדת הדש".

ובהמשך דבריו² כותב: "פירות וירקות הכבושים וכן השלקות, אסור לדברי הכל לסחטן לצורך מימיהן, אלא לצורך גופן לתקנם לאכילה על ידי כך, שאז אין בו משום מפרק כיון שאינו צריך כלל לדבר המתפרק דהיינו מימיהן".

כלומר, הגדר דמלאכת "מפרק" הוא סוחט לצורך הדבר הנסחט, ולכן בסוחט כבשים אם אינו צריך את המים הנסחטים והם הולכים לאיבוד אין בזה משום "מפרק".

ב. ובהמשך דינים אלו³ כותב אדה"ז עוד:
"ברזא שמכניסין בנקב שבדופן החבית שמוציאין בו היין, וכורכין סביב הברזא חתיכת בגד או נעורת של פשתן ופוקקין בה הנקב שבחבית, אסור לפקוק בה בשבת. . מפני שעל ידי הפקיקה נסחטין משקין הבלועים בנעורת, ופסיק רישי' ולא ימות הוא. ואף שהמשקין הנסחטין הולכין לאיבוד, מכל מקום אסור. . שהרי ספוג שאין לו בית אחיזה אין מקנחין בו אף על פי שאינו מתכוין לסחוט והמשקה הנסחט מהספוג הולך לאיבוד".

והיינו, שבגדים או ספוג שבלוע בהם יין אסור לסוחטם, אף שאינו זקוק ליין הנסחט.

ג. וצריך להבין, במה שונה דין בגדים וספוג מדין כבשים, שבכבשים כל שאינו זקוק למשקה הנסחט אין בזה משום "מפרק", ואילו בכבדים גם אם אינו זקוק למשקה הנסחט אסור לסוחטם?

(3) שם סכ"ד.

(1) סי' שכ ס"א.

(2) שם סי"א.

להרמב"ן שבכל משקה יש ליבון מובן, מה שאין כן לאדה"ז

ד. והנה כתב הרמב"ם⁴: "המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא".

ויש ראשונים הסוברים, שאיסור "מכבס" שייך לא רק במים אלא גם ביין ושאר משקים, וכמו שכתב הרמב"ן⁵: "הסוחט בגד תולדת צובע כדרך מלבן, והוא נמי בכל שמכבס בין במים בין ביין. . . והוא שמתכבס הבגד בכך מעט".

ומסתימת דברי הרמב"ן משמע, שאפילו ביין אדום שייך כיבוס, באם "מתכבס הבגד בכך מעט" (היינו שהיין מנקה את הבגד מלכלוך אחר שיש בו).

ונמצא לשיטת הרמב"ן, שבגד שבלוע בו יין אסור לסוחטו משום "מלבן".

ה. ולפי שיטה זו, מובן בפשטות החילוק בין כבשים לבגדים:

דבסחיטת כבשים האיסור אינו משום "מלבן" (שהרי אינם בגד) אלא משום "מפרק", וב"מפרק" הכלל הוא שאם אינו צריך את הדבר המתפרק אין בזה איסור, ולכן הסוחט כבשים לצורך גופן ולא לצורך מימיהן מותר;

מה שאין כן בסחיטת בגדים יש איסור משום "מלבן", ואיסור זה הוא גם כשאינו צריך את הדבר הנסחט, דעצם פעולת הסחיטה

נחשבת "כיבוס", ולכן אסור לסחוט בגדים הבלועים מיין גם כשהיין הולך לאיבוד.

ו. אבל באדה"ז אי אפשר ליישב כן, שהרי הוא פוסק בזה שלא כהרמב"ן, אלא כהתוספות⁶ הסוברים שאין איסור "מלבן" ביין אדום וכיוצא בו. וכפי שכותב⁷ וזה לשונו: "מותר לפרוס סודר על פי חבית של יין אדום או של שמן או שר או שאר משקין כיוצא בהם, ואפילו לשרותו לכתחילה במשקין הללו בידיים כגון לסננו עליו מותר, מפני שאין מלבן אלא מים ויין לבן וכיוצא בהם".

והרי כאן בבגדים וספוג מדבר אדה"ז במקרה שבלוע בהם אפילו יין אדום וכיוצא בו, וכפי שכותב⁸: "אסור לפקוק בה בשבת אפילו היא חבית של יין אדום או שאר משקים שאין מלבנים. . . שהרי ספוג שאין לו בית אחיזה אין מקנחין בו".

ואם כן לאדה"ז מוכרח שהאיסור כאן אינו משום "מלבן" כהרמב"ן, אלא משום "מפרק" בלבד.

ואם כן דרוש ביאור כנ"ל, מה החילוק בין כבשים לבגד, שאת הכבשים מותר לסחוט שלא לצורך מימיהם ואילו את הבגד אסור?

תירוץ התוספות – בכבשים הוי "אוכל מאוכל" מה שאיין כן בספוג

ז. והנה ה"צמח צדק" בחידושו על הש"ס⁹ דן בענין זה, וזה לשונו: "מסוכרייתא דנזייתא

(6) כתובות ו, א ד"ה האי.

(7) שם סכ"א.

(8) שם.

(9) שבת פכ"ב (עמ' 118).

(4) הלכות שבת פ"ט הי"א.

(5) בחידושו לשבת קיא, א ד"ה ואי קשיא לך.

מעולם". מה שאין כן המים שבכבשים שבאו לתוכם ממקום אחר, ומקודם לכן הם היו מים בפני עצמם, הרי כבר חל עליהם גדר "משקה", ואם כן מדוע הם נחשבים "אוכל"?

ועל כן, תיכף לאחר שמביא הצמח צדק את תירוץ התוספות, הוא מוסיף בחצאי עיגול את ביאור אדה"ז¹¹: "כיון שעכשיו הם נסחטים מאוכלין". שבדבריו אלו מבאר אדה"ז את סברת התוספות, שהטעם שה"מים" הנסחטים מהכבשים נחשבים "אוכל" הוא משום שכעת הם באים מתוך אוכל.

י. ובוזה מתורץ החילוק בין ספוג לכבשים, דכבשים הם "אוכל" ועל כן גם המים הנסחטים מהם נחשבים "אוכל", וב"אוכל מאוכל" אין איסור "מפרק"; מה שאין כן הספוג שאינו "אוכל", הרי המים שבו נחשבים "משקה", ואם כן הוא סוחט "משקה מספוג" והוא "מפרק", ועל כן את הספוג אסור לסחוט גם כשהמשקה הולך לאיבוד.

ואם כן, לפי דברי התוספות מובן החילוק בין ספוג לכבשים.

ב' ביאורים בסוחט כבשים למימיהן, ודרוש ביאור בדברי המשנה ברורה

יא. והנה ההיתר הנ"ל הוא בסוחט כבשים "לצורך גופן", אבל "לצורך מימיהן" – "אסור לדברי הכל לסחטן" (לשון אדה"ז לעיל סעיף א').

(11) שם.

שהמסוכרא והסתימה מן הצד. . ר"י פירש דאפילו אין כלי תחתיו אסור מדרבנן, כיון דהוי פסיק רישוי אף על גב דלא ניחא לי', וראי' מספוג. . ולא דמי לכבשים לגופן דמותר".

כלומר, הצמח צדק מציין שרואים חילוק בין דין ספוג לדין כבשים, שספוג אסור לסוחטו מדרבנן גם כשהמשקה הולך לאיבוד (ד"אין כלי תחתיו" לקבל את המשקה ולשומר), ואילו כבשים מותר לסוחטן "לגופן" דהיינו כשהמים הולכים לאיבוד?

ח. ומביא הצמח צדק תירוץ על שאלה זו: "בתוספות דכתובות (דף ו' ע"א) תירצו, דהתם הוי הנסחט מהם כמו אוכלא דאפרת (כיון שעכשיו הם נסחטים מאוכלין, רבינו ז"ל סי' ש"ך סי"א) ואין שם משקה עליו".

כלומר, התוספות בכתובות כתבו שמים הנסחטים מכבשים אינם נחשבים "משקה" אלא "אוכל", ואם כן כשסוחט את המים מן הכבשים הרי הוא מפריד "אוכל מאוכל", ועל כן אין בזה משום "מפרק" כי מלאכת מפרק היא דוקא כשסוחט "משקה מאוכל", כדלקמן. ולכן מותר לסחוט כבשים "לצורך גופן", דהיינו כשמימיהם הולכים לאיבוד.

ט. אלא שבדברי התוספות לא נתבאר מה הסברא שהמים שבכבשים נחשבים "אוכל".

דלכאורה, בשלמא מים הנסחטים מפירות חיים יש מקום להחשיבם "אוכל", משום שמים אלו מעולם לא עמדו בפני עצמם שהרי מתחילת בריאתם הם היו בתוך הפרי, ומאחר שהפרי הוא "אוכל" על כן גם הם נחשבים "אוכל", ובלשון אדה"ז¹⁰: "בפירות חיים שמימי סחיטתן לא הי' עליהם שם משקה

(10) שם סי"א.

"לצורך מימיהן" אין איסור מן התורה אלא מדרבנן¹⁵. וכפי שיתבאר לקמן (סעיף כ"ד).

(ב) אבל המשנה ברורה ביאר באופן אחר, דהמחבר כתב¹⁶: "לסחוט כבשים ושלקות, אם לגופם שאין צריך למים ואינו סוחטן אלא לתקנם לאכילה. . מותר, ואם צריך למימיהן מותר לסחוט לתוך קדירה שיש בה אוכל, אבל אם אין בה אוכל אסור". וכתב על זה המשנה ברורה¹⁷: "ומכל מקום חיוב חטאת ליכא לדעה זו, דסבירא לה דבר תורה אינו חייב אלא על סחיטת זיתים וענבים בלבד".

נמצא שיש ב' ביאורים מדוע בסחיטת כבשים "לצורך מימיהן" אין איסור מן התורה – לאדה"ז (על פי התוספות): משום שאינו סוחט "משקה מאוכל" אלא "אוכל מאוכל". ולמשנה ברורה: משום שמן התורה אין איסור סחיטה אלא ב"זיתים וענבים" ולא ב"כבשים".

יב. והנה מזה שהמשנה ברורה אינו מבאר כתירוץ התוספות – שהטעם שבסחיטת הכבשים "לצורך מימיהן" אין איסור דאורייתא הוא משום שזה נחשב סוחט "אוכל מאוכל", משמע שאינו נוקט את דברי התוספות הללו להלכתא.

ומזה ממילא מובן, שגם אינו מקבל את סדרת התוספות שנתבארה בדברי אדה"ז. כלומר, הוא סובר שזה שבסחיטת הכבשים המים יוצאים מ"אוכל" אינו סיבה מספקת להחשיב גם אותם "אוכל".

אלא שאיסור זה אינו מן התורה אלא מדרבנן, וכדאיתא בגמרא¹²: "כבשים שסחטן . . למימיהן, פטור אבל אסור".

ובטעם הדבר מדוע מן התורה אין איסור בסחיטת כבשים "לצורך מימיהן", מצינו ב' ביאורים:

(א) אדה"ז כתב¹³: "ואם סחטן לצורך מימיהן פטור מן התורה, שאף על פי שמימיהן היו משקין גמורים קודם שנבלעו בהן כגון שנכבשו במים או יין וחומץ וכיוצא בהן משאר משקין, כיון שעכשיו הן נסחטין מאוכלין תורת אוכל עליהן והרי זה כמפריד אוכל מאוכל".

ומקור דבריו אלו הוא בדברי התוספות הנ"ל¹⁴, שכתבו: "ואומר ר"י דמצינן למימר . . כבשים . . הנסחט מהם כמו אוכלא דאיפרת, ואין שם משקה עליו, כדאמרין דאפילו למימיהן פטור אבל אסור". ורצונם לומר, שהטעם שהסוחטם אפילו לצורך מימיהם פטור מן התורה, הוא משום שהמים הנסחטים מהם דינם כ"אוכל" ולא כ"משקה".

אלא שכנ"ל, בדברי התוספות לא נתבאר מדוע נחשבים המים הנסחטים "אוכל", ועל כן נזקק אדה"ז להוסיף בזה ביאור מדילי' – שהטעם שהם נחשבים "אוכל" הוא "כיון שעכשיו הן נסחטין מאוכלין".

[ולפי זה נמצא, שהתוספות משתמשים בסברא זו – שהמשקה הנסחט מן הכבשים נחשב "אוכל", לב' ענינים: (א) שמתעם זה בסוחט כבשים "לצורך גופן" מותר לכתחילה (כנ"ל סעיף ח'). (ב) שמתעם זה בסוחטן

(15) והטעם שיש בזה איסור מדרבנן על כל פנים, הוא כמו שכתב אדה"ז (שם): "ומכל מקום מדברי סופרים אסור לסוחטן לצורך מימיהם, הואיל והיו משקין גמורים קודם לכן".

(16) שם ס"ו.

(17) שם ס"ק כט.

(12) שבת קמה, א.

(13) שם.

(14) כתובות שם.

כלומר, ספר התרומה מעיר על השינוי הנ"ל, שסחיטת כבשים שלא לצורך מימיהם מותרת, ואילו סחיטת בגד (או ספוג) שלא לצורך המשקה אסורה, ומדוע שונה דינם?

ומתוך ספר התרומה: "לא דמי, דכבשי לגופן מותר דוקא לגופן, שאינו רוצה שיהי המשקה בגוף של האוכל, שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו".

וכפי שיתבאר דבריו אלו לקמן.

טו. והנה הצמח צדק בחידושו הנ"ל²² מזכיר את תירוצו הזה של ספר התרומה, וכותב בזה הלשון: "מסוכרייתא דנזייתא שהמסוכרא והסתימה מן הצד . . ר"י פירש דאפילו אין כלי תחתיו אסור מדרבנן . . אף על גב דלא ניחא לי, וראי' מספוג . . ולא דמי לכבשים לגופן דמותר . . תירץ בספר התרומה, ועדיין איני מבין דבריו הקדושים".

כלומר, בתחילה מקשה הצמח צדק כנ"ל מהו ההבדל בין כבשים לבגדים וספוג, ואחר כך הוא מביא שבספר התרומה תירץ את הקושיא הזו (ואינו מצטט את תירוצו), אך מסיים הצמח צדק: "ועדיין איני מבין דבריו הקדושים" של ספר התרומה.

טז. ומסתבר לומר, שמה שהצמח צדק כותב "איני מבין דבריו" של ספר התרומה, אין כוונתו שאינו מבין כלל מה אומר ספר התרומה בתירוצו, אלא כוונתו היא שלא מובן איזה תירוץ יש בדבריו, כלומר שיש לצמח צדק איזו קושיא על תירוץ זה, ועל כן אינו מקבל אותו כתירוץ מחוור²³. ולכן תיכף לאחר זה מביא

(22) שם.

(23) ולהעיר מעירובין קב, ב: "לא שמיע לי כלומר לא טבירא לי" (והרי "שמיעה" היא מלשון "הבנה", כפירוש רש"י על הפסוק (בראשית מב, כג) "כי שומע

ולכן כשהוא מבאר מדוע מן התורה אין איסור לסחוט "כבשים למימיהן", אינו מביא את תירוץ התוספות שמי הכבשים נחשבים "אוכל", אלא הוא מבאר משום שאיסור "מפרק" הוא רק ב"זיתים וענבים" ולא בשאר מינים כגון "כבשים".

יג. אך אם כן דרוש ביאור, כיצד יישב המשנה ברורה את השאלה הנ"ל – מדוע לסחוט כבשים "לצורך גופן" מותר לכתחילה מטעם שהמשקה הולך לאיבוד¹⁸, ואילו לסחוט בגדים או ספוג אסור אף כשמימיו הולכים לאיבוד¹⁹?

הצמח צדק "אינו מבין" את תירוץ ספר התרומה

יד. והנה גם בספר התרומה²⁰ מצאנו שהקשה כן, אך הוא מתירץ תירוץ שונה מתירוץ התוספות שהבאנו לעיל מהצמח צדק.

וזה לשונו: "וכבשין שסוחטן לגופן מותר, למימיהן אסור. והכא בהך מטלית הכרוכה בברזל²¹, אינו סוחטו לצורך היין הבלוע בו כשמהדקו בחבית, שהרי נופל לארץ, ונראה דמותר".

(18) כמובא לעיל מדברי המחבר שם.

(19) כמו שכותב המחבר (שם סי"ז): "ספוג אין מקנחין בו . . גזירה שמא יסחוט" (ובהגהות הגר"א מתקן "משום סחיטה" היינו שודאי סוחט), אף שהמים הנסחטים ממנו הולכים לאיבוד (כפשוטו). וכן בהמשך דבריו (שם סי"ח) כותב, שאסור לפקוק את נקב החבית בפשתן, ואפילו אם "לא יהא תחתיו כלי" והיין הולך לאיבוד, וגם "לא ניחא לי" בסחיטה זו, מכל מקום "כיון דפסיק ריש"י הוא אסור".

(20) הלכות שבת סי' רמד.

(21) נראה שצריך להגיד "ברזא". ראה רש"י שבת

קיא, סוע"א. וכלשון אדה"ז הנ"ל (סעיף ב').

הצמח צדק את תירוץ התוספות הנ"ל ואת ביאור אדה"ז בדבריו, וכמותו הוא מסיק, כפי שהבאנו לעיל.

ואם כן, ראשית כל יש לבאר מה מתרץ ספר התרומה, ולאחר מכן יש להבין מדוע הצמח צדק "אינו מביין" את תירוץ, כלומר מדוע אינו מקבלו.

ביאור תירוץ ספר התרומה

יז. דהנה בהשקפה ראשונה נראים דברי ספר התרומה סתומים, שהרי רצונו ליישב מהו החילוק בין סחיטת כבשים לצורך גופן שמותרת לבין סחיטת ספוג שלא לצורך המשקה שאסורה, ולכאורה בתורף דבריו אין שום ביאור מהו החילוק ביניהם.

דלשונו היא: "דבכבשי לגופן מותר דוקא לגופן, שאינו רוצה שיהי' המשקה בגוף של האוכל, שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו". ולכאורה במילים אלו אין שום ביאור מהו ההבדל בין כבשים לספוג, שהרי גם בספוג הנסחט ניתן לומר כדברים האלו ממש: "שסוחט את הספוג דוקא לגופו, שאינו רוצה שיהי' המשקה בגופו של הספוג, שרוצה להשתמש בו ללא משקה הבלוע בו".

כלומר, באם כוונת תירוץ ספר התרומה היא שבכבשים הסחיטה אינה לצורך המשקה אלא לצורך גוף הכבשים, הרי שענין זה נכון גם בספוג, שאינו סוחטו לצורך המשקה אלא לצורך הספוג עצמו.

ואם כן לכאורה השאלה בעינה עומדת, מדוע בכבשים מותר ובספוג אסור?

יח. והנראה לעניות דעתי בביאור כוונת ספר התרומה:

שלעולם גם הוא מתכוין בתירוץ למסקנת התוספות – שההיתר לסחוט "כבשים לצורך גופן" הוא משום שאינו נחשב סוחט "משקה מאוכל" אלא "אוכל מאוכל". כלומר שבעיקרון זה שווים התוספות וספר התרומה בתירוץ – שהמים הנסחטים מהכבשים נחשבים "אוכל" ולא "משקה".

והחילוק ביניהם הוא רק, משום מה נחשבים המים "אוכל":

סברת התוספות היא כביאור אדה"ז הנ"ל: "כיון שעכשיו הם נסחטים מאוכלין", כלומר, מאחר שהמים באים כעת מ"אוכל" לכן נחשבים אף הם "אוכל" (וכפי שיתבאר להלן סעיף כ"ד הכרח ביאור זה בשיטת התוספות).

וסברת ספר התרומה היא: כי מטרת סחיטתם היא בשביל אכילת הכבשים, וכאומרו: "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", ומכיון שמטרת הסחיטה היא לצורך "אוכל" לכן נחשבים גם המים הנסחטים "אוכל".

ונקודת החילוק בין ב' הסברות הללו, והנפקא מינה ביניהן, היא:

שלפי התוספות, עיקר הסברא להחשיב את המים הנסחטים "אוכל", הוא מה שעד עכשיו הם היו בתוך הכבשים. ולפי סברא זו, גם כשסחיטת הכבשים היא "לצורך מימיהן" ראויים המים להיחשב "אוכל", מאחר שעד עכשיו הם היו בכבשים. וכפי שראינו לעיל (סעיף י"א), שאכן התוספות משתמשים בסברא זו גם בכדי להסביר מדוע סחיטת הכבשים "לצורך מימיהן" אינה אסורה מן התורה – משום שהמים נחשבים "אוכלא דאיפרת".

גדרה גם על הפעולה הנעשית עבורה, ועל כן גם המשקה היוצא בסחיטה נחשב "אוכל".

ועל כן מזה הקיש ספר התרומה גם לנידון דידן בסחיטת כבשים "לצורך גופן", שמאחר שמטרת סחיטתם אינה לצורך המים אלא לצורך הכבשים, שרוצה לאוכלם ללא מימיהם, נמצא שמטרת הסחיטה היא לצורך "אוכל", ועל כן גם המים הנסחטים נחשבים "אוכל", ואם כן הוא מפריד "אוכל מאוכל" שבזה אין איסור "מפרק"²⁶.

כ. ובזה מבאר ספר התרומה את טעם ההבדל בין ספוג לכבשים הנסחטים "לצורך גופן":

(26) ולפי ביאור זה, יומתק לשון ספר התרומה הנ"ל: "דבכבשי לגופן מותר דוקא לגופן, שאינו רוצה שיהי המשקה בגוף של האוכל, שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו". שלכאורה יש כאן יתור לשון, דלאחרי שכבר כותב "שאינו רוצה שיהי המשקה בגוף של האוכל", מה מוסיף עוד באומרו "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", לכאורה בזה הוא חוזר על המשפט הקודם במילים שונות?

אך על פי המבואר בפנים יש לומר, שבהוספה זו רצונו להדגיש, שהסיבה שבסחיטת הכבשים לגופן אין משום "מפרק" היא משום "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", כלומר שהעיקר הגורם להוריד את איסור "מפרק" כאן הוא זה שהסחיטה היא למטרת אכילה, דהיות שסוחט את הכבשים לצורך אכילתם לכן גם המשקה הנסחט מהם נחשב "אוכל", ואם כן הרי הוא מפרק "אוכל מאוכל" שבזה אין איסור "מפרק" מן התורה.

ולכן לא הסתפק במה שכתב "שאינו רוצה שיהי המשקה בגוף של האוכל", כי בזה עדיין לא מודגש שמטרת הסחיטה היא ענין של אכילה (שהרי יתכן שזה ש"אינו רוצה שיהי המשקה בגוף של האוכל" הוא לצורך ה"משקה" דרוצה לשתותו בפני עצמו), ולכן הוא מוסיף את המשפט השני "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", שבמשפט זה מודגש שסחיטה זו היא לצורך ענין של אכילה, שאכילת הכבשים עריכה לו יותר כאשר הם ללא המים שבהם, שבזה מובן מדוע סחיטת הכבשים לגופן נחשבת "אוכל מאוכל".

מה שאין כן לפי ספר התרומה, עיקר הסברא להחשיב את המים הנסחטים "אוכל" הוא זה שסחיטתם עכשיו היא לצורך אכילת הכבשים. ואם כן מובן ופשוט, שסברא זו שייכת דוקא בסוחט "לצורך גופן", מה שאין כן בסוחט "לצורך מימיהן" לא שייך לומר כן. ואכן, ספר התרומה אינו מבאר מאומה בענין סחיטת הכבשים "לצורך מימיהן".

יט. והנה יסוד סברת ספר התרומה הוא, שהמטרה של הפעולה "מחילה" את גדרה גם על הפעולה עצמה.

ובענינו, שכיון שפעולת סחיטת המים היא לצורך המתקת והכשרת הכבשים שהם "אוכל", על כן חל גם על המים שם "אוכל" כמו הכבשים.

ונראה לומר, שאת הסברא הזו למד ספר התרומה מדין "הסוחט משקין לתוך האוכל", דבגמרא²⁴ למדנו: "אמר רב יהודה אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. . קסבר משקה הבא לאוכל אוכל הוא". וכך נפסק להלכה, וכמו שכותב אדה"ז²⁵: "מותר לסחוט אשכול של ענבים לתוך הקדירה שיש בה תבשיל כדי לתקן האוכל, שכל משקה הבא לאוכל כאוכל הוא חשוב ואין עליו שם משקה כלל, והרי זה כמפריד אוכל מאוכל".

וסבר ספר התרומה, שהטעם שמשקה הבא לתוך אוכל נחשב אף הוא "אוכל", היינו משום שמטרת הסחיטה היא לצורך האוכל ולא לצורך המשקה, שהרי המטרה היא להשביח את המאכל שאליו סוחטים את המשקה ולא לצורך המשקה לכשעצמו, וכל מטרה "מחילה" את

(24) שבת קמ"ד, ב.

(25) שם ס"ו.

את תירוץ התוספות (ואת סברתו המתבארת באדה"ז) להלכתא.

ואם כן מסתבר לומר שהוא יתרץ כספר התרומה, שהטעם שמותר לסחוט "כבשים לגופן" הוא משום שזה נחשב "מפריד אוכל מאוכל", כי מאחר שהמים נסחטים לצורך אוכל ממילא גם הם נחשבים "אוכל"²⁷.

כג. ואם פנים דברינו שהמשנה ברורה אינו סובר כתירוץ התוספות אלא דוקא כתירוץ ספר התרומה, נמצא ששיטתו היא, שדוקא זה שהמים נסחטו "לצורך אוכל" בכוחו להחשיבם "אוכל" כדברי ספר התרומה, אבל זה שהמים "באים כעת מאוכל" (דהיינו סברת התוספות על פי אדה"ז) אינו סיבה מספקת להחשיבם "אוכל"²⁸.

(27) וכן משמע קצת מלשון המשנה ברורה עצמו, דעל דברי המחבר (שם ס"ו) "לסחוט כבשים ושלקות . . . לגופם . . . מותר", כתב (שם ס"ק כד): "שסוחטן . . . כדי לתקן גופם לאכילה לבד . . . לכן איננו בכלל מפרק כלל". דיש לפרש כוונת דבריו, שמאחר שכוונת הסחיטה היא רק לצורך אכילה ממילא נחשבים המים "אוכל", ולכן אין בזה משום מפרק, כסברת ספר התרומה.

(28) ונראה לבאר את סברת ספר התרומה, מדוע לא נקט כסברת התוספות (על פי אדה"ז) שהמים היוצאים מן הכבשים נחשבים "אוכל" כי הם נסחטים מאוכל, דהוא סובר שאין לדמות את מי הכבשים למי פירות, בשלמא מי פירות לא ה' עליהם שם "משקה" מעולם, מה שאין כן המים שבכבשים שבאו אליהם ממקום אחר הרי כבר ה' עליהם שם "משקה", ולכן אף שכעת בהיותם בכבשים הם בטלים אליהם ונחשבים "אוכל" כמותם (כנ"ל), זה נכון דוקא כל עוד הם בתוכם, אך ברגע שהם יוצאים מן הכבשים הם חוזרים להיות בגדר "משקה" כמו שהיו בתחילה קודם שנכנסו לכבשים.

אבל התוספות כנראה סוברים, שהיות שכניסת המים לכבשים לא היתה באופן "עראי" (וכדוגמת מים שנבלעו בבגד), אלא מטרת כניסתם היתה כדי להתאחד עם האוכל בקביעות ולפעול בו שינוי מהותי שיהפך מאוכל "חיי" לאוכל "כבוש", הנה משום זה, השם "אוכל" שחל על המים הוא חזק ותקיף כל כך, עד שאפילו כשהם

שדוקא בכבשים שהם "אוכל" שייך לומר כדברים הללו – שהיות שהסחיטה היא "לצורך גופן" דהיינו לצורך "אוכל" לכן גם המים נחשבים "אוכל", וממילא הוא מפריד "אוכל מאוכל" שבזה אין איסור "מפרק";

אבל ספוג שאינו "אוכל", ודאי שסחיטת המים ממנו אינה נחשבת מפריד "אוכל מאוכל", אלא הוא מפריד "מים מספוג", ועל כן בזה יש איסור "מפרק", וכמו שראינו בדברי אדה"ז לעיל "שכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו הרי זה תולדת הדש", וכמו כן כאן הוא מפרק את המים שהם "משקה" מהמקום שנתכסו בו דהיינו ה"ספוג".

כא. ונמצא (כאמור לעיל), שיסוד תירוץ של ספר התרומה הוא כיסוד תירוץ של התוספות, שהחילוק בין כבשים לספוג הוא, שבכבשים לצורך גופן הוא נחשב "מפריד אוכל מאוכל" ולכן מותר, ובספוג הוא נחשב סוחט "משקה מספוג" ולכן אסור.

והמחלוקת ביניהם היא רק מפני מה נחשבים המים היוצאים מן הכבשים "אוכל", לתוספות (על פי ביאור אדה"ז): משום שהמים באים מאוכל. ולספר התרומה: משום שחטרת סחיטתם היא לצורך אוכל ("שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו").

המשנה ברורה יישב את הקושיא הנ"ל כתירוץ ספר התרומה

כב. ולאחר שביארנו את תירוץ ספר התרומה, אפשר אולי לומר שכך יתרץ המשנה ברורה את החילוק שבין כבשים לספוג, שהרי כפי שראינו לעיל מדבריו משמע שאינו נוקט

לפי זה מובן מדוע בכבשים למימיהן לא ביאר המשנה ברורה כתוספות

כד. ולפי זה יובן גם החילוק הנ"ל בין אדה"ז למשנה ברורה בביאור הטעם מדוע "הסוחט כבשים לצורך מימיהן" אינו עובר איסור תורה אלא איסור דרבנן – שאדה"ז ביאר משום שהמים באו מ"אוכל" ולכן נחשבים גם הם "אוכל" והמפרק "אוכל מאוכל" אינו אסור מן התורה, והמשנה ברורה ביאר משום שמן התורה אין סחיטה אלא ב"זיתים וענבים" בלבד:

כי אדה"ז סובר כדעת התוספות, ומאחר שהתוספות כותבים שזה שהמים הנסחטים מן הכבשים נחשבים "אוכל" הוא לא רק כשסחיטת הכבשים היא "לצורך גופן" אלא גם כשהיא "לצורך מימיהן" (כנ"ל סעיף ח' וסעיף י"א), אם כן על כרחך שלשיטתם הטעם שהמים נחשבים "אוכל" הוא – "כיון שעכשיו הם נסחטים מאוכלין", שדוקא לפי סברא זו מובן שגם כשסחיטת הכבשים היא "לצורך מימיהן" מכל מקום נחשבים המשקין "אוכל" (ולכן אין בזה איסור מדאורייתא).

אבל המשנה ברורה כנראה סובר כספר התרומה, שלשיטתו (כפי שביארנו לעיל) הטעם שבסחיטת כבשים "לצורך גופן" נחשבים המים "אוכל" הוא משום "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", כלומר משום שהסחיטה היא לצורך אכילה. ואם כן מובן, שבסחיטת

נסחטים מהכבשים, ויתירה מזו שהם נסחטים "לצורך מימיהם" דהיינו לצורך המים ולא לצורך האוכל, מכל מקום נשאר עליהם שם "אוכל", היות שהם כבר התעצמו עם האוכל (הכבשים) ונעשו דבר אחד עימו. ועוד צריך עיון.

כבשים "לצורך מימיהן" נחשבים המים הנסחטים "משקה", וממילא הרי הוא מפריד "משקה מאוכל". ועל כן הוקשה למשנה ברורה, מדוע אומרת הגמרא שבסחיטת כבשים "לצורך מימיהן" אין איסור תורה, והרי הסוחט "משקה מאוכל" אסור מן התורה? ועל כן הוא הוכרח לתרץ באופן אחר, שמן התורה אין איסור אלא ב"זיתים וענבים" בלבד ולא בשאר דברים (ש"כבשים" בכללם).

מדוע הצמח צדק "אינו מבין" את תירוץ ספר התרומה

כה. אמנם, על פי ביאורינו בתירוץ ספר התרומה – שגם הוא נוקט כיסוד תירוץ התוספות שהמים היוצאים מן הכבשים הנסחטים "לצורך גופן" נחשבים "אוכל", ושלדידו הטעם לזה הוא כי מטרת סחיטתם היא לצורך "אוכל" (לשפר את טעם הכבשים) – דרוש ביאור: אם כן מדוע לא קיבל הצמח צדק את תירוצו הזה, וכתב "עדיין איני מבין דבריו הקדושים"?

כו. ונראה לבאר בזה:

דלעיל ביארנו, שיסוד סברת ספר התרומה היא כנראה מדין "הסוחט משקה לתוך אוכל" שאין בו משום "מפרק", שהטעם שם הוא משום שמטרת הסחיטה היא לצורך "אוכל" (שרוצה להשביח את המאכל שאליו הוא סוחט את המשקה) שלכן גם המשקה הנסחט נחשב "אוכל".

וספר התרומה מקיש מהתם לנידון דידן בסוחט "כבשים לגופן", שמאחר שמטרת סחיטת המים היא לצורך אכילת הכבשים "שרוצה לאוכלו בלא משקה הבלוע בו", על כן

ועל כן סובר הצמח צדק, שזה ש"סחיטת הכבשים לגופן" היא לצורך ה"אוכל", אין בזה כוח להחשיב גם את המים הנסחטים "אוכל", מאחר שעצם פעולת סחיטתם מן הכבשים מוכיחה עליהם שאינם חלק מן הכבשים, וממילא אינם "אוכל".

ולכן לשיטתו, אין ללמוד מדין "הסוחט משקה לתוך האוכל" לדין "הסוחט כבשים לגופן", כי אין הנידון דומה לראי'.

כח. ולכן מתרץ הצמח צדק דוקא כסברת התוספות על פי ביאור אדה"ז: שהטעם שהמים נחשבים "אוכל" אינו משום שפעולת סחיטתם היא "לצורך אוכל", אלא עצם שהיית המים בכבשים וביטולם אליהם הופך אותם להיות "אוכל" כמו הכבשים.

ולכן לתוספות, גם אחר כך כשהמים נסחטים מהכבשים עדיין שם "אוכל" עליהם, דהשם "אוכל" שחל עליהם מרגע שנכנסו לכבשים אינו פג מהם, ואם כן נמצא שהוא מפריד "אוכל מאוכל" שזה מותר.

מדוע הקושי בדברי ספר התרומה אינו קיים בתירוץ התוספות

כט. אך עדיין צריך ביאור:

דלכאורה, אותה קושיא שהוקשתה לצמח צדק בדברי ספר התרומה (לביאורינו הנ"ל) – שסחיטת המים מן הכבשים מוכיחה שהם דבר נפרד מן הכבשים וממילא אינם "אוכל", אפשר להקשות כן גם על סברת התוספות – כי מאחר

מוכיחה שהם לא בטלים לכבשים, ועל כן הם לא נחשבים "אוכל" כמותם.

גם המים הנסחטים נחשבים "אוכל" כמו הכבשים.

כז. ועל פי זה יש לומר, שלזה מתכוין הצמח צדק ש"אינו מבין" את דברי ספר התרומה. דהוא סובר, שאין מקום להקיש מדין "הסוחט משקה לתוך האוכל" לדין "הסוחט כבשים לגופן". כי אף שיש צד שווה בשניהם שהסחיטה היא למטרת "אוכל", אך האופן שבו מגיעים למטרה זו הוא שונה בב' מקרים אלו, ומן הקצה אל הקצה:

ב"סוחט משקה לתוך האוכל", האופן בו המים הנסחטים משמשים את ה"אוכל" הוא על ידי שהם מתערבים בו ומתבטלים בתוכו, ועד שהם נעשים חלק ממנו, שעל ידם הוא נעשה יותר מושבח;

מה שאין כן כאן ב"סוחט כבשים לגופן" נעשה בדיוק ההיפך, דאמנם גם כאן מטרת הסחיטה היא לצורך ה"אוכל" דהיינו הכבשים, אך כאן האופן שבו משמשים המים את ה"אוכל" הוא על ידי שמסלקים אותם ממנו.

ואם כן נמצא, שב"סחיטת כבשים לגופן" פעולת הסחיטה עצמה כביכול "מכריזה" שהמים אינם חלק מן הכבשים, דאדרבה הם מפריעים לכבשים שלכן רוצים לסחוט אותם ולסלקם, ואם כן בזה מדגישים שהמים הנסחטים אינם בגדר "אוכל" כמו הכבשים²⁹.

(29) ולהעיר משו"ת ר' עקיבא איגר (מהדורא קמא סי' עז) שכתב טברא כעין זו בענין היתוך דבש שנתערבו בו נמלים (המבואר בשולחן ערוך יורה דעה סי' פד סי"ג), שהטעם שאינו נחשב "מבטל איסור" (בזה שעל ידי ההיתוך נבלע טעם הנמלים בדבש) הוא משום ש"אין כוונתו לבטל דהא מראה בהיפוך שמפריד האיסור" (שההיתוך מאפשר לסנן את הדבש ולהפריד את הנמלים ממנו).

ועל דרך זה כאן, סחיטת והפרדת המים מן הכבשים

מה שאין כן לסברת התוספות על פי ביאור אדה"ז, הדבר המחשיב את מי הכבשים ל"אוכל" הוא עצם היותם בתוך הכבשים ובטלים אליהם מקדמת דנא, ועל כן פעולת הסחיטה הבאה אחר כך אינה יכולה לבטל מהם את השם "אוכל" שכבר חל עליהם מקודם, מאחר שבפעולת הסחיטה עצמה יש ב' צדדים ויש אפשרות להוכיח מפעולה זו גופא שהם כן "אוכל", כנ"ל.

לא. וליתר ביאור:

פעולת הסחיטה לכשעצמה אינה יכולה להוות הוכחה שמי הכבשים נחשבים "אוכל", מאחר שיש בה גם צד להוכיח להיפך, שהם נחשבים "משקה"; וזהו הדוחק בתירוצו של ספר התרומה.

אך לאידך גיסא – ומטעם זה גופא – הסחיטה גם אינה יכולה לבטל את השם "אוכל" שכבר חל על המים, מאחר שבסחיטה עצמה יש ב' צדדים, כלומר שיש בה צד אחד שממנו אפשר גם להוכיח שהמים הם כן "אוכל"; ועל כן תירוץ התוספות מתיישב בטוב.

שעצם פעולת סחיטת המים מן הכבשים מוכיחה שהמים אינם "אוכל" כמותם, אם כן מה מועיל זה שעד עכשיו הם היו "אוכל" מחמת היותם בתוך הכבשים, והרי כעת הסחיטה מוכיחה את ההיפך?

ל. אלא הביאור בזה פשוט:

דלפי ספר התרומה, הדבר שמחשיב את מי הכבשים "אוכל" הוא עצם פעולת הסחיטה – שסוחטם לצורך הכבשים שהם "אוכל", ועל כן דוקא עליו אפשר להקשות כנ"ל: שמפעולת הסחיטה גופא אפשר להוכיח גם להיפך – שהמים אינם "אוכל", כי עצם סחיטתם והפרדתם מן הכבשים מוכיחה שאינם חלק מהם. ומאחר שבסחיטה יש ב' צדדים לכאן ולכאן, על כן אין להוכיח ממנה שהמים הם "אוכל" (כי הוכחה זו היא כביכול "מזוייפת מתוכה", מאחר שיש מקום להוכיח ממנה גם את ההיפך)³⁰.

(30) ועל דרך מאמר חז"ל "אין קטיגור נעשה סניגור" (ראה רש"י במדבר יט, כב).



סימן נה

קינוח בספוג יבש והידוק במוכין יבשים

(שולחן ערוך סימן שכ)

מביא את דין איסור קינוח בספוג, ואת קושיית המגן אברהם שלכאורה אין כאן גזירה אלא פסיק רישא * מבאר את החילוק בין האלי' רבה והתוספת שבת, לאדה"ז והגר"א, בענין האם גזרינן ספוג יבש אטו לה * מקשה על האלי' רבה והתוספת שבת בדין מוכין * מבאר על פי דברי התוספות, דלא גזרינן גזירה לגזירה * מסיק שלפי זה תהי' נפקא מינה במוכין יבשים שמהדקם היטב

איסור קינוח בספוג אינו משום גזירה

א. במשנה בשבת¹ שנינו: "ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו".

ובטור² הביא דין זה להלכה בזה הלשון: "ספוג אין מקנחין בו אלא אם כן יש בו בית אחיזה, משום גזירה שמא יסחוט". וכלשון זו ממש העתיק המחבר בשולחן ערוך³.

ב. והקשה המגן אברהם⁴ על הטור והמחבר: "תימא, דבגמרא פריך אספוג והא קיימא לן כר' שמעון דבר שאין מתכוין מותר, ומשני פסיק ריש' הוא, אם כן אין הטעם משום גזירה, וצריך עיון".

כלומר, הגמרא פירשה בדברי המשנה הנ"ל, שספוג שאין לו בית אחיזה "פסיק רישא"

שיסחט ממנו משקה. וכמו שכתב רש"י⁵ "שכשאוהזו נסחט בין אצבעותיו", היינו שהסחיטה היא דבר ודאי. ואם כן מדוע נוקטים הטור והמחבר בלשון "גזירה שמא יסחוט", שמזה משמע שלא ברור לנו שיסחוט אלא גזרינן "שמא" יסחוט?

ג. ואכן, מכוח קושיית המגן אברהם כתב בביאורי הגר"א שלשון זו בטור ושולחן ערוך היא "טעות סופר", ובמקום "גזירה שמא יסחוט" צריך לגרוס "משום סחיטה", כלומר שכשאין לספוג בית אחיזה ודאי שיסחוט.

להאלי' רבה והתוספת שבת גם ספוג יבש אסור משום גזירה

ד. אבל ה"אלי' רבה⁶ מעדיף לקיים את הגירסא שבטור ושולחן ערוך "גזירה שמא

(1) קמג, א.

(2) סי' שכ.

(3) שם סי"ז.

(4) שם ס"ק יט.

(5) על המשנה שם ד"ה אין מקנחין.

(6) שם ס"ק יט. וכעין דבריו כתב גם כף החיים שם

ס"ק צג.

מקום "גזרו" גם עליו מחשש שמא יבוא לקנח בספוג רטוב שבו יש סחיטה ודאית.

לשיטת אדה"ז לא גזרינן יבש אטו לח

ז. אבל מדברי אדה"ז קצת משמע שלא סבירא לי' כתירוצם של האלי' רבה והתוספת שבת על הטור והמחבר, וממילא גם אינו מסכים לחידושם שחכמים גזרו בספוג יבש אטו לח –

דכתב⁸ בזה הלשון: "ספוג, אם יש לו בית אחיזה של עור שיאחזנו בו מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו, שכשאוחזו בידו הוא נסחט בין אצבעותיו, ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישי' ולא ימות הוא".

ומזה שמשמיט את לשון הטור והמחבר "גזירה שמא יסחוט" ונוקט כלשון רש"י הנ"ל "שכשאוחזו . . . נסחט בין אצבעותיו" ואף מסיים "פסיק רישי' ולא ימות הוא", משמע שלומד שהמשנה אוסרת רק ספוג רטוב שבו יש "פסיק רישי'" של סחיטה, אך חכמים לא גזרו ספוג יבש אטו ספוג רטוב.

מדוע להאלי' רבה והתוספת שבת לא גזרו מוכין יבשים אטו לחים

ח. והנה בהלכה הקודמת⁹ כתב המחבר: "אסור להדק מוכין בפי פך שיש משקין, משום סחיטה".

יסחוט", ואת קושיית המגן אברהם הנ"ל הוא מיישב: "יש לומר, דש"ס קאי כספוג לח, אבל כספוג נגוב ומקנח דבר לח לא הוי פסיק רישי' . . . דלא פלוג בין ספוג לספוג לקינוח".

ה. וכעין דבריו וביתר ביאור כתב גם ב"תוספת שבת"⁷, וזה לשונו: "ובספוג יבש מסתמא אין בו פסיק רישי', וכיון דבמשנה סתם ותני "ספוג אין מקנחין בו" ולא חילק בין ספוג לספוג, משמע דגם ביבש אין מקנחין בו, והיינו שכתבו הטור והמחבר סתם ספוג אין מקנחין בו והיינו אפילו ביבש, והא דסיימו גזירה שמא יסחוט רצונם לומר דשמא אתי לקנח ברוך ואתי לידי סחיטה דהוי פסיק רישי'".

ו. והעולה מדבריהם, שמה שביארה הגמרא שהמקנח בספוג שאין לו בית אחיזה "פסיק רישיא" שיסחוט, זה מדובר בספוג שהי' רטוב עוד לפני הקינוח, דבכזה ספוג קיימים דברי רש"י "שכשאוחזו נסחט בין אצבעותיו", היינו שהסחיטה היא דבר ודאי. אבל בספוג יבש לא דיברה הגמרא, כי ספוג יבש גם כשמקנח בו דבר לח אין הכרח שייסחט ממנו.

אך מכל מקום, הרי מסתימת לשון המשנה "ספוג . . . אין מקנחין בו" ספוג סתם, משמע ברור שהאיסור הוא בכל ספוג, גם ביבש. כלומר, שחכמים החמירו ואסרו גם ספוג יבש, למרות שבו אין פסיק רישיא של סחיטה, מחשש שאם נתיר בספוג יבש יבואו להקל גם בספוג רטוב, שאז ודאי ייסחט.

ובזה מתרצים האלי' רבה והתוספת שבת מדוע נקטו הטור והמחבר בלשון "גזירה שמא יסחוט" ולא "משום סחיטה", כי בלשון זו הם רומזים שהאיסור לקנח הוא גם בספוג יבש, שלמרות שבו אין פסיק רישיא של סחיטה מכל

(8) שם סכ"ג.

(9) שם סט"ז.

(7) שם ס"ק לב.

המשקה ונופל לתוכו, והוי דישה כמו סוחט זיתים וענבים".

יא. וכתב המשנה ברורה בשער הציון¹⁶, שלכאורה יש לתמוה על דברי המרדכי, שהרי לשון הגמרא היא "דילמא אתי לידי סחיטה", משמע שהסחיטה אינה מוכרחת, ואם כן כיצד אומר הוא ש"פסיק ריש"י" שכשמהדקו בפי הפך נסחט המשקה?

גזרינן הידוק סתם אטו הידוק היטב

יב. ותירץ¹⁷ בשם ה"תוספת שבת"¹⁸: "דחיישינן שמא יהדק היטב בענין שיהא בו פסיק רישא, דמצוי הדבר, ולכן אסרו להדק במוכין לח כלל".

ובאמת, ב"תוספת שבת" כתב שביאורו הזה מיוסד על דברי התוספות, וכנראה שכוונתו היא לתוספות דסוף פרק שמונה שרצים¹⁹, שביארו שהטעם שעל הידוק המוכין בפי הפך נוקטת הגמרא בלשון "דילמא אתי לידי סחיטה", הוא משום "דהתם מיירי בכיסוי שאינו בולע כל כך, וגם אינו סותמו כל כך בחוזק". אם כן מדברי התוספות משמע, שאם הוא יהדק את המוכין בחוזק אז יהי' "פסיק רישא" שיסחוט.

ועל פי זה מפרש התוספת שבת, שזה רצתה הגמרא ללמדנו בלשון "דילמא": "דקא משמע לך, דאף אם רוצה להדק אותו באופן שאין בו פסיק ריש"י, מכל מקום אסור, דשמא יסחוט. . . ודאי שפיר איכא למיחש דשמא ירצה להדק

וכתב הביאור הלכה¹⁰, שמדברי רבינו חננאל וכן מהמגן אברהם משמע, שהאיסור הוא דוקא כשהמוכין לחים ויש חשש שייסחטו על ידי דחיקתם בפי הפך, אך אם הם יבשים מותר לדוחקם בו.

דרבינו חננאל¹¹ כתב: "לא ידחוק אדם מוכין שרויין וכו'", ועל דרך זה כתב המגן אברהם¹²: "דכשמהדק והוא לח הוא נסחט", משמע שהאיסור הוא דוקא במוכין לחים. וכן משמע מדברי אדה"ז¹³ שכתב: "שעל ידי ההידוק יסחטו המשקין הבלועין במוכין", כלומר שמדובר במוכין שבלועים בהם משקים כבר מקודם לכן.

ט. ולכאורה יש להקשות על האלי' רבה והתוספת שבת, דלשיטתם הנ"ל שבספוג יבש גזרו חכמים אטו ספוג רך, מאי טעמא לא גזרו כן גם במוכין יבשים אטו מוכין לחים?

האם פסיק רישא שהמוכין ייסחטו

י. והנראה לבאר בזה, ובהקדים הצעת סוגיית הגמרא במקור הדין דמוכין, וזה לשונה¹⁴: "אמר רבא לא ליהדוק איניש אודרא בפומא דשישא, דילמא אתי לידי סחיטה".

וכתב על זה המרדכי¹⁵: "ואפילו אינו מתכוין להוציא הבלוע בסתימה, מכל מקום פסיק ריש"י הוא דבהידוקו בתוך פי הפך יוצא

(10) שם ד"ה להדק מוכין.

(11) על גליון הגמרא שבת קמא, א.

(12) שם ס"ק יח.

(13) שם סכ"ב.

(14) שם.

(15) שם סי' תכת.

(16) שם אות מט.

(17) בתירוץ השני.

(18) שם ס"ק לא.

(19) שם קיא, ב ד"ה מודה ר"ש.

**נפקא מינה בין האלי' רבה
והתוספת שבת לאדה"ז
במהדק היטב מוכין יבשים**

טו. אלא שאם כנים דברינו בביאור דעת האלי' רבה והתוספת שבת, הרי שזה נכון רק כשמהדק את המוכין היבשים בהידוק רגיל ולא בחוזק; דאין לאסור זאת גזירה אטו מוכין לחים, מאחר שבהידוק באופן כזה גם במוכין לחים אין אלא "גזירה" ולא איסור ברור.

אבל להדק את המוכין היבשים בהידוק חזק, יש לכאורה מקום לאסור לשיטתם, מאחר שכאן זה דומה ממש לספוג יבש, שהרי אילו הי' מהדק בכזה אופן במוכין לחים הי' פסיק רישא שיסחוט, ועל כן ראוי לגזור על אופן הידוק כזה גם במוכין יבשים – אטו מוכין לחים.

טז. אבל לאדה"ז (והגר"א), שגם בספוג אינו מסכים עם האלי' רבה והתוספת שבת שגזרינן ביבש אטו לח, לשיטתו יהי' לכאורה מותר להדק במוכין יבשים אפילו בחוזק, כי לא גזרינן יבשים אטו לחים. ועוד צריך עיון.

*

העולה מכל הנ"ל:

קינוח בספוג יבש – להאלי' רבה והתוספת שבת אסור, ולאדה"ז משמע שמותר.

הידוק במוכין יבשים – להאלי' רבה והתוספת שבת במהדק סתם מותר, ובמהדק היטב נראה שאסור. ולדעת אדה"ז – נראה שמותר גם במהדק היטב.

אותו יפה בפי הפך לצורך סתימה, באופן שיהי' בו פסיק רישא".

יג. ועל דרך זה כתב אדה"ז²⁰: "אסור להדוק מוכין בפי פך שיש בו משקין, שמא יבא לידי סחיטה . . ואף שאינו מתכוין מכל מקום פסיק רישא ולא ימות הוא כשיהדק היטב, ולכן אסרו להדק כלל שמא יהדק היטב". היינו שהאיסור הוא גם כשאין פסיק רישא של סחיטה, כי גזרינן שמא יעשה באופן שיהי' פסיק רישא.

**במוכין יבשים לא גזרו
גזירה לגזירה**

יד. ועל פי זה יש ליישב, מדוע גם להאלי' רבה והתוספת שבת לא אסרו את ההידוק בפי הפך אלא במוכין לחים ולא במוכין יבשים (כדמשמע מרבינו חננאל הנ"ל):

כי מאחר שגם במוכין לחים כשמהדקם על דרך הרגיל (ולא בחוזק) אין פסיק רישא של סחיטה, אלא שאנו "גוזרים" על הידוק רגיל אטו הידוק היטב שבו יש פסיק רישא, על כן אין לנו להחמיר כל כך לאסור גם במוכין יבשים אטו לחים, דזהו כעין "גזירה לגזירה".

דבשלמא בספוג שבהיותו לח יש פסיק רישא שיסחוט, על כן גזרינן ספוג יבש אטו לח. אבל במוכין שגם בהיותם לחים אין פסיק רישא שיסחוט, לא גזרינן יבשים אטו לחים.

(20) שם סכ"ב.



סימן נו

סינון יין וקילוף פירות

(שולחן ערוך סימן שכא)

מבאר את מחלוקת רש"י והרמב"ם בסינון יין בין הגיתות * מביא את מחלוקת הראשונים בסינון יין במשמרת וסודרין, ומבאר שרש"י והרמב"ם אזלי לשיטתם * מבאר את טעם ההיתר לקלף שומים לפי הביאור הלכה * מבאר שמקור סברת הים של שלמה בקליפות אגוזים הוא בשיטת הרמב"ם הנ"ל * מבאר את סברת החולקים על הים של שלמה והנפקא מינה ביניהם * מביא את שיטת האגלי טל בקילוף פירות, ומבאר את מקור דבריו בראשונים

א

מחלוקת רש"י והרמב"ם
בענין קביעת גדר אוכל
ופסולת

הגיתות" שאז דורכים את הענבים, אבל בשאר הזמנים אסור לסנן אלא יין צלול.

ב. ובטעם ההיתר לסנן יין עכור "בין הגיתות" מצינו ב' ביאורים:

רש"י כתב: "שכל היינות עכורין ושותין אותן בשמריהם, הלכך אין כאן תיקון, דבלאו הכי משתתי". כלומר, מאחר ש"בין הגיתות" נוהגים לשתות גם את השמרים, על כן באותו זמן הם לא נחשבים "פסולת", וממילא אין כאן ברירת פסולת מאוכל.

והרמב"ם² כתב: "שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה יפה, וכל היין כגוף אחד הוא". כלומר, שבתקופת "בין הגיתות" השמרים עדיין לא ירדו אל תחתית היין אלא הם מעורבים בכולו, ועל כן הם נחשבים כגוף אחד עימו, ואם כן כשם שהיין אינו פסולת כך גם הם לא נחשבים פסולת³.

א. במשנה בשבת¹ שנינו: "מסננין את היין בסודרין ובכפיפה מצרית". ומבאר רש"י: "את היין, מפני הקמחים שקורים יינ"ש". וברש"י על הרי"ף הגירסא היא: "מפני הקיסמים".

ובגמרא שם איתא: "אמר זעירי נותן אדם יין צלול ומים צלולין לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש, אבל עכורין לא. (ומקשה הגמרא על זעירי): מיתבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר טורד אדם חבית של יין יינה ושמרי' ונותן לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש (משמע שמותר לסנן אפילו יין עכור ולא רק צלול? ומתרצת הגמרא): תרגמה זעירי, בין הגיתות שנו".

כלומר, זעירי מבאר שמה שרשב"ג מתיר לסנן אפילו יין עכור היינו דוקא בתקופת "בין

(2) הלכות שבת פ"ח הי"ד.

(3) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שיט סי"ד: "וכל היין

כגוף אחד הוא ואין כאן בורר אוכל מתוך פסולת".

(1) קלט, ב.

כן לאידך, אילו בתקופת "בין הגיתות" לא היו הבני אדם נוהגים לשתותם, הם היו נחשבים פסולת, למרות שאז "עדיין לא נפרשו מהיין יפה יפה".

ה. וסברת הרמב"ם כנראה היא, שברגע שהשמרים נפרשים מן היין כבר נקבע בהם הגדר "פסולת", ואילו מנהג הבני אדם לשתותם הוא ענין חיצוני בלבד שאינו מתבטא (ופועל שינוי) בגוף השמרים עצמם, ועל כן אין בכוח המנהג הזה לבטלם מהגדר שכבר נקבע בהם; אבל זה שהשמרים עדיין לא נפרשו מן היין בכוחו לגרום שלא ייחשבו פסולת, כי: (א) במצב זה אנו אומרים שהשמרים עדיין לא היו פסולת מעולם, כלומר אנו לא באים לבטל גדר שכבר נקבע בהם, אלא אנו רק אומרים שלא יחול עליהם גדר חדש של פסולת כל עוד לא נפרשו מן היין. ועוד ועיקר: (ב) מניעה זו המונעתם מלהיחשב פסולת מתבטאת בגופם בגלוי, בזה שהם מאוחדים ממש עם היין ולא נפרשו ממנו.

ולפי זה ייצא בשיטת הרמב"ם, שכל עוד השמרים לא נפרשו מן היין, אפילו אם הבני אדם ינהגו לא לשתותם ויקפידו לסננם, הם לא ייחשבו פסולת; וכמו כן לאידך, לאחרי שכבר נפרשו מן היין וחל עליהם שם פסולת, אפילו אם הבני אדם ינהגו לשתותם ולא לסננם, הם ישארו בגדר פסולת.

ו. ולפי זה יוצא שיסוד מחלוקת רש"י והרמב"ם תלוי בענין זה, דכשבאים לקבוע את גדרו של חפץ מסויים האם הוא אוכל או פסולת, מה גובר על מה, האם מנהג הבני אדם גובר על מצב החפץ עצמו, או שמצב החפץ גובר על מנהג הבני אדם:

רש"י סובר שמנהג הבני אדם גובר, ועל כן אילו היו הבני אדם נוהגים לשתות את השמרים

ג. והנה משינוי ביאורי רש"י והרמב"ם, משמע שהם נחלקו בענין זה – איזה דבר בכוחו לבטל מהשמרים את הגדר "פסולת":

רש"י סובר, שדוקא מנהג הבני אדם לשתותם מבטלם מגדר פסולת, מה שאין כן זה שהם לא נפרשו מן היין אינו סיבה לשוללם מגדר פסולת⁴.

והרמב"ם סובר להיפך, שדוקא זה שהם מאוחדים עם היין שוללם מגדר פסולת, מה שאין כן המנהג לשתותם אינו סיבה לבטלם מגדר פסולת.

ד. ונראה לבאר שסברת רש"י היא, דמאחר שהשמרים מצד מהותם נחשבים "פסולת", אם כן שינוי מצבם החיצוני האם הם כבר נפרשו מן היין או לא אינו יכול לבטל את מהותם העצמית; אלא דוקא מנהג הבני אדם לשתותם עם היין בכוחו לבטלם מגדר פסולת, כי יסוד גדר "פסולת" הוא מה שאינו ראוי לאכילת האדם, ואם כן זה שקודם שהשמרים נפרשים מן היין נוהגים הבני אדם לשתותם, מוכיח, שבמצבם זה הם כן ראויים לאכילת אדם, וממילא כעת הם באמת עדיין לא נעשו מהות פסולת.

ולפי זה ייצא בשיטת רש"י, שאילו יצויר שגם לאחר שהשמרים כבר נפרשו מן היין וחל עליהם גדר פסולת, היו הבני אדם נוהגים לשתותם יחד עם היין (כגון שהיו מערבבים את היין כל פעם לפני שתייתו כדי להעלות את השמרים), הי' מתבטל מהם הגדר פסולת; וכמו

(4) דודאי לא מסתבר לומר שרש"י והרמב"ם חולקים "במצואות", שרש"י בזמן "בין הגיתות" השמרים כבר נפרשו מן היין. אלא יותר נראה שסברת רש"י היא כמבואר בפנים, שלמרות שהשמרים עדיין לא נפרשו מן היין מכל מקום זה לא סיבה מספקת לשוללם מגדר פסולת.

ידי שינוי מותר לסננו. והגמרא שנקטה "משמרת", מדברת ביין צלול לגמרי, שאותו מותר לסנן ללא שינוי.

ח. אבל הרמב"ם לא למד כהרשב"א, דכתב⁷ בזה הלשון: "מסננין יין שאין בו שמרים או מים צלולין, בסודרין ובכפיפה מצרית, כדי שיהא צלול ביותר". שמדבריו אלו משמע ברור, שגם משקה צלול אין לסנן במשמרת, אלא בסודרין.

אך לכאורה, כיצד יפרנס הרמב"ם את דברי זעירי ורשב"ג בגמרא שמתירים לסנן ב"משמרת"?⁸

מבאר על זה הלחם משנה: "ונראה שהוא ז"ל מפרש, דכל משמרת דכאן בגמרא לאו דוקא משמרת, אלא סודרין. ולא הוצרך לפרש בגמרא, דסמיך אמתניתין, וכן הברייתא סמיך אמתניתין". ובבית יוסף⁸ הטעים את הדברים יותר: "ומשמרת דזעירי ודרשב"ג, לאו משמרת ממש קאמרי, אלא מותר לשמרו קאמרי, דנתינה בסודרין ובכפיפה קרו משמרת".

ומדברי שניהם עולה דבר אחד, שלפי הרמב"ם גם הגמרא שכתבה "משמרת" התכוונה ל"סודרין", והיינו שגם במשקה צלול צריך שינוי.

ט. ונמצא, שלפי הרמב"ם אסור לסנן במשמרת אפילו יין צלול, ובסודרין מותר לסנן יין צלול, אבל יין שעכור בשמרים אסור לסננו אף בסודרין. ולפי הרשב"א, בסודרין מותר לסנן אפילו יין שאינו צלול כל שאפשר לשתותו, ויין צלול מותר לסנן אפילו במשמרת.

גם לאחר שנפרשו מן היין, הי' מנהגם גובר על המציאות ומבטל את גדר הפסולת שכבר חל עליהם.

והרמב"ם סובר שמצב החפץ גובר, ועל כן כל שהשמרים מאוחדים עם היין הרי הם נחשבים חלק ממנו ואינם פסולת, גם אילו היו הבני אדם מקפידים שלא לשתותם.

מחלוקת רש"י והרמב"ם ביין עכור בסודרין

ז. והנה המשנה הנ"ל כתבה "מסננין את היין בסודרין או בכפיפה מצרית" דהיינו בגד או סל, שהם דברים שאינם עשויים לסנן בהם⁵. מה שאין כן זעירי ורשב"ג בגמרא אמרו שנותן אדם יין "לתוך המשמרת", דהיינו מסננת רגילה שמלאכתה לכך.

ומדייק מזה הרשב"א⁶, שעל כרחק לומר שהמשנה מדברת ביין עכור, כי "אי אפשר לומר יין צלול, דאם כן אפילו במשמרת שרי כזעירי, אלא על כרחין ביין עכור, דכיון דאפשר למשתיי הכין אין כאן משום בורר, וכיון דמשנה קצת ומסננין בסודרין שרי".

כלומר, בכדי לתווך את הגמרא שמתירה לסנן ב"משמרת" עם המשנה שמתירה דוקא ב"סודרין", מבאר הרשב"א שהמשנה מדברת ביין שאינו לגמרי נקי, ועל כן היא אוסרת לסננו במשמרת שמלאכתה לכך, ומתירה רק ב"סודרין" דהיינו ב"שינוי"; והטעם שהשינוי מועיל הוא, כי מדובר ביין שאינו עכור לגמרי אלא רק מעט באופן שאפשר לשתותו, ולכן על

(7) שם.

(8) סי' שיט אות י ד"ה אבל הרמב"ם.

(5) ראה ר"ן על הרי"ף שם נו, ב ד"ה כפיפה.

(6) בחידושו על הגמרא שם. הובא במגיד משנה על

הרמב"ם שם.

וקיסמין אין שייך טעם זה כלל. כי בשלמא בשמרים שהם באים מגוף היין עצמו בהם שייך לומר שמאחר שבזמן "בין הגיתות" הם עדיין לא נפרשו מן היין על כן הם כ"גוף אחד" עימו, אבל הקיסמין שבאים ליין ממקום אחר הם הרי אינם מאוחדים עימו אלא עומדים בתוכו בפני עצמם, ואפילו הקמחין שמתהווים מהיין עצמו¹⁰ אינם מאוחדים ומעורבים בו כמו השמרים שהרי דרכם תמיד לעלות ולצוף למעלה על פני היין¹¹, ועל כן ודאי שהקמחין והקיסמין אינם נחשבים "גוף אחד" עם היין, וממילא הם נחשבים פסולת.

ואף שהיין ראוי לשתי' עם הקמחין והקיסמין (כנ"ל), הנה הרמב"ם לשיטתו סובר שמנהג הבני אדם לשותתם אינו מבטל מהם את גדר הפסולת – (א) משום שקשה לבטל גדר שכבר נקבע (דמאחר שאינם מאוחדים עם היין כבר נקבע בהם הגדר "פסולת"), (ב) משום שמנהג הבני אדם אינו מתבטא בגוף הקמחין והקיסמין עצמם, ועל כן אין בזה די תוקף בכדי

י. ובבית יוסף⁹ מבאר, שמדברי רש"י הנ"ל משמע שסובר כהרשב"א ולא כהרמב"ם, וכך הוא כותב: "שכתב [רש"י] מסננין את היין בסודרין מפני הקמחין. כלומר, דאי בצלול אפילו לתוך המשמרת נמי שרי, ואי ביש בו שמרים אפילו בסודרין נמי לא, הלכך על כרחין ביש בו קמחין היא, ומשום הכי אסור במשמרת ומותר בסודרין".

כלומר, הבית יוסף מדייק שמזה שרש"י כותב שמסננין בסודרין מפני שיש "קמחין", משמע שאילולי הקמחין הי' מתיר לסנן אף במשמרת, ואם כן דבריו מתאימים עם דברי הרשב"א הנ"ל, שייך צלול מותר לסננו אפילו במשמרת, ובעבור מעט באופן שעדיין ראוי לשותתו (שלפי רש"י היינו כשיש בו קמחין או קיסמין כנ"ל) מותר לסננו בסודרין אך לא במשמרת.

יא. ולפי זה יוצא, שיש כאן מחלוקת גם בין רש"י להרמב"ם:

שלרמב"ם אסור לסנן בסודרין אלא יין "צלול" (כדי שיהי' "צלול ביותר"), ואילו לרש"י מותר לסנן בסודרין אפילו יין שיש בו קמחין (או קיסמין).

ב' המחלוקת קשורות זו לזו

יב. ונראה לומר, שמחלוקת רש"י והרמב"ם הזו בסודרין, תלוי' במחלוקתם הנ"ל בענין ההיתר לסנן יין עכור במשמרת "בין הגיתות":

דהרמב"ם שביאר לעיל שטעם ההיתר לסנן את היין מהשמרים הוא כי כל עוד הם לא נפרשו מהיין הם אינם פסולת, אם כן בקמחין

(10) ראה פירוש הרע"ב למשנה הנ"ל (שבת פ"כ מ"ב): "הקמחים הלבנים שמתהווים בו [ביין]", כלומר שהם נוצרים מתוכו ולא באו ממקום אחר.

(11) ראה פירוש המשניות להרמב"ם מנחות (פ"ח מ"ז): "ועולה על פני היין שכבה כעין גרגרים... והוא הנקרא קמחון" (ועל דרך זה פירש גם הרע"ב שם). וברמב"ם הלכות איסורי מזבח (פ"ז ה"ו): "ואינו מביא לא מפי החבית מפני הקמחין העולה על פני היין, ולא משולי' מפני השמרים, אלא משלישה ומאמצעה", שמזה משמע ברור שבשאר החבית (חוץ מעל פני היין) אין קמחין כלל. ועל דרך זה נוקט אדה"ז כאן (סי' שיט סי"ג): "מפני הקמחין שעל פני היין" (ולמעשה, שהמגן אברהם (שהוא כנראה מקור דברי אדה"ז) כתב "ואם יש בו קמחין מותר לסננו", ואדה"ז מדייק ב"לשונו הזהב" ומוסיף ("הקמחין) שעל פני היין", והוא כנראה על פי הרמב"ם הנ"ל). וראה גם "שפת אמת" (בחידושו על הגמרא שם): "הקמחים... שאינן מעורבין כמו שמרים ביין".

(9) שם ד"ה ולכאורה.

ב

טעם ההיתר לקלף שומים
ובצלים לפי הביאור הלכה

יג. והנה כתב הרמ"א בענין בורר¹⁴: "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר שרי".

והקשה הביאור הלכה¹⁵: "ולכאורה יש לדקדק, דכיון דקולף בכלל בורר הוא, ליתסר אפילו לאכול לאלתר, דהא . . . נוטל הפסולת ומניח האוכל, וכבר נתבאר לעיל בסימן שיט דפסולת מתוך אוכל אפילו לאלתר חייב?"

ותירץ: "ונראה, דכיון דאי אפשר בענין אחר, ודרך אכילתו בכך, לא מקרי פסולת מתוך אוכל, שאינו אלא לאכול התוך, וכל שהוא לאלתר שרי. אבל להניח אסור, דלא עדיף מאוכל מתוך פסולת".

יד. ומה שכותב הביאור הלכה שקילוף השומים "לא מקרי פסולת מתוך אוכל", אין כוונתו לומר שקילופם נחשב בורר "אוכל מתוך פסולת", שהרי: (א) המציאות בפועל היא שנוטל את הפסולת ולא את האוכל. (ב) בסיום דבריו הוא כותב "אבל להניח אסור דלא עדיף מאוכל מתוך פסולת", ואם היתה כוונתו שקילופם נחשב "אוכל מתוך פסולת" הי' לו לומר "כדין אוכל מתוך פסולת", אך מהלשון "דלא עדיף" משמע שקילופם אינו בגדר "אוכל מתוך פסולת", שלכן יש מקום לחשוב שדינם קל ("עדיף") מדין אוכל מפסולת ויהי' מותר לקלפם גם בשביל "להניח" ולא רק "לאלתר", וצריכים לחדש לנו ש"להניח אסור" כי "לא עדיף מאוכל מתוך פסולת".

לשנות את גדרם; ועל כן אוסר הרמב"ם לסנן יין כזה בסודרין, כי הוא נחשב "עכור" מאחר שיש בו "פסולת".

אבל לפי רש"י, שהטעם שבין הגיתות השמרים אינם פסולת הוא כי אז נוהגים לשתותם עם היין, היינו שלשיטתו מנהג הבני אדם מבטלם מגדר פסולת, אם כן גם בקמחין וקיסמין הוא יאמר כמו כן: שהיות שהיין ראוי לשתי' עם הקמחין והקיסמין¹² על כן אינם פסולת, ולכן לדידו מותר לסנן יין כזה בסודרין, כנ"ל¹³.

(12) ראה רמ"א שם ס"י (בשם הסמ"ג): "ואף על פי שיש בו קיסמין דקין הואיל וראוין לשתות בלאו הכי וכו'", ומשמע ששותה את היין ביחד עם הקסמין.

(13) בשולחן ערוך אדה"ז שם ס"ד מביא הן את טעם הרמב"ם שאיחוד השמרים עם היין מונעם מלהיחשב פסולת, והן את טעם רש"י שמנהג הבני אדם לשתותם מבטלם מגדר פסולת. ומזה מובן, שאינו מכריע במחלוקת הנ"ל האם המנהג גובר או שמצב החפצא גובר. אך מזה שהוא על כל פנים מביא את שניהם, משמע שלשיטתו ב' הסברות – כל אחת לכשעצמה (כשאינה באה בסתירה לחבירתה כמו במקרים הנ"ל סעיפים ד'-ה') – נכונות הן.

ובזה מובן הא שבסי"ג שם פוסק שמותר לסנן יין עם קמחים וקיסמין, למרות שכמבואר בפנים זה מתאים דוקא לטעם רש"י ולא לטעם הרמב"ם, כי כנ"ל – אדה"ז אינו מכריע כאחד מהם, אלא לדידו לב' הסברות יש מקום – גם לסברת רש"י שמנהג הבני אדם בכוחו לבטל את השמרים מגדר פסולת, והיות שייך עם קמחין וקיסמין ראוי לשתי' לרוב בני אדם (כמבואר בדבריו שם) על כן מותר לסנן גם יין כזה (אלא שאדה"ז מתיר אפילו במשמרת ולא רק בסודרין, והוא על פי משמעות הר"ן על הרי"ף. עיי"ש. ואכ"מ).

(14) סי' שכא סי"ט.

(15) שם ד"ה לקלוף.

ביאור הים של שלמה ברא"ש שקליפות אגוזים אינן פסולת

יז. והנה כתב הרא"ש בביצה¹⁸: "אגוזים ובטנים שנשתברו ומונחין עדיין בקליפתן . . לא מיקרי שם פסולת עליהו, כיון דאורחיהו בהכי והוי שומר לפירי".

והעיר הים של שלמה¹⁹ על דבריו: "ולכאורה נראה . . דלא כתב הרא"ש אלא להוציא מכלל שלא יהא אסור כולו בטלטול . . אבל . . לענין בורר אף הכא נקרא הקליפות פסולת והאוכל אוכל, דלא גרע מבורר אוכל מתוך אוכל דמה שרוצה לאכול עתה נקרא אוכל והשאר פסולת, וכל שכן כהאי גוונא".

ורצונו לומר, שלכאורה נראה שדברי הרא"ש שהקליפות אינן פסולת מכוונים רק לענין איסור טלטול מוקצה, וכלומר שאין איסור לטלטלן. אבל לענין איסור בורר לא יתכן שהקליפות אינן נחשבות פסולת, שהרי אפילו באוכל ממש אמרינן שהחלק שאינו חפץ בו נחשב פסולת ויש בו איסור בורר, ואם כן כל שכן בקליפות שאינן אוכל ממש, שאפילו תאמר שכיון ש"אורחיהו" לעטוף את הפרי הרי הן כ"שומר לפרי" ונחשבינן "אוכל" כמותו, מכל מקום מאחר שכעת אינו חפץ בהן שהרי הוא זורקן בשביל לאכול את האגוזים ובטנים, הרי הן פסולת.

אלא כוונתו במילים "לא מקרי פסולת מתוך אוכל" היא, שלמרות שמעשה הקילוף בפועל הוא נטילת "פסולת מתוך אוכל" מכל מקום אין לזה גדר "בורר" (כשאר מוציא "פסולת מתוך אוכל" שנחשב "בורר"¹⁶), והטעם לזה הוא "כיון דאי אפשר בענין אחר ודרך אכילתו בכך".

טו. והסברא בטעם זה תובן, על פי מה שכתב אדה"ז¹⁷ בביאור טעם ההיתר לבורר "אוכל מתוך הפסולת" בידיים לאלתר, וזה לשונו: "אין זה מעין מלאכה כלל, שדרך אכילה כך הוא, שהרי אי אפשר לאכול הכל האוכל עם הפסולת".

שכדברים אלו ממש אפשר לומר בענין קילוף השומים, שהיות "שאי אפשר לאכול הכל" השומים עם הפסולת, ובשביל לאכול את השומים מוכרחים להסיר את קליפתם, על כן נחשב הקילוף "דרך אכילה", וממילא "אין זה מעין מלאכה כלל".

וזוהי כוונת הביאור הלכה באומרו "כיון דאי אפשר בענין אחר ודרך אכילתו בכך", שמטעם זה אין כאן מלאכת "בורר" כלל.

טז. ונמצא, שלפי הביאור הלכה טעם ההיתר לקלף פירות וירקות לאלתר הוא, מאחר שזוהי "דרך אכילה" וממילא "אין זה מעין מלאכה כלל".

(18) פ"א סי' כג.

(19) ביצה פ"א סי' מב ד"ה כתב הרא"ש. הובא במגן אברהם הלכות יום טוב סי' תקי ס"ק ד. ובביאור הלכה סי' שיט ד"ה מתוך האוכל.

(16) כמבואר בשולחן ערוך אדה"ז סי' שיט ס"א.

(17) שם.

כלל, דודאי דוקא נקט התנא . . שני מיני אוכלין".

ועל פי זה מבאר הים של שלמה את דברי הרא"ש הנ"ל, שהטעם שאין בהפרדת הקליפות מן האגוזים משום בורר הוא, כי הכל מין אחד ובמין אחד אין איסור בורר.

כ. אלא שלפי זה יש לכאורה להקשות על הים של שלמה:

דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שביתת עשור²³: "ומותר לקנב את הירק ביום הכפורים מן המנחה ולמעלה, ומהו הקינוב שיסיר את העלים המעופשות וכו'". ובמגיד משנה על אתר ביאר: "פירש רבינו, מהו הקנוב שיסיר העלים המעופשות וכו', וכן פירש רש"י ז"ל כדבריו . . והקשו על פירושם, דאי להסיר העלים הרעים היינו בורר והיינו מלאכה גמורה? ויש לי לתרץ לדעתם, דלא מקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור, או מין אוכל ממין אוכל אחר . . אבל זה הכל מין אוכל אחד, ואין העלין האלו פסולת גמור ולא ראויין להקרא פסולת, ואפשר שראויין לאכילה על ידי הדחק, וכיון שכן אין בזה אלא משום שבות בשבת, והותר ביום הכפורים".

ומדברי המגיד משנה הללו עולה ברור, שמה שפשיטא לן שבשני מאכלים ממין אחד אין איסור בורר, היינו דוקא כששניהם "אוכל" ממש, היינו שראויים לאכילה, אבל אם אחד מהם אינו ראוי לאכילה ודאי שהוא נחשב פסולת (אף שהוא מ"מין" האוכל); שלכן הטעם שעלי הירק אינם נחשבים "פסולת גמור"

יח. אך מכל מקום מסיק הים של שלמה בהמשך דבריו, שבאמת אפשר לקיים את דברי הרא"ש שהקליפות אינן פסולת – גם לענין איסור בורר, ומבאר זאת כך:

"אכן נראה, דאינו דומה לבורר אוכל מתוך האוכל, דהיינו משום שהם שני מינים כפסולת²⁰ ואוכל, אבל הכא מין אחד הוא ואין שם פסולת עליו, ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא, ואין שם מלאכה עליו".

כלומר, מאחר שקליפות האגוזים עם האגוזים הם מין אחד ולא שני מינים, על כן אין על הקליפה שם פסולת כלל, וממילא בכל אופן שמפרידם זה מזה – בין אם נוטל את האגוזים ובין אם נוטל את הקליפות – אין בזה משום בורר.

מקשה על הים של שלמה מדברי המגיד משנה

יט. ולכאורה נראה לומר, שמקור סברת הים של שלמה שבמין אחד אין איסור בורר, הוא בדברי התרומת הדשן²¹, שכתב בזה הלשון: "[ב]פרק כלל גדול תנו רבנן, היו לפניו שני²² מיני אוכלין וכו' . . לפי זה לא חשיב ברירה אלא דווקא בשני מינים ולא במין אחד

(20) במגן אברהם שם (שמצטט את הים של שלמה) הלשון היא "או פסולת ואוכל", שמזה מובן שכוונת הים של שלמה (גם לגירסא המובאת בפנים) היא של"שני מינים" של אוכלין יש דין "כפסולת ואוכל", וכדלקמן.

(21) סי' נו.

(22) בגמרא שלפנינו (שבת עד, א) הגירסא ב"תנו רבנן" היא: "היו לפניו מיני אוכלין" (אך בהמשך הגמרא שם איתא "שני מיני אוכלין").

אלא מדברי הרמב"ם הנ"ל בענין סינון יין, שביאר שטעם ההיתר לסנן את השמרים מן היין "בין הגיתות" הוא, כי מאחר שהם עדיין "לא נפרשו מן היין יפה יפה" הרי הם "גוף אחד" עימו ואינם "פסולת", ועל כן אין בזה בורר.

והבין הים של שלמה, ששיטת הרמב"ם היא שאיסור בורר בבירת "פסולת מאוכל" שייך דוקא כאשר מתחילה היו הפסולת והאוכל נפרדים ורק אחר כך נתערבו זה בזה, אבל אם מתחילת בריאתם הם היו מחוברים זה לזה, כל זמן שלא נפרשו מחיבורם הראשון אין איסור בורר בהפרדתם זה מזה. שזהו ביאורו הנ"ל מדוע אין איסור "בורר" בסינון היין מן השמרים "בין הגיתות", כי מאחר שהשמרים היו מאוחדים עם היין מתחילת בריאתם²⁵, אם כן כל עוד הם לא נפרשו ממנו "יפה יפה" הרי הם נחשבים "גוף אחד" עימו, וממילא אינם "פסולת".

ומתוך הבנתו הזו בדברי הרמב"ם הסיק הים של שלמה, שבודאי גם בקילוף פירות יסבור הרמב"ם כן, שהיות שהקליפה מחוברת לפרי מתחילת בריאתו²⁶, על כן כל עוד היא לא נפרשה ממנו פעם אחת הרי היא "גוף אחד" עימו, וממילא אינה "פסולת", ועל כן אין בקילופה איסור בורר.

ועל יסוד זה הוא מבאר את דברי הרא"ש מדוע אין בנטילת קליפות האגוזים משום בורר,

אלא "מין אוכל אחד" עם הירק, הוא רק משום "שראוין לאכילה על ידי הדחק" (וגם אז קינוכם אסור מדרבנן מאחר שאינם "אוכל" רגיל דאינם ראויים אלא על ידי הדחק, שלכן לא התירו לקלפם אלא מחמת הצורך המיוחד דיום הכפורים); ואם כן מובן, שמה שאינו ראוי לאכילה כלל (אף על ידי הדחק) נחשב "פסולת גמור", גם אם הוא ממין האוכל, וממילא המקלפו עובר על "מלאכה גמורה" דבורר.

ולפי זה לכאורה לא מובן ביאור הים של שלמה בדברי הרא"ש, שהרי הרא"ש עוסק בקליפות של אגוזים ובטנים, שהן בודאי לא ראויות לאכילה אף על ידי הדחק, וממילא על פי דברי המגיד משנה הרי הן "פסולת גמור". ואם כן, התינח שהן נחשבות "מין אחד" עם האגוזים (כלשון הים של שלמה)²⁴, אך איך יתכן לומר ש"אין שם פסולת" עליהן, דמאחר שאינן ראויות לאכילה כלל הרי הן "פסולת גמור"?

הים של שלמה למד את שיטתו מדברי הרמב"ם בסינון יין

כא. ועל כן נראה לומר, שמקור סברת הים של שלמה (בביאור דברי הרא"ש) שקליפות אגוזים אינן פסולת ואין בהן בורר, אינו מדברי התרומת הדשן הנ"ל שבמין אחד אין בורר,

(25) ראה רש"י נזיר לד, סוע"ב: "בין הביניים, אותו דבר קרוש שבין הזג והחרצן שממנו נעשים שמרים". והרי מאותו "דבר קרוש" דהיינו בשר הפרי ממנו גם נסחט היין, נמצא שהיין מאוחד עם (מקור) השמרים כבר בהיותו בענבים.

(26) ראה מדרש אגדה (בובר, ויקרא פ"ב): "פירות הללו קליפה שלהם נגמרת תחלה ואחר כך נגמר האוכל בתוכה". היינו שתחילת בריאת הפרי היא מקליפתו, נמצא שהיא מחוברת אליו מיום היותו.

(24) ולהעיר מדברי הרמ"א בהלכות תערובות (שולחן ערוך יורה דעה סי' צח ס"ב): "לענין מין במינו אזלינן בתר שמא אם הוא שוה הוי מין במינו". והרי בנידון דידן שהאגוזים נמצאים בתוך קליפתם, אין לקליפה שם בפני עצמה אלא קוראים לשניהם בשם אחד "אגוזים", ואם כן מובן שהם ראויים להיחשב "מין אחד". אך מכל מקום על הקליפות להיחשב "פסולת" כמבואר בפנים (כלומר פסולת של אותו מין).

ואילו לביאור הים של שלמה, גם עלים שאינם ראויים לאכילה כלל מותר לקנב, כי מאחר שהם "גוף אחד" עם הירק אם כן לא שייך בהם איסור בורר.

כד. וממילא מוכן, ששוב לא קשה על ביאור הים של שלמה מדברי המגיד משנה, כי הים של שלמה אכן חולק על דבריו בענין זה, וסובר שאפילו דבר שאינו ראוי לאכילה כלל, כל שהוא מחובר עם "אוכל" בחיבור עצמי הרי הוא כגוף אחד עימו, וממילא אינו "פסולת".

סיכום ב' הביאורים בהיתר קילוף שומים והנפקא מינה ביניהם

כה. ועל פי כל זה נמצא, שאת ההיתר לקלוף שומים ובצלים בשבת אפשר לבאר בב' אופנים:

(א) כביאור הביאור הלכה הנ"ל, שמאחר שאי אפשר להגיע לאוכל ללא קילוף הקליפה, על כן הקילוף נחשב "דרך אכילה" ואינו "מלאכה".

(ב) כביאור הים של שלמה בדברי הרא"ש (וכפי שביארנו שסברתו מיוסדת על הבנתו בדברי הרמב"ם), שהיות שהקליפה מחוברת לאוכל ולא נפרשה ממנו מעולם, על כן היא כ"גוף אחד" עימו ואינה "פסולת", וממילא לא שייך בה איסור בורר²⁸.

כי מאחר שהקליפות עדיין לא נפרשו מהאגוזים מתחילת בריאתם, הרי הם "גוף אחד" עם האגוזים, וממילא אין עליהם שם "פסולת".

ולפי זה נצטרך לפרש, שמה שכותב הים של שלמה שהקליפות עם האגוזים הם "מין אחד", כוונתו היא (יתירה מזו, שהם) "גוף אחד"; והטעם שנוקט בלשון "מין אחד" יש לבאר, כי היותם "מין אחד" הוא היסוד להיותם "גוף אחד", מאחר שרק ב"מין אחד" תיתכן מציאות שב' פרטים שונים (גוף הפרי וקליפתו) ייחשבו "גוף אחד", מה שאין כן בשני מינים אין זה שייך כלל, שהרי הם מלכתחילה ב' גופים נפרדים, כפשוט].

כב. ועל פי ביאור זה בסברת הים של שלמה, יובן גם, שהוא אינו זקוק לביאור המגיד משנה הנ"ל ברמב"ם, שהטעם שהוא מתיר לקנב עלי ירק ביום הכפורים ואינו חושש לאיסור "בורר" הוא משום שגם הם ראויים לאכילה בדוחק;

אלא הים של שלמה יבאר שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו בסינון יין בית הגיתות, שמאחר שהעלים עדיין לא נפרשו מן הירק מעולם אם כן הם "גוף אחד" עימו ואינם "פסולת" כלל²⁷, ועל כן לא שייך בהם "בורר".

כג. והנפקא מינה בין ב' הביאורים הללו ברורה:

לביאור המגיד משנה, ההיתר הוא דוקא בעלים הראויים לאכילה על ידי הדחק, אבל עלים שאינם ראויים לאכילה כלל הם פסולת גמור ואסור לקנבם ביום הכיפורים.

(28) ונמצא שיסוד החילוק ביניהם הוא, שלהביאור הלכה קליפות השום הן פסולת (אלא שאין כאן מלאכת בורר), ואילו להים של שלמה אינן פסולת כלל.

ולהעיר מרמב"ם הלכות יום טוב פ"ב הי"ב שמביא ב' נוסחאות בענין אגוזים ושקדים שנאכלו ביום טוב האם מותר להסיק בקליפותיהם, וזה לשונו: "אגוזים

(27) ולא רק ש"אין העלים האלו פסולת גמור" (אך "מעט" פסולת הם כן נחשבים) כביאור המגיד משנה.

אם כן מזה משמע ברור, שהוא אינו מפרש את טעם ההיתר כסברת הים של שלמה, שמאחר שהקליפה לא נפרדה מהאוכל מעולם על כן אינה פסולת, כי לפי סברא זו יש להתיר לקלפם גם בשביל להניח; אלא כנראה פירש על דרך שכתב הביאור הלכה, שההיתר הוא כי הקילוף נחשב "דרך אכילה", ולכן דוקא לאלתר התירו ולא לאחר זמן, וכנ"ל.

כח. וגם במגן אברהם³⁰ מצינו שמקשה על ביאור הים של שלמה, וזה לשונו: "וצריך עיון, דהא כתב הבית יוסף סוף סימן שכא בשם הירושלמי³¹, הקולף שומים ובצלים הוי בורר".

כלומר, שמשמעות דברי הים של שלמה שמותר לקלף פירות בכל אופן מאחר שהקליפה אינה פסולת אלא "גוף אחד" ("מין אחד") עם הפרי, נסתרת מירושלמי מפורש האוסר לקלף שומים ובצלים בשבת [דבשלמא על הרמ"א שמתיר לקולפם רק לאלתר לא קשה מהירושלמי, כי הוא יכול לבאר שהירושלמי שאוסר מדבר במקלף בשביל להניח לאחר זמן; אבל הים של שלמה שממשמעות דבריו עולה שמותר לקלפם גם בשביל לאחר זמן, אין זה מתאים עם דברי הירושלמי?]

ומכוח קושיא אלימתא זו, דוחה המגן אברהם את ביאור הים של שלמה.

הבנת המגן אברהם ברמב"ם

כט. ועל פי מה שביארנו לעיל, שהים של שלמה מדייק את סברתו בענין קילוף מביאור הרמב"ם בענין סינון יין עכור בין הגיתות,

כו. והנפקא מינה בין ב' ביאורים אלו ברורה:

שלביאור ה"ביאור הלכה" שהקילוף הוא "דרך אכילה", אם כן ההיתר הוא דוקא כשמקלף לאכול לאלתר, אך אם מקלף להניח לאחר זמן הרי זה "בורר" וחייב – "לפי שלא שייך כאן לומר דרך אכילה כך הוא כיון שאינו אוכל לאלתר"²⁹.

מה שאין כן לביאור הים של שלמה שהקליפה היא חלק מהאוכל ואינה פסולת כלל, יש להתיר גם במקלף להניח לאחר זמן, כי מאחר שאין כאן פסולת כלל, אם כן בכל אופן לא שייך בזה "בורר".

הקושי בדברי הים של שלמה

כז. והנה לעיל הבאנו מהרמ"א שכתב, שההיתר לקלף שומים ובצלים הוא רק בשביל לאכול לאלתר, אך בשביל להניח לאחר זמן אסור.

ושקדים שאכלן מערב יום טוב מסיקין בקליפיהן ביום טוב, ואם אכלן ביום טוב אין מסיקין בקליפיהן. ויש נוסחאות שיש בהן שאם אכלן מבערב אין מסיקין בקליפיהן שהרי הוקצו, ואם אכלן ביום טוב מסיקין מפני שהן מוכנין על גב האוכל".

ויש לומר שב' נוסחאות אלו נחלקו בענין הנ"ל: שנוסחא הא' סוברת שהקליפות גם בהיותן על גב האוכל הן "פסולת" (כמשמעות הביאור הלכה), ועל כן כשאכלן ביום טוב הן לא היו "מוכנין" מאתמול, והיו נולדו. ונוסחא הב' סוברת שכשהן מחוברות לפרי אינן "פסולת" (כסברת הים של שלמה), ואם כן הן "מוכנין" כבר מאתמול [עייין שם דהראב"ד לא שמיע לי' (ומכלל דלא סבירא לי') הנוסחא הב', ולהמתבאר כאן נמצא שסובר כמשמעות הביאור הלכה].

(29) לשון אדה"ז סי' שיט ס"ב.

(30) הלכות יום טוב סי' תקי ס"ק ד.

(31) שבת פרק כלל גדול הלכה ב.

ולפי זה, מאחר שראינו שהמגן אברהם חולק על הים של שלמה וסובר שהקליפות אינן "גוף אחד" עם האגוזים, מסתבר שהוא יבאר בדברי הרא"ש כפי שחשב הים של שלמה בתחילה, שמה שאומר שהקליפות אינן פסולת היינו רק לענין מוקצה, מה שאין כן לענין בורר הן ודאי פסולת כי אין לדמותן כלל לשמרי היין בתקופת בין הגיתות, וכנ"ל].

ג

לפי האגלי טל אין בורר בפרי אחד ולא בקליפה הנאכלת

לב. והנה בענין קילוף פירות וירקות בשבת כתב ה"אגלי טל"³² ב' כללים:

(א) מותר לקלף פרי אחד או ירק אחד, כי גדר בורר הוא דוקא כשהפסולת מפסיקה בין אוכל לאוכל, מה שאין כן כשהיא רק מקיפה על האוכל אין זה בורר כלל, ולכן דוקא כשמקלף כמה פירות ביחד שייך בורר, כי אז הקליפות מפסיקות בין פרי לפרי, אבל בפרי אחד אין בורר.

(ב) פרי שדרכו תמיד לאוכלו עם קליפתו, אין בקילופו חשש בורר.

לג. ונראה לומר, שהכלל הא' שכותב מקורו בדברי התרומת הדשן³³, שכתב וזה לשונו: "אמנם נראה, דמאד הי' כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פרק כלל גדול לא משמע הכי, דכתב

מוכרחים לומר, שהמגן אברהם שדוחה את דבריו סובר שאין ללמוד מדברי הרמב"ם לענין קילוף.

ונראה לומר שסברת המגן אברהם היא, שדוקא בשמרים אומר הרמב"ם שכל שלא נפרשו מן היין הרי הם כ"גוף אחד" עימו, מאחר שהשמרים מעורבים ממש בתוך היין ואינם ניכרים כל כך בפני עצמם; מה שאין כן הקליפה שאינה מעורבת כלל עם האוכל אלא היא רק מקיפה אותו מבחוץ, אין מקום לומר שהיא כ"גוף אחד" עימו, שהרי היא ניכרת כדבר בפני עצמו.

כלומר, המגן אברהם סובר בדעת הרמב"ם, שבשביל להחשיב את הפסולת והאוכל ל"גוף אחד", לא די בזה שהם היו תמיד מחוברים יחד ועדיין לא נפרשו מעולם (כסברת הים של שלמה הנ"ל), אלא צריך גם שיהיו מעורבים זה בתוך זה עד שלא יהי' ניכר שהם ב' דברים נפרדים, ורק אז הם ייחשבו "גוף אחד".

והרי ענין זה ישנו רק בשמרים שביין (בתקופת בין הגיתות), ולא בקליפות של פירות וירקות, כפשוט.

לד. אבל הים של שלמה הבין ברמב"ם, שעצם זה שהפסולת והאוכל מחוברים בחיבור עצמי ולא נפרדו מעולם, זה כבר מחשיב אותם ל"גוף אחד".

ועל כן לשיטתו, קליפות האגוזים שעדיין לא נפרדו מהאגוזים אינם פסולת כלל.

לא. [ולהעיר, שלעיל הבאנו שבתחילה חשב הים של שלמה לבאר בדברי הרא"ש, שמה שאומר שקליפות אגוזים אינן פסולת היינו לענין איסור מוקצה בלבד, ואחר כך הסיק שזהו גם לענין איסור בורר, וכפי שביארנו את סברתו על פי הרמב"ם.

(32) מלאכת בורר סעיף ה' ס"ק יא.

(33) סי' נו.

לה. והכלל הב' שאומר האגלי טל, שאם הדרך לאוכלו תמיד עם הקליפה אין בקילופו משום בורר, נראה שמקורו בדברי רש"י הנ"ל, שטעם ההיתר לסנן יין העכור בשמרים ב"בין הגיתות" הוא כי מנהג הבני אדם לשתות את השמרים עם היין מבטלם מגדר פסולת, דכמו כן כאן מנהג הבני אדם לאכול את קליפת הפרי הזה מבטל אותה מגדר פסולת, ועל כן לא שייך בזה בורר.

לו. ולפי כלל זה ייצא, שפירות שהדרך לאוכלם עם קליפתם, מותר לקלף אפילו הרבה מהם ביחד, וגם בשביל להניח לאחר זמן; כי דוקא בקליפה הנחשבת פסולת אומר האגלי טל שבכמה פירות ביחד שייך בורר, מה שאין כן כשהקליפה אינה פסולת כלל לא שייך בורר בכל אופן³⁴.

*

נתבאר בדברינו:

א. ביאורי רש"י והרמב"ם בדין סינון יין בין הגיתות, היא לשיטתם בדין סינון יין במשמרת וסודר.

ב. סברות ומקורות לג' ביאורי האחרונים בענין בורר בקילוף פירות.

(34) ועל פי המתבאר לעיל הערה 24, מובן, שאין להחשיב את הקליפה והפרי לב' מיני אוכל, שבהם יש איסור בורר במניח לאחר זמן (ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שיט ס"ה), אלא הם "מין אחד" שבו לא שייך בורר כלל (ראה שם ס"ד).

הילכך יזהר אדם מיני פירות שנתערבו כו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכהאי גוונא אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מכל מקום לא מיקרי מעורב".

שממה שכותב שבורר שייך "דוקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים", ניתן להסיק את הכלל הא' שאומר האגלי טל שקילוף פרי אחד אינו בגדר "בורר", מאחר שבפרי אחד הפרי והקליפה אינם "מעורבים" יחד, והם "ניכרים בהפרדתם". אלא דוקא כשמקלף כמה פירות בבת אחת, בזה שייך לומר שהקליפות הן (כביכול) "מעורבות" בין הפירות, ואזי שייך איסור בורר.

לד. ולפי כלל זה של האגלי טל ייצא לכאורה, שפרי אחד מותר לקלף גם בשביל להניח לאחר זמן, מאחר שלא שייך בזה "בורר" כלל.

[ואין לזה סתירה מדברי הרמ"א הנ"ל שהתיר לקלף רק "לאלתר", כי הרמ"א נוקט בלשון רבים "שומים ובצלים", ואם כן אפשר לפרש בדבריו שדוקא כשמקלף הרבה ביחד שבזה שייך איסור בורר מותר לקלף רק "לאלתר", אבל בשום אחד או בצל אחד שאין בהם בורר כלל אפשר שהרמ"א יתיר לבורר גם "לאחר זמן".

מה שאין כן לפי ביאור הביאור הלכה הנ"ל, שטעם ההיתר הוא כי הקילוף הוא "דרך אכילה", נראה שגם פרי אחד אין לקלף אלא לאלתר, שהרי בשביל "להניח" אינו דרך אכילה].



סימן נז

הכנת מי מלח לסעודה אחרת

(שולחן ערוך סימן שכא)

מבאר את שיטת המגן אברהם ואדה"ז בהשוואת דין עשיית מי מלח מועטים לדין מליחת ביצה

מבושלת להניחה, ופירש המגן אברהם⁵ שאפילו "להניחה מסעודה לסעודה אסור". ואם כן מדין ביצה יש ללמוד לדין מי מלח מועטים, שההיתר להכניס לצורך טיבול התבשיל הוא דוקא לצורך סעודה זו דהיינו לאלתר, אך לא מסעודה לסעודה.

ג. ואדה"ז⁶ פוסק כמגן אברהם, וזה לשונו: "לעשות מי מלח . . . לטבול בהם את פתו ולתת לתוך התבשיל, אסור לעשות מהם הרבה ביחד . . . אלא מעט לצורך סעודה אחת בלבד . . . ואפילו לצורך סעודה אחת אינו רשאי לעשות אלא סמוך לסעודה אבל לא מסעודה לסעודה, מפני שאסור למלוח שום דבר להניחו שלא לאכלו לאלתר כמו שיתבאר".

ד. והנה על ראיית המגן אברהם הנ"ל מדין ביצה, כותב הביאור הלכה⁷: "ואין הנידון דומה כל כך, דהתם הוא משום חשש עיבוד כמו שכתב בביאור הגר"א, מה שאין כן בזה".

ורצונו לומר, שדוקא בביצה נכון לאסור למולחה לצורך סעודה אחרת, כי כשמולחה ומשהה אותה במלחה הרבה זמן (עד לסעודה הבאה) יש בזה "חשש עיבוד", היינו שהביצה

א. כותב המחבר בענין מלאכת מעבד¹: "אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים, משום דדמי לעיבוד. אבל יכול לעשות ממנו מעט לתת לתוך התבשיל".

ובשולחן ערוך אדה"ז² מבאר, שלמרות "שאינן עיבוד באוכלין מן התורה, אבל מדברי סופרים יש עיבוד באוכלין".

ומזה מובן, שמה שכותב המחבר "משום דדמי לעיבוד" רצונו לומר, שמאחר שכאן מדובר בכובש אוכל (כבשים) במי מלח, על כן זה רק דומה לעיבוד מן התורה, כי מן התורה שייך עיבוד רק בדברים שאינם אוכל, ואם כן כאן שמדובר באוכל הרי זה רק 'עיבוד מדרבנן'.

ב. וכתב המגן אברהם³ על דברי המחבר, שזה שמותר לעשות מעט מי מלח לצורך טיבול התבשיל, היינו דוקא "לצורך טיבול אותו סעודה", אבל "לצורך סעודה אחרת אפילו מעט אסור", ומוסיף "וכן משמע סעיף ה'".

והוכחתו מסעיף ה' היא⁴, ששם כתב המחבר "אסור למלוח בשר מבושל או ביצה

(1) סי' שכא ס"ב.

(2) שם ס"ב.

(3) שם ס"ק ד.

(4) ראה מחצית השקל שם.

(5) שם ס"ק ז.

(6) שם ס"ג.

(7) שם ס"ב ד"ה אבל יכול.

שמששים אותם במלח זמן רב, ועל כן כאשר הוא משהה את הביצה במלח זמן רב הרי זה נראה כאילו הוא עושה מעשה של עיבוד (אף שבאמת אינו מעבד כלל, משום שהמלח אינו מועיל כל כך לביצים, כנ"ל).

וזהו שהמגן אברהם מדמה את מי המלח המועטים לביצה, דלמרות שאלו דאמת לא שייך במים שום עיבוד כלל אפילו מדרבנן, שהרי המלח אינו מועיל להם לתקנם כלל, והרי הוא גם אינו כובש בהם שום כבשים במטרה לקיימם על ידי המי מלח, מכל מקום בעצם זה שהוא מולח איזה דבר-מאכל (המים) ומשהה אותו עם המלח זמן רב הרי זה נראה כאילו הוא עושה מעשה של עיבוד, ועל כן גם את זה אסרו חכמים משום "מראית העין".

ועל כן לשיטתו, לא התירו לעשות מי מלח מועטים אלא לסעודה זו ולא לסעודה אחרת.

1. וכך נראה לבאר גם בדברי אדה"ז:

דהנה בדין מליחת ביצה¹² כתב: "כל דבר שאין המלח מועיל לו לשנות טבעו אלא שהוא נותן בו טעם בלבד כגון ביצה ובשר, מותר למלחן, ומכל מקום אסור למלוח כדי להניח לסעודה אחרת".

ומזה שאומר שהמלח אינו מועיל לביצה לשנות את טבעה, מובן שאין בה חשש עיבוד כלל, כלומר שגם אם הביצה תשהה במלח זמן רב מאוד מכל מקום לא יהי' בגופה שום ענין של תיקון ועיבוד. ואם כן על כרחך לומר, שמאיזה טעם אסרו למולחה בשביל סעודה אחרת, משום שמעשה זה הוא על דרך המעשה שעושים לצורך עיבוד, שמולחים את המאכל ומשהים אותו במלחו זמן מרובה, ועל כן אסרו

מיתקנת על ידי המלח, מה שאין כן במים אין חשש עיבוד גם בזמן רב מאוד, שהרי במים לא שייך עיבוד ותיקון כלל⁸, ועל כן⁹ לדעתו¹⁰ אין איסור להכין מי מלח מועטים לצורך סעודה אחרת.

ה. וסברת המגן אברהם להשוות מים לביצה כנראה היא, כי לדעתו גם בביצה לא שייך עיבוד כלל גם אם היא תשהה במלח זמן רב מאוד. וכמו שכתב לעיל¹¹, שהביצים "אין המלח מועיל להם כל כך", ודבר שהמלח אינו מועיל לו לא שייך בו עיבוד.

ומאחר שלמגן אברהם לא שייך בביצה עיבוד כלל, אם כן על כרחך לומר, שלדידו הטעם שהמחבר אינו מתיר למולחה אלא לאלתר ולא בשביל "להניחה", אינו משום "חשש עיבוד" כפי שהסיק הביאור הלכה מדברי הגר"א;

אלא נראה לומר שטעמו הוא, משום "מראית עין" של עיבוד. כלומר, שהוא עושה מעשה הנראה כאילו הוא מעבד. והטעם לזה הוא, כי באותם דברים שבאמת מיתקנים על ידי המלח (ובהם יש איסור גמור מדרבנן משום מעבד כנ"ל) הנה אופן התיקון הוא על ידי

(8) כדמשמע מלשון הטור (שם) "אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים שכיון שעושהו כדי להתקיים דמי לעיבוד שהמלח מקיימם", שמסגנון דבריו מובן שהמלח מקיים ומעבד את הכבשים שבמים, אך במים לכשעצמם לא שייך עיבוד מחמת המלח, דהמלח אינו מועיל להם מאומה לקיימם (ועל דרך זה משמע גם מלשון המחבר הנ"ל שכתב "אין עושין מי מלח . . . לתת לתוך הכבשים משום דמי לעיבוד", משמע שרק משום שנותנם בכבשים שייך עיבוד, אך מצד המים עצמם אין כאן עיבוד כלל).

(9) ומעוד טעמים, עיי"ש בדבריו.

(10) כך פסק במשנה ברורה שם ס"ק יא.

(11) שם ס"ק ה.

מכל מקום אסור להשהותה במלח מסעודה לסעודה משום "מראית העין" (כפי שביארנו לעיל בדעת המגן אברהם), וכמו כן כאן במי מלח מועטים, אין להשהותם מסעודה לסעודה משום "מראית עין".

שאסור למלוח שום דבר להניחו וכו", כלומר גם דברים הדומים למים (שבהם הוא עוסק בסעיף זה) שהמלח אינו מתקנם כלל. וזה הרי אינו מתבאר מסעיף ד בלבד. ועל כן נראה שכוונת אדה"ז היא (גם) לסעיף ה, ששם מבאר שאפילו ביצה – שהמלח אינו מועיל לה מאומה לתקנה – אסור למולחה לצורך סעודה אחרת אלא לאלתר, ואם כן דוקא מזה למדנו "שאסור למלוח שום דבר להניחו". וכך משמע גם מהמגן אברהם (מקור דברי אדה"ז במי מלח מועטים), שהסיוע שמביא לדבריו שאסור להכין את המים לסעודה אחרת, הוא מהדין דביצה דלהלן, כנ"ל בפנים.

זאת חכמים גם בביצה שלא שייך בה עיבוד, משום "מראית עין" גרידא.

ובזה יובנו דבריו הנ"ל בדין עשיית מי מלח מועטים, שכתב "אינו רשאי לעשות אלא סמוך לסעודה אבל לא מסעודה לסעודה, מפני שאסור למלוח שום דבר להניחו שלא לאכלו לאלתר כמו שיתבאר", דיש לומר שהמילים "כמו שיתבאר" מכוונות להדין דביצה שכותב לקמן¹³: שלמרות שאין בה שום חשש עיבוד

(13) בסעיף ה. בציונים דהוצאה החדשה דשולחן ערוך אדה"ז ציינו על מילים אלו: "סעיף ד". אך נראה שצריך להוסיף גם סעיף ה, כבפנים. כי בסעיף ד מדובר רק אודות צנון ושאר דברים הדומים לו שהמלח מתקן אותם, ואם כן יש מקום לומר שלכן אסור למולחם שלא לאלתר וכו'. אך כאן (בסעיף ג) אדה"ז כותב "מפני



סימן נח

מחלוקת רב ושמואל בחלילין שבאו בשבת

(שולחן ערוך סימן שכה)

מביא את מחלוקת רב ושמואל בחלילין שבאו בשבת * מבאר את שיטות רש"י והרי"ף מי המיקל ומי המחמיר * מביא את היסוד המתבאר בלקוטי שיחות בחילוק הכללי שבין רב ושמואל * מטעים, שגם מחלוקתם כאן היא "לשיטתם" הזו, הן לרש"י והן להרי"ף * מבאר את הסוגיא דצירוף תלמיד למנין בהדי רבו * מקשה מדוע באיסור והיתר אין צריך שהתלמיד ידע סברות * מסביר את דברי רש"י בהבדל שבין גופי ההלכה לטעמיהן, ושעל פי זה יובן ההבדל בין הלכות איסור והיתר לדיני ממונות * מפרט את הדמיון בין שאר הדינים לדיני ממונות * על פי כל זה ממתיק את הכלל שהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממונא

א

ביאורי רש"י והרי"ף במחלוקת רב ושמואל בחלילין שבאו בשבת

א. במשנה בשבת¹ שנינו: "נכרי שהביא חלילין בשבת לא יספור בהן ישראל, אלא אם כן באו ממקום קרוב".

ובגמרא נחלקו רב ושמואל: "מאי ממקום קרוב, רב אמר ממקום קרוב ממש, ושמואל אמר חיישינן שמא חוץ לחומה לנו".

ב. ובביאור שיטות רב ושמואל, נחלקו רש"י והרי"ף:

רש"י מפרש, שרב הוא המחמיר ושמואל המיקל. דשיטת רב היא להחמיר שצריך "ממקום קרוב ממש, כלומר שידוע לנו בירור הדבר דממקום קרוב באו, שראינום שהיו בביתו", אבל אם ספק לנו שמא באו מחוץ

לתחום באיסור, אסור לספור בהן. ושיטת שמואל היא להקל, ד"חיישינן שמא חוץ לחומה לנו, אפילו הביא מחוץ לעיר אנו תולין להתיר ואומרים שמא בתוך התחום לנו ערב שבת, וסופדין בהן במוצאי שבת מיד. . ולשמואל הכי קאמר מתניתין, לא יספור בהן ישראל אלא אם כן יש לתלות שבאו ממקום קרוב, ולאפוקי בידוע דמחוץ לתחום באו". כלומר, לרב איננו מתירים אלא כשברור לנו שבאו ממקום קרוב, ולשמואל מתירים אפילו בספק באו ממקום קרוב (דאנו תולים שבאו ממקום קרוב).

ג. והרי"ף² מפרש להיפך, שרב מיקל ושמואל מחמיר. דשיטת שמואל היא להחמיר, ש"אף על גב דחזינן להו דעיילי בצפרא, לא אמרינן אי לאו דאתו מאתר קריבא לא הוו עיילי בצפרא, אלא אמרינן הני מאתרא רחיקא אתו, והאי דאתו בצפרא, בליליא אזלי עד דמטו לחומה, וביתו התם (ושבתו שם) וקא עיילי השתא. ומאי אלא אם כן באו ממקום קרוב, הכי

(2) סד, ב – סה, א.

(1) קנא, א. וראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שכה סכ"ב.

סובר שלמלאכתו ממש נכנס, ושמואל סובר שלעשות צרכיו נכנס.

ואם כן מכאן רואים, שרב הולך אחר הפירוש המילולי, שלכן הוא מפרש "לעשות מלאכתו" – "מלאכתו ממש". ואילו שמואל מתייחס לכללות הסיפור, שהרי תיכף לאחר "ויבא הביתה" כתיב⁸: "ואין איש מאנשי הבית שם בבית", ולכאורה לשם מה מספרת לנו התורה שלא הי' איש בבית, וכי מה זה נוגע לכללות הסיפור. אלא מסתבר, שבזה באה התורה לבאר לנו מהי אותה "מלאכה" שבא לעשות (שלכן תיכף לאחר המילים "לעשות מלאכתו" כתוב "ואין איש וגו'") – מלאכה כזו שמזיקה שלא יהי' איש בבית, ולכן מפרש שמואל שנכנס "לעשות צרכיו". ולמרות שפירוש זה אינו מתאים כל כך לפשט המילה "מלאכה", מכל מקום שמואל מתייחס בעיקר לכללות הענין ולא למילים.

(ב) על הפסוק⁹ "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", אומרת הגמרא¹⁰: "רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזרותיו".

שגם כאן, רב הולך אחר הפירוש המילולי של המילה "חדש", שמשמעה מלך חדש ממש. ואילו שמואל הולך אחר תוכן הענין, ועל כן הוקשה לו: דגם אם הי' חדש ממש, כיצד יתכן ש"לא ידע את יוסף", והרי יוסף הוא זה שהציל את ארץ מצרים מפני הרעב, והי' משנה למלך

קאמר, לא יספוד בהן ישראל אלא ימתין בכדי שיבאו ממקום קרוב". וכמו שמבאר הר"ן על דברי הר"ף, שלשמואל "אינו מותר עד שנדע בבירור שלא באו בשבת ממקום רחוק, הא בספק חוששין". ואילו שיטת רב היא להקל ש"קרוב ממש, כלומר שאם באו עכשיו ממקום קרוב מותרין, ואין חוששין לדבר אחר"³.

רב דייק בלישנא ושמואל אזיל בתר הסברא

4. והנה בלקוטי שיחות חלק ט"ז⁴ נתבאר בארוכה, דמצינו "צד השווה" בכמה מחלוקות רב ושמואל בש"ס ובמדרשים, באופן פירוש הכתובים. והנקודה התיכונה בכל המחלוקות היא, שרב מדגיש בעיקר את המילים עצמן, ואילו שמואל מתייחס יותר לכללות סברת הענין. ושם מאריך להביא כמה וכמה דוגמאות לכך ממקומות שונים בש"ס, ולצורך הענין נביא ב' דוגמאות:

(א) על הפסוק שנאמר ביוסף⁵ "ויבא הביתה לעשות מלאכתו", איתא בגמרא⁶: "רב ושמואל, חד אמר לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר לעשות צרכיו נכנס".

והנה בפשטות יש לנקוט, שבכל מקום שהגמרא נוקטת ב' שמות, ולאחריהם כותבת 'חד אמר וחד אמר', הנה ה"חד אמר" הראשון מתייחס לשם הראשון שהוזכר לעיל, וה"חד אמר" השני מתייחס לשם השני⁷. ולפי זה, רב

(3) לשון הר"ן על הר"ף שם.

(4) שיחה לפרשת שמות א.

(5) וישב לט, יא.

(6) סוטה לו, ב.

(7) ראה רדב"ז לרמב"ם הלכות מעשר שני (פ"ו ה"ג

ד"ה אפילו): ב"פ"ק דביצה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד

אמר בשני כיסים מחלוקת . . וחד אמר בכיס אחד מחלוקת . . ופסק רבנו כמאן דאמר בשני כיסים מחלוקת, חדא, דסתמא דמילתא כיון שהתלמוד הקדימו דברי רבי יוחנן הם וכו' (לקוטי שיחות שם הערה 10).

(8) וישב שם.

(9) שמות א, ח.

(10) עירובין נג, א. סוטה יא, א.

שאם ידוע לנו בודאי ש"באו ממקום קרוב" מותר לספוד בהן. כי משמעות המילה "באו" בפשטות היא, שודאי לנו שבאו, ולא שיש לנו ספק בזה; ואילו שמואל מבסס את דבריו על הסברא, ולדעתו הסברא נותנת, שכל עוד איננו יודעים בודאי שבאו ממקום רחוק אין טעם לאסור לספוד בהן, ומכוח סברא זו הוא מפרש את דברי המשנה שלא כמשמעותן הפשוטה, ש"באו ממקום קרוב" פירושו ש"ש לתלות שבאו ממקום קרוב", דגם על הספק אנו מתירין לספוד בהן.

ח. ועל דרך זה עולה גם לפירוש הרי"ף (שרב מיקל ושמואל מחמיר), שרב מפרש את המילים "באו ממקום קרוב" כפשוטן, שמספיק שבשעה ש"באו" החלילין אלינו (כלומר בשעת כניסתן לעיר) הי' זה "ממקום קרוב", דהיינו מחוץ לחומה. ולכן, כל שאנו רואים בעינינו שבאו מחוץ לחומה, מותר לספוד בהן, למרות שאיננו יודעים מהיכן הגיעו אל מחוץ לחומה. כי לנו די במה שענינו רואות בשעה ש"באו" – כלשון המשנה.

ואילו שמואל הולך בתר הסברא, ולהבנתו הסברא נותנת, שדוקא כשודאי לנו שמתחילת השבת היו במקום קרוב מותר לספוד בהן, אך אם יש ספק שמא לפני שהגיעו לחומה היו במקום רחוק, ובאו משם בשבת, אסור לספוד בהן מחמת הספק. ומחמת סברא זו, מפרש שמואל את לשון המשנה שלא כפשוטה: שהמילים "אלא אם כן באו ממקום קרוב", אינן מדברות אודות אופן ביאת החלילין בשבת, אלא על הזמן דמוצאי שבת: שאין להשתמש בחלילין במוצאי שבת, עד שיעבור זמן שיכולים להגיע ממקום קרוב (דהיינו "בכדי שיעשו"), שפירוש זה אינו כפשטות לשון המשנה, כי פשט הלשון "באו" משמעו

וכו', בדור אחד לפני כן? אלא על כרחך לומר, שהוא כן ידע, ורק ש"עשה עצמו כאילו לא ידע". ואם כן, מאחר שהמילה "לא ידע" אינה מתפרשת כפשוטה, אלא תוכנה הוא לרמז על גודל רישעותו של פרעה שהעלים את עיניו מיוסף ופעולותיו, הרי שבכיוון זה מתאים לפרש גם את המילה "חדש", שאין הכוונה למלך חדש ממש, אלא שנתחדשו גזירותיו, שזה מורה יותר על רישעותו, שהפך את לבו מן הקצה לקצה, דבתחילה כיבד את יוסף מאוד עד שעשאו משנה למלך וכו', וכעת הוא עצמו מתנכר למציאותו – "אשר לא ידע את יוסף".

גם בנידון דידן רב מדייק בלשון המשנה ושמואל תופס עיקר את הסברא

ה. והנה בתוך הדברים בלקוטי שיחות שם¹¹ מעיר הרבי, שאף שכל הדוגמאות שנוקט, הן ממחלוקות של רב ושמואל בפירוש הכתובים, אך בכיוון זה אפשר לפרש עוד כמה וכמה ממחלוקותיהם, שאינן קשורות לפירוש הכתובים.

ו. ועל פי זה נראה לומר, שגם מחלוקת רב ושמואל הנ"ל בנידון גוי שהביא חלילין, תלוי בחילוק זה; משום שהן לפירוש רש"י והן לפירוש הרי"ף, נקודת המחלוקת היא, שרב תופס עיקר את המילים ואילו שמואל מתייחס יותר לסברת הענין –

ז. שהרי, לשון המשנה היא: "לא יספוד בהן ישראל אלא אם כן באו ממקום קרוב".

ואם כן, לפירוש רש"י (שרב מחמיר ושמואל מיקל), רב מפרש את המילים כפשוטן,

'לשעבר', דהיינו כיצד כבר באו בשבת, ואילו הוא מפרש "באו" – שיכולים לבוא.

ט. ואם כן נמצא, שגם מחלוקת רב ושמואל כאן, היא "לשיטתייהו" הכללי הנ"ל שבכל הש"ס:

שרב מתייחס בעיקר לפשטות לשון המשנה. ואילו שמואל מכריע בעיקר על פי סברת הענין (כפי המסתבר יותר לדעתו) – ואת לשון המשנה הוא מתאים לסברא, גם אם זה לא מסתדר כל כך עם הפירוש הפשוט של המילים.

ב

[תלמיד אינו מצטרף למנין בדיני ממונות אלא אם כן מבין הסברות מעצמו

י. והנה, על פי היסוד שנתבאר בלקוטי שיחות בחילוק הכללי שבין רב לשמואל, נוכל להמתיק¹² גם את הכלל הידוע בש"ס¹³ ופוסקים: ש"הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני"¹⁴.

(12) בלקוטי שיחות שם (סעיף י ואילך), מקשר את הביאור הנ"ל להכלל דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממונא, בזה שרואים שרב משתדל לפרש כל דבר כפי שהוא בין אדם למקום שזהו על דרך "איסורי", ושמואל מפרש בענין דבין אדם לחבירו שזהו על דרך "ממונא". עיי' שם בתוכן הדברים. וכאן אנו באים לבאר: שעל פי הביאור הנ"ל יש להמתיק את סברת הכלל הזה גופא – מדוע הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בממונא.

(13) ראה בכורות מט, ב.

(14) ולהעיר גם מגמרא שבועות (מו, א): "אמר ר' ירמי' בר אבא, שלחו לי מבי רב לשמואל, ילמדנו רבינו, אומן אומר שתיים קצצת לי והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת, מי נשבע. אמר להן בזו ישבע בעל הבית, ויפסיד אומן". שגם ממעשה זה רואים שבדיני ממונות

יא. ונקדים תחילה ביאור סוגיא בהלכות דיינים:

דבגמרא בסנהדרין¹⁵ איתא: "אמר רב שונה אדם לתלמידו ודן עמו בדיני נפשות". ופירש רש"י: "מראה לו פנים לזכות ולחובה בתוך הדין, ודן עמו, ונמנה עמו או לזכות או לחובה ומטין הדין על פי התלמיד כאחד מן הדיינין". כלומר, שאף שאת הסברא לדבריו קיבל התלמיד מרבו, מכל מקום כשבאים להכריע על פי הרוב, גם הוא מצטרף למנין הרוב כאחד מן הדיינים.

ומקשה הגמרא על דברי רב: "מיתיבי, הטהרות והטמאות, האב ובנו הרב ותלמידו מונין להם שנים. דיני ממונות ודיני נפשות ודיני מכות קידוש החדש ועיבור שנה, אב ובנו הרב ותלמידו אין מונין להן אלא אחד". כלומר, שדוקא בהלכות איסור והיתר (שבכללן טומאה וטהרה) מצרפים את הרב ותלמידו להיחשב כשני דיינים, אבל בדיני ממונות ונפשות שניהם נחשבים כדיין אחד בלבד. ואם כן, כיצד אומר רב שבדיני נפשות מצטרף התלמיד למנין הדיינים?

ומתרצת הגמרא: "כי קאמר רב כגון רב כהנא ורב אסי, דלגמרי' דרב הוו צריכי ולסברי' דרב לא הוו צריכי". ומבאר רש"י: "כי קאמר רב דתלמידו נמנה, לא אמר אלא כגון רב כהנא ורב אסי, דלגמרי' הוו צריכי למה ששמע מרבו, אבל לסברי' למצוא ראיות וליישב הטעמים אינן צריכין, הלכך גברא באפי נפשי' הוא. דאי משום גמרא דשמע מיני', כל ישראל נמי ממשה קבלו, ואין אלו טעמים הבנת לבו דנימא אם

הי' שמואל מומחה לגבי רב, שלכן אפילו "מבי רב" שלחו לשאלו בדיני ממונות, וכינוהו בתואר "רבינו".

(15) לו, א – ב.

חולקין, וצריך לעמוד למנין אם רבו המטמאין או המטהרין, מונין את האב ובנו או את הרב ותלמידו בשנים. אבל דיני ממונות ונפשות ומכות, שמנין שלהם אף בתחילת הדין מן התורה, שזה צריך שלשה ודיני נפשות עשרים ושלשה. . אין האב ובנו כשרין זה עם זה, ולא הרב ותלמידו נמנין אלא אחד."

כלומר, באיסור והיתר מצרפים את התלמיד עם הרב למנין רוב, מכיון שבהלכות אלו מתחילה יכול היחיד להורות בפני עצמו. ובדיני ממונות ונפשות אינו מצטרף עם רבו לרוב, מאחר שבהם אין היחיד רשאי להורות לבדו כלל.

טו. אלא שלכאורה, בביאור זה עדיין הענין אינו מובן כל צרכו. כי מאי נפקא מינה לנו הא שהלכות איסור והיתר אינם צריכים "מנין" בתחילה אלא די באחד שיורה את הדין, הרי כעת אנו עוסקים במקרה שכבר באנו לויכוח בין מורי ההוראה בהלכות אלו, וכבר נזקקנו ל"מנין" בכדי להטות את הדין ולפסוק על פי דעת הרוב. ואם כן, מקרה זה דומה לדיני ממונות ונפשות שצריכים מנין, ואם כן כיצד אפשר לצרף את הרב והתלמיד להיחשב כשנים, מאחר שהתלמיד קיבל את סברתו מהרב והוא בעצמו אינו יודע לסבור סברא?

ובמילים אחרות, מאחר שהחיסרון בתלמיד שאינו מבין סברות מעצמו הוא חיסרון אמיתי – שלכן בדיני ממונות אין מצרפים אותו; ומאידך, זה שכעת אנו צריכים "רוב" להטות על פיהם גם הוא ענין אמיתי – כי למרות שמדובר בהלכות איסור והיתר שבהן היחיד יכול לפסוק, אך כעת כשמורי ההוראה חולקים צריכים להטות על פי הרוב; אם כן כיצד אפשר לצרף תלמיד שאינו מבין סברא למנין הרוב?

טז. גם צריך להבין, מהו הטעם לכלל זה

היתה חכמתו מפי רב אחר הוי אומר טעם אחר."

יב. והעולה מסוגיית הגמרא, שבהלכות איסור והיתר מצטרף התלמיד למנין הדיינים, למרות שאת סברתו קיבל מרבו והוא מעצמו אינו יודע לסבור סברא. אבל בדיני ממונות ונפשות, אם התלמיד זקוק לרבו רק לגוף ההלכות אך את הסברות הוא מבין מעצמו, הרי הוא מצטרף למנין, אבל אם הוא זקוק לשמוע מרבו גם את הסברות, אזי אינו מצטרף למנין, אלא הוא ורבו נחשבים כדיין אחד.

יג. וכך נפסק בשולחן ערוך חושן משפט בהלכות דיינים¹⁶, וזה לשון המחבר: "הא דאמרינן בגמרא הרב ותלמידו אין מונים להם אלא אחד, היינו דוקא בשעה שמלמדו הרב הדין ועל פיו סומך. ואפילו בכהאי גוונא, אם הוא תלמיד כרב אמי ורב אסי דלגמרי' דרב הוו צריכי ולסברי' לא הוו צריכי, יכול ללמדו בשעת הדין ודן עמו". ומוסיף הרמ"א בהגהה: "ולענין איסור והיתר או דיני טומאה וטהרה, אפילו צריך לסברתי' מונים להם שנים".

מדוע בהלכות איסור והיתר מצטרף תלמיד שאינו מבין הסברות מעצמו

יד. והנה, בביאור טעם החילוק בין הלכות איסור והיתר שהתלמיד מצטרף למנין בכל אופן, לדיני ממונות שאינו מצטרף אלא אם כן הוא מבין את הסברות מעצמו, כותב רש"י¹⁷:

"הטמאות והטהרות [ואיסור והיתר] שהוראתן ביחיד, ואין בהם מנין אלא אם כן

(16) סי' יח ס"ה.

(17) מובא בסמ"ע שם.

לפי זה מובן ההבדל בין איסור והיתר לדיני ממונות

יט. ועל פי זה מובן, מדוע באיסור והיתר מצרפים גם תלמיד שאינו מבין סברות מעצמו:

משום שבהלכות איסור והיתר וכן בטומאה וטהרה, אין צורך בסברותיו וטעמיו של הלומד, שהרי הלכות אלו עיקרן הוא "קבלה" ללא טעם, וכמו שכותב הרמב"ם בסוף ספר טהרה: "דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים".

ולפי זה צריכים לומר, שכשיש מחלוקת בין מורי ההוראה בהלכות אלו, כגון בנידון דידן (שמצרפים את התלמיד עם רבו להיחשב רוב נגד הרב המחולק עימו), המחלוקת אינה נובעת מחילוקי סברות שביניהם, שהרי הלכות אלו אינן תלויות בסברא. אלא המחלוקת נוצרה מתוך שלא דקדקו לזכור את דברי רבם כדבעי, כלומר המחלוקת היא בעיקרי ההלכות עצמן – כיצד לימדם הרב].

ועל כן, בזה מצרפים למנין גם תלמיד שאינו מבין את הסברות מעצמו, כי בהלכות אלו אין בזה שום חיסרון, מאחר שכל ענינם הוא מסירה וקבלה מרב לתלמיד, שהרי אין בהן כל כך סברות כי אם גופי הלכות, וכנ"ל ברש"י.

כ. מה שאין כן בדיני ממונות הסברות הן דבר עיקרי, שהרי דיני ממונות אינם חוקה וגזירת הכתוב כאיסורים וטומאות, אלא הם דינים המובנים בשכל האדם ("משפטים"). ועל כן בדיני ממונות מוכרח הדיין להשתמש בשכלו וסברותיו להבין את טעמי ההלכות, בכדי שיוכל

גופא, שבדיני איסור והיתר יכול יחיד להורות, ואילו בדיני ממונות ונפשות צריכים לצרף כמה דיינים; האם זהו בבחינת "גזירת הכתוב", או שיש טעם הגיוני לחילוק זה?

ביאור דברי רש"י בהבדל שבין גופי ההלכות לטעמים

יז. ונראה לומר, שיסוד הסברא לחלק בין הלכות איסור והיתר לדיני ממונות, נעוץ בתירוץ שתירצה הגמרא לרב, וכפי שביארו רש"י: שהמעלה בתלמיד הדומה לרב כהנא ורב אסי היא, שמאחר שאת הסברות הוא מבין מעצמו, אין שום חיסרון בזה שאת גוף הדין הוא שומע מרבו – "דאי משום גמרא דשמע מיני", כל ישראל נמי ממשה קבלו, ואין אלו טעמים הבנת לבו דנימא אם היתה חכמתו מפי רב אחר הוי אומר טעם אחר".

יח. וכוונת רש"י היא, שיש הבדל יסודי בין סברות וטעמי ההלכות, לגוף ההלכות עצמן:

דהסברות הן מליבו של האדם הלומד, מה שאין כן גוף ההלכות הוא מה שהתלמיד מקבל מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו.

ולכן, בשביל לצרף דיין למנין כאשר גם רבו נמצא כאן, מוכרח שאת סברות ההלכות הוא יבין מעצמו. כי אם מעצמו אינו מבין, אלא הוא רק חוזר על הסברות שלימדו רבו, אי אפשר להחשיבו כדיין בפני עצמו במנין הדיינים, שהרי הוא כולו תלוי בדעת רבו (ואילו הי' לו רב אחר הי' אומר סברא אחרת), ועל כן הוא נחשב חד עם רבו במנין. אבל בגוף ההלכות הרי אדרבה, כל ענינם הוא "קבלה" שהתלמיד מקבל מרבו ורבו מרבו וכו' (ובזה החיסרון הוא דוקא להיפך – אם חלילה יאמר הלכות "מעצמו").

להקיש מילתא למילתא וללמוד ממקרה למקרה. ועד שאמרו חז"ל¹⁸: "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות", משום שבהלכות אלו זקוק הלומד להשתמש גם בשכל שלו.

ועל כן בדינים אלו אמרינן, שאם התלמיד אינו מביין את הסברות מעצמו, אינו נכלל במנין הדיינים. כי מאחר שכאן הסברות הם ענין עיקרי ויסודי, אם כן כשאינו מבינם מעצמו ורק חוזר על דברי רבו, נמצא שלענין דינים אלו אין הוא מציאות בפני עצמו כלל. ועל כן הוא ורבו נחשבים כדיין אחד.

גם דיני נפשות, קידוש החודש, ועיבור השנה, דומים לדיני ממונות

כא. אלא שבזה ביארנו רק בנוגע לדיני ממונות, שענינם הוא סברות וטעמים.

אך נראה לבאר, שכמו כן הוא גם בשאר הדברים שעליהם אומרת הברייתא שמוכרחים שהתלמיד ידע לסבור סברא, ובאם לאו אינו מצטרף. שהם – דיני נפשות, קידוש החודש, ועיבור השנה. שגם בדברים אלו, נוגע בעיקר הסברא, ולא כמו בדיני איסור והיתר.

כב. בדדיני נפשות ומכות, אמנם שורש הדין הוא גזירת הכתוב, שעל עבירה פלונית חייב מיתה ועל עבירה אחרת חייב מלקות, וכו'. אך פרטי הדין, ותנאיו, תלויים בהרבה צדדים, והם נקבעים על פי שיקול דעתו של הדיין.

וכדמשמע מדברי הרמב"ם בענין דיני נפשות¹⁹: שאם "שלישם וששה אומרים חייב

ושלשים וחמשה אומרים זכאי, דנים אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מהן דברי חבירו ומזכין אותו או מחייבין אותו". כלומר שהויכוח בין הדיינים אינו (רק) בעניני קבלה מה לימדם רבם, אלא הם מתווכחים זה עם זה בסברא (שאז שייך שאחד ישכנע את חבירו להסכים עם דבריו).

כג. וכמו כן בקידוש החודש צריכים הדיינים לדעת לסבור סברא, שהרי הם צריכים לחקור את העדים לדעת אם הם משקרים או לא²⁰, וממילא הם חייבים להיות זהירים בדבריהם "שמא מתוכם ילמדו לשקר"²¹.

ועוד, דפעמים מוטל עליהם לאיים על העדים ולהטריף אותם בשאלות וחקירות, כדי שיחזרו בהם מעדותם, כמבואר ברמב"ם²². שגם בשביל ענין זה צריכים "סברא", ואין בזה הלכה פסוקה, כפשוט.

כד. וכמו כן בעיבור השנה זקוקים הדיינים ל"סברא", וכמבואר ברמב"ם שראש הבית דין הי' מושיב את הדיינים והיו "נושאים ונותנים בדבר"²³, האם ראוי לעבר שנה זו או לא. וכידוע, שיש בזה כמה וכמה תנאים, מהם ה"סימנים" הראויים לעבר בשבילם, ומה נקרא "צורך" שבגללו מעברים, ומה נחשב "סעד" שראוי לצרפו לסימנים, כמבואר בארוכה ברמב"ם²⁴.

כה. ועל כן, בכל הדינים האלו אמרינן, שתלמיד אינו מצטרף עם רבו למנין, אלא אם כן הוא יודע לסבור סברות מעצמו, מאחר

(20) ראה רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"א ה"ו.

(21) אבות פ"א מ"ט.

(22) שם פ"ג ה"ט"ו-יט.

(23) רמב"ם שם פ"ד ה"ט.

(24) שם ה"ב-ח.

(18) בבא בתרא קעה, ב.

(19) הלכות סנהדרין פ"ט ה"ב.

שבדינים אלו הסברות הן דבר עיקרי.

רק יודע את ההלכות כמות שהן) מצטרף למנין עם רבו;

מדוע דוקא באיסור והיתר היחיד מורה, והביאור בדברי רש"י

כו. ועל פי כל זה נוכל להבין בטוב את ההגיון בכלל הנ"ל, שרק באיסור והיתר היחיד מורה, ואילו בדיני ממונות ונפשות וכו' זקוקים לצרף כמה דיעות:

כי בדיני איסור והיתר אין צריכים כל כך לסבור סברות, אלא העיקר הוא לזכור את ההלכות כמות שהן. ובענין זה סומכת התורה על היחיד ואינה חוששת שיטעה, כי ב"הלכות פסוקות" רחוק הדבר שה"מורה הוראה" (שבודאי "הגיע להוראה") יטעה.

אבל בדיני ממונות ונפשות וכו', שבהן צריכים לסבור סברא, אין התורה סומכת על סברת היחיד. כי בסברא קל לאדם לטעות, ולדמות מילתא למילתא בדברים שבאמת אינם דומים. ועל כן, בזה מצריכה התורה לצרף כמה דיינים שידונו בצוותא, והדין יוכרע כדעת הרוב.

כז. וכעת יובן הפשט בדברי רש"י הנ"ל – שההבדל בין הלכות איסור והיתר לדיני ממונות וכו' לענין צירוף התלמיד, הוא, שבאיסור והיתר היחיד מורה ואילו בדיני ממונות וכו' צריך צירוף דיינים:

דכוונת רש"י היא כנ"ל, שבהלכות איסור והיתר לא נוגע כל כך סברות הדיין עצמו, אלא רק שיזכור את גופי ההלכה כמות שהן, שלכן בהלכות אלו התירה התורה ליחיד להורות כי התורה סומכת שיזכור את ההלכה, ועל כן בזה אמרינן שגם תלמיד שאינו מבין סברות (אלא

מדוע הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני

כח. ולאחר הקדמה זו, נוכל להמתיק את טעם הכלל ד"הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני":

כי כפי שנתבאר לעיל מלקוטי שיחות, שיטת רב היא לתפוס עיקר את לשון המקרא והמשנה כמו שהיא. שמזה מובן בפשטות, שהוא הי' "מומחה" בענין זה, וזכר היטב את לשונות ההלכות כפי שלמד מרבו. והרי כפי שביארנו, בהלכות איסור והיתר זהו העיקר, כי בהם אין נוגע כל כך סברת הלומד, כי אם הדיוק לזכור את הדינים כמות שהן. והיות שבזה רב הי' ה"מומחה", על כן בהלכות איסור והיתר "הלכתא כרב".

אבל שיטת שמואל היא להכריע על פי סברת הענין, וממילא מובן שבענין זה הוא הי' ה"מומחה". והיות שבדיני ממונות הסברא היא ענין עיקרי כנ"ל, על כן "הלכתא כשמואל בדיני"²⁵.

(25) ולהעיר מהרא"ש בבא קמא פ"ד סי' ד: "דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה, לפסוק הלכה כשמואל בדיני ורב באיסורי בכל מקום, לפי שידעו ששמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד

ש"סמכו על הוראותיו"; שמזה יש סיוע למתבאר בפנים, ששמואל הי' מומחה בממונות מצד סברותיו דהיינו עמקותו והשכלתו, ואילו אצל רב הי' רק "הוראותיו" כלומר שהורה לרבים את ההלכה כפי שהיא, אך לא נזקק לזה ל"עמקות" ועיון כשמואל.

לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר."

ויש לדייק בלשונו, שבנוגע לשמואל כותב "ויורד לעומקן ומשכיל וכו'", מה שאין כן על רב הוא כותב רק



סימן נט

עבירה גוררת עבירה

(שולחן ערוך סימן שכח)

מביא ג' טעמים מדוע חילול שבת לחולה מסוכן אינו על ידי נשים * מבאר את טעם הר"ן, ומקשה עליו * מבאר את היסוד המשתמע מדברי החיד"א בענין עבירה גוררת עבירה, ועל פי זה מבאר את דברי הר"ן * מיישב על פי זה את דברי הגמרא בענין אשם תלוי שנודע שלא חטא, ואת דברי התוספות בענין המתכוין לספק איסור ולא עשאו * מביא דוגמא לזה מהנהגת צדיקים

א

ג' טעמים מדוע אין לתת
לנשים לחלל שבת עבור
החולה, והקושי בטעם הר"ן

א. במסכת יומא¹ שנינו: "אמר רבי מתיא בן חרש, החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת, מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת".

ושם² בברייתא איתא: "ואין עושין . . לא על ידי נכרים ולא על ידי כותיים, אלא על ידי גדולי ישראל. ואין אומרים יעשו דברים הללו לא על פי נשים ולא על פי כותיים, אבל מצטרפים לדעה אחרת".

ב. ועל דין זה שאין נותנים לנשים לעשות המלאכות עבור החולה המסוכן בשבת, מביא הבית יוסף³ ג' טעמים שכתבו הראשונים, וזה לשונו:

"פירש הרא"ש, שיאמרו אינם חוששים שנעשה עבירה ואתי לידי סכנה, כלומר שהנשים או הכותיים יעלה בדעתם שלא ניתן שבת לידחות אפילו מפני פיקוח נפש ומפני כך נמנעים מלעשות מלאכה זו ומוסרין אותה לכותי או לאשה לעשותה, ומתוך כך יבואו להתעצל במלאכה ואתי לידי סכנה . . והרמב"ם כתב בפרק ב', שהטעם כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם . . והר"ן פירש הברייתא . . אין אנו מייחדים להם מלאכה לאמר תתעסק פלונית או פלוני כותי בפיקוח זה, שמא יבואו להרהר ולומר הם אינם רוצים לחלל את השבת ומכשילין אותנו".

ג. והנה בטעמיהם של הרמב"ם והרא"ש נתבאר מהו הקלקול העלול לקרות אם ניתן לנשים לעשות את המלאכות עבור החולה – שהחולה יבוא לידי סכנה, או שהנשים תקלנה בהלכות שבת.

אבל הר"ן כותב רק שהנשים תחשובנה שרוצים להכשילן, אך אינו מפרש איזה קלקול ייצא מזה.

(1) פג, א.

(2) פד, ב.

(3) סי' שכח.

ביאור החיד"א בענין
 "עבירה גוררת עבירה" – גם
 מחשבת דמיון עבירה היא
 "עבירה"

1. והנה במסכת אבות⁶ שנינו: "בן עזאי אומר . . . שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה".

ופירש רש"י: "כיצד עבירה גוררת עבירה, דמתוך עשייתה של זו תכשל לו באחרת ותקרנה לו שתים, שכן דרך של יצר הרע מוסיף והולך להכשילו בעבירה כדי לטרדו מן העולם".

ורבינו יונה פירש: "והעבירה גוררת עבירה, גם זה מן הטבע, אחר שעשה עבירה אחת ונתרחק מעבודת השם יתברך, כי תבא לידי[ן] עבירה אחרת אף כי אין היצר מתאוה אלי' כבראשונה, יעשנה, כי רוחו עלול אל היצר ותוקף עליו, ו[גם] אם אין מתאוה גדולה בדבר ההוא, אך יעשה כל העבירות כי טבעו מורגל לעשות כל תועבת השם אשר שנא".

ומדברי שניהם עולה, שהענין ד"עבירה גוררת עבירה" הוא אפילו כשאינן קשר ישיר בין שני העבירות. כלומר, שעל ידי שעבר עבירה אחת הוא עלול להיגרר לכל העבירות שבעולם, לרש"י: מחמת שה"יצר הרע מוסיף והולך להכשילו", ולרבינו יונה: מחמת ש"טבעו מורגל לעשות כל תועבת השם אשר שנא".

2. והנה במגילת "רות"⁷ מסופר אודות "מחלון וכליון" בני אלימלך, שיצאו מארץ ישראל והלכו למואב, ושם נשאו נשים מבנות מואב, ולאחרי עשר שנים לשהותם שם, מתו.

4. ואין לומר שכוונת הר"ן היא כדברי הרא"ש, שמחמת המחשבה שרוצים להכשילן הן תתעצלנה והחולה יסתכן, כי:

(א) לפי זה הי' לבית יוסף להביא את פירוש הר"ן תיכף לאחרי פירוש הרא"ש, ולכתוב "וכן פירש הר"ן". אך מזה שלאחרי פירוש הרא"ש הוא מביא את פירוש הרמב"ם, ורק לאחר מכן הוא מביא את דברי הר"ן וכותב "ופירש הר"ן", משמע ברור שהר"ן הוא פירוש בפני עצמו ואינו כפירוש הרא"ש.

(ב) דבהמשך דברי הר"ן (במקור דבריו⁴) הוא מביא פירוש נוסף, ובו הוא משתמש בסברא זו של עצלות הנשים⁵. ואם כן מאחר שבפירושו הראשון אינו מזכיר ענין זה כלל, משמע שלפירושו הזה החשש הוא אחר.

ה. ועל כן מפשטות דברי הר"ן נראה שסבר, שעצם זה שהנשים חושבות שרוצים להכשילן זה גופא ה"קלקול".

אך לכאורה סברא זו תמוהה, וכי איזה קלקול יש בזה שהן חושבות שרוצים להכשילן, דמאחר שהר"ן (לפירושו הזה) אינו חושש שמחשבה זו תגרום להן להתעצל והחולה יסתכן, אם כן מאי נפקא מינה לנו עצם מחשבתן שחושבות שמכשילים אותן?

(4) על הרי"ף יומא ד, ב ד"ה ואין עושין.

(5) וגם שם, משמעות דבריו היא שעצלותן אינה מחמת המחשבה שרוצים להכשילן (כפירוש הרא"ש הנ"ל), אלא שבטבען הן עצלניות (ראה תוספות פסחים ד, ב ד"ה הימנוהו רבנן – שנשים עצלניות הן).

(6) פ"ד מ"ב.

(7) א, א-ה.

שלא יכלו לגרשם ולא להביאן עמהם לארץ, לזה 'וימותו גם שניהם'."

היינו שה"עבירה גוררת עבירה" אצלם היתה כך, דמאחר שהיו חשובים נשאו נשים חשובות, ועל כן לא יכלו לגרשם ולחזור לבדם לארץ ישראל. וגם לחזור עמהן לא יכלו, כי הם טעו וחשבו שאף שנתגיירו מכל מקום יש בהן איסור משום "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'"¹⁰, ואם כן כשיחזרו עמהן לארץ יכריחום הסנהדרין להפרישן. ואף על פי שטעו במחשבתם זו, שהרי (לאחרי זה) דרשו חז"ל¹¹ "מואבי ולא מואבית" היינו שנשים מואביות שנתגיירו מותרות לחיתון, ואם כן מצד האמת הם לא חטאו כלל בנישואי איסור, מכל מקום כתוצאה ממחשבת הטעות שלהם באה להם עבירה (אמיתית) אחרת – שלא חזרו לארץ, ועל זה הם נענשו.

ט. והנה מזה שהחיד"א מקשר את ביאורו אודות מחלון וכליון למאמר המשנה "עבירה גוררת עבירה", יש ללמוד יסוד גדול:

שהמושג "עבירה גוררת עבירה" אינו דוקא ב"עבירה" אמיתית, אלא אפילו אם אדם רק חושב שעבר עבירה הנה מחשבה זו עצמה נחשבת "עבירה" ואזי היא "גוררת עבירה", היינו שכתוצאה ממחשבה זו הוא יבוא לעבור עבירות (אמיתיות) אחרות.

וכפי שאכזן הי' אצל מחלון וכליון, שעל ידי שחשבו (בטעות) שעשו עבירה בנושאם גיורות מבנות מואב, הם באו לעבירה אמיתית שלא חזרו לארץ ישראל.

ועל הפסוק האמור שם⁸: "וישאו להם נשים מואביות . . . וישבו שם כעשר שנים", האריך החיד"א⁹ לבאר מה הי' חטאם שכגללו מתו, וזה לשונו: "וישאו להם נשים מואביות וכו', דעבירה גוררת עבירה, ועל הרוב העבירה השנית באה מכח הראשונה, די שסרך לעשות השני' מסיבת הראשונה".

כלומר, החיד"א מפרש שבפסוק "וישאו להם נשים מואביות . . . וישבו שם כעשר שנים" רמוז, שחטא מחלון וכליון הי' באופן של "עבירה גוררת עבירה".

ח. וממשיך החיד"א לבאר כיצד הי' שם "עבירה גוררת עבירה":

"ואפשר, דהכא הם כבר היו חשובים בצאתם מארץ ישראל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'אלימלך ומחלון וכליון גדולי הדור היו', וגם הכתוב אומר 'אפרתים' חשובים . . .

[ו]להיותם חשובים, נשאו בנות מלכים הראויות לגדולתם, וזהו שאמר 'וישאו להם' דייקא לפי מעלתם, נשאו נשים חשובות כפי מדרגתם. והם סברו שהיו אסורות דמואביות אסורות כזכרים, וזו העבירה לפי דמיונם גררה עבירה אחרת, דלהיותם בנות מלכים וחשובות לא יכלו להניחם, וגם לא יכלו לחזור לארץ ישראל עמהן דכיון דהן אסורות ימחו בידן יושבי הארץ והסנהדרין ויפרישום מהם, ולכך הוכרחו לשבת שם בעיירות מואב.

ואף דלפי האמת הנקבות מותרות . . . [ו]אין בהם עון 'בא על אשה אסורה', אבל להיות דמזה נמשך שנתעכבו בארץ מואב עשר שנים

(8) שם ד.

(9) שמחת הרגל על רות א, ד. הובא בספר מסכת

אבות עם פירוש החיד"א עמ' רצ.

(10) דברים כג, ג.

(11) יבמות עו, ב.

כשאין קשר ישיר בין ב' העבירות; ממילא מובן שכל פעם שאדם טועה בדמיונו שעבר עבירה, הרי הוא נכנס למעגל של "עבירה גוררת עבירה", דעל ידי מחשבה זו הוא קרוב לעבור עבירות אמיתיות אחרות, אף שאינן קשורות באופן ישיר לעבירה שחשב שעבר עליה¹⁴.

(14) ועל פי ביאור זה העולה מדברי החיד"א, נוכל ליישב את שיטת ה"אבן עזרא". דידוע החילוק בין פירושו לפרש"י (רות שם): פרש"י מפרש שמחלון וכליון נשאו את המואביות בעודן נכריות, ואילו האבן עזרא מפרש שלא נשאו אותן אלא אחר שנתגיירו. ולכאורה קשה על האבן עזרא, שהרי ב"ספרי" (במדבר עח) דרשו חז"ל על מחלון וכליון את הפסוק (דברי הימים א, ד, כב) "אשר בעלו למואב", ופירושו: "אשר בעלו למואב שנשאו נשים מואביות, אשר בעלו למואב שהניחו ארץ ישראל". ומזה משמע שחטאם הי' בשנים: (א) שנשאו נשים נכריות, (ב) שעזבו את ארץ ישראל (מה שאין כן אם נשאו לאחרי שנתגיירו, אין כאן אלא חטא אחד בלבד, שעזבו את ארץ ישראל). וכך מפורש גם בגמרא בבא בתרא (צא, ב): "דתניא מאי דכתיב . . . ויואש ושרף אשר בעלו למואב . . . ויואש ושרף אלו מחלון וכליון, ולמה נקרא שמן יואש ושרף, יואש שנתאיאשו מן הגאולה, שרף שנתחייבו שריפה למקום, אשר בעלו למואב שנשאו נשים מואביות". כלומר, הפסוק מנמק מדוע נתחייבו שריפה – "אשר בעלו למואב" – בגלל שנשאו נשים מואביות. וכיצד יפרנס האבן עזרא את משמעות דברי הספרי והגמרא?

אך לפי המבואר בפנים בהעולה מדברי החיד"א, ש'מחשבת הטעות' שחטאו בנשיאת מואביות היא "עבירה" ש'גוררת עבירה', אפשר ליישב את שיטת האבן עזרא עם דברי הספרי והגמרא – שהחטא האמיתי שלהם הוא זה שלא חזרו לארץ ישראל, וזה ש"נשאו נשים מואביות" הי' רק דמיון שגרם לחטא האמיתי.

ולפי זה יתפרשו דברי הספרי כך – שעל ידי שטעו בדמיונם "אשר בעלו למואב שנשאו נשים מואביות" (היינו שטעו לחשוב שזוהי עבירה) – טעות זו גררה להם עבירה אמיתית אחרת "אשר בעלו למואב שהניחו ארץ ישראל", ובגלל העבירה האמיתית מתו.

ועל דרך זה יתפרשו דברי הגמרא "שנתחייבו שריפה למקום [על] אשר בעלו למואב שנשאו נשים מואביות" – דעל ידי שנשאו נשים מואביות (שנתגיירו), וטעו בדמיונם שיש בזה עבירה (היינו שבדמיונם הם "נשאו נשים

י. ואין לומר שזה שייך דוקא בעבירה הקשורה ישירות למחשבת הטעות, וכפי שהי' בסיפור דמחלון וכליון שדמיונם שדימו שיש בידם עבירה הכריח אותם לעבור את העבירה האמיתית שלא חזרו לארץ;

מאחר שלעיל בדברי רש"י ורבינו יונה ראינו, שהענין של "עבירה גוררת עבירה" אינו דוקא כשיש קשר ישיר בין העבירה הראשונה לשני', אלא אפילו כשאין שום קשר ביניהם.

וגם החיד"א עצמו במקום אחר¹² ביאר כן, דכתב שהענין ד"עבירה גוררת עבירה" יכול להיות בב' אופנים: (א) "טבע הדבר דעבירה גוררת עבירה". שזהו על דרך פירוש רבינו יונה הנ"ל, שנעשה קרוב לעבירות "מן הטבע". (ב) "דהסיטרא אחרא ורודפת ומתדבקת בו בעבירה ראשונה ואחר כך עושה כל טצדקי להחטיאו ולהעבירו ולמושכו כשה לטבח יובל". שזהו על דרך פירוש רש"י הנ"ל, שה"יצר הרע מוסיף והולך להכשילו".

שגם מדבריו אלו משמע ברור, ש"עבירה גוררת עבירה" הוא גם כשאין שום קשר ישיר בין ב' העבירות, דעצם המושג "עבירה" גורר עבירות אחרות¹³.

יא. ועל כן, מאחר שהחיד"א לימדנו מחד ש'מחשבת טעות' שאדם חושב שחטא היא עצמה "עבירה" ש'גוררת עבירה", ומאידך אנו רואים שהגדר ד"עבירה גוררת עבירה" הוא גם

(12) ראש דוד, בהעלותך. הובא בספר הנ"ל עמ' רפח.

(13) וגם כאן בביאורו אודות מחלון וכליון, בתחילת דבריו כתב שרק "על הרוב" יש "סרך" בין העבירה הראשונה לשני', משמע שלא תמיד זה כך, אלא יתכן שלעבירה השני' אין שום קשר גלוי לעבירה הראשונה, והיא באה לו רק משום שהיצר הרע (שמחמת העבירה הראשונה) משתדל להכשילו, או משום שטבעו הורגל למרוד בה', כנ"ל.

ביאור טעם הר"ן על פי דברי החיד"א

יב. ועל פי ביאור זה העולה מדברי החיד"א, נוכל לבאר את דברי הר"ן הנ"ל:

דאם הנשים תחשובנה שמכשילים אותן בעשיית מלאכות עבור החולה המסוכן, מאחר ש'מחשבת טעות' זו היא "עבירה", הנה בהתאם לכלל ש"עבירה גוררת עבירה", הרי שמזה הן עלולות לבוא לעבירות אמיתיות.

ולומד הר"ן, שמפני חשש זה אמרו חז"ל לא לתת לנשים לעשות את המלאכות עבור החולה, כדי שלא תחשובנה שהכשילו אותן, ומזה תבואנה חלילה לשאר עבירות.

[וזהו ההבדל בין פירוש הרמב"ם הנ"ל לפירוש הר"ן:

שלפי הרמב"ם החשש הוא, שמכאן ולהבא הן תקלנה באיסורי שבת (בלבד). ולפי הר"ן החשש גדול יותר, שמכאן ולהבא הן עלולות לכל העבירות שבעולם, מאחר שמחשבת הטעות שחושבות היא "גוררת עבירה" (כל עבירה), וכנ"ל].

ב

ביאור סברת חכמים באשם תלוי שנודע שלא חטא

יג. ועל פי הביאור הנ"ל, נוכל ליישב עוד ענין מוקשה:

דהנה שנינו בכריתות¹⁵: "המביא אשם תלוי ונודע לו שלא חטא... חכמים אומרים ירעה עד שיסתאב וימכר, ויפלו דמיו לנדבה".

והוקשה לגמרא בשיטת חכמים, דמדבריהם "ירעה עד שיסתאב וימכר" משמע שהבהמה נשארת בקדושתה, שלכן צריכים לפדותה. ולכאורה, מאחר שהתברר שלא חטא נמצא שמלכתחילה הקדיש אותה בטעות, ואם כן מדוע שלא תצא לחולין ממילא ללא פדיון, כשאר "קדשי טעות"?

ומבאר הגמרא שסברת חכמים היא: כי "מתוך שלבו נוקפו גומר ומקדיש". כלומר, שבשעה שהקדיש את האשם הי' לבו דווה עליו מחמת הספק שמא חטא, ועל כן החליט להקדישו לחלוטין אפילו אם באמת לא חטא. ולכן, גם כשלאחר מכן מתברר שאכן לא חטא, מכל מקום נשאר האשם בקדושתו ואינו יוצא לחולין מאליו כשאר 'קדשי טעות', אלא צריך לפדותו ו"יפלו דמיו לנדבה".

יד. ולכאורה יש לתמוה על תירוץ הגמרא:

דכאשר הוא באמת לא חטא, אם כן מלמפרע לא הי' שום צורך באשם זה, וכמו שכתבו התוספות במסכת סוטה¹⁶: שאשם תלוי "לא חזי לכפר מידי היכא דלא חטא".

מואביות"), זה גרס להם לעבור עבירה אמיתית שנשארו בחוץ לארץ, ועל עבירה זו "נתחייבו שריפה למקום". [אלא שלפירוש הגמרא (מה שאין כן להספרי כנ"ל) – הפסוק מדגיש רק את הגורם (דהיינו את טעותם שחשבו "אשר בעלו למואב"), ולא את העבירה האמיתית עצמה (שהניחו את ארץ ישראל), משום שהגורם הוא עיקר ויטוד העבירה – דבלעדיו לא היו עוברים אותה כלל. ודו"ק].

(15) כג, ב.

(16) ו, ב ד"ה דכי קדוש.

לכפר על (ההשפעה של) מחשבת הספק שחשב 'שמא חטאתי'.

ועל כן כשנודע לו שלא חטא, אף שאמנם לגבי אותו חטא מסויים (שבו הסתפק) נחשב האשם "הקדש טעות", שהרי מלמפרע הוא לא הי' "חזי לכפר מידי" על חטא זה; אך מכל מקום, לגבי אותה מחשבה שחשב 'שמא חטאתי', אין האשם נחשב "הקדש טעות", כי על מחשבה זו הוא עדיין¹⁹ זקוק לכפרה כנ"ל.

אלא שכעת כשנודע לו שלא חטא, אינו יכול להקריב את האשם רק בשביל לכפר על המחשבה שחטא. מאחר שעיקר הטעם להבאת ה'אשם תלוי' הוא על אותו חטא שבו הוא מסתפק²⁰, אלא ש"בדרך אגב" מכפר האשם (ומקנח) גם את ה"עבירה" שבעצם מחשבת הספק – לפעול שהוא לא ייגרר על ידי מחשבה זו לשאר עבירות. ולכן, כאשר עיקר הטעם להקרבת האשם התבטל, שוב אין כוח בטעם הצדדי (הכפרה על המחשבה) שעבורו בלבד יקריבו את האשם.

אך לאידך גיסא, מאחר שסוף סוף גם על המחשבה הזו הוא זקוק לכפרה, זה פועל שהאשם לא ייצא לחולין ממילא כאשר "קדשי טעות", שהרי כאן אין זה "טעות" גמורה, מאחר שישנה "עבירה" שעלי' הוא עדיין זקוק לכפרה, ומטעם זה הקדושה נשארת על הבהמה ואינה יוצאת לחולין אלא בפדיון.

19) דלמרות שכעת כבר התברר לו שלא חטא, זה מועיל רק מכאן ולהבא (שלא יוסיף להתקרב יותר לכללות העבירות), אך הקירוב שכבר נעשה אצלו על ידי מחשבתו הקודמת אינו נמחק מאליו וממילא, ולכן הוא זקוק לכפרה.

20) וכמבואר בגמרא (כריתות כה, א וברש"י) שמביאו בכדי "להגן עליו מן היסורין, עד שיודע לו". היינו שמחמת הספק שמא חטא ומגיעים לו יסורים הוא מביא אשם תלוי, בכדי להגן על עצמו בינתיים.

ואם כן מאחר שאין שום תועלת של "כפרה" באשם הזה, מה מועיל זה שליבו נוקפו והוא רוצה להקדישו, הרי "אשם תלוי" אינו בא בנדבה¹⁷.

ואם כן עדיין יש להקשות על דברי חכמים במשנה – מדוע האשם נשאר בקדושתו וזקוק לפדיון, ולא אמרינן שיוצא לחולין מאליו כאשר קדשי טעות?

טו. אך על פי היסוד הנ"ל העולה מדברי החיד"א אפשר ליישב:

דגם כשמתברר שבאמת לא חטא, אך מאחר שבתחילה היתה לו מחשבה 'שמא חטאתי', הנה על פי הנ"ל שהמחשבה שאדם טועה לחשוב שחטא היא "גוררת עבירה" כי היא מקרבת אותו בדעתו לכלל העבירות, מסתבר לומר שכמו כן במחשבה שחשב 'שמא חטאתי' יש מעין פגם זה, היינו שגם מחשבת "ספק" זו נחשבת "עבירה" וממילא היא "גוררת עבירה".

ועל כן הוא זקוק לכפרה, כי "כפרה" היא מלשון "קינוח"¹⁸, והיינו לקנח ולהעביר את ההשפעה של מחשבה זו, כדי שלא יבוא ממנה לעבירות אמיתיות אחרות.

טז. ולפי זה מובן, מדוע למרות שנודע לו שלא חטא מכל מקום אין האשם יוצא לחולין ממילא כאשר "קדשי טעות", אלא הוא נשאר בקדושתו וזקוק לפדיון:

כי ה"אשם תלוי" לא הוקדש רק על החטא המוטל בספק, אלא גם על (כעין) חטא ודאי –

17) לשיטת חכמים שם כה, א. והרי גם כאן תירוץ הגמרא הוא לשיטת חכמים במשנה.

18) ראה גיטין (נו, א) "לכפורי ידי" ופירש רש"י "לקנח ידיו". וראה רש"י במדבר (יט, ב) "תבוא אמו ותקנח הצואה כך תבוא פרה ותכפר על העגל". וראה אגרת התשובה לאדה"ז פ"א (צ, ב).

ג

ביאור דברי התוספות שעל
כוונה ל'ספק עבירה' צריך
כפרה

יז. ועל פי דברי החיד"א הנ"ל, יש ליישב

עוד ענין הדורש ביאור:

דהנה בגמרא קידושין²² איתא: "דתניא אישה הפרם וה' יסלח לה, מה הכתוב מדבר, באשה שנדרה בנוזר ושמע בעלה והפר לה, והיא לא ידעה שהפר לה בעלה, והיתה שותה יין ומטמאה למתים. רבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי, אמר . . מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אמרה תורה צריכה כפרה וסליחה".

כלומר, שאדם שהתכוין לעבור עבירה, אלא ש'לא אסתייע בידו' לעשותה בפועל, הוא צריך "כפרה וסליחה" על כוונתו הרעה.

יח. ויתירה מזו מצינו בתוספות במסכת סוטה²³:

ששם לומדת הגמרא מהפסוק "והיא נטמאה והיא לא נטמאה" שאשה סוטה אסורה לבעלה מספק (שמה נבעלה לזר), עד שתיבדק במי המרים.

והקשו התוספות: "ואם תאמר, וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא". כלומר שלכאורה זהו דבר פשוט שהיא אסורה לבעלה מספק, ומדוע צריכים פסוק בשביל זה?

מה שאין כן מי שנוהג על פי הלכה בלבד – "שורת הדין", לא הי' מביאו, כי על פי הלכה (גרידא) אינו ראוי להיקרא "אשם", וממילא אינו יכול להביאו בתור "אשם תלוי".

(22) פא, ב.

(23) כח, א ד"ה מה ת"ל.

[ויש לומר, שכעת שלא מקריבים את האשם בפועל, ה"כפרה" על המחשבה שחטא (דהיינו "קינוח" השפעתה כדי שהוא לא ייגרר ממנה לשאר עבירות) תיעשה על ידי עצם ה"פדיון", דבזה שנותן לבית המקדש ("לנדבה") את מחיר האשם, על ידי זה מתכפרת המחשבה הזו]²¹.

(21) ועל פי זה יומתק עוד ענין, דבמשנה בכריתות (כה, א) שנינו: "ר' אליעזר אומר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל שעה שירצה, והוא הי' נקרא אשם חסידים". והגמרא (שם) מבארת, שסברת ר' אליעזר היא ש"אשם תלוי נדבה היא", שלכן יכול להקריבו בכל יום" גם כשאין לו 'ספק מחשי' שמא נכשל בחטא מסויים (וחכמים חולקים על ר' אליעזר וסוברים, שאשם תלוי הוא קרבן "חובה" ואינו בא ב"נדבה", ועל כן רק כשיש לו ספק ממשי על חטא מסויים יכול להביאו, וכן הלכה כנ"ל בפנים).

וצריך להבין בשיטת ר' אליעזר, הרי "קרבן נדבה" משמעו שאדם מביאו מחמת נדבת ליבו. ואילו "אשם תלוי" משמעו שבא על איזו אשמה המחייבת אותו בקרבן. ואם כן, כיצד מגדיר ר' אליעזר את ה"אשם תלוי" בשם "קרבן נדבה", לכאורה זהו תרתי דסתרי?

אך על פי המבואר בפנים (שהאשם תלוי מכפר גם) על הענין ד"עבירה גוררת עבירה" יש לומר, שר' אליעזר מאוד מחמיר בענין "עבירה גוררת עבירה", וסובר, שאפילו אם אין לו 'ספק ממשי' על חטא מסויים (כמו במקרה שמדובר בפנים), אלא רק ספק כללי 'שמה חטאתי באיזוהו חטא, גם מחשבה כזו היא "עבירה" וממילא גם "גוררת עבירה". ולכן לר' אליעזר הקרבן שמביא ראוי להיקרא בשם "קרבן אשם" – כי הוא בא לכפר על מחשבה שלילית זו, כמבואר בפנים.

אך עם זאת, הוא גם נקרא בשם "קרבן נדבה", משום שהחומרא הזו של ר' אליעזר (שגם מחשבה כללית 'שמה חטאתי' היא "גוררת עבירה" ונחשבת אשמה) היא רק בגדר "מידת חסידות" (וכפי שקרא לו "אשם חסידים"), אך מצד גדרי ההלכה ("שורת הדין") אין מקום לחומרא זו, כלומר שההלכה אינה מחשיבה כזו מחשבה "עבירה", ולכן מצד גדרי ההלכה נקרא הקרבן הזה בשם "נדבה", כי על פי הלכה אין כאן ענין של "אשמה".

[וזהו שנקרא במשנה בשם "אשם-חסידים", כלומר שרק אצל "חסידים" הנוהגים בדרך "לפנים משורת הדין" נחשב קרבן זה "אשם" (דהמחשבה הנ"ל נחשבת "אשמה"), ולכן הם יכולים להביאו בתור "אשם תלוי".

מיבעי שבפועל לא עבר שום איסור שהרי התברר שהחתיכה היתה שומן, אלא גם בכוונתו לא הי' לעבור איסור ודאי שהרי לא היתה ידיעה ברורה שהחתיכה הזו אסורה.

כ. ולכאורה תמוה, מנין למדו התוספות שגם כשאדם התכוין לעשות רק ספק איסור הוא צריך "כפרה וסליחה", והרי כל זה שאדם צריך "כפרה וסליחה" על זה שרק התכוין לעשות איסור הוא דבר שיש בו משום חידוש, שהרי לפועל לא עשה את העבירה²⁴, ואם כן כשהתורה באה ומחדשת שהוא כן צריך "כפרה וסליחה", עלינו לומר ש"אין לך בו אלא חידושו", והיינו שרק כשהתכוין לעשות איסור ודאי – כמו במקרה של התורה (כנ"ל) – אז צריך כפרה וסליחה, אך מנין לנו להוסיף חידוש מעצמינו שגם כשהתכוין לעשות רק ספק איסור הוא צריך "כפרה וסליחה"?

כא. ובפרט, שיש חילוק עיקרי בין איסור ודאי לאיסור ספק:

שבאיסור ודאי כגון שחשב שחתיכה זו היא ודאי חלב, ברור שהוא התכוין לעשות איסור, ואם כן מצד כוונתו הוא כבר מרד בהקב"ה, ועל כן מובן שהוא זקוק ל"כפרה וסליחה" למרות שבפועל לא אכל איסור²⁵.

24) ואף שלענין קבלת שכר על קיום המצוות מצינו שאדם מקבל שכר על שהתכוין לעשות מצוה אף אם לא עלה בידו לעשותה בפועל (כמו שכתב בספר "חובות הלבבות" בשער הבטחון פ"ד ד"ה ופירוש החלק הרביעי), אין ללמוד מזה לעבירות (שגם בהן יהי' עונש על הכוונה לעשותן), כי כבר אמרו חז"ל (קידושין מ, א) "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" (לענין העונש, ראה רש"י שם).

25) ראה אגרת התשובה שם (צא, א), שבמצוות התשובה – גם על עבירה פרטית – צריכה להיות קבלה כללית "לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו יתברך".

ותירצו: "יש לומר, הכתוב אוסרה קודם שתי' כאילו היא ודאי. . . ואפילו אם היא טהורה נענש בבית דין של מעלה אם בא עלי', כמו על חייבי עשה". כלומר שהפסוק מהני להחשיב את האיסור על הבעל כמו "מצות עשה", ואם כן הוא יקבל את עונשו בבית דין של מעלה כאדם שעבר על מצות עשה.

ומוסיפים התוספות ומבארים: "ולא כשאר ספיקות, כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן, אף על גב דצריך כפרה וסליחה מיהו לא חמיר כחייבי עשה". ורצונם לומר, שבאמת גם האוכל חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן ואחר כך התברר שהיתה שומן, הוא צריך כפרה וסליחה על אכילתו אף שאין פסוק מפורש שאסור לאכול 'ספק איסור'. אלא שמכל מקום, מאחר שזה לא מפורש בתורה הרי זה פחות חמור (אפילו) מהעובר על "מצות עשה" המפורשת בתורה. וזהו החידוש בהבא על אשתו סוטה, שמאחר שאיסורו מפורש בתורה, על כן גם כשבסוף מתברר שהיתה טהורה, הוא זקוק לכפרה וסליחה כעובר על "מצות עשה".

יט. ונמצא, שבדברי התוספות יש חידוש על דברי הגמרא דקידושין הנ"ל:

דהגמרא דיברה באדם שהתכוין לעשות איסור ודאי ולא הסתייע בידו, ועל זה אמרה שצריך "כפרה וסליחה" על שהתכוין לעבור עבירה, שענין זה נלמד מפסוק מפורש בתורה שאשה שעברה על נדרה לפני שנודע לה שבעלה הפר לה היא זקוקה ל"וה' יסלח לה", מאחר שהתכוונה לעשות איסור ודאי.

ואילו התוספות מחדשים, שאפילו כאשר מדובר רק בספק איסור, דהחתיכה היתה ספק שומן ספק חלב, והאדם לא הקפיד ואכלה מבלי לברר את הספק, הנה גם על חוסר הקפדה זה הוא זקוק ל"כפרה וסליחה", למרות שלא

אלא שכפי שהדגישו התוספות, ספק זה אינו חמור כמו הספק דהבא על אשתו סוטה. כי שם יש פסוק מפורש שהיא אסורה לו מספק, ועל כן הוא נחשב כעובר על "מצות עשה" (על כל פנים), גם כשהתברר שלא נטמאה בבעילת זר²⁶. מה שאין כן כאן באוכל חתיכת ספק איסור, שאין פסוק מפורש האוסר זאת, אין זה חמור כמו העובר על "מצות עשה".

אך מכל מקום גם הוא זקוק ל"כפרה וסליחה" על המחשבה (שגם לעצמו לחשוב) 'שמא חטאתי', כדי שלא יהי' אצלו הענין ד"עבירה גוררת עבירה", כנ"ל²⁷.

(26) דשם לא שייך לומר שלא התכוין לעשות איסור (כמו שאמרנו לעיל באוכל חתיכת ספק איסור), כי שם התורה אמרה בפירוש "והיא נטמאה והיא לא נטמאה" ללמד שאסור לו לבוא עלי' כל משך זמן הספק (כנ"ל בגמרא), ואם כן בעוברו על הציווי הזה הוא מתכוין לעבור על ציווי ה', אלא שכדברי התוספות אין לזה גדר של מצות לא תעשה, אלא כמצות עשה בלבד.

(27) בגמרא קידושין (לב, א) איתא: "רב הונא קרע שיראי (בגד יקר) באנפי רבה ברי', אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח. (ומקשה הגמרא: ודלמא רתח (הבן, ויכלים את אביו ויעבור על כיבוד אב), וקעבר (האב) אלפני עור לא תתן מכשול? (ומתמצת: דמחיל לי' (האב) ליקרי' (כך שגם אם בנו יכלימו לא יעבור על כיבוד אב)). וכתבו התוספות (ד"ה דמחיל): "וצריך לומר שהודיעו קודם לכן (שמוחל על כבודו), שלא יהא כמו נתכוין לאכול (בשר) חזיר ועלה בידו בשר טלה, דאמר לקמן בפרק בתרא שצריך מחילה וכפרה". כלומר, אם האב לא יודיע לבנו שמחל על כבודו, הוא עדיין יעבור על "לפני עור" בזה שיגרום לו להתכוין לעבור על כיבוד אב, אך על ידי שיוודיע לו הוא ימנע אותו אפילו מכוונת עבירה (כי הבן יודע שגם אם יכלים את אביו אין כאן עבירה מאחר שאביו מחל על כבודו).

אבל הריטב"א מבאר את הגמרא באופן אחר, וזה לשונו: "הא דאקשינן (בגמרא) ודילמא רתח ואיכא משום ולפני עור לא תתן מכשול ופרקינן דמחיל ליקרי', קשיא לי, דהא מכל מקום לא ידע ברי' דמחיל לי' ליקרי', והוי כמי שעלה בידו בשר כבש ונתכוין להעלות בשר חזיר שצריך כפרה כדאיתא ביבמות ונדרים (וכקושיית

אבל בספק איסור כגון שידע שחתיכה זו היא ספק חלב ספק שומן, יש מקום לומר שהוא אפילו לא התכוין לעשות איסור, דזה שאכל את החתיכה הוא רק משום שסמך בליבו על הצד (בספק) שאין כאן איסור, ואם כן לא רק שלא מרד בהקב"ה במעשה, אלא אפילו במחשבתו ורצונו לא מרד, שהרי לא רצה כלל לעבור עבירה, אלא אדרבה הוא קיווה שבאמת אין כאן איסור.

ואם כן מניין לתוספות שגם כשהתכוין לעשות מעשה שהוא רק ספק איסור, הוא זקוק ל"כפרה וסליחה"?

כב. אך על פי ביאורינו הנ"ל, יתיישב גם

זה:

דאף שבשעת אכילת החתיכה סמך בליבו (על אותו צד) שאין כאן שום איסור, אך לא ימלט שלאחר מכן (כשעדיין לא התברר שהחתיכה היתה ודאי שומן) קינן בליבו הספק 'שמא חטאתי באכילת חלב'.

ועל פי מה שנתבאר לעיל מדברי החיד"א (וביאורינו באשם תלוי), הרי שמחשבה כזו היא בבחינת "עבירה" ש"גוררת עבירה", היינו שממנה הוא יכול להיגרר לכל העבירות שבעולם.

ואם כן אפשר לבאר, שזוהי כוונת התוספות באומרו שהוא זקוק ל"כפרה וסליחה" על אכילת החתיכה, היינו שהוא צריך לכפר על מחשבה זו, וכפי שביארנו לעיל ש"כפרה" היא מלשון קינוח, כלומר לקנח ולהעביר את השפעת המחשבה הזו, כדי שהיא לא תהי' "גוררת עבירה".

שמזה משמע, שעיקר הפגם בעבירה הוא הענין הכללי מה שמרד במלכות שמים. והרי ענין זה ישנו גם כשרק התכוין לעבור עבירה, אף שלא הצליח לעבור בפועל.

ד

הפקרת חפץ שנגנב

כג. נועל פי כל הביאור הנ"ל, אפשר אולי להמתיק את המסופר אודות הרה"ק ר' נתן אדלער (רבו של החתם סופר)²⁸, שכשנכנס גנב לביתו וגנב איזה חפץ, צעק לעברו: "הפקר הפקר"²⁹.

ולכאורה, לשם מה הוצרך להודיע לגנב שהוא מפקיר את החפץ, דאם ברצונו למנוע ממנו את עוון אי קיום מצות "והשיב את הגזילה" (שהרי את עצם מעשה הגניבה הוא כבר עשה ולא יועיל מה שיפקירו כעת), די הי' לו להפקיר את החפץ בפני ג' אנשים³⁰, ומדוע הקפיד להודיע לגנב שהחפץ הוא הפקר?

המפורשת של רב הונא היתה כדי למנוע את בנו מעבירה, אין לחשוש לעבירה גוררת עבירה.
(28) מובא בספר מעשיהם של צדיקים (ג. מה טוב) שמות עמ' 190.

(29) והגדיל ר' נתן לעשות, שאף תלה מודעה על פתח ביתו "כל מה שבבית זה הפקר הוא!" אלא שאת הנהגתו הזו הי' אפשר לבאר על פי דברי הגמרא בקידושין הנ"ל, שזהו בכדי שהגנב יידע (לפני שגונב) שאין כאן שום איסור, כדי שלא רק לא יעבור איסור בפועל, אלא גם לא יתכוין לעבור איסור (דאם רק בשביל למנוע את העבירה עצמה, די שיפקיר את החפץ בפני ג', ואינו צריך להודיע זאת לגנב, אך בהודיעו לו הוא מונע ממנו גם את הכוונה לאיסור), ולא זקוקים לביאור החיד"א.

אבל הנהגתו שצעק לעבר הגנב "הפקר" לאחרי שכבר גנב, אינה מבוארת על פי הגמרא דקידושין, כי לאחרי שכבר גנב הרי כבר נעשו הן כוונת העבירה והן מעשה העבירה, ואם כן ה"הפקר" שמפקיר כעת מועיל רק שמכאן ולהבא לא יעבור הגנב על "והשיב את הגזילה". ואם בשביל זה, לשם מה עליו להודיעו? אלא הנהגה זו מתבארת דוקא על פי ביאור החיד"א, ככפנים.
(30) ראה נדרים מה, א.

התוספות הנ"ל)? ואפשר, דבלאו דלפני עור לא תתן מכשול, כיון שהוא לאו כולל (שכולל את כל המצוות) לא מחמירין ב' כולי האי, ושרינן בהכי כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה אי רתח". כלומר, לפי הריטב"א האב לא הודיע לבנו שמחל על כבודו, ואם כן באם הבן יכלימנו נמצא שהוא אכן הכשיל אותו בזה שהתכוין לעבור על כיבוד אביו (והבן יזדקק למחילה וכפרה על זה), אך מכל מקום מאחר שהאיסור של לפני עיור אינו חמור כל כך על כן הוא נדחה מחמת מצות חינוך. ונראה לומר, שהסברא בזה היא על דרך מאמר חז"ל (שבת קנא, ב) בנוגע לחולה מסוכן: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". דכמו כן כאן, זה שהאב מכשיל את בנו פעם אחת בזה שגורם לו להתכוין לעבור על כיבוד אב, הוא "כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה אי רתח", כלומר כדי להדריכו ולחזקו בקיום מצוה זו גופא בעתיד, שהרי אם לא ינסנו לא יוכל להדריכו כדבעי.

אמנם, בביאור זה של הריטב"א מתיישב רק כיצד הי' מותר לרב הונא להביא את בנו לידי כוונה לעבור על כיבוד אב, כי רק על ידי זה יוכל לחנכו בקיום מצוה זו כדבעי. אך לכאורה עדיין יש להקשות, דמאחר שהבן חושב שעבר עבירה בזה שהכלים את אביו (שהרי לריטב"א מדובר שלא הודיע לו שמחל על כבודו), אם כן על פי דברי החיד"א הנ"ל הוא עלול להיגרר מזה לעבירות אמיתיות אחרות, ואם כן לכאורה שכרו של רב הונא – שמחזק את בנו בקיום מצות כיבוד אב, יוצא בהפסדו – שמחשבת העבירה של בנו תהי' "גוררת עבירה" לעבירות אמיתיות אחרות?

ואולי יש לומר שכאן שאני, דמאחר שהכשלת הבן במחשבת העבירה נעשתה מלכתחילה במטרה כדי לחנכו ולמונעו מעבירה (זו בעתיד), לא יתכן שמחשבה זו עצמה תהי' "גוררת עבירה" (לעבירות נוספות), מאחר שזהו היפך כל ענינה – שהרי היא באה בכדי למנוע ענין של עבירה (ועל דרך שאמרו חז"ל (פסחים יא, א): "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיני?")!

מה שאין כן בכל המקרים הקודמים – מחלון וכליון, אשם תלוי, והאוכל ספק חלב ונמצא שומן – מחשבת העבירה לא באה במטרה למנוע ענין של עבירה (אלא סתם כך מתוך טעות), ועל כן שם חיישינן שמא היא תהי' "גוררת עבירה" לעבירות אמיתיות אחרות. ואפילו במקרה של הר"ן, שמחשבת הנשים שרוצים להכשילן בחילול שבת באה כתוצאה מפעולה של מצוה (הצלת נפש מישראל), מכל מקום מאחר שפעולה זו לא באה כדי למנוע ענין של עבירה על כן אפשר שמחשבתן תגרור אותן לעבירות אחרות. מה שאין כן בנידון דידן שמטרתו

ואפשר שצדיק זה שלא רצה שעל ידי ממונו יעבור יהודי עבירה, הקפיד גם על הענין הנ"ל של "עבירה גוררת עבירה", ועל כן דאג להודיע לגנב שהחפץ הוא "הפקר", כדי שלא יטעה לחשוב שעבר עבירה וממחשבה זו יבוא לעוד עבירות].

אך על פי כל הנ"ל אפשר אולי לבאר את הנהגתו הזו, דאילו הי' מפקיר את החפץ בפני ג', אף שבזה הציל את הגנב מעוון אי השבת הגזילה, אך הרי הגנב עצמו עדיין יחשוב שיש בידו עוון, ומחשבה זו שהיא "עבירה" (כנ"ל) תהי' "גוררת עבירה", והוא עלול חלילה לבוא לעוד עבירות (הן של גניבה והן שאר עבירות).



סימן 8

מלאכה בשינוי במקום צער גדול

(שולחן ערוך סימן שכח)

מביא את דברי המדרש שהצער מחוסם קשה מצער מקור * מבאר את דברי אדה"ז שבמקום צער גדול מותר לעשות אפילו מלאכה בשינוי * מבאר את דברי המלכים אומניך שלענין שבות דשבות בנכרי צריך שינוי הניכר בנפעל דוקא, מה שאין כן ביהודי די בשינוי גמור בפעולה * על פי זה מסיק שבמקרה שהי' צער גדול מהחוסם ויהודי הפעיל את המזגנים על ידי דפיקה על לוח החשמל לא עבר בזה על חילול שבת

האיסור בהפעלת מזגן בשבת

א. אירע מאורע בבית כנסת בשבת, ששעון השבת המפעיל את המזגנים נתקע והמזגנים לא הופעלו בזמן, והקהל הצטער מאוד מהחוסם הגדול. והנה קם אחד המתפללים ודפק על לוח החשמל בחוזק, ותיכף¹ החל השעון לעבוד והמזגנים הופעלו.

נראה לדון, האם במעשה זה חילול שבת (וצריך כפרה כמבואר בשולחן ערוך² – תעניות ופדיון חטאת וכו'), או שאין בזה חילול שבת?

ב. דהנה כתבו אחרוני זמנינו³, שכשיש צער בשבת מחמת שהחוסם גדול, מותר לבקש מנכרי שידליק את המזגן.

ולמדו כן מדברי התוספות בעבודה זרה⁴ שכתבו בשם המדרש⁵: "אנטונינוס הוה קא אזיל באורחא, אמר לי' לרבי צלי עלי, אמר לי' יהא רעוא דתישתזיב מן צנתא. אמר לי' דא צלותא בתמי', יתיר חד כסו וצנתא אזלא? אמר לי' יהא רעוא דתישתזיב מן שרבא. אמר לי' דא ודאי צלותא דכתיב ואין נסתר מחמתו".

שממעשה זה מוכח, שצער החוסם קשה מצער הקור⁶, מאחר ונגד הקור יש עצה להוסיף עוד לבושים, מה שאין כן כשהחוסם גדול הרי אי אפשר להסיר את כל הבגדים (וגם אם יסירם עדיין יצטער מהחוסם).

וידועה ההלכה, שבמקום צער או מצוה מותר לומר לנכרי לעשות דבר האסור מדרבנן בלבד, משום שגם האמירה לנכרי אינה אלא

(3) שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' כג. שו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' קלט (בהוצאה החדשה אורח חיים סי' קמה).

(4) ג, ב ד"ה שומר.

(5) מדרש רבה ויקרא פרשה טז.

(6) ולהעיר מלקוטי תורה לאדה"ז פרשת תזריע (יט),

(ד), שמטעם זה עיקר הישוב של ע' אומות העולם הוא בחלק כדור הארץ הצפוני, ולא בחלק הדרומי (ששם הוא תוקף החוסם).

(1) כלומר, שלא הי' כאן ההיתר ד"גרמא" דהיינו שהמלאכה אינה נעשית אלא בצירוף כוח נוסף, כגון סיבוב השעון משך זמן מכוח עצמו (ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' רסה ס"ח בענין כיבוי דליקה בדרך גרמא. ובמה שביארנו באריכות בענין זה לעיל סימן יג), מאחר שתיכף כשדפק נדלק המזגן, נמצא שההפעלה מתייחסת לפעולתו בלבד.

(2) שולחן ערוך אדה"ז סי' שלד סכ"ח.

דאורייתא, מאחר שהפעלת המזגן אינה אלא "שבות"¹⁰.

אך עדיין יש לברר האם עבר על איסור דרבנן (שגם על זה צריך כפרה¹¹), או שמא מחמת הצער מהחום אין כאן אפילו איסור דרבנן.

במקום צער גדול התירו מלאכה הנעשית בשינוי

ד. דהנה כתב אדה"ז בדין חולה שאין בו סכנה¹²: "אם אין בו סכנת אבר, אלא שנפל למשכב, או שמצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו, אין עושין לו דבר האסור מדברי סופרים על ידי ישראל אלא בשינוי מדרך החול, ועל ידי שינוי מותר לעשות אפילו מלאכה גמורה, כגון הגונח [שמותר לינק] בפיו כמו שיתבאר, שכיון שמשנה בעשייתה אינה אסורה אלא מדברי סופרים".

כלומר, מותר ליהודי לעשות עבור חולה שאין בו סכנה אפילו מלאכות דאורייתא, בתנאי שיעשה אותן ב"שינוי".

ה. וכתב עוד¹³ בדין המצטער: "ואם לא נפל למשכב, וגם אינו מצטער כל כך עד שנחלש כל גופו (אבל על כל פנים יש לו צער גדול), מותר לעשות לו על ידי ישראל כל שבות הנעשה בשינוי, אפילו הוא מלאכה . . . ואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף, אלא מקצת חולי, אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים על ידי נכרי אפילו שלא בשינוי,

איסור דרבנן, והוי "שבות דשבות". וכמו שכתב אדה"ז⁷ וזה לשונו: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהי' שם מקצת חולי . . . או לצורך מצוה".

וכוונתו ב"מקצת חולי" היינו אפילו לצער מועט שאינו צער גדול, וכמפורש בדבריו במקום אחר⁸: "ואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף אלא מקצת חולי, אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים על ידי נכרי".

וכתבו אותם אחרונים, שבהדלקת מזגן בשבת אין איסור מדאורייתא אלא מדרבנן, כי אף אם תאמר שבהדלקת החשמל "פסיק רישי" שיתהוו ניצוצות (בחוטי החשמל) והוי "מבעיר", אך היות שאינו מתכוין להם הרי זה "פסיק רישא דלא ניחא לי" שלכולי עלמא איסורו רק מדרבנן⁹.

ומאחר שבהדלקת המזגן יש רק איסור "שבות", על כן במקום צער מותר לומר לנכרי להדליקו.

עד כאן תוכן דבריהם.

ג. והעולה מזה לענינו, שהיהודי שדפק על לוח החשמל בודאי לא עבר על איסור

(7) סי' שז סי"ב.

(8) סי' שכח ס"כ.

(9) ראה שם סי' שכ סכ"ד.

בחלקת יעקב שם מבאר באופן נוסף, שהדלקת הניצוצות היא "כלאחר יד" ומלאכה בשינוי היא רק מדרבנן.

אך צריך עיון בסברא זו, שהרי הגדר ד"כלאחר יד" הוא שעושה "בשינוי מדרך החול" (שולחן ערוך אדה"ז סי' שא ס"ב), ואילו הניצוצות שבחוטי החשמל דרך הבערתם בחול היא על ידי הדלקת מתג החשמל, ואם כן לכאורה לא שייך בזה ההיתר ד"כלאחר יד", אלא ההיתר ד"לא ניחא לי" כבפנים.

(10) ראה להלן הערה 30 לענין נורות בקרה הנדלקות עם הפעלת המזגן.

(11) כמבואר בסי' שלד שם.

(12) סי' שכח סי"ט.

(13) שם ס"כ.

כמו שנתבאר בסי' ש"ז, אבל לא על ידי ישראל אפילו בשינוי¹⁴.

שכאן מוסיף אדה"ז חידוש יותר גדול, שאפילו כשאינו "חולה" אלא יש לו רק "צער גדול"¹⁴, מותר ליהודי לעשות עבורו "שבות הנעשה בשינוי, אפילו הוא מלאכה".

ו. והנה ממה שכותב "אפילו הוא מלאכה", משמע שמותר לעשות עבורו אפילו מלאכה דאורייתא, בתנאי שיעשנה "בשינוי"¹⁵.

14) ולהעיר, שכאן כותב אדה"ז שההיתר שיהודי יעשה "מלאכה" בשינוי הוא רק ב"צער גדול". אך לעיל (סי' שז ס"ב) התיר בכהאי גוונא ב"צער" סתם. ומסתבר, שמה שכותב כאן "צער גדול" הוא בדוקא, ומה שכתב לעיל "צער" סתם הוא לאו דוקא. שהרי, כאן כותב בפירושו ש"ואם אין לו צער גדול... אלא מקצת חולי" אסור לעשות ליהודי לעשות לו אפילו שבות בשינוי, שמסגנון זה ברור ש"מקצת חולי" הוא פחות מ"צער גדול", ואם כן כנראה הגדרתו היא "צער" סתם; והיות שכאן מדגיש שאין להתיר שבות בשינוי ב"מקצת חולי", אלא רק ב"צער גדול", על כרחך לומר שגם מה שהתיר לעיל במקום "צער" כוונתו היא "צער גדול" דוקא, רק ששם הוא לא נחית לפרטי הדין הזה, מאחר ששם הוא עוסק בעיקר בדין אמירה לנכרי ורק בדרך אגב הוא מזכיר בקיצור מה הדין ביהודי, ותיכף הוא מציין לסימן שכ"ח דהיינו ההלכה הנ"ל, שבה מפורש שדוקא ב"צער גדול" התירו.

15) וכן משמע ברור בדברי המגן אברהם (סי' שז ס"ק ז), שכתב: "בחולה ממש הכולל כל הגוף או שיש בו סכנת אבר, אפילו ישראל עושה שבות לחד מאן דאמר, כמו שכתוב סימן שכ"ח סעיף י"ז. ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי, כמו שכתוב שם סעיף ל"ג". ומזה שתיכף לאחר שמזכיר בתחילה את דין ה"חולה ממש הכולל כל הגוף" הוא מוסיף וכותב "ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי", משמע שב"מצטער" כוונתו היא למי שאין לו חולי הכולל את כל הגוף אלא הוא רק ("אפילו") "מצטער" בלבד. ועליו הוא כותב, שמותר לישראל לעשות עבורו "שבות שלא כדרכה". וכמקור לזה הוא מציין: "כמו שכתוב שם [בסימן שכ"ח] סעיף ל"ג". ושם בסעיף לג כותב המחבר: "גונח מותר לינק חלב מהבהמה דבמקום צערא לא גזרו רבנן". ואם כן מכאן

וראים ברור שהמגן אברהם הבין, שה"גונח" אינו בכלל "חולה ממש הכולל כל הגוף", אלא הוא בכלל "מצטער" בלבד (וכן הוא מפורש ב"מחצית השקל" על אתר, שכוונת המגן אברהם היא שגונח "לא הוי חולי הכולל כל הגוף... אלא צער בעלמא". וכן ביאר גם ה"לחם משנה" בדעת ה"מגיד משנה" הלכות שבת פ"ו ה"ט (והוא שלא כפירוש התהלה לדוד (סי' שז ס"ק ה ד"ה כתב) בדברי המגיד משנה) עיי"ש). ול"גונח" הזה מתירים לינק מהבהמה, למרות שחליבת בהמה אסורה מדאורייתא משום "מפרק", וטעם ההיתר הוא משום שהוא עושה זאת "שלא כדרכה" מאחר שיונק בפיו, ולזה קורא המגן אברהם "שבות שלא כדרכה", שהפירוש בזה על כרחך הוא, שה"שבות" כאן הוא בעצם זה שעושה את המלאכה דאורייתא "שלא כדרכה" (וראה הערה הבאה שבסגנון זה כתב הר"ן בשם הרמב"ן). ואת זה מתירים ל"גונח", למרות שאין לו חולי הכולל את כל הגוף וגם לא נפל למשכב אלא יש לו רק "צערא" בלבד. אם כן מזה משמע ברור שהמגן אברהם סובר, שבמקום "צערא" (ולפי אדה"ז הכוונה היא ל"צער גדול") מותר ליהודי לעשות אפילו מלאכה דאורייתא בשינוי, דזה נחשב "שבות שלא כדרכה".

אמנם, בקצות השולחן (סי' קלד ס"ה) משמע שלא הבין כן, דכתב: "ואם לא נפל למשכב וגם לא נחלש כל גופו אלא שיש לו על כל פנים צער גדול, התירו לו שבות דשבות דהיינו תרי דרבנן... וישראל מותר לעשות לו מלאכה דרבנן על ידי שינוי". כלומר, שבמקום "צער גדול" מותר ליהודי לעשות רק איסורים דרבנן בשינוי, אבל איסורים דאורייתא בשינוי אסור. ולפי זה צריכים לומר שהקצות השולחן הבין, שזה של"גונח" התירו לעשות אפילו איסור דאורייתא בשינוי, הוא משום שגונח הוא בגדר "נפל למשכב" או "נחלש כל גופו" ולא רק מצטער "צער גדול" בלבד.

ולכאורה קצת משמע כן גם מדברי אדה"ז לעיל (שם סי' ט), שכתב: "נפל למשכב או שמצטער כל כך עד שחלה ממנו כל גופו, אין עושין לו דבר האסור מדברי סופרים על ידי ישראל אלא בשינוי מדרך החול, ועל ידי שינוי מותר לעשות אפילו מלאכה גמורה, כגון הגונח [שמותר לינק] בפיו". ומזה שמביא ראי' מ"הגונח" לזה שמותר לעשות מלאכה גמורה בשינוי למי ש"נפל למשכב" או "שחלה כל גופו", משמע לכאורה שהבין שהגונח אינו בגדר מצטער "צער גדול" בלבד, אלא הוא בגדר "נפל למשכב" או "חלה כל גופו" (ודלא כמשמעות המגן אברהם הנ"ל).

אך באמת מדברי אדה"ז הללו אין כלל הוכחה

שהרי, לעיל (סעיף ב') הבאנו את דבריו בענין אמירה לנכרי, שכתב בזה הלשון: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות", שמלשון זו משמע ברור ש"שבות" היינו מה "שאינו מלאכה". ואם כן כשהוא כותב כאן שעבור המצטער צער גדול מותר לעשות אפילו "מלאכה" בשינוי, משמע שכוונתו אפילו למלאכה דאורייתא.

ומה שקודם לכן כותב שהתירו לעשות עבורו "שבות הנעשה בשינוי", יש לפרש כוונתו¹⁶: שעל ידי שעושה את ה"מלאכה"

"וכל זה בדבר שעושה אותו הנכרי בשבת כדרך שהוא עושה בחול, אבל דבר שמשנה בעשייתו מדרך החול אף על פי שהוא שבות גמור מותר לעשותו אפילו על ידי ישראל במקום צער", וכנראה הבין קצת השולחן, שכמו שבתחילת דבריו מדבר אדה"ז דוקא ב"שבות", כך גם מה שכותב בהמשך דבריו שמותר לישראל לעשות איסור "בשינוי" כוונתו היא ל"שבות" דרבנן הנעשה בשינוי, אך אין כוונתו למלאכה דאורייתא בשינוי.

אך באם זוהי הוכחתו, הרי שדיוק זה אינו מוכרח. כי אפשר לבאר שמה שאדה"ז כותב "אבל דבר שמשנה בעשייתו מדרך החול" כוונתו היא לאיסור דאורייתא הנעשה בשינוי. ואדרבה, כך אפשר לדייק מהא שכותב "אבל דבר" ואינו כותב "אבל שבות", דהמילה "דבר" (סתם) משמעה אפילו איסור דאורייתא. ורצונו לומר, שאם משנה בעשיית האיסור דאורייתא מדרך עשייתו בחול, אז מותר אפילו לישראל לעשותו במקום צער. ומה שממשיך אדה"ז "אף על פי שהוא שבות גמור", יש לפרש שכוונתו ב"שבות גמור" היינו לשבות ד"שינוי" ולא לאיסור דרבנן אחר שאותו הוא עושה בשינוי (ועל דרך המבואר בהערה הבאה), וכלומר, שלמרות שלעשות איסור דאורייתא ב"שינוי" הוא "שבות גמור", מכל מקום "מותר לעשותו אפילו על ידי ישראל במקום צער".

(16) ראה ר"ן (על הרי"ף שבת סא, א ד"ה גרסינן) בשם הרמב"ן, שהיונק חלב מהבהמה בפיו הוי "שבות הנעשה בשינוי" (שהוא ממש לשון אדה"ז שבפנים). ובדבריו אלו מוכרחים לפרש, שמה שעושה את הפעולה ל"שבות" הוא ה"שינוי" עצמו (ולא שפעולה זו היא "שבות" עוד לפני ה"שינוי"), שהרי חליבת בהמה אסורה מדאורייתא משום "דש" (כמבואר בשולחן ערוך אדה"ז סי' שכח סמ"א), ואם כן מה שמחשיב את היניקה

סובר כן, כי אפשר לבאר בדבריו שראיתו מ"הגונח" היא בדרך "כל שכן", כלומר, שאם אפילו בגונח שהוא רק מצטער צער גדול התירו מלאכה דאורייתא בשינוי על ידי ישראל, כל שכן שבנפל למשכב או חלה כל גופו מותר לישראל לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי.

ואם כן, מאחר שבדברי המגן אברהם וזא"ם ברור (כנ"ל) שהגונח הוא רק בגדר "צערא", הרי שכל עוד אדה"ז אינו כותב במפורש אחרת, מסתבר שגם הוא סובר כן. ואם כן מדין "גונח" מוכח, שבמקום "צער גדול" מותר ליהודי לעשות אפילו איסור דאורייתא בשינוי. וכפי שנתבאר בפנים, כן משמע גם מלשון אדה"ז שכותב שבמקום "צער גדול" מותר ליהודי לעשות "כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה" (ובביאור הלשון "כל שבות הנעשה בשינוי" – ראה הערה הבאה).

ועוד יש להוכיח שכן היא דעת אדה"ז, מהא שבסימן שז (סוף סי"ב) כתב: "דבר שמשנה בעשייתו מדרך החול, אף על פי שהוא שבות גמור מותר לעשותו אפילו על ידי ישראל במקום צער... ויש אומרים שהוא הדין במקום הפסד, ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד גדול (עיי' סימן של"ו)". ומה שמציין לענין "הפסד גדול" ל"סימן של"ו", כנראה כוונתו היא למה שכותב שם (סט"ו): "צנור המקלח מים מן הגג ועלו בו קשים ועשבים שסותמים ומעכבים קילוחו ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית, מותר למעכו ברגליו בצנעה, שכיון שמתקן על ידי שינוי הוא שאינו עושה אלא ברגליו, לא גזרו בזה במקום הפסד". והרי, פעולת תיקון הצינור היא איסור דאורייתא (תיקון כלי שהוא תולדת מכה בפטיש – ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שב ס"ה. ועיי' תהלה לדוד (סי' שז ס"ה ד"ה ובאמת) שתמה על דברי הפרי מגדים (סי' שלו משבצות זהב ס"ק ט) שכתב שתיקון הצינור הוא איסור דרבנן בלבד, ומוכיח שלא כדבריו מדברי התוספות והר"ן, עיי"ש), ואף על פי כן מתירים לו לתקן את הצינור בשינוי, במקום הפסד גדול. אם כן כל שכן שכן הוא הדין במקום צער (גדול) (שהרי מדברי אדה"ז הנ"ל בסי' שז משמע שצער עדיף מהפסד), שמותר לישראל לעשות אפילו איסור דאורייתא בשינוי (ולהעיר משו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"א סי' רמח) שמגדיר את תיקון הצינור בשינוי כ"איסור בעלמא" ו"אף אחר שאסרו הוא איסור חדש").

[והקצות השולחן שפוסק שאין להתיר על ידי ישראל במקום צער אלא איסור דרבנן הנעשה בשינוי, אפשר שדייק כן מלשון אדה"ז בסי' שז סי"ב הנ"ל, שבתחילת ההלכה כתב שבמקום מקצת חולי מותר לנכרי לעשות עבורו "שבות", ובהמשך לזה כותב את דבריו הנ"ל:

כזה. וכן בשאר פוסקים לא מצינו סברא שאם עשאים בשמאלו יהי פטור²⁰.

ועל פי דברי אדה"ז ש"שינוי" הוא דוקא כ"שאיין דרך בחול לעולם" לעשות כן, מובן זה בטוב: דבכתיבה, לעולם אין דרך שימני יכתוב ביד שמאל (דגם כשימינו עסוקה בדבר אחר ואינה פנוי אינו כותב בשמאלו), ועל כן כתיבה בשמאל נחשבת "שינוי" מדרך החול ופטור מן התורה. מה שאין כן שאר מלאכות, אף שבדרך כלל ימני עושה את פעולותיו בימין דוקא (בפעולות הנעשות ביד אחת בלבד), אך לפעמים כשימינו עסוקה בדבר אחר הוא משתמש בשמאלו, ועל כן בשאר מלאכות עשי' בשמאל אינה נחשבת "שינוי".

בגוי צריך שהשינוי יתבטא בנפעל מה שאין כן ביהודי

ט. והנה הבאנו לעיל (סעיף ב') את דברי אדה"ז, שבמקום צער או מצוה מותר לומר לנכרי לעשות דבר שאיסורו רק מדרבנן, דהיינו "שבות דשבות".

ומאחר שעשיית מלאכה "בשינוי" אסורה רק מדרבנן, מובן, שבמקום צער או מצוה מותר לומר לנכרי לעשות איסור דאורייתא בשינוי.

וכדוגמא המובאת בשולחן ערוך אדה"ז²¹:
"אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים, ובשבת הוא ליל טבילתה. . . אין להתיר לומר לנכרית לחתכן, שזהו שבות גמור ולא התירוהו

(20) ראה משנה ברורה שם בשם החיי אדם, שהוכיח מתוספתא שדוקא הכותב בשמאלו פטור, מה שאין כן בשאר מלאכות חייב גם כשעושה אותן ביד שמאל, דאין זה נחשב "שינוי".

(21) סי' שמ ס"ב.

(הגמורה) "בשינוי" בזה היא נעשית "שבות" שהרי מלאכה ב"שינוי" אסורה רק מדרבנן (כדלקמן), ובמקום "צער גדול" התירו באופן זה.

שינוי היינו שלעולם אין דרך לעשות כן

ז. וכעת יש לברר מה בדיוק נחשב "שינוי", שאז מותר ליהודי לעשות אפילו "מלאכה" במקום "צער גדול".

דכתב אדה"ז¹⁷: "כל המלאכות כולן אינן אסורין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרך שעושה אותן בחול, אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך החול, שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן מלאכה זו, פטור מן התורה, אבל אסור לעשותן כן מדברי סופרים".

כלומר, אם עושה את המלאכה באופן שרק לא רגילים לעשות כן תמיד אך לפעמים כן עושים באופן זה, עדיין אין זה נחשב "שינוי"; אלא רק כשעושה אותה באופן שלעולם לא עושים כן, זה נחשב "שינוי".

ח. ולהעיר, שברמב"ם¹⁸ פסק ש"הכותב בשמאלו. . . פטור", משום ש"אין דרך כתיבה בכך"¹⁹. ואילו בשאר מלאכות לא כתב פטור

ל"שבות" הוא רק ה"שינוי" שחולבה בפיו ולא בידו, שהוא "שלא כדרך המלאכות" (לשון הר"ן בשם הרמב"ן שם). ואם כן, כך יש לפרש גם את לשון אדה"ז כאן (שהיא זהה ממש ללשון הר"ן) "שבות הנעשה בשינוי": שאפילו "מלאכה" גמורה מדאורייתא, אם עושה אותה "בשינוי" בזה היא נעשית "שבות", ובמקום "צער גדול" התירו. ככפנים.

(17) סי' שא ס"ב.

(18) הלכות שבת פ"א ה"ד. הובא במשנה ברורה

סי' שמ ס"ק כב.

(19) מגיד משנה שם.

ובמשנה ברורה²⁵ כתב: "ועיין בחיי אדם שדעתו דצריך בזה שינוי גמור, כגון לרקד באחורי הנפה".

והרי, הן ה"שינוי קצת" שמרקד על השולחן והן ה"שינוי גמור" שמרקד באחורי הנפה, ניכרים רק בפעולת האדם ולא בגוף הנפעל, שהרי בקמח עצמו אין הבדל בין אם מרקדו לתוך כלי או על השולחן, ובין אם מרקד בתוך הנפה או באחורי".

אם כן מזה לכאורה מוכח, שגם שינוי בפעולת המלאכה בלבד נחשב "שינוי" שמכוחו מתירים לומר ל"נכרי" לרקד ביום טוב, ואין צורך שהשינוי יהי' ניכר גם בנפעל?

יב. אך באמת אין משם קושיא, כי שם מדובר ביום טוב, וכבר כתב אדה"ז לעיל²⁶ שבכדי "שלא יתבטל משמחת יום טוב אסרו חכמים הקצירה והדישה . . . וההרקדה", היינו שהאיסור לרקד ביום טוב אינו אלא מדרבנן. נמצא שעצם ההרקדה היא כבר "שבות", ועל ידי האמירה לנכרי נעשה זה "שבות דשבות".

ואם כן, אפשר שמטעם זה שם מועיל שינוי שאינו מתבטא בנפעל, מאחר שגם ללא השינוי יש כבר "שבות דשבות"²⁷; אבל במלאכות דאורייתא, שבהם האמירה לגוי היא רק "שבות" אחד, וזקוקים ל"שבות" נוסף של "שינוי", אפשר שצודקים דברי ה"מלכים אומניך" שצריך שהשינוי יתבטא בנפעל, ולא די שינוי בפעולה בלבד.

לצורך מצוה . . . אלא תאמר לה ליטלן ביד או בשינים, שזהו שבות דשבות".

י. ובענין זה העיר בספר "מלכים אומניך"²², שההיתר לומר לנכרי לעשות מלאכה "בשינוי" במקום מצוה, הוא דוקא ב"שינוי" הניכר לא רק בעשיית המלאכה אלא גם בגוף הנפעל. וכגון בהלכה הנ"ל²³, שבציפורניים ניכר שנחתכו בפה או בשיניים ולא בכלי כדרכן; אבל לומר לגוי לעשות מלאכה בשינוי שאינו ניכר בנפעל כי אם בפעולה, לא התירו אפילו במקום מצוה.

והראי', דלא מצינו שיתירו לומר לגוי להדליק נר בפיו או במרפקו במקום מצוה, מאחר ששינוי זה אינו אלא בפעולה ולא בנפעל, דהאור דולק באותו אופן בין אם מדליקו בידו או בפיו ומרפקו. עד כאן תוכן דבריו.

יא. אלא שלכאורה יש להקשות על חילוק זה מהלכות יום טוב:

דכתב אדה"ז²⁴: "ההרקדה היא ממלאכות האסורות ביום טוב אפילו לצורך אכילה . . . לפיכך אפילו על ידי שינוי אסור לרקד . . . ומכל מקום יש להתיר לרקד על ידי נכרי אם ישנה קצת . . . דהיינו שלא ירקד על גב עריבה כדרכו בכל השנה אלא על גב השלחן, ואם אף בכל השנה הוא מרקד על גב השלחן צריך לעשות שינוי אחר".

(22) להרה"ג יצחק זילברשטיין, פ"ו הערה יב.

(23) ראה בגוף דבריו (שם) שמביא דוגמאות נוספות שהתירו לומר לגוי לעשות מלאכה בשינוי, ובכולן השינוי ניכר בנפעל.

(24) סי' תקן ס"ג.

(25) שם ס"ק ט.

(26) סי' תצה ס"ט.

(27) וזה שצריכים גם "שינוי קצת" (בנוסף ל"שבות

דשבות"), הוא משום שלא מדובר שם בצורך "מצוה" ופשוט.

דבדין היונק בפיו מדד הבהמה כותב אדה"ז²⁸: "שמפרק כלאחר יד הוא, שאין דרך לינק בפיו אלא לחלוב לתוך כלי ולשתות ממנו, לפיכך אין ביניקה איסור מן התורה אלא מדברי סופרים". והרי בנפעל דהיינו החלב, אין הבדל אם נחלב לתוך כלי או ישירות לפיו, ואף על פי כן מאחר שחולב באופן "שאיין דרך" לעשות כן נחשב זה "כלאחר יד" – "שינוי".

וכן בענין האוכל פרי המחובר לעץ כתב אדה"ז²⁹: "אתרוג ותפוח . . אם יאכלנו בעודו מחובר אין לך תלישה גדולה מזו, ואף שאין דרך תלישה בפיו אלא ביד בלבד, ופטור הוא מן התורה . . מכל מקום אסור מדברי סופרים". שגם כאן רואים ברור, שלמרות שהשינוי אינו מתבטא בנפעל הוא נחשב "שינוי", שהרי בתפוח הנאכל אין הבדל אם תלשו בידו או נגס בו בפיו.

ואם כן, כשיהודי עושה מלאכה בשינוי, כל שעושה אותה באופן "שאיין דרך בחול לעולם לעשותן כן" הרי זה נחשב "שינוי" גמור ופטור מן התורה.

בנידון דידן הוי שינוי במקום צער גדול

טו. ועל פי כל זה, בנידון הנ"ל ביהודי שדפק על ארון החשמל והמזגן החל לפעול, ודאי שהפעלה כזו נחשבת "שינוי" גמור, שהרי "אין דרך בחול לעולם" להפעיל מזגנים בצורה כזו.

[דבשלמא להרים את מתג החשמל ביד שמאל הוא דבר המצוי. ואפילו בגופו או במרפקו מצוי לפעמים, כגון כששתי ידיו אינן

יג. אך לכאורה, לפי זה הי' מקום לחשוב שגם ביהודי העושה מלאכה דאורייתא בשינוי, אינו פטור מן התורה (כנ"ל) אלא אם זהו שינוי המתבטא גם בנפעל?

אכן, בהמשך דבריו שם מדגיש ה"מלכים אומנין", שרק לענין אמירה לנכרי אמרינן שבכדי שייחשב "שבות דשבות" כשעושה את המלאכה ב"שינוי" לא די שישנה בפעולה אלא צריך שהשינוי יהי' ניכר גם בנפעל; אבל לענין יהודי העושה מלאכה ב"שינוי" שפטור מן התורה, מספיק שפעולת המלאכה תיעשה בשינוי ואין צורך שהשינוי יתבטא גם בנפעל.

ומבאר את הסברא שבחילוק זה: כי איסור האמירה לנכרי אינו שהנכרי לא יעשה מלאכה (שהרי אדרבה, לנכרי אסור לשמור שבת), אלא האיסור הוא שהמלאכה לא תיעשה עבור יהודי בשבת, ולכן אם הנכרי יעשה את המלאכה בשינוי שאינו מתבטא בנפעל, אזי ליהודי לא יהי' שום היכר שהמלאכה נעשתה בשינוי, ולכן צריך שהשינוי יתבטא גם בנפעל כדי שליהודי יהי' "היכר"; מה שאין כן איסור המלאכה ליהודי מן התורה הוא עצם עשיית המלאכה, ועל כן בשביל זה די ב"שינוי" בעשיית המלאכה בלבד, דבזה יש לו כבר היכר (שהרי הוא עושה את המלאכה), ואין צריך שינוי גם בנפעל.

יד. וכן משמע ברור מלשון אדה"ז הנ"ל: שכל "שאיין דרך בחול לעולם לעשותן כן" נחשב זה "שינוי", כלומר שביהודי העושה מלאכה בשינוי מספיק שהשינוי יהי' בעשי' ("לעשותן"), ולא צריך שיתבטא גם בנפעל.

וכך רואים מפורש בכמה דוגמאות בהלכה, שאין צריך שה"שינוי" יתבטא בנפעל אלא די שמשנה בפעולה:

(28) סי' שכח ס"מ.

(29) סי' שלו סט"ז.

איסור דאורייתא משום "מבעיר", שהרי "ניחא ליי" בהבערת החוט שבנורה, שעל ידו היא מאירה; ואזי לפי דברי אדה"ז הנ"ל, גם במקרה כזה לא עבר איסור בדפיקה על לוח החשמל, מאחר שבמקום "צער גדול" מותר לעשות אפילו "מלאכה" ב"שינוי"³¹.

העולה מכל הנ"ל:

יהודי ששגג והדליק מזגן בשבת בשינוי גמור (המבואר בפנים), במקום צער גדול, נראה שאינו חייב ב"כפרה" של מחלל שבת המובאת בשולחן ערוך.

(31) וגם לפי הקצות השולחן הנ"ל (הערה 15) שאינו מתיר במקום צער גדול אלא בתרי דרבנן, אולי יש לצדד כסברא שכתב המנחת יצחק (שם אות א-ב), שכשם שבקור נפסק להלכה "שהכל הם כחולים אצל הקור הגדול" ו"מותר לומר לנכרי לעשות מדורה בשביל ישראל ביום שהקור גדול" (שולחן ערוך אדה"ז סי' רעו סט"ו), כלומר שב"קור גדול" נחשבים כולם כחולה שאין בו סכנה שמותר לעשות לו מלאכות גמורות על ידי נכרי, אם כן מאחר שמהמדרש מוכח שהצער מחום גרוע וקשה מהצער מקור, יש מקום לומר שגם כשהחום גדול מאוד הרי כולם "כחולים" אצלו. שלפי זה, גם לסברת הקצות השולחן, היהודי שהדליק את המזגן בשינוי לא עבר עבירה, מאחר שבחולה שאין בו סכנה כותב אדה"ז בפירוש (בסי' שכח סי"ט) ש"על ידי שינוי מותר לעשות אפילו מלאכה גמורה" על ידי ישראל, ואם כן באם נחשיב את הצער מהחום הגדול לחולי שאין בו סכנה (כפי שאפשר להבין מדברי המדרש) נמצא שהיהודי שהדליק את המזגן בשינוי בודאי לא חילל שבת.

ואף אם לא נסמוך על סברא זו לכתחילה, להשוות לגמרי את הצער מהחום לצער מהקור (לומר שגם צער גדול מחום נחשב "חולי שאין בו סכנה"), וכפי שמשמע מהמשך דברי המנחת יצחק (שם אות ג) שמסתפק בזה. אך מכל מקום בדיעבד על כל פנים, לאחר שכבר עבר והדליק את המזגן בשינוי, אפשר אולי לסמוך על סברא זו, לומר שאינו צריך כפרה כמחלל שבת.

פנויות; אבל להפעיל מזגן על ידי דפיקה על ארון החשמל "אין דרך בחול לעולם" לעשות כן, ואם כן ודאי שזה הוי "שינוי" גמור].

וכפי שראינו לעיל, בכגון דא אין צריך שהשינוי יהי' ניכר בנפעל דהיינו במזגן, אלא די שפעולת הדלקתו נעשתה בשינוי גמור.

טז. ואם כן, מאחר שממשמעות המדרש רואים שצער של חום קשה יותר מצער של קור, ובדברי אדה"ז למדנו שבמקום "צער גדול" מותר לעשות אפילו "מלאכה" ב"שינוי", נראה לומר שהיהודי הנ"ל לא עבר אפילו איסור דרבנן בהפעלת המזגנים, כי מאחר שהי' למתפללים "צער גדול" מהחום, והוא הפעיל את המזגנים ב"שינוי", נמצא שאין בזה שום איסור.

יז. ועל פי דברי אדה"ז שבמקום צער גדול מותר לעשות "בשינוי" אפילו "מלאכה" דהיינו מלאכה מדאורייתא, שוב איננו זקוקים לדברי האחרונים הנ"ל שבהדלקת המזגן אין אלא איסור דרבנן, כי אפילו אם הי' בזה איסור דאורייתא מכל מקום מאחר שכאן מדובר שיש "צער גדול" ועושה ב"שינוי" אין בזה שום איסור.

ונראה לומר שהנפקא מינה מזה תהי', כאשר עם הפעלת המזגנים הודלקו גם נורות תאורה³⁰, שבהדלקת נורות לכולי עלמא יש

(30) או נורות בקרה, שניחא לי' בהפעלתן לוודאות שהמזגן פועל (אך שמעתי שנורות הבקרה הקטנות מהתוצרת החדשה אינן מאירות על ידי חוט בוער, אלא באופן אחר שאין בו סרך הבערה. וצריך בירור).



סימן סא

היכר בלקיחת תרופה בשבת

(שולחן ערוך סימן שכח)

מביא את דין לקיחת תרופה בשבת על ידי היכר מערב שבת * מסתפק האם צריך שההיכר יהי בכל פרט או שפרט אחד מועיל לכללות הענין * מבאר הנפקא מינה מזה לענין לקיחת מנה נוספת בשבת * מוכיח מדין כניסה לספינה בשבת שצריך היכר בכל פרט ופרט * מוכיח מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון שמוותר להוסיף על התרופה שעשה בה היכר מערב שבת

לקיחת תרופה בשבת על ידי היכר

האיסור, כגון שמכין את התרופה מערב שבת, מותר.

ב. ועל פי זה כתב הקצות השולחן³: שחולה הרוצה לקחת תרופה בשבת, יכול לערבה במים מערב שבת ולשתות את התערובת בשבת, כי זה שמערבה במים מערב שבת עושה אצלו "היכר" שלא ישחוק סממנים בשבת, וממילא אין מקום לגזור עליו.

רק שעליו לוודאות שאחרים הרואים אותו לא יבחינו שהוא לוקח "תרופה", אלא יחשבו שזה סתם משקה, משום "מראית העין". עד כאן תוכן דבריו.

האם צריך היכר בכל פרט

ג. ויש להסתפק מה הדין באדם שעירב את התרופה במשקה מערב שבת, ושתה אותה בשבת, ואחר כך הוא רוצה לקחת מנה נוספת מאותה תרופה:

א. כותב אדה"ז בדיני חולה בשבת¹: "מי שיש לו מיחוש בעלמא, שאין בו חשש סכנה כלל . . . אסור לעשות לו שום רפואה בשבת . . . משום גזרה שמא ישחוק סממנים לרפואה כשיהי' מותר לעסוק ברפואות בשבת, ויתחייב משום טוחן".

ובהמשך דינים אלו² כותב עוד: "שורה אדם קילורין רכין וצלולין מערב שבת, ונותן על גבי העין בשבת לרפואה, ואין גוזרים משום שחיקת סמנים, שכיון שהצריכוהו לשרותן מערב שבת יש לו היכר בזה שאסור לעסוק ברפואות בשבת. ואין לחוש למראית העין, מפני שאינו נראה אלא כרוחץ, שכיון שהוא רך וצלול סבור הרואה שהוא יין".

כלומר, חכמים אסרו לעשות שום רפואה בשבת, גזירה שמא ישחוק סממנים. ומכל מקום, אם עושה לעצמו "היכר" שיזכיר לו את

(3) סי' קלח בדי השולחן ס"ק לא.

(1) סי' שכח ס"א.

(2) שם סכ"ז.

"אסרו ליכנס כלל בספינה בשבת, אפילו אינה מהלכת כלל אלא צפה על פני המים . . . לפי שנראה כאילו הוא עצמו צף ושט על פני המים, ואסור לשוט בשבת משום גזירה שמא יעשה חבית של שייטין שמלמדין את עצמן לשוט במים על חבית. אבל כשנכנס לספינה מערב שבת, אף על פי שהולכת גם בשבת ונראה כשט, לא גזרו חכמים, כיון שהוא אינו עושה כלום בשבת, שמאליו הוא שט על ידי כניסתו לתוכה מערב שבת . . . ומכל מקום אם יצא ממנה ליבשה אסור לו לחזור לתוכה בשבת, לפי שבכניסה זו שבשבת יש בה איסור משום שט".

כלומר, חכמים אסרו לשוט (לשחות) במים בשבת, גזירה שמא יתקן חבית של שייטין. ומטעם זה אסרו אף להיכנס לספינה העומדת על המים, כי זה נראה כשט ועל כן גם בזה גזרינן שמא יתקן חבית של שייטין. אך זהו דוקא בכניסה לספינה בשבת, אבל אם נכנס לתוכה מערב שבת אין איסור להישאר בה בשבת, דבזה לא גזרו שמא יתקן חבית של שייטין. אך מכל מקום, אם נכנס לתוכה מערב שבת ויצא ממנה בשבת, שוב אסור לו לחזור לתוכה.

1. ולכאורה תמוה:

אדה"ז כותב, שגם כשאדם נכנס לספינה מערב שבת, מכל מקום כשהספינה הולכת בשבת הוא "נראה כשט". ואם כן לכאורה, מה בכך "שהוא אינו עושה כלום בשבת" ו"מאליו הוא שט", הרי סוף סוף בפועל הוא "נראה כשט" בשבת, ואם כן לכאורה עדיין עלינו לחשוש "שמא יעשה חבית של שייטין", ומדוע בזה "לא גזרו חכמים" (שייצא מן הספינה)?

אלא נראה לומר, שמאחר שנכנס לתוכה מערב שבת, זה פועל אצלו "היכר" שלא יבוא

האם ה"היכר" שעשה מועיל רק לאותה מנה שהכין, ואם כן אסור לו לקחת מנה נוספת, מאחר שבה אין היכר; או אולי, הכנת מנה אחת בערב שבת פועלת "היכר" בכללות התרופה הזו (לשבת זו), ואם כן מותר לו לקחת ממנה מנה נוספת, ואין חשש שיבוא לשחוק סממנים?

4. ונבאר יותר את צדדי הספק, דהנה "היכר" פירושו "שינוי" שאדם עושה בדבר מסויים, כדי שעל ידו הוא יזכור שיש כאן איסור שצריכים להיזהר ממנו. אלא שבזה גופא יש לחקור, עד כמה זקוק אדם ל"שינוי" כדי לזכור את האיסור:

אם נאמר שהשינוי צריך להיות ניכר בכל פרט ופרט של הענין בו הוא עוסק, אבל שינוי בפרט אחד אינו פועל "היכר" בכל הענין, לפי זה ודאי שההיכר דהכנת התרופה מערב שבת לא מתיר לו לקחת מנה נוספת בשבת, דמאחר שבמנה הנוספת אין "שינוי" אם כן בה אין "היכר", וממילא בה יש לחשוש לשחיקת סממנים.

אך אם נאמר שבשביל לזכור את האיסור די בשינוי בפרט אחד השייך לאותו ענין והוא כבר פועל "היכר" בכל הענין כולו, לפי זה ההיכר שעושה בהכנת מנה אחת מתרופה זו בערב שבת מועיל לו לכללות התרופה, ואזי יהי מותר לו לקחת ממנה מנה נוספת בשבת ואין חשש לשחיקת סממנים.

כניסה לספינה בשבת

ה. ונראה לפשוט ספק זה, על פי דברי אדה"ז בדין כניסה לספינה בשבת⁴, וזה לשונו:

(4) סי' רמח ס"ט.

אפשר שלמתירין בספינה מותר לקחת עוד מהתרופה

ט. אמנם, מהמשך דברי אדה"ז בדין ספינה⁵, נראה שיש מקום להקל בזה, וזה לשונו: "ויש מתירין ליכנס בתוכה ולהפליג בשבת אם קנה בה שביתה מערב שבת, דהיינו שהי' בתוכה מתחלת בין השמשות עד שחשכה, דכיון שבתחלת כניסת השבת היתה שביתתו בתוכה נעשית היא כביתו, ואף שיצא ממנה אחר כך ושהה הרבה ביבשה ואפילו לן שם, לא הפסיד בזה שביתתו שבספינה. . . וכן נתפשט המנהג בקצת מקומות, ואין למחות בידם אף שהעיקר כסברא הראשונה, כיון שיש להם על מי שיסמכו".

ומדבריו עולה, שהדין הנ"ל האם מותר לחזור לספינה בשבת, שנוי במחלוקת:

הדיעה הראשונה (הנ"ל) סוברת, שאם נכנס לספינה מערב שבת ואחר כך יצא ממנה ליבשה, אסור לו לחזור לתוכה בשבת. ומסתימת לשונה "שנכנס לתוכה מערב שבת" משמע, ששהה בה עד הלילה (כדברי הדיעה השני'), ואף על פי כן אם יצא ממנה ליבשה אסור לו לחזור לתוכה בשבת;

וה"יש מתירין" סוברים, שאם שבת בה בבין השמשות, אף אם יצא ממנה ליבשה מותר לו לחזור לתוכה בשבת.

והנה בטעם ה"יש מתירין" כותב אדה"ז: "דכיון שבתחלת כניסת השבת היתה שביתתו בתוכה נעשית היא כביתו".

וצריך להבין בדבריהם, מה התועלת בזה שהספינה היא "כביתו", דמאחר שמכל מקום הוא "נראה כשט" (כנ"ל) לכאורה עדיין קיים

לעשות חבית לשוט, ועל כן בזה לא גזרו חכמים.

ולפי זה מובן מדוע אם יצא מהספינה ליבשה אסור לו לחזור לתוכה בשבת, כי היציאה מבטלת את הכניסה של ערב שבת, ואם כן אם יחזור ויכנס לתוכה בשבת זה ייחשב כניסה חדשה, והרי בכניסה זו אין לו שום "היכר" שיזכיר לו לא לעשות חבית של שייטין, ועל כן אסור לו לחזור לתוכה בשבת.

ז. ובאם נכונים הדברים, נמצא שמדין זה דספינה למדנו כלל, שפעולה שחכמים אסרוה בשבת מחשש שמא ממנה יבוא לידי איסור, ובכדי למנוע את החשש האדם משנה בפעולה כדי שיהי' לו "היכר" לא לעשות את האיסור, אם הפעולה שבה עשה את ההיכר כבר הסתיימה, ואחר כך הוא רוצה לעשות שוב את הפעולה הזו, מאחר שההיכר שעשה בפעולה הראשונה כבר אינו "בעיני", הוא אינו מועיל לפעולה החדשה (אף שהיא זהה לקודמתה), ואזי חוזר החשש של חכמים שמא מפעולה זו הוא יבוא לאיסור, וממילא חוזרת הגזירה.

ח. ועל פי זה אפשר לכאורה לפשוט לענין לקיחת תרופה בשבת:

שה"היכר" שעשה על ידי שעירב את התרופה במשקה מערב שבת, מועיל רק לאותה מנה שהכין בערב שבת. אך אסור לו לקחת בשבת מנה נוספת מתרופה זו, כי מאחר שה"היכר" שעשה כבר אינו "בעיני", על כן אינו מועיל עוד, וממילא חוזר חשש חכמים שמא יבוא לשחוק סממנים.

ועל פי זה נראה, שאסור לו לקחת מנה נוספת מהתרופה בשבת.

שעשה "היכר" כלשהו בפרט אחד השייך לתרופה זו, היכר זה מועיל לכללות התרופה הזו לשבת זו, ואזי גם במנה שלוקח בשבת אין לחשוש לשחיקת סממנים, וממילא אין בזה איסור.

ומאחר שבספינה פסק אדה"ז שהנוהג כה"ש מתירין" יש לו על מי לסמוך ואין מוחים בו, אם כן לכאורה הוא הדין לגבי תרופה, שמי שהכין חלק מהתרופה במשקה מערב שבת, אם ירצה לקחת מנה נוספת בשבת יש לו על מי לסמוך ואין מוחים בו.

ביאור הדיעות בספינה ושאין ללמוד מזה לתרופה

יב. אכן, מהמשך ביאור אדה"ז בדעת ה"ש מתירין" משמע, שגם לשיטתם ה"היכר" צריך להיות בכל פרט ופרט ממש, אבל היכר בפרט אחד בלבד אינו מועיל לכללות הענין.

דבהמשך דבריו כתב, שגם לדעת ה"ש מתירין" שיכול לחזור לספינה בשבת לאחר שיצא ממנה ליבשה, מכל מקום "שיזהר לחזור לאותה ספינה שקנה בה שביתה, ולא יכנס לספינה אחרת".

ואילו סברו ה"ש מתירין" כפי שהבנו לעיל, שאין צריך היכר בכל פרט ופרט אלא היכר בפרט אחד מועיל לכללות הענין, מדוע אינם מתירים לו לחזור לספינה אחרת – בהסתמך על ההיכר שעשה בזה ששבת באחת הספינות בבין השמשות, והרי גם היכר באחת הספינות קשור לכללות ענין הכניסה לספינה, ואם כן מדוע אסור לו ליכנס לספינה אחרת?

אלא מזה מוכח, שגם לשיטתם צריך ה"היכר" להיות "בעין" בכל פרט ופרט, ובאם

החשש "שמא יעשה חבית של שייטין", ואם כן מדוע לדעתם לא גזרו בזה חכמים?

אלא על פי דרכנו נראה לומר, שה"ש מתירין" סוברים ששביתתו בספינה בבין השמשות פועלת "היכר" לכל השבת גם לאחד שיוצא מהספינה, דהיא מזכירה לו שלא יעשה חבית של שייטין.

ואדה"ז פוסק, שאף שהעיקר להלכה הוא כדיעה הראשונה שאם יצא מהספינה אסור לו לחזור לתוכה בשבת, מכל מקום הנוהגים כה"ש מתירין" לחזור לתוכה בשבת אין למחות בהם.

יא. ואם כן מפסק זה של אדה"ז, אפשר לכאורה ללמוד לענין לקיחת מנה נוספת מהתרופה הנ"ל בשבת:

דהנה, לאחרי שיוצא מהספינה בשבת, ה"היכר" שעשה מערב שבת (שקנה בה שביתה) כבר אינו "בעין", שהרי כשחוזר לתוכה בשבת הוא נראה כנכנס בתחילה, ואף על פי כן לפי ה"ש המתירין" מותר לו לחזור לספינה. אם כן מזה משמע, שהם נקטו כהצד השני בחקירה הנ"ל (סעיף ד'): שענין הכלול מכמה פרטים, אין צורך ב"היכר" בכל פרט ופרט, אלא "היכר" בפרט אחד מועיל לכל הענין. ולכן, למרות שבפרט של חזרתו לספינה בשבת ה"היכר" אינו בעין כלל, מכל מקום ה"היכר" שעשה בערב שבת (ששבת בספינה) מועיל לכללות ענין הספינה הזו לשבת זו – שאין חשש כלל שיתקן חבית של שייטין, ועל כן מותר לו לחזור לתוכה בשבת.

ואם כן, מסתבר שכך יסברו ה"ש מתירין" גם בתרופה, שאף שכשלוקח מנה נוספת בשבת הנה ה"היכר" שעשה במנה הראשונה בערב שבת כבר אינו "בעין", מכל מקום מאחר

בפרט אחד אינו בגלוי הוא אינו מועיל בו, ואזי חוזר חשש חכמים וממילא חוזרת גזירתם.

יג. ולפי זה נצטרך לומר, שזה של"יש מתירין" מותר לו לחזור בשבת לאותה ספינה ששבת בה בין השמשות, הוא משום שלדעתם בה ההיכר הוא "בעין" – למרות שכבר יצא ממנה ליבשה וכעת הוא נכנס לתוכה מחדש.

והסברא בזה היא, דמאחר שהוא חוזר אל אותה ספינה ששבת בה בין השמשות, הרי היא עצמה מזכירה לו את השינוי שעשה בזה שנכנס אלי' בערב שבת, ונמצא שההיכר הוא כביכול "בעין" בספינה עצמה, ועל כן לא חיישינן שיבוא לעשות חבית של שייטין.

מה שאין כן אם נכנס לספינה אחרת, היא אינה מזכירה לו (כל כך) את כניסתו בערב שבת לספינה הראשונה, נמצא שבה ההיכר אינו "בעין", וממילא בה חוזר החשש שמא ישכח ויעשה חבית של שייטין, ועל כן אלי' אסור לו להיכנס.

יד. ומזה עולה, שבענין זה נחלקו ב' הדיעות:

הדיעה הראשונה סוברת, שגם אם יחזור לאותה ספינה אין מספיק "היכר" בכדי להוריד את החשש שמא יעשה חבית, כי מאחר שהכניסה של ערב שבת (שהיא עיקר ה"היכר") הסתיימה ברגע שיצא מן הספינה ליבשה, אם כן חזרתו לספינה היא פעולה חדשה, ואזי ה"היכר" של ערב שבת כבר אינו "בעין" כל כך וממילא אינו מוריד את החשש שמא יעשה חבית, ועל כן לשיטתם אסור לו לחזור אפילו לאותה ספינה.

והדיעה השני' סוברת, שכל שחוזר לאותה ספינה ה"היכר" הוא כביכול "בעין" והוא

מוריד את החשש שמא יעשה חבית, ועל כן לשיטתם מותר לו לחזור בשבת לאותה ספינה.

טו. ומאחר שנוכחנו לראות שגם לפי ה"יש מתירין" צריך שההיכר יהי' בכל פרט ופרט ממש, ממילא מובן שאין ללמוד מדבריהם להתיר לקחת בשבת מנה נוספת מתרופה שהכין חלק ממנה בערב שבת;

כי כאשר הוא נוטל מנה נוספת מהתרופה, הרי ה"היכר" שעשה בערב שבת אינו "בעין" כלל, מאחר שאת אותו חלק שעירב בערב שבת הוא כבר שתה, ואם כן המנה הנוספת שנוטל כעת היא דבר חדש לגמרי.

ובמילים אחרות, נטילת מנה נוספת בשבת דומה לכניסה בשבת לספינה אחרת שלא הי' בה בערב שבת, דכמו שבכניסה לספינה האחרת אין זכר לכניסה של ערב שבת לספינה הראשונה, וממילא אין "היכר" שימנע אותו מלעשות חבית של שייטין, כך גם בנטילת מנה נוספת מהתרופה אין זכר להכנה שהכין בערב שבת, כי כעת הוא נוטל מנה חדשה ולא את מה שהכין מערב שבת, ואם כן אין כאן "היכר" שימנע אותו משחיקת סממנים.

ולפי זה, כמו שבספינה גם ה"יש מתירין" אוסרים להיכנס בשבת לספינה אחרת, כך גם בתרופה הם יסכימו שאסור לו לקחת מנה נוספת.

אפילו באותה הכוס אסור לקחת מנה נוספת

טז. אמנם לכאורה עדיין יש מקום לחלק ולומר, שזה שנטילת מנה נוספת מהתרופה דומה לכניסה לספינה אחרת שאסורה גם לפי ה"יש מתירין", זהו דוקא כשנוטלה בכוס

מערב שבת, והשתתפות הכוס בפעולה זו היא רק מחמת כורח המציאות (דאינו יכול להכין את התרופה ללא כלי), בזה יש לומר שגם אם יטול את המנה הנוספת בשבת באותה כוס שבה הכין את המנה הראשונה מערב שבת, אין כאן "היכר", מאחר שהחפצא שבו נעשה עיקר ה"היכר" בערב שבת (דהיינו המנה הראשונה) כבר אינו קיים "בעין".

ואם כן לפי חילוק זה יוצא, שגם ה"יש מתירין" בספינה יסכימו שאסור ליטול מנה נוספת מהתרופה בשבת, אפילו באותה הכוס.

האם מותר להוסיף על התרופה המוכנה

יח. והנה עד כה פשטנו, שלאחר שסיים לשתות את התרופה שהכין מערב שבת, אסור לו ליטול ממנה מנה נוספת, כי ה"היכר" קיים רק באותה מנה שהכין בערב שבת ולא בכללות התרופה.

וגם פשטנו, שהאיסור ליטול מנה נוספת הוא אפילו באותה הכוס שבה הכין את המנה הראשונה, ושכך הוא הדין גם לדעת ה"יש מתירין" בספינה.

יט. אך עדיין יש לחקור, האם מותר להוסיף על המנה שהכין מערב שבת, לפני שסיים לשתותה; וכגון, שנשפך ממנה מעט, או שהתברר לו שלא הכין כמות מספקת, ורוצה להוסיף על התערובת המוכנה כבר:

מצד אחד יש לומר, שמאחר שאין כאן מעשה חדש ממש, שהרי הוא רק מוסיף על התרופה המוכנה מערב שבת, על כן ה"היכר" שבתרופה המוכנה מועיל גם לתוספת, ואין לחשוש שיבוא לשחוק סממנים;

אחרת, שאז באמת אין במנה הנוספת שום זכר להכנה שעשה בערב שבת, מאחר שכעת הוא נוטל מנה חדשה ולא את מה שהכין מערב שבת וגם הוא נוטלה בכלי אחר ולא בכוס שהכין מערב שבת, ועל כן מסתבר שאין לו "היכר" שימנע אותו משחיקת סממנים ולכן זה אסור.

אבל אם הוא יטול את המנה הנוספת באותה כוס שבה הכין את המנה הראשונה בערב שבת, אפשר שזה דומה לחוזר בשבת לאותה ספינה שה"י בה בערב שבת. דכמו ששם, למרות שפעולת הכניסה היא פעולה חדשה, מכל מקום מאחר שנכנס לאותה ספינה סוברים ה"יש מתירין" שיש לו "היכר" בגוף המעשה ועל כן הם מתירים זאת לכתחילה; כך גם בתרופה, למרות שנוטל מנה חדשה, אך היות שנוטלה באותה כוס שבה הכין את המנה הראשונה בערב שבת, נחשב שיש לו "היכר" בגוף המעשה, וממילא אין לחשוש לשחיקת סממנים, ולפי ה"יש מתירין" זה יהי מותר.

ולפי זה ייצא הדין, שאם רוצה ליטול מנה נוספת בשבת, בכוס חדשה – לכולי עלמא, אסור, ובאותה הכוס – לדיעה הראשונה אסור, ולדעת ה"יש מתירין" מותר.

ועל פי פסק אדה"ז הנ"ל, מי שמיקל כה"יש מתירין" אין מוחים בו.

יז. אבל באמת נראה, שדמיון זה אינו נכון:

דבשלמא בספינה, שעיקר פעולת ה"היכר" בערב שבת היתה בספינה עצמה בזה ששבת בתוכה, בזה סוברים ה"יש מתירין" שכשחוזר בשבת לאותה ספינה עדיין יש לו "היכר", מאחר שהחפצא שבו נעשה עיקר ה"היכר" בערב שבת עדיין קיים;

אבל בתרופה, שעיקר פעולת ה"היכר" לא היתה בכוס אלא בתרופה ובמשקה שאותם הכין

האחרת מתוך הספינה הראשונה מבלי לחזור ליבשה בינתיים, ומאחר שה"היכר" עדיין "בעין" על כן לא חוששים חכמים שמא יעשה חבית לשוט בה, כי ה"היכר" מזכיר לו לא לעשות כן.

כא. ועל פי זה נראה שאפשר לפשוט להיתר, שכל שלא סיים לשתות את תערובת התרופה שהכין מערב שבת, ה"היכר" עדיין קיים, ועל כן מותר לו להוסיף עלי' עוד בשבת ואין חשש לשחיקת סממנים, כי התערובת דערב שבת עושה לו "היכר" שלא ישכח.

דכמו שבספינה אמרינן שמאחר שה"היכר" שעשה בספינה הראשונה לא התבטל, שהרי לא יצא ממנה ליבשה, על כן מותר לו לעבור ממנה לספינה אחרת; כך גם בתרופה מאחר שה"היכר" שבתערובת הראשונה דערב שבת עדיין קיים "בעין", שהרי לא סיים לשתותה, על כן מותר לו להוסיף עלי' עוד, כי ה"היכר" מונעו שלא יבוא לשחיקת סממנים.

*

העולה מכל הנ"ל:

מי שהכין תערובת של תרופה בכוס משקה מערב שבת, מותר לו לשתות רק את מה שהכין, אך אסור לו ליטול בשבת מנה נוספת מאותה תרופה, ואפילו באותה הכוס.

אך לפני שסיים לשתות את התערובת המוכנה, אפשר שמותר לו להוסיף עלי' בשבת. ועוד צריך עיון.

אך מאידך יש לומר, שהיכר שבתרופה המוכנה מערב שבת מועיל רק להתיר לשתותה, אך לא להוסיף עלי'; כי בשלמא פעולת השתי' אינה שייכת כל כך לשחיקת סממנים, מאחר שהתרופה כבר מוכנה ועומדת, והוא מתעסק רק בשתייתה ולא בהכנתה. אבל פעולת ההוספה על התרופה היא יותר קרובה לשחיקת סממנים, שהרי הוא מתעסק בהכנת התרופה, ואם כן הסברא נותנת שבזה יחששו חכמים שמא ישחוק סממנים, למרות שהתערובת הראשונה שבה יש "היכר" עדיין קיימת "בעין"?

בזה לכולי עלמא יש היכר

כ. ונראה לפשוט ענין זה, על פי דברי אדה"ז בקונטרס אחרון⁶ בדין הנ"ל דחזרה לספינה.

דעל דברי הדיעה הראשונה – ש"אם יצא ממנה ליבשה אסור לו לחזור לתוכה בשבת לפי שבכניסה זו שבשבת יש בה איסור משום שט" – מעיר בקונטרס אחרון בזה הלשון: "אבל אם לא יצא ממנה, מותר לצאת מספינה לספינה, כדאיתא בהדיא ריש פרק ד' דעירובין בקופץ מספינה לספינה".

ובפשטות, הטעם שלכולי עלמא מותר לעבור מספינה לספינה הוא, כי באופן זה ה"היכר" שעשה ביציאה מן היבשה לים מערב שבת עדיין לא התבטל, שהרי הוא עובר לספינה

(6) שם ס"ק ד.



סימן סב

מלאכת חורש בהשקאה

(שולחן ערוך סימן שלו)

מביא את דין הטלת משקים ומי רגליים על זרעים * מביא את מחלוקת החתם סופר על ספר הזכרונות בענין האם מלאכת חורש בהשקאה תלוי בצמיחה * מדייק מדברי המגן אברהם ואדה"ז שהחמירו רק במשקין ולא במי רגליים, ושםברו שמלאכת חורש בהשקאה תלוי בצמיחה * פושט על פי דין השקאת ארץ מלחה * מבאר את מחלוקת הט"ז עם המגן אברהם האם מתחשבים במצב חדש הנוצר מאליו לאחרי פעולת האדם * מבאר שהחתם סופר התאים את דבריו גם עם שיטת הט"ז

א

דין הטלת משקים על זרעים

א. כותב אדה"ז בענין מלאכת חורש וזורע בשבת¹: "המשקה מים לזרעים חייב משום חורש ומשום זורע, מפני שמרפה ומרכך את הקרקע כמו החורש, והוא מועיל² להצמיח הזרעים כמו הזורע. . אבל מותר להטיל עליהם מי רגלים או יין ושאר משקים, מפני שהם שורפים אותם ואין מצמיחים אותם אלא מים בלבד, וראוי ליזהר אף במשקין".

והעולה מדבריו להלכה, שאף בשאר משקים חוץ ממים יש להיזהר לא לשופכם על גבי זרעים. ושהחשש בזה הוא הן משום איסור "זורע" והן משום איסור "חורש", "זורע" על שמצמיח את הזרעים, ו"חורש" על שמרכך את הקרקע.

ומקור חומרא זו היא במגן אברהם. דהמחבר³ כתב בדין זרעים: ש"מותר להטיל בהם מי רגלים או שאר משקים שאינם מצמיחין". וכתב על זה המגן אברהם⁴: "וראוי ליזהר אף במשקין [ספר הזכרונות]".

לחתם סופר השקאה שאינה מצמיחה אין בה משום חורש

ב. והנה על דברי המגן אברהם ש"ראוי ליזהר אף במשקין" שלא לשופכם על זרעים, כותב החתם סופר⁵: "ספר הזכרונות שם, וביאר דעל כל פנים משום חורש איכא, דמרפיא ארעא. ולא נראה לי, כיון דאחר שיבשו המי רגלים או היין שוב לא הוה ריפוי ארעא, ובשעה שהמשקה טופח קשה לזרעים ואינו מצמיח, אם כן ליכא משום חורש".

(1) סי' שלו ס"ט.

(2) בשולחן ערוך נדפס "והוא שמתכוין להצמיח", והתיקון שבפנים "והוא מועיל" הוא על פי קצות השולחן (סי' קמב בדי השלחן ס"ק יז).

(3) שם ס"ג.

(4) שם ס"ק ז.

(5) בהגהותיו על גליון השולחן ערוך שם.

ומנמק החתם סופר את דבריו בב' צדדים:
 (א) כי לאחר שהמי רגליים או היין יתייבשו וממילא לא ישרפו את הזרעים, אז הם כבר לא ירפו את הקרקע, ואם כן על אותה שעה ודאי אין לאסור משום "חורש"; (ב) ולאידך, בשעה שהם עדיין לחים ומרפים את הקרקע, אז הם הרי שורפים את הזרעים ואינם מצמיחים, והשקאה שאינה מועילה לצמיחה אין בה משום "חורש".

ועל כן לשיטתו, אין איסור לשפוך "מי רגליים" ו"שאר משקים" על זרעים, לא משום "זורע" (מאחר שאינם מצמיחים) ולא משום "חורש" (כי מה שאינו מצמיח אין בו גם משום חורש).

ד. והנה מדברי החתם סופר משמע שהיתה אצלו "הנחה" פשוטה: שמלאכת "חורש" בהשקאה תלוי בענין הצמיחה. דהיינו, שרק השקאה המועילה לצמיחה יש בה גם משום "חורש" על ריפוי הקרקע, אבל השקאה שאינה מועילה לצמיחה אין בה משום "חורש" למרות שבפועל היא מרפה את הקרקע; שלכן הוא אומר בפשיטות, שכיון ש"בשעה שהמשקה טופח קשה לזרעים ואינו מצמיח, אם כן ליכא משום חורש". כלומר שבגלל שאינו מצמיח על כן אין בו גם משום "חורש" על ריפוי הקרקע.

ושלא כדברי ספר הזכרונות הנ"ל (בסברתו ה'), שכתב שגם אם אין לחייב על "משקין" ו"מי רגליים" משום "זורע" מכל מקום יש לחייב משום "חורש".

המג"א ואדה"ז אינם מחמירים במי רגליים

ה. ונראה לומר, שגם מדברי המגן אברהם ואדה"ז הנ"ל יש לדייק, שאיסור חורש בהשקאה תלוי בענין הצמיחה:

ג. וביאור דבריו, בתחילה מביא את דברי "ספר הזכרונות" שהוא מקור חומרת המגן אברהם, שביאר שטעם החומרא לא לשפוך על הזרעים גם שאר "משקין" חוץ ממים, הוא משום איסור "חורש".

ונצטט את לשון ספר הזכרונות⁶ – בתחילה הוא כותב בענין מלאכת הזורע: "ומה שכתב (הבית יוסף) עוד . . דיין אין לחוש לו לפי ששורף ואינו מצמיח, לכאורה תמיהא לי מלתא, שהנסיון הוכיח שמצמיח, שהרי בימות החורף מצמיחין על ידו כמה מיני פרחים ושושנים? ואולי יש להשיב". ובהמשך דבריו בענין מלאכת חורש כותב עוד: "והרב ז"ל . . כתב עוד, שמותר להטיל מי רגלים על העשבים . . והוא הדין לייך כמו שכתבנו בסמוך, ולעניות דעתי יש לתמוה על היתר זה, שהרי בודאי המטיל מי רגלים במקום שיש עשבים עושה גומא בקרקע, והוא הדין המטיל יין וכל משקה כל שהוא בקל הוא נעשה, ונהי דאין בו משום זורע, הא מיהא משום חורש איתא". כלומר, בתחילה הוא אומר שבנוגע לייך יש סברא לחייב משום זורע, מאחר שרואים בחוש שהוא מועיל לצמיחה. ובהמשך דבריו הוא מוסיף, שאף אם תאמר שאין בו משום זורע, אך מכל מקום יש לחייב משום חורש הן ביין והן במי רגלים, מאחר שהם מרפים את הקרקע.

ועל הסברא ה' של ספר הזכרונות, שיש לאסור להטיל על הזרעים מי רגליים ושאר משקין כי "נהי דאין בו משום זורע הא מיהא משום חורש איתא", כותב החתם סופר "ולא נראה ליי". כלומר, החתם סופר סובר שאין לחייב על הטלת "משקין" ו"מי רגליים" על הזרעים משום "חורש".

(6) זכרון תשיעי.

שכשהם כותבים "ויש לזהר אף במשקין" כוונתם היא רק למה שבכלל ה"ז' משקין", מה שאין כן "מי רגליים" שאינם בכלל זה].

ו. ובפרט יש לדייק כן מדברי המגן אברהם ואדה"ז, מאחר שמקור חומרתם הוא "ספר הזכרונות" הנ"ל, והרי ראינו בדבריו לעיל שבתחילה הוא מביא סברא שהיין מצמיח וממילא יש לאסור בו משום זורע, ולאחר מכן הוא כותב סברא נוספת שגם אם אין בו משום זורע מכל מקום יש לאסור הן ביין ושאר משקין והן במי רגליים משום חורש; ואם כן, מזה שהמגן אברהם ואדה"ז אינם מזכירים "מי רגליים" אלא רק "משקין", משמע שנקטו להלכה רק את סברתו הא' של ספר הזכרונות שחושש לאיסור זורע ב"יין" – והם הבינו בפשטות שהוא הדין לשאר "משקין", אך לסברתו האחרונה שהן ב"משקין" והן ב"מי רגליים" יש איסור "חורש" אינם מסכימים, ועל כן לא נקטו בדבריהם "מי רגליים".

ז. ואכן כך הביין בדבריהם בעל ה"אגלי טל"⁹, דכתב בזה הלשון: "המגן אברהם והרב בשולחן ערוך הזהירו משאר משקים ולא ממי רגליים"¹⁰.

ח. ומאחר שהמגן אברהם ואדה"ז מחמירים רק ב"משקין" ולא ב"מי רגליים", מזה מוכח שסברו שמלאכת "חורש" בהשקאה תלוי' בענין הצמיחה, שדוקא אם ההשקאה מצמיחה יש בה (בנוסף לאיסור זורע, גם) איסור חורש, אך אם

המשקין" הוא מוסיף "וכל השופכין". ואם כן גם מזה מובן ש"מי רגליים" (שהם "שופכין") אינם בכלל "משקה".

(9) מלאכת זורע ס"ק טו.

(10) אבל מהקצות השולחן (שם ס"ק יד) משמע שלא דייק כן בלשון אדה"ז, דכתב בפשיטות: "וראוי לזהר שלא להטיל עליהם מי רגלים או יין ושאר משקים".

כי על דברי המחבר "אבל מותר להטיל בהם מי רגלים או שאר משקים שאינם מצמיחין", כתב המגן אברהם: "וראוי לזהר אף במשקין", ולא הזכיר "מי רגליים". משמע שבמי רגליים אינו מחמיר⁷.

וכן אדה"ז, כשכותב בתחילת דבריו את הקולא הוא מזכיר הן מי רגליים והן שאר משקין: "אבל מותר להטיל עליהם מי רגלים או יין ושאר משקים מפני שהם שורפים אותם ואין מצמיחים אותם אלא מים בלבד". ואילו תיכף לאחר זה כשכותב את החומרא הוא אומר: "וראוי לזהר אף במשקין", ואינו מזכיר "מי רגליים". משמע שמחמיר רק ב"שאר משקין" ולא ב"מי רגליים".

[ואין לומר שבמילה "משקין" כוונתם גם ל"מי רגליים", שהרי בהלכה ישנם "ז' משקים" בלבד – יין דבש שמן חלב טל דם מים, וממילא מובן ש"מי רגליים" שאינם בכלל הז' הללו אינם בכלל "משקה"⁸. ואם כן מובן בפשטות,

(7) ומה שהחתם סופר מזכיר בדבריו גם "מי רגליים" ("כיון שיבשו המי רגלים או היין שוב לא הוה ריפוי ארעא"), הוא מתייחס לדברי ספר הזכרונות עצמו המחמיר גם במי רגליים (כנ"ל), ולא לדברי המגן אברהם שאינו מזכירם כלל.

(8) ראה פירוש הרע"ב למשניות מקוואות (פ"י מ"ז): "שבעה משקין שהם מים יין כו' שאלו בלבד נקראין משקין". והביאור בזה בפשטות הוא, כי "משקה" אין פירושו כל דבר נוזל, אלא דוקא נוזל הראוי לשתיית אדם נקרא "משקה" (וכמו ה"ז' משקים" – שכולם ראויים לשתי' (כולל "דם" – ראה רש"י דברים יב, כג: "שהיו שטופים בדם לאכלו"). מה שאין כן "מי רגליים" הם בגדר "מי שופכים" ואינם ראויים לשתי', ועל כן אינם "משקה".

ולהעיר גם מלשון הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח ה"ב) "דם ושאר כל המשקין וכל השופכין". דמזה שבהמשך ל"דם" הוא נוקט "ושאר כל המשקין" משמע שגם הדם הוא בכלל "משקה". מה שאין כן "שופכין" הם גדר חדש ואינם בכלל "משקה", שלכן רק לאחר "כל

והם הבינו (מדעתם) שהוא הדין גם בשאר כל ה"משקין", ועל כן פסקו ש"יש לזהר גם במשקין" שלא להטילם על הזרעים מחשש איסור "זורע" (וממילא גם איסור "חורש"). ורק ב"מי רגליים" אינם מסכימים עם ספר הזכרונות, שהוא סובר שיש בהם איסור "חורש" למרות שלא שייך בהם "זורע" (שהרי הם שורפים את הזרעים), והם סוברים שמאחר שאין בהם משום "זורע" ממילא אין בהם גם משום "חורש", וכסברת החתם סופר.

נפקא מינה לענין שפיכת מים בארץ מלחה

י. ונראה לומר, שלפי יסוד זה (העולה מדברי המגן אברהם ואדה"ז והחתם סופר) שאיסור חורש בהשקאה תלוי בענין הצמיחה, אם כן בקרקע שאינה ראוי להצמיח כלל כגון "ארץ מלחה"¹², יהי לכאורה מותר לשפוך אפילו "מים" (וכגון ליטול שם ידיים):

כי אף שהם ודאי מרפים ומרככים את הקרקע, אך מאחר שבמקום זה אינם מועילים לצמיחה כלל, על כן אין בשפיכתם שם איסור "חורש".

אינה מצמיחה אין בה איסור חורש; שלכן דוקא ב"משקין" הם מחמירים, משום שבהם יש חשש שמא הם מצמיחים, וממילא שייך בהם הן איסור זורע והן איסור חורש. אבל "מי רגליים" שהם ודאי שורפים את הזרעים ואינם מצמיחים כלל, בהם אין איסור זורע וממילא גם לא איסור חורש.

וכדברי החתם סופר הנ"ל, שנקט בפשיטות שבשעה שהמשקים שורפים את הזרעים אין בהם גם משום חורש על ריפוי הקרקע¹¹.

ט. רק שבענין זה יש חילוק בין החתם סופר למגן אברהם ואדה"ז:

שהחתם סופר סובר שגם "משקין" (ולא רק "מי רגליים") אינם מצמיחים אלא שורפים את הזרעים, ולכן לדידו גם בהם אין לאסור לא משום "זורע" ולא משום "חורש". כלומר, החתם סופר לא רק שאינו מסכים לסברתו הב' של ספר הזכרונות שיש איסור "חורש" גם במשקה שאינו מצמיח, אלא אינו מסכים גם לסברתו הא' שאמר שביין יש חשש שמא מצמיח. ואם כן לשיטתו יוצא, שרק מים אסור להטיל על הזרעים (משום זורע וחורש), כדברי המחבר הנ"ל.

ואילו המגן אברהם ואדה"ז כן חוששים לסברא הא' של ספר הזכרונות, שייך מצמיח,

12) ראה תהלים קז, לב: "ארץ פרי למלחה". ובפירושו המצודות: "נהפך להיות עפרה מלוח בל יעשה פרי". ובפירושו האבן עזרא: "שלא תיזרע ולא תצמיח".

11) וראה ביאור הלכה (שם ד"ה או שאר) שהסתפק בענין זה, דעל דברי המחבר הנ"ל "אבל מותר להטיל בהם [על הזרעים] מי רגלים או שאר משקים שאינם מצמיחים", כתב: "קשה, דלפי מה שכתב הסמ"ג . . . דהמשקה מים חייב משום חורש גם כן, אמאי כתב דביין מותר והוא הדין בשאר משקים שאינם מצמיחין, נהי דאינו מועיל להזרעים על כל פנים מרפה הקרקע על ידי הלחלוחית ויתחייב משום חורש? ושמא יש לומר דלא אמרו בזה משום חורש רק היכי שהוא מועיל להזרעים גם כן, אבל היכי שהוא מקלקל להזרעים אפשר דאין מתיפה הקרקע גם כן . . . אבל הוא דוחק וצריך עיון".

ב

[מחלוקת הט"ז והמגן]
אברהם באיסור הנוצר
לאחר פעולת האדם

יא. והנה בדברי החתם סופר הנ"ל שמבאר מדוע אין בהטלת "מי רגליים" ו"שאר משקים" על זרעים משום "חורש", הוא נוקט ב' צדדים: (א) שכאשר המשקים יהיו יבשים ולא ישרפו את הזרעים אז הם כבר לא ירככו את הקרקע, וממילא אז לא יהי' בהם משום "חורש". (ב) ולאידך, בתחילה כשהיו לחים וריככו את הקרקע, אז הם לא הועילו לצמיחה כי שרפו את הזרעים, ועל כן גם אז לא הי' בהם משום "חורש".

יב. ונראה לדייק בדבריו¹³:

דמזה שאינו מסתפק בצד הב' בלבד שכשהמשקים היו לחים הם שרפו את הזרעים, אלא הוא נזקק גם לצד הא' שלאחר זמן כשהמשקים יתייבשו (וממילא לא ישרפו את הזרעים) הם כבר לא ירככו את הקרקע, משמע שבעיקרון הוא מסכים, שאילו יצוייר שלאחר זמן הי' נוצר במשקים מצב חדש שהם היו גם מועילים לצמיחה וגם מרככים את הקרקע, היינו אוסרים להטילם על הזרעים מחמת השעוה ההיא (הן משום "זורע" והן משום "חורש"); כי אף שבתחילה בשעוה שהטילם על הזרעים אכן לא הי' ראוי לאסור (אפילו משום

"חורש") שהרי אז הם לא היו מצמיחים, אך היות שלאחר זמן נוצר בהם מצב חדש שבו הם גם מועילים לצמיחה וגם מרככים את הקרקע, הנה מתמת השעוה ההיא יש לאסור.

שלכן הוא נזקק לומר גם את הצד הא', בכדי לבאר מדוע גם משום המצב הנוצר לאחר זמן אין לאסור, משום שאף שכשהמשקים מתייבשים הם אינם שורפים את הזרעים אך מכל מקום הם גם לא מרפים את הקרקע, ועל כן אין לאסור משום "חורש".

ואם כן מדבריו אלו משמע שנקט "יסוד" באיסורי שבת: שגם פעולה שבשעת עשייתה אין שום איסור מלאכה כלל, אך לאחר זמן יוצר בנפעל מצב חדש ואז תיעשה בו מלאכה, ראוי לאסור את הפעולה הזו.

יג. אך נראה לומר, ש"יסוד" זה העולה מדבריו, אינו עולה בקנה אחד עם דברי המגן אברהם במקום אחר.

דבהלכות בישול בשבת¹⁴ כתב המחבר: "מותר ליתן אינפאנד"ה (פת כפולה שיש בתוכה חתיכות שומן שנקרש¹⁵) כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח".

ומבאר המגן אברהם¹⁶, שהטעם שמותר להניח את האינפאנד"ה אף במקום שהיד סולדת ואין חוששים לאיסור "מבשל", הוא משום "דהכא כיון שנתבשל כבר והוא יבש אין בו משום בישול... שאף על פי שנימוח אחר כך יש לו דין דבר יבש".

(13) ראה ספר זכרון למשה (עמ' 148 אות ז): שמאחר הדפסת השולחן ערוך המגן אברהם הבית שמואל הט"ז והש"ך, לא הי' ספר שהתקבל בכל המפלגות כמו שו"ת החתם סופר. ומביא בשם אחד הגדולים שאמר: שעל החתם סופר לא שייך להקשות בדרך קושי, רק בדרך התבוננות להבין דבריו, כמו בדברי הראשונים ממש.

(14) סי' שיח סט"ז.

(15) שולחן ערוך אדה"ז שם סכ"ה.

(16) שם ס"ק מ.

יהי' בה משום איסור בישול, ולכן הוא מזהיר שלא לקרבה אל האש עד שתוכל להתחמם כל כך.

ועל כן הוא מפרש, שמה שאמר המחבר "מותר ליתן . . . במקום שהיד סולדת", היינו דוקא שהמקום שמניח אותה שם היד סולדת בו, אך לא שהאינפאנד"ה תתחמם כל כך עד שגם היא תהי' יד סולדת בה, כי אם כן יהי' בזה משום איסור בישול¹⁸.

יז. אך לכאורה, מדוע חושש הט"ז לאיסור בישול, והרי השומן שבאינפאנד"ה הוא קרוש וב"דבר יבש" אין בישול אחר בישול?

אלא בודאי כוונת הט"ז היא, שמאחר שאחד כך השומן נימוח וחוזר להיות "דבר לח", על כן יש לאסור את הנחת האינפאנד"ה שם משום "מבשל".

יח. ואם כן מזה רואים ששיטת הט"ז היא, שההלכה מתחשבת גם במצב החדש הנוצר בנפעל לאחרי סיום פעולת האדם; שלכן לדידו, למרות שבעת פעולת נתינת האינפאנד"ה אצל האש הי' השומן "קרוש" וממילא לא הי' בו "בישול אחר בישול", אך היות שאחר כך הוא חוזר ו"נימוח" מאליו הנה מחמת זה יש לאסור את הנחתו שם משום "מבשל".

אבל המגן אברהם סובר, שלנו נוגע רק שעת פעולת האדם, כי ההלכה אינה מתחשבת עם המצב החדש הנוצר אחר כך מאליו; ולכן לדידו, היות שבעת הנחת האינפאנד"ה אצל האש השומן שבה הוא "דבר יבש" שבו אין "בישול אחר בישול", למרות שאחר כך השומן נימוח ונעשה "דבר לח" אנו עדיין מחשיבים

ורצונו לומר, שמאחר שהשומן שבאינפאנד"ה כבר התבשל, ובנוסף לכך הוא קרוש (כדברי המחבר), הנה ב"דבר יבש" אין "בישול אחר בישול". ואף שעל ידי החימום השומן נימוח, ואם כן לכאורה שוב יש להתייחס אליו כאל "דבר לח" שבו יש "בישול אחר בישול"? על זה מבאר המגן אברהם, שגם לאחר שהשומן נימוח אנו עדיין מחשיבים אותו "דבר יבש".

יט. ואם כן מדברי המגן אברהם הללו עולה ברור, שההלכה מתחשבת במצב החפצא רק כפי שהוא בעת פעולת האדם, אבל מצב חדש הנוצר בו לאחר זמן אינו נוגע לנו כלל.

שלכן, מאחר שבעת פעולת הנחת האינפאנד"ה אצל האש השומן קרוש, למרות שאחר כך הוא חוזר ונימוח מאליו הרי אנו מתייחסים אליו כאל "דבר יבש", ועל כן לא אוסרים את הנחתו אצל האש משום "מבשל" כי "אין בישול אחר בישול" בדבר יבש.

טו. אבל הט"ז אינו סובר כהמגן אברהם, דעל דברי המחבר שמתיר להניח את האינפאנד"ה גם במקום שהיד סולדת בו, הוא כותב¹⁷: "והך מקום שהיד סולדת בו, מיירי על כל פנים שאינו יוכל שם להתבשל, דאם לא כן הי' אסור לדברי הכל משום בישול".

ובהגהות ה"לבושי שרד" מבאר את דברי הט"ז: "שהמקום לבד יד סולדת בו, אבל אין במקום ההוא כח כל כך לעשות את האינפאנד"ה יד סולדת בה, ואם כן אינו בישול גמור, לכן מותר".

טז. כלומר, הט"ז אכן חושש שאם האינפאנד"ה תגיע לחום של "יד סולדת בו"

(18) מה שאין כן למגן אברהם מותר להניח את האינפאנד"ה עד שהיא עצמה תתחמם להיות יד סולדת בה, וגם אז אין בזה איסור "בישול".

הזרעים (לשיטת החתם סופר הנ"ל²⁰), הנה ההלכה אינה מתחשבת במצב החדש הנוצר בהם אחר כך, כלומר שגם אם אחר כך ישתנה מצבם והם גם יצמיחו את הזרעים וגם ירככו את הקרקע, אנו נחשיב אותם כאילו הם עדיין במצב הקודם שהיו שורפים את הזרעים, מאחר שכך הי' מצבם בעת פעולת האדם, ואם כן גם מחמת השעה ההיא לא נאסור את הטלתם על הזרעים משום "חורש".

ועל דרך שאמר המגן אברהם בנוגע לאינפאנד"ה, שגם אם לאחר זמן השומן נימוח אין איסור, כי היות שבשעת הנחתו כנגד האש הוא הי' "דבר יבש", על כן גם אחר כך הוא נחשב "דבר יבש".

כא. מה שאין כן לפי שיטת הט"ז, מובן הצורך בצד הא' שמביא החתם סופר:

כי מאחר שלשיטתו ההלכה מתחשבת גם במצב חדש הנוצר בנפעל לאחרי פעולת האדם, אם כן אילו הי' החתם סופר כותב רק את הצד הב' "שבשעה שהמשקה טופח הוא קשה לזרעים ואינו מצמיח ואם כן ליכא משום חורש", עדיין הי' מקום לומר שראוי לאסור להטיל את ה"משקין" על גבי הזרעים מחשש שמא לאחר זמן ישתנה מצבם והם יועילו לצמיחת הזרעים וגם ירככו את הקרקע.

אותו "דבר יבש" כפי שהי' בתחילה, ולכן לשיטתו אין בהנחתה אצל האש שום איסור, גם אם האינפאנד"ה עצמה תגיע לחום שהיד סולדת בה¹⁹.

החתם סופר נקט את הצד הא' בכדי להתאים את דבריו גם לשיטת הט"ז

יט. וכעת נחזור לדברי החתם סופר, שכשביאר מדוע אין בהטלת "מי רגליים" ו"שאר משקים" על זרעים משום "חורש", נקט ב' צדדים: (א) כי בשעה שהם יתייבשו ולא ישרפו את הזרעים אז הם כבר לא ירככו את הקרקע, ואם כן לא שייך בהם "חורש" על אותה שעה. (ב) ובתחילה כשהיו לחים וריככו את הקרקע, אז הם הרי שרפו את הזרעים ולא הצמיחו, ועל כן גם אז לא שייך בהם איסור "חורש".

כ. ואם כן לאחרי שראינו את סברת המגן אברהם, שאנו מתחשבים רק במצב שבעת פעולת האדם, נראה שלפי סברא זו הצד הא' שמביא החתם סופר מיותר:

משום שלסברא זו, גם אילו לאחר זמן הי' נוצר מצב חדש שהמשקים היו גם מועילים לצמיחה וגם מרככים את הקרקע, מכל מקום לא הי' לנו לאסור להטילם שם. כי מאחר שבעת פעולת האדם שמטילים על הזרעים לא שייך בהם איסור "חורש", שהרי אז הם שורפים את

²⁰ שלפי שיטתו גם "שאר משקים" (ולא רק "מי רגליים") שורפים את הזרעים. מה שאין כן המגן אברהם עצמו סובר שב"משקין" יש לחשוש לסברא הא' של ספר הזכרונות שהם כן מצמיחים (כנ"ל). וכאן אנו משתמשים רק בסברת המגן אברהם באינפאנד"ה, שההלכה מתחשבת במצב שבעת פעולת האדם בלבד. שלפי סברא זו, אם כן לשיטת החתם סופר שה"משקין" כעת שורפים את הזרעים, אין נפקא מינה מה שאחר כך הם ישתנו ויצמיחו את הזרעים וגם ירככו את הקרקע, כי ההלכה קובעת לפי המצב העכשוי שהם אינם מצמיחים.

¹⁹ ובשולחן ערוך אדה"ז (סי' שיח סי"א וסכ"ז) פסק כהמגן אברהם להקל. אבל בסידור (בהלכתא רבתא לשבתא) החמיר כהט"ז ש"אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול בלחלוחית המחוי אם היד סולדת בו... משום איסור סקילה וכתת ח"ו".

ועל כן הוא מביא גם את הצד הא', שגם אחר כך כשהמשקים מתייבשים (ואינם שורפים את הזרעים) אינם מועילים כי אינם מרככים את הקרקע, שבזה מובן שגם לפי הט"ז לא שייך לאסור כאן משום "חורש".

*

העולה מכל הנ"ל:

מדברי אדה"ז משמע ש"חורש" בהשקאה שייך דוקא כאשר ההשקאה מועילה לצמיחה, שלכן אינו אוסר לשפוך מי רגליים על זרעים אפילו משום "חורש", משום שאינם מצמיחים.

ולפי זה אפשר שמותר לשפוך אפילו "מים" ב"ארץ מלחה" שאינה ראוי להצמיח.

ונתבאר בדרך אפשר בדברי החתם סופר, שכיוון להתאים את דבריו הן לשיטת המגן אברהם והן לשיטת הט"ז בדין אינפאנד"ה].

כב. ועל פי זה אפשר לומר, שמטעם זה²¹ כתב החתם סופר את ב' הצדדים, בכדי שטענתו שאין לאסור הטלת "מי רגליים" ושאר "משקין" על זרעים משום "חורש", תתאים לא רק עם שיטת המגן אברהם שלא מתחשבים במצב שנוצר לאחרי פעולת האדם, אלא גם עם שיטת הט"ז הסובר שכן מתחשבים במצב שנוצר אחר כך.

כי אילו הי' מביא רק את הצד הב' שבשעה שהמשקים לחים הם שורפים את הזרעים, היתה טענתו מתאימה רק עם שיטת המגן אברהם, אך לפי הט"ז עדיין הי' סברא לאסור מחשש שמא לאחר זמן הם גם יצמיחו את הזרעים וגם ירככו את הקרקע.

(21) כלומר, שאין הכרח ללמוד מדבריו (שנקט גם את הצד הא') שהוא סובר להלכה כהט"ז שראוי לאסור גם מחמת מצב שנוצר לאחר זמן, אלא אפשר שזה שנקט גם את הצד הא' הוא רק בכדי שטענתו נגד חומרת ספר הזכרונות תתאים גם לשיטת הט"ז הסובר שראוי לאסור מחמת מצב שנוצר לאחר זמן. כבפנים.



סימן סג

קריעת אותיות בפתחת אריזות

(שולחן ערוך סימן שמ)

מביא את דברי אדה"ז שמותר לכתחילה לפתוח ספרים שיש אותיות בראשי דפיהם * מבאר את משמעות תשובת הרמ"א והט"ז שטעם ההיתר הוא כי אפשר לחזור ולהקריב את האותיות, ומהפרישה משמע שההיתר הוא כי האותיות עומדות להתקרב * מסיק שלפי טעם הרמ"א והט"ז לכאורה מותר לפתוח אריזות גם במקום האותיות כל שאפשר לחזור ולהקריבן, ולטעם הפרישה ודאי אסור שהרי אינן עומדות להתקרב * מבאר שמאדה"ז משמע שנקט כטעם הרמ"א והט"ז, והמשנה ברורה נקט כטעם הפרישה

פתיחת וסגירת ספרים שיש אותיות בחודי דפיהם

א. כותב אדה"ז בידיני כותב ומוחק בשבת¹: "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים, יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב, ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישי' ולא ימות הוא. ויש מתירין לנעלן, לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב, כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו, וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן, כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין. וכן נוהגין".

וכן כתב הצמח צדק בחידושיו על הש"ס²: ש"כן נוהגין" לפתוח ולסגור ספרים אלו.

וממה שכתבו ש"כן נוהגין" משמע ברור שההיתר לפותחם ולסגורם הוא לכתחילה, וכפי שכבר לימדנו אדה"ז במקום אחר³ ש"משמעות לשון מנהג" – "היינו לכתחילה".

ב. אבל המשנה ברורה⁴, לאחר שמביא את ב' הדיעות החולקות בזה ושה"מנהג" הוא כהדיעה המקילה, הוא מסיק בסוף דבריו: "ומכל מקום נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר"⁵.

קריעת אותיות שעל אריזות

ג. ונראה לדון בענין פתיחת אריזות מזון (וכדומה) בשבת:

(3) סי' רנד קונטרס אחרון ס"ק ב.

(4) סי' שמ ס"ק יז.

(5) ואפשר שטעמו להחמיר לכתחילה הוא מחמת סברת האבני נזר דלקמן הערה 21, אך ראה שם שהצמח צדק כבר הביא סברא כזו ודחה אותה.

(1) סי' שמ ס"ד.

(2) נ, ב.

דלאיסור "קורע" על עצם קריעת האריזה ודאי אין לחוש, שהרי כתב אדה"ז⁶: "משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין . . מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה, אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה"⁷.

והרי רוב ככל האריזות המצויות כיום אינן עשויות מ"גופים רבים" (כבגד העשוי מחוטטים רבים) אלא מ"גוף אחד" (ניילון או נייר⁸), ואם

(6) שם סי"ז.

(7) בביאור הלכה (שם סי"ג ד"ה אין שוברין) מקשה על דברי אדה"ז הללו, מהירושלמי. ועיין בקצות השולחן (סי' קמה בדי השולחן ס"ק ד) מה שהשיב על דבריו.

(8) בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' לא) כתב על דברי אדה"ז הנ"ל: "דע, דמה שהוזכר "נייר" אין הכוונה על נייר שלנו שנתדבק מגופים רבים . . וכן הוא בנשמת אדם דרצה נמי לומר סברא כזאת מסברא דנפשי". וזהו לשון הנשמת אדם (כלל כט ס"ק ב): "וצריך לומר, דלא נקרא קורע אלא בדבר שנתחבר על ידי אריגה או תפירה בבגד או על ידי דבק, כמו שכתוב המפרק ניירות דבוקין דחייב משום קורע, מה שאין כן בנייר. ואפשר דנייר שבזמניהם שהיו מעשבים לא שייך קריעה, וצריך עיון". ולפי דבריהם עולה, שסברת אדה"ז שיותר לחתוך "נייר" מפני "שהוא גוף אחד" היינו דוקא בניירות שביניהם, מה שאין כן הניירות שלנו שעשויים מגופים רבים שנתחברו יש בהם איסור "קורע" כמו בבגד.

ולפי זה ייצא, שלשיטת אדה"ז (שמפשטות לשונו הנ"ל משמע שאינו סובר כסברת הביאור הלכה (שם) שכתב שאיסור "קורע" הוא רק כשהקריעה מתקנת את ב' הקרעים, שלכן נזקק אדה"ז לחידוש הנ"ל ש"קורע" הוא דוקא בגופים רבים, ואם כן לפי הסברא שניירות שלנו עשויים מ"גופים רבים", אזי בקריעת אריזות העשויות מנייר יש איסור "קורע" מאחר שבקריעתם הוא מפריד "גופים רבים" (אך להעיר מספר שביתת השבת (מעשה חושב דף יב) שבאריזות מוזן יש סברא לומר שהאריזה בטילה לאוכל שבתוכה, ואזי בכל אופן לא שייך בה איסור קורע).

אך נראה לומר, שחילוק זה בין ניירות שבזמניהם לניירות שלנו אינו מוכרח כלל, שהרי אדה"ז כותב שאיסור קורע הוא "כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטטים הרבה". ומשמעות דבריו אלו היא, שגם לאחר "שנתחברו" חוטי הבגד הם עדיין "גופים רבים", רק שהם מחוברים זה לזה באריגה וכדומה; והרי הגדרה זו לכאורה אינה קיימת בניירות שלנו, שהרי אופן עשייתם הוא שמערבים אבקה (של נייר משומש, או עץ) במי-דבק ויוצרים תמיסה, וכשמתייבשת התמיסה נוצר הנייר. ואם כן זה כלל לא דומה לבגד שגם לאחר עשייתו ניכרים החוטטים כ"גופים רבים", ועד שאפשר להפריד את אותם החוטטים ולהחזירם למצב הראשון כפי שהיו קודם אריגת הבגד. מה שאין כן בנייר, הרי כשהאבקה נעשית תמיסה היא הופכת ל"גוף אחד", שהרי אי אפשר כלל להפריד את פירוורי האבקה שנדבקו ולהחזירם למצבם הראשון כפי שהיו קודם שנדבקו (ומה שאפשר לטחון את הנייר פעם נוספת, אין זה הפרדת ה"גופים הרבים" שהיו בתחילה אלא יצירת גופים רבים מחדש, וכהטוחן "עור" שהוא גוף אחד ממש). ואם כן בזה לכאורה לא שייך כלל המושג "מפריד גופים רבים".

ועל כן לכאורה יותר מסתבר, שגם הנייר שלנו הוא בכלל "הנייר שהוא גוף אחד" שכותב אדה"ז, וממילא לא שייך בו איסור "קורע".

[גם צריך עיון במה שכתב הנשמת אדם "דלא נקרא קורע אלא בדבר שנתחבר . . על ידי דבק . . ואפשר דנייר שבזמניהם שהיו מעשבים לא שייך קריעה", ועל דרך זה כתב גם האז נדברו "אין הכוונה על נייר שלנו שנתדבק מגופים רבים", שמדבריהם אלו משמע שהבינו שה"נייר שבזמניהם" לא הי' עשוי על ידי חיבור בדבק; ולכאורה, הרי ברש"י (סוטה יז, סוע"א) מפורש להיפך, שכתב: "נייר, של עשבים שכותשין ומדבקין אותן בדבק שקורין גלי"ד ועושין כמו עור". שמזה משמע ברור, שגם ה"נייר שבזמניהם" הי' עשוי על ידי חיבור גופים רבים בדבק.

(ומדברי רש"י הללו שהנייר שבזמניהם הי' עשוי מעשבים כתושים המדובקים, יש עוד סיוע לביאורינו הנ"ל, כי אם אפילו על נייר (שבזמניהם) העשוי מעשבים כתושים אומר אדה"ז שהוא נחשב "גוף אחד" (וכן משמע קצת גם בלשון רש"י הנ"ל "ומדבקין אותן בדבק . . ועושין כמו עור"), כל שכן שנייר שלנו העשוי מדיבוק פירוורי אבקה (שהם לא רק כתושים אלא יתירה מזו טחונים) הרי הוא נחשב "גוף אחד" – "כמו עור"). ועוד צריך עיון בכל זה.

"כמקורבין", כי מאחר שהוא "עומד" להיסגר הרי הוא נחשב "סגור" גם בעת הפתיחה וממילא האותיות הן כביכול עדיין כתובות, ועל כן אין בפתיחתו איסור "מוחק";

אבל כשפותח אריזה, האותיות הנקרעות אינן עומדות לחזור ולהתקרב כפי שהיו בתחילה, שהרי אין דרך כלל לחזור ולסגור את האריזה באופן שהאותיות יתאימו זו לזו כמקודם, ועל כן באריזה אין להחשיב את האותיות "כמקורבין", וממילא לכאורה יש בקריעתן איסור "מוחק".

מלשון הרמ"א משמע שהעיקר הוא שהאותיות עומדות להתקרב

1. וכדי לפשוט ענין זה, נקדים לבאר תחילה את סברת הדיעה הנ"ל המקילה בספרים.

דכתב הרמ"א בתשובותיו¹⁰: "אכן יש למצוא צד היתר בנדון זה, דאיכא למימר הואיל ועומד לפתוח ולנעול אין דרך מחיקה בכך. ותדע, דגרסינן פרק הבונה . . אמר ר' אבהו¹¹ כתב אות אחת בטבריי ואות אחת בציפורי חייב, כתיבה היא אלא שמחוסרין קריבה, והתנן כתב על ב' כותלי הבית על ב' דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה פטור, התם מחוסר מעשה דקריבה הכא לא מחוסר מעשה דקריבה. פירש"י התם אינו מקרבן אלא על ידי קציצת המפסיק ביניהם, וכי קאמר ר' אבהו כגון כתב על שפת לוח זו בטבריא ועל שפת לוח זו בציפורי ואתה יכול לקרבו שלא במעשה רק בקריבה בעלמא.

כן על פי דברי אדה"ז אין בפתיחתן איסור "קורע"⁹.

ד. אך עדיין יש לדון, האם יש בקריעת האותיות שעל האריזה איסור משום "מוחק".

מצד אחד יש סברא להקל על דרך דברי אדה"ז הנ"ל בספרים, שמאחר שגם בשעה שקורע את האריזה ומפריד את האותיות זו מזו עדיין "כתיבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל" (דבקלות אפשר להקריב את ב' צדדי הקרע כבתחילה), אם כן גם בשעת קריעתן "הרי הן כמקורבין", וממילא אין כאן "מוחק" כלל.

ולפי צד זה, תהי' נפקא מינה בין אדה"ז למשנה ברורה: שאדה"ז שפסק ש"נוהגין" לפתוח את הספרים ואין חוששים כלל לאיסור "מוחק", יתיר לכתחילה לקרוע את האריזות גם במקום האותיות, כי מאחר שאפשר לחזור ולהקריבן בקלות הרי הן כמקורבות כל הזמן, וממילא אין בקריעתן משום "מוחק". והמשנה ברורה שכתב ש"נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר" שלא יפתח את הספר עם האותיות, מסתמא הוא יחמיר גם באריזה שלכתחילה יש להשתדל לפותחה בלי לקרוע את האותיות (גם כשאפשר לחזור ולהקריבן בקלות), ורק אם אי-אפשר מותר לקרוע את האותיות (על דרך המצב כשאינו לו ספר אחר).

ה. אך מאידך יש מקום לומר, שגם אדה"ז שמתיר בספרים יאסור באריזות:

כי דוקא בספר שהוא עומד לפתיחה וסגירה תמיד שייך לומר שגם בעת פתיחתו האותיות הן

(9) אלא שאם יקפיד לחותכן במידה מסויימת יהי בזה איסור "מחתך", כנ"ל בדברי אדה"ז. אך בפתיחת אריזות אין זה מצוי כל כך, דבדרך כלל מטרת פתיחתן היא רק בכדי להוציא את הדבר שבתוכן ולהשתמש בו, ואין מקפידים שהאריזה תהי' חתוכה במידה מסויימת.

(10) שו"ת הרמ"א סי' קיט.

(11) בגמרות שלפנינו הגירסא היא ר' אמי. וכן גורס גם הט"ז דלקמן.

עכ"ל. הרי קמן, דקריבה לא מקרי מחוסר מעשה כלל, אם כן הוא הדין אם היו אלו ב' אותיות כתובים כבר אחת בציפורי ואחת בטברי' ומקרבן יחד לאו כלום עבד, והוא הדין אם היו מקורבים והרחיקם לאו כלום עביד ולא מיקרי מוחק.

ז. והנה, ממה שכותב הרמ"א בתחילה "דאיכא למימר הואיל ועומד לפתוח ולנעול אין דרך מחיקה בכך", משמע שטעמו להתיר הוא, כי היות שגם לאחר הפתיחה הספר עומד להיסגר לכן גם בעת פתיחתו הוא נחשב סגור, ועל כן אין בפתיחתו וסגירתו משום "מוחק" או "כותב" כי האותיות נחשבות "כתובות" תמיד.

ומזה משמע, שאילו יצוייר שהספר לא הי' עומד להיסגר לא היו האותיות נחשבות ככתובות תמיד, וממילא הי' אסור לפותחו או לסוגרו משום מוחק או כותב.

ח. ואכן מדברי המגן אברהם¹² משמע שכך הבין ברמ"א, דכתב בזה הלשון: "וכתב בתשובות הרמ"א סי' קי"ט, דספר שכתב על הדפין אותיות מותר לפתחו ולנעלו, דכיון דעשוי לנעול ולפתוח ליכא משום מוחק, עיין שם שהאריך".

שמזה שמעתיק רק את תחילת דברי הרמ"א "דכיון דעשוי לנעול ולפתוח", משמע שהבין בדבריו שלא מספיק זה ש"אפשר" לפותחו ולנעולו, אלא דוקא בגלל שהוא "עשוי" לכן אין בו משום מוחק.

ט. וגם מדברי הפרישה¹³ משמע שסובר כן, דכתב: "בפתיחת הספר... שכשפותחין אותו מנתק האות, מכל מקום כשחוזר וסוגרו הוא

מתקן כבתחילה, ותחלת כתיבתו נעשה לפתחו ולסגרו, והוה ל' כמו דלת הנפתח ונסגר דאין בו משום בנין וסתירה".

שגם מדבריו משמע ברור, שאילו לא הי' הספר "נעשה לפתחו ולסגרו" היינו שהאותיות לא היו עומדות לחזור ולהתקרב, הי' בפתיחתו משום "מוחק".

מהמשך דברי הרמ"א ומהט"ז מוכח שכל שאפשר לקרבן אין איסור

י. אמנם, כל זה הוא רק משמעות לשון הרמ"א בתחילת דבריו, שמזה שכותב "הואיל ועומד לפתוח ולנעול" משמע שאם אינו "עומד" לכך יש בפתיחתו וסגירתו איסור מוחק וכותב.

אבל מתוכן המשך דבריו נראה ברור שסובר¹⁴, שעצם האפשרות לחזור ולהקריב את האותיות זו לזו מחשיבה אותן כמקורבות תמיד, ואין צריך שיהיו "עומדות" להתקרב.

יא. דהנה ההוכחה שמביא להתיר לפתוח ולסגור את הספרים היא ממסכת שבת "פרק הבונה"¹⁵, ששם איתא: "אמר ר' אמי כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי חייב". כלומר שלמרות שהחייב דמלאכת "כותב" הוא דוקא ב"שתי אותיות"¹⁶, וכאן ב' האותיות רחוקות זו

(14) ראה חיי אדם (שבת כלל לו בנשמת אדם) שהעיר על דברי המגן אברהם הנ"ל: "ומה שכתב המגן אברהם בשם רמ"א דטעמא משום דעשוי לפתוח ולנעול, המעיין בתשובת רמ"א איתא להדיא דעיקר טעמו משום דמחוסר קריבה לאו כלום הוא". וכפי שיתבאר להלן בפנים.

(15) קד, ב.

(16) כמבואר במשנה שם.

(12) שם ס"ק ו.

(13) שם ס"ק א.

"כותב", משום שהן כאילו קרובות זו לזו כל הזמן.

אם כן מזה רואים ברור שהרמ"א סובר, שבכדי להחשיב את האותיות כקרובות זו לזו תמיד, אין צורך שיהיו "עומדות" להתקרב, אלא מספיק שאפשר להקריבן, שלכן גם כשהאותיות היו זו בטבריא וזו בציפורי הן נחשבו "קרובות" זו לזו.

יג. ומאחר שאת ההיתר בספרים מוכיח הרמ"א מהדין דטבריא וציפורי, מזה מובן שעיקר טעם היתרו בספרים אינו משום שהם "עומדים" להיסגר, אלא משום שאפשר לסווגם, דהיות שאפשר להקריב את האותיות זו לזו הרי הן כמקורבות כל הזמן, ועל כן אין בפתיחה וסגירה משום "מוחק" ו"כותב"¹⁸.

יד. ועוד יש להוכיח שזוהי סברת הרמ"א, דבהמשך דבריו הנ"ל כתב: "ולא דמי לעוגה שכתובים עלי' אותיות דאסור לשובן, דהואיל ואכלן קא עביד מעשה דאי אפשר לחזור לקרבן אחר כך, אבל אם הי' מפרידן זה מזה וחזר וקרבן אפשר דשרי, דקריבה לאו מעשה הוא, וכל שכן בספר עומד לנעול ולפתוח דקריבתו והרחקתו לאו כלום הוא".

כלומר הרמ"א מקשה, מדוע את הספרים מותר לפתוח למרות שמפרק את צורת

מזו, מכל מקום חייב. ובטעם הדבר מבארת הגמרא: כי הכתב הזה "לא מחוסר מעשה דקריבה". ומבאר רש"י¹⁷, שאין צריך לעשות "מעשה" של "קציצה" בכדי להקריב את ב' האותיות זו לזו, כיון שמדובר שכתבן על ב' קצוות של ב' דפים נפרדים ולא חסר "אלא קריבה בעלמא" היינו להקריב את הדפים זה לזה, ופעולת "קריבה" אינה נחשבת "מחוסר מעשה". עד כאן תוכן דברי הגמרא.

ומזה הבין הרמ"א, שגם במקרה שאדם כתב בערב שבת אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי, והקריבן בשבת זו לזו, אינו חייב על זה משום "כותב". וכמו כן אם יחזור וירחיקן בשבת, לא יתחייב משום "מוחק"; כי מאחר שהגמרא אומרת שפעולת "קריבה" אינה נחשבת "מעשה" כלל, אם כן גם בהיותן זו בטבריא וזו בציפורי הן נחשבו "קרובות" זו לזו, וכאילו היו "כתובות" כל הזמן, ועל כן אין בהקרבתן והרחקתן איסור "כותב" ו"מוחק".

ומזה לומד הרמ"א גם לספרים, שפעולת סגירת הספר וקירוב האותיות זו לזו אינה נחשבת "מחוסר מעשה" כלל, ועל כן גם כשהספר פתוח הוא כאילו סגור, וממילא האותיות כאילו קרובות זו לזו כל הזמן, ועל כן אין בפתיחתו וסגירתו משום "מוחק" או "כותב".

יב. והנה ב' האותיות שבטבריא וציפורי ודאי אינן "עומדות" להתקרב זו לזו (כמו ספר ש"עומד" להיות נפתח ונסגר), שהרי אפשר שאין שום קשר בין ב' אותיות אלו, ואף על פי כן כותב הרמ"א שכשהוא מקרבן זו לזו "לאו כלום עבד", היינו שאין בזה שום פעולה של

(18) ועל פי זה נצטרך לומר, שמה שכתב בתחילת דבריו "הואיל ועומד לפתוח ולנעול", אין כוונתו שדוקא בגלל שהוא עומד לכך לכן מותר לפתחו ולסגרו, אלא זהו רק תוספת סברא מדוע יש להחשיב את האותיות כמקורבות תמיד, ועל דרך שמסיים בסוף דבריו (כמובא להלן בפנים) "וכל שכן בספר עומד לנעול ולפתוח" (היינו שזה שהספר "עומד" לכך מוסיף רק, שבו אמרינן "כל שכן" שהאותיות נחשבות מקורבות), אך גם אם הספר לא הי' "עומד" להיסגר, מאחר שאפשר לסווגו ולהקריב את האותיות הרי הן כמקורבות תמיד. וכדמוכח מדברי הרמ"א הנ"ל כמבואר בפנים.

(17) שם ד"ה מחוסר.

אינו משום שהם "עומדים" לסגירה, אלא משום ש"אפשר" להקריב את האותיות זו לזו.

וכך הוא כותב: "נראה לי דאין כאן לא מוחק ולא כותב, וראי' ממה שכתוב פרק הבונה אמר ר' אמי כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי כתובה היא אלא שמחוסר קריבה . . . כגון כתב א' על שפת לוח זו בטבריא ואתה יכול לקרב שלא במעשה אלא קריבה בעלמא. והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנידון דידן, דכי היכי דהתם חייב משום כתיבה אף על פי שאין סמוכים, אלא הוויין כאילו הם זה אצל זה וחייב חטאת, ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבינן לה כאילו עדיין סמוכים, ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש, כי הכתיבה כבר היא קיימת . . . ושמעתי שרמ"א בתשובה מתיר גם כן פתיחת ספרים שכתובים עליהם, אך ראייתו לא ידענא".

שמדבריו רואים ברור שהוכחתו היא על דרך הוכחת הרמ"א הנ"ל, שמדין אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי מוכח שגם כשהאותיות רחוקות זו מזו הן נחשבות קרובות, וממילא הן ככתובות תמיד ולא שייך בהרחקתן והקרבתן איסור "מוחק" ו"כותב".

ומאחר שהט"ז אינו מזכיר כלל שהספרים עומדים לפתיחה וסגירה, משמע ברור שסובר, שהטעם שהאותיות נחשבות "כתובות" הוא משום שאפשר להקריבן בקלות, וכנ"ל ברמ"א²¹.

האותיות, ואילו עוגה עם אותיות אסור לאוכלה מטעם ששובר את האותיות? ומתרץ, שבעוגה האותיות נשברות באופן שאי אפשר לחזור ולחברן, שהרי הוא מרסקן ואוכלן, ולכן שבירתן נחשבת "מוחק". מה שאין כן האותיות שבספר, אף שבפתיחת הספר הוא מרחיקן ומפרק את צורתן, מכל מקום הרי הוא יכול לחזור ולהקריבן על ידי שיסגור את הספר, ולכן אין בפתיחת הספר משום "מוחק".

ומוסיף הרמ"א, שלפי זה גם בעוגה, אם לא ירסק את האותיות לגמרי אלא רק יפרידן זו מזו באופן שאפשר לחזור ולהקריבן לא יהי' בזה משום "מוחק", וכמו כן אם יחזור ויקריבן לא יהי' בזה משום "כותב"; כי מאחר שאפשר לחזור ולהקריבן וההקרבה "לאו מעשה הוא", אם כן הן נחשבות כל הזמן ככתובות.

טו. והנה, כשחותך את העוגה והאותיות נפרדות, בודאי אינן "עומדות" לחזור ולהתחבר, שהרי אין דרך כלל לחזור ולצרף את חתיכות העוגה ולהעמידן כפי שהיו בתחילה.

ואף על פי כן כותב הרמ"א, שאפשר שאין בהפרדתן והקרבתן משום "מוחק" ו"כותב", משום שפעולת ההקרבה "לאו מעשה הוא".

אם כן גם מזה מוכח שסברתו היא, שכל שאפשר להקריב את האותיות – גם אם אינן עומדות לכך – ההקרבה אינה "מחוסר מעשה" והן נחשבות כמקורבות תמיד, וממילא אין בהן איסור "מוחק" או "כותב"¹⁹.

טז. וגם מסגנון דברי הט"ז²⁰ משמע ברור, שטעם ההיתר לפתוח ולסגור את הספרים הנ"ל

(21) בשו"ת אבני נזר (אורח חיים סי' רי ס"ק ג-ד) חולק על דברי הרמ"א והט"ז המדמים את הספרים לדין אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי, כי בשלמא שם שכל אות בפני עצמה שלימה רק שהן עומדות נפרדות זו מזו על כן הן נחשבות ככתובות תמיד, אבל בפתיחת ספרים שגוף האותיות מתפרק ודאי שהפתיחה נחשבת

(19) ומה שהרמ"א מסיים "וכל שכן בספר עומד לנעול וכו'", הוא כמבואר בהערה הקודמת.
(20) שם ס"ק ב.

הנפקא מינה מהנ"ל לענין קריעת אותיות שבאריזות

יז. והעולה מכל הנ"ל:

שלפי הפרישה והמגן אברהם, דוקא כשהאותיות "עומדות" להתקרב זו לזו הן נחשבות כמקורבות תמיד, ואין בהרחקתן משום "מוחק". ולפי הרמ"א והט"ז, די בזה ש"אפשר" להקריבן כדי שייחשבו כמקורבות תמיד, וממילא לא יהי' איסור בהרחקתן.

ועל פי מה שביארנו לעיל שהאותיות שבאריזות אינן "עומדות" להתקרב אלא רק "אפשר" להקריבן, אם כן לכאורה בזה תהי' הנפקא מינה ביניהם:

שלפי הפרישה והמגן אברהם אסור לפתוח את האריזות במקום האותיות משום "מוחק", מאחר שהאותיות אינן "עומדות" להתקרב;

ולפי הרמ"א והט"ז מותר לקרוע את האותיות, כי מאחר ש"אפשר" להקריבן הרי הן כמקורבות תמיד.

יח. והנה מדברי אדה"ז הנ"ל משמע ברור שסובר כהרמ"א והט"ז:

מחיקה. עד כאן תוכן דבריו.

אך ראה בחידושי הצמח צדק (שם) שדוחה סברא זו, ובב' (א) "כיון דההקרבה לא נקראת מחוסר מעשה אין לחלק". כלומר מאחר שהחלקים המפורדים נחשב כמקורבים, מה לי אם ב' החלקים הם ב' אותיות או ב' חצאי אותיות, מכל מקום נחשב הכתב שלם. (ב) "דלענין חיוב שבת ב' האותיות כאות אחת דמי, ואלו חסרון הקריבה הי' מקרי מחוסר מעשה הי' פטור (באות בטבריא ואות בציפורי), ואם כן בנידון זה מותר לקרבן". כלומר מלאכת "כותב" בשבת היא דוקא בב' אותיות, נמצא שלענין שבת אות אחת שווה לחצי אות, ואם כן כמו שבב' אותיות רחוקות אמרינן שאינן נחשבות נפרדות משום שאפשר להקריבן, כך גם ב' חצאי אות אינן נחשבות נפרדות מטעם זה.

כי כאשר הוא מבאר את טעם ההיתר בספרים, אינו מזכיר כלל את הסברא שכתבו הפרישה והמגן אברהם שהספרים עומדים להיפתח ולהיסגר, אלא כותב על דרך הרמ"א והט"ז: "כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים".

ואם כן לשיטתו, מסתבר שיהי' מותר לפתוח אריזות גם במקום האותיות, כי היות שאפשר לחזור ולהקריבן על כן גם בשעה שמפרידן הן נחשבות קרובות זו לזו, וממילא אין בזה משום "מוחק", וכנ"ל.

יט. אבל מדברי המשנה ברורה²² משמע שנקט כהפרישה (והמגן אברהם):

דכתב: "אבל דעת הרמ"א בתשובה להקל בזה, וכן דעת הרבה אחרונים, וטעמם דכיון דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא בי' משום מחיקה וכתובה, והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד דאין בו משום בנין וסתירה".

שדבריו אלו מתאימים ממש לדברי הפרישה הנ"ל המדמה את הספרים לדלת הנסגרת ונפתחת, ואם כן יוצא שלשיטתו ההיתר בספרים הוא דוקא משום שהם "עומדים" לסגירה. שמזה מובן, שבמקרה שהאותיות אינן "עומדות" להתקרב אינן נחשבות קרובות זו לזו, וממילא יש בהן משום מוחק וכותב.

ואם כן לשיטתו נראה שיהי' אסור לקרוע את האריזות במקום האותיות, כי מאחר שאינן "עומדות" להתקרב על כן נחשבת הפרדתן "מוחק"²³.

(22) שם ס"ק יז.

(23) אלא שהאיסור בזה הוא מדרבנן בלבד, שהרי אינו מוחק על מנת לכתוב (כמבואר בשולחן ערוך אדה"ז שם ס"ד).

והנה במשנה ברורה (סי' שיד ס"ק יא) כתב, שפסיק

את האותיות כדרכו בחול, דאין בזה חשש לאיסור "מוחק" מאחר ש"אפשר" לחזור ולהקריבן זו לזו וממילא הן נחשבות כמקורבות תמיד²⁴.

אם האותיות נשחתות אסור

כא. והנה הבאנו לעיל את ביאור הרמ"א בהבדל שבין עוגה עם אותיות שאסור לאוכלה, לבין ספרים עם אותיות שמותר לפותחם:

שבאכילת העוגה הוא מפריד את האותיות באופן ש"אי אפשר לחזור לקרבן אחר כך", שהרי מרסקן בפיו, ולכן זה נחשב "מוחק"; מה שאין כן בפתיחת הספר, אף שהאותיות נפרדות

(24) בקצות השולחן (סי' קמד ס"ג) כתב: "ספרים שכתוב אותיות או סימני מספרים בראשי חודי הדפים, יש אוסרין לפתחן... ויש מתירין, וכן נוהגין, לכן צריך לזהר שלא לרשום אותיות על חודי הדפים, ואם רשמו אותיות יש לחתוך חודי הדפים עד שלא יהיו האותיות ניכרים". כלומר למרות שנוהגין להקל לפתוח ספרים אלו, מכל מקום לכתחילה יש לחוש לדעת האוסרים, ועל כן ראוי לא לרשום אותיות על הספרים כלל.

ונראה שמקור דבריו אלו הוא בשער הציון למשנה ברורה (שם אות כה), שכתב: "ולכתחלה בודאי טוב יותר לצאת ידי הכל שלא לעשות אותיות על חודי הדפין", והמשנה ברורה אזיל בזה לשיטתו הנ"ל שכתב שיש לחוש לדעת האוסרים שלא לפתוח ספרים אלו ולכן אם יש לו ספר אחר לא יפתח ספר זה (כנ"ל), שמטעם זה כותב גם כאן שעדיף לא לכתוב אותיות על הספרים כלל. ומאחר שבספרים חושש הקצות השולחן לכתחילה לדעת האוסרים, מסתבר שגם באריות יחמיר שלכתחילה אין לקורען במקום האותיות.

[אך לכאורה קצת תמוה, דמאחר שאדה"ז והצמח צדק כתבו ש"כן נוהגין" לפתוח ולסגור ספרים אלו, משמע שנקטו כן להלכה לכתחילה (כנ"ל מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון) ולא חששו כלל לדעת האוסרים, ואם כן מדוע מחמיר הקצות השולחן לחוש לדעת האוסרים (כפסק המשנה ברורה) ? !].

כ. ונמצא לפי זה, שלשיטת המשנה ברורה יש הבדל בין ספרים לאריות:

שבספרים פסק שעיקר הדין הוא כהמקילים שמותר לפותחם ולסגורם, אלא שבמקום שאפשר דהיינו כשיש לו ספר אחר ראוי לחוש לדעת המחמירים ולא לפתוח את הספר עם האותיות; מה שאין כן באריות הוא יאסור לקרוע את האותיות מעיקר הדין, כי מאחר שאינן עומדות להתקרב נחשבת קריעתן "מוחק".

מה שאין כן לאדה"ז נראה שדין הספרים והאריות שווה:

דכמו שבספרים התיר לפותחם לכתחילה (כדמוכח מלשונו "ונוהגין להקל" כנ"ל), ולא כתב שכשיש לו ספר אחר ישתדל לא לפתוח את הספר עם האותיות; כך גם באריות, מסתבר שלא יחמיר שצריך להשתדל לפותחן שלא במקום האותיות, אלא יתיר לכתחילה לקרוע

רישא דלא ניחא ל"י באיסורים דרבנן – לרמ"א אסור ולמחבר מותר. ולפי זה, המתבאר בפנים בדעת המשנה ברורה (והפרישה) שאסור לפתוח את האריות במקום האותיות הוא רק לשיטת הרמ"א, אבל לשיטת המחבר זה יהי' מותר מאחר שאינו מתכוין לקריעת האותיות והוי פסיק רישא דלא ניחא ל"י באיסורים דרבנן.

אבל מדברי המגן אברהם (שם ס"ק ה) מוכח שהבין בדעת המחבר שפסיק רישא דלא ניחא ל"י אסור אפילו באיסורים דרבנן, שהרי הוא מוכיח את האיסור בזה ממה שכתב המחבר להלן (בסי' שטז ס"ד) שאסור לפרוס מחצלת על כוורת של דבורים באופן שפסיק רישא שיצודו למרות שאינו מתכוין לצוד (ומזה מובן שהמגן אברהם הבין במחבר שדבורים אין במינן ניצוד וממילא צידתן אסורה רק מדרבנן, ודלא כהמשנה ברורה שכתב (שם ס"ק יג) שמהבית יוסף משמע שדבורים יש במינן ניצוד, שהרי לפי זה אין מקום להוכחת המגן אברהם מדברי המחבר בדבורים שפסיק רישא דלא ניחא ל"י אסור אפילו באיסורים דרבנן). ואם כן לפי המגן אברהם, המתבאר בפנים בדעת הפרישה שאסור לפתוח אריות במקום האותיות, הוא גם לשיטת המחבר.

זו מזו הרי "אפשר" לחזור ולהקריבן על ידי סגירת הספר, ועל כן אין בזה "מוחק".

כב. וכך צריכים לפרש גם בדברי אדה"ז:

שהרי את הספרים הוא התיר לפתוח ולסגור, ואילו בעוגה כתב²⁵ ש"אסור לשבור עוגה שעשו עלי' כמין אותיות אף על פי שאינו מכויין רק לאכילה, מפני שהוא מוחק".

שהביאור בזה על כרחך הוא כדברי הרמ"א, שהאותיות שבספרים מאחר שאפשר לחזור ולהקריבן "הרי הן כמקורבין" תמיד, ועל כן אין בפתיחה וסגירה משום "מוחק" ו"כותב"; מה שאין כן האותיות שבעוגה שמרסקן ב"אכילה" ואי אפשר לחזור ולהקריבן זו לזו, על כן נחשבת אכילתן "מוחק".

כג. ועל פי זה נצטרך לומר:

שמה שביארנו שלפי אדה"ז לכאורה מותר לקרוע את האותיות שבאריזות, היינו דוקא

כשקורען באופן שאפשר לחזור ולהקריבן, כמו בספרים;

אך אם הן נשחתות לגמרי בקריעה, ואי אפשר לחזור ולהקריבן עד שיהיו נקראות כבתחילה²⁶, הרי זה דומה לשבירת האותיות שבעוגה, שבזה יש איסור "מוחק" גם לאדה"ז.

*

העולה מכל הנ"ל:

לפי פסק אדה"ז באותיות שבצידי הספרים, לכאורה מותר לקרוע אריזות גם במקום האותיות (באם אפשר לחזור ולהקריבן), ואין בזה משום "מוחק".

(26) כמצוי באריזות העשויות מניילון נמתח, שבקריעת האריזה האותיות מאבדות את צורתן. וכן באריזות העשויות מנייר, אם האותיות קטנות ביותר הן מאבדות את צורתן בקריעה ואי אפשר לחזור ולחברן; מה שאין כן בקריעת אריזות העשויות מניילון רגיל (או נייר כסף וכדומה), האותיות אינן נשחתות לגמרי ואפשר לחזור ולחברן.



סימן סד

טלטול קטן ברשות הרבים

(שולחן ערוך סימן שמה)

מביא את ב' השיטות בגדר רשות הרבים, והנפקא מינה לענין עירוב * מסתפק במי שנוהג תמיד כהמחמירים, כיצד יעשה כשאינו יכול להשאיר את בנו הקטן בבית לבדו * מבאר שתפילה בבית הכנסת נחשבת מצוה, וטלטול הילד הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה * מבאר שיש להקל בשבות דשבות במקום מצוה * מצייע אפשרות להקל גם בילד שאינו יכול ללכת בעצמו כלל * מבאר שגם כשיש מושהו שישמור על בנו, מכל מקום אם מתגעגע מסתבר שעדיף לטלטלו לבית הכנסת

השיטות בגדר רשות

הרבים, והנפקא מינה לענין עירוב

מצויים לרוב. ואם כן, לדיעה הא' יש בזמנינו רשות הרבים מן התורה, ולדיעה הב' אין לנו רשות הרבים מן התורה. ונתפשט המנהג להקל כהדיעה הב'.

ב. וממחלוקת זו, יוצאת נפקא מינה לענין ה"עירוב" הנעשה על מנת להתיר טלטול ברחובות בשבת (כנהוג כיום ברוב הערים והיישובים בארץ הקודש).

כי אופן עשיית העירוב הוא, שמקיפים את העיר בקנים שמעליהם מתוח חוט, והוא הנקרא "צורת הפתח"². אך להלכה נפסק ש"צורת הפתח" אינה מועילה ברשות הרבים גמורה, וכמו שכותב אדה"ז³: "אף על פי שצורת פתח היא כמחיצה גמורה, ואם עשה צורת פתח על גבי ד' קונדסין רשות היחיד גמורה היא מן התורה אפילו עשה כן באמצע רשות הרבים גמורה. . אף על פי כן מדברי סופרים אין צורת פתח מועלת לרשות הרבים גמורה."

א. ידועה מחלוקת הפוסקים בענין גדר "רשות הרבים" מן התורה, והובאו עיקרי דבריהם בשולחן ערוך אדה"ז בהלכות עירובין¹, וזה לשונו: "איזו היא רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה, שכן הי' רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר. . ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה, ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)".

כלומר, בזמנינו לא מצויים כל כך רחובות שעוברים בהם שש מאות אלף איש בכל יום, אך רחובות שרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה

(2) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שסב ס"כ.

(3) סי' שסד ס"ד.

(1) סי' שמה ס"א.

ללא פקפוק לטלטל את בנו בידי (או אפילו בעגלה) לבית הכנסת?⁴

ה. ובאמת, שאלה זו תלוי במצבים שונים: כי יש חילוק בין ילד שיכול ללכת בעצמו (ורק מחמת ריחוק הדרך לבית הכנסת רוצה אביו לנושא בידי, אם כדי שהילד לא יתעייף, או כדי שיגיעו מהר יותר לבית הכנסת), לבין ילד שעדיין אינו יכול ללכת כלל ומוכרחים לנושא בידיים. וכמו כן תלוי מהו טבעו של ילד זה, האם הוא מתגעגע לאביו או לא. וכפי שיתבאר לקמן.

4) בשולחן ערוך יו"ד (סי' ריד ס"א) נפסק: ש"דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור הוי כאילו קבלו עליהם בנדר" וצריכים התרה. אך להביאור דלהלן בפנים שכאן גם להמחמירים יש מקום להתיר לטלטל את הילד לבית הכנסת, אינו צריך התרה, מאחר שאין כאן שום סתירה למנהגו תמיד להחמיר.

אך גם ללא הביאור דלהלן, נראה שמי שירצה לוותר על חומרתו באופן עראי ולסמוך על המקילים לטלטל במקום שיש עירוב, לא יצטרך התרה. והוא על פי דברי הדגול מרבבה, דבש"ך (שם ס"ק ב) הביא מי שהקשה על הרמ"א, שמשתיקתו כאן משמע שמסכים עם דברי המחבר הנ"ל שצריך התרה, ואילו בהלכות תענית (או"ח סי' תקסח ס"ב) כתב שאלו "שנוהגים להתענות אחר פסח וסוכות או אפילו בעשרת ימי תשובה ואירע ברית מילה מצוה לאכול ואין צריכים התרה"? ותירץ הדגול מרבבה: "נראה דגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי אלא שעתה בסעודת מצוה אוכל ולעתיד שוב חוזר למנהגו, והוא הדין אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו גם כן אינו צריך התרה, אבל המחבר כאן מיירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו לעולם לכך צריך התרה" (ומוכיח שזוהי שיטת המגן אברהם או"ח סי' תקפא ס"ק יב. ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רמט ד"ה וצריך ביאר שכך סובר גם הפרי מגדים). ועל פי זה הוא הדין כאן, שמאחר שאינו חוזר בו לגמרי ממנהגו שמחמיר לא לטלטל על סמך העירוב רק שעכשיו הוא רוצה לסמוך על המתירים ואחר כך שוב יחזור למנהגו, על כן אינו צריך התרה.

ולפי זה יוצא, שהעירוב הנעשה בערי ארץ הקודש, מועיל רק לשיטה הב' הסוברת שרשות הרבים היא מקום שעוברים בו שש מאות אלף איש בכל יום, כי מאחר שזה לא מצוי אצלנו, נמצא שאין לנו רשות הרבים גמורה, ועל כן מועיל העירוב.

אבל לשיטה הא' הסוברת שרשות הרבים היא מקום רחב ט"ז אמה על ט"ז אמה, שזה כן מצוי בהרבה רחובות בארץ הקודש, אין עירוב של "צורת הפתח" מועיל להופכם לרשות היחיד, ואם כן לשיטה זו אסור מדרבנן לטלטל גם במקום שיש עירוב.

ג. ומחמת דברי השיטה הא', ישנם הרבה אנשי מעשה המקפידים לא לטלטל ברשות הרבים בשבת גם במקומות שיש עירוב מתוקן, וכמו שכתב אדה"ז – ש"כל ירא שמים יחמיר לעצמו" כשיטה זו.

המחמיר לא לטלטל על סמך העירוב, כיצד ינהג כשהוא לבדו עם ילד קטן

ד. והנה שמעתי מאחד מאותם המקפידים שלא לטלטל גם במקום שיש עירוב, שאשתו ילדה בערב שבת והוצרכה לשהות עם התינוק הנולד בבית הרפואה במשך השבת, והאבא נשאר בבית יחד עם בנו הקטן.

והסתפק הלה, כיצד עליו לנהוג בענין הליכה לבית הכנסת לתפילות שבת, מאחר שאת בנו הקטן אינו יכול להשאיר בבית לבדו. ואם כן, האם במצב זה יש מקום לומר שמותר לו

בקטן חיישינן שמא יבעת, מצות תפילה בבית הכנסת, ודין שבות דשבות

ו. והנה, אם מדובר שהאבא אינו יכול למצוא מישהו שישמור על הילד בעת הליכתו לבית הכנסת, פשיטא שאסור לו להשאירו לבדו בבית.

וזה מובן ב'מכל שכן', מההלכה דתינוק שננעל בתוך חדר, וכמובא בשולחן ערוך אדה"ז⁵: "ננעלה דלת בפני תינוק, שובר הדלת ומוציאו, שמא יבעת התינוק וימות". הרי שהתירו לשבור את הדלת למרות שיש בזה איסור "סתירה"⁶, מחמת החשש דסכנת נפשות "שמא יבעת התינוק וימות" בהיותו לבדו בחדר הנעול.

ואם כן, כל שכן שאסור לכתחילה להשאיר ילד קטן בבית סגור, מחשש "שמא יבעת וימות".

וממילא, האפשרויות העומדות בפני האבא במקרה זה (כשאינן מי שישמור על בנו) הן: או להישאר עם בנו בבית, או לקחתו עימו לבית הכנסת.

ז. והנה מצינו בתשובות מהרי"ל⁷ שכתב, שתפילה בבית הכנסת נחשבת "מצוה".

דבגמרא מגילה⁸ מסופר על "ההוא בי כנישתא דיהודאי רומאי (של יהודים שבאו מרומי), דהוה פתיח לההוא אידרונא (חדר) דהוה מחית ב" מת, והווי בעו כהני למיעל לצלויי התם".

וכתב מהרי"ל, שאם הי' מעשה זה קורה בשבת, הי' מותר להם לומר לגוי להוציא את המת מאותו חדר, כדי שהכהנים יוכלו להיכנס לבית הכנסת להתפלל. והטעם לזה כותב מהרי"ל: משום ש"אמירה לגוי מותר במקום מצוה" – באם אין בזה איסור תורה אלא איסור דרבנן⁹.

אם כן מכאן רואים, שהמהרי"ל מחשיב את כניסת הכהנים לבית הכנסת להתפלל ל"מצוה".

ח. והרי ידוע הכלל בהלכות שבת – ש"שבות דשבות במקום מצוה מותר".

וכמו שכותב אדה"ז¹⁰: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהי' שם מקצת חולי . . או לצורך מצוה . . ויש אומרים שהוא הדין במקום הפסד".

שהיסוד להלכה זו הוא, שבמקרים אלו לא גזרו חכמים על מעשה שאין בו אלא "שבות דשבות", כלומר שמחמת ב' סיבות אין בו איסור אלא מדרבנן. שהרי, אמירה לגוי אסורה רק מדרבנן, וכמו שכותב אדה"ז¹¹: "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת . . כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן". ולכן, כאן שהוא אומר לגוי לעשות פעולה שאינה מלאכה דאורייתא אלא שבות דרבנן, הרי זה נקרא "שבות דשבות", וחז"ל התירו שבות דשבות במקרים הנ"ל.

והנוגע לעניננו הוא הכלל "שכל שבות דשבות מותר במקום מצוה"¹².

(9) כגון כשרוצים להוציאו לכרמלית.

(10) סי' שז סי"ב.

(11) סי' רמג ס"א.

(12) שם סי' שיא ס"ח.

(5) סי' שכח סט"ו.

(6) כמבואר שם סי' שיד סי"ז.

(7) סי' סה. הובא במגן אברהם סי' שיא ס"ק יד.

(8) כו, ב (ובפרש"י).

בנידון דידן יש שבות
דשבות – דהחי נושא את
עצמו, והמלאכה אינה
צריכה לגופה

ט. ועל פי זה יש לדון במקרה הנ"ל:

דאם מדובר בילד שיכול ללכת ברגליו בעצמו, הנה איסור טלטולו גם ברשות הרבים גמורה אינו אלא מדרבנן, וכמו שכותב אדה"ז¹³: "האשה מדדה את בנה אפילו ברשות הרבים, שאין לגזור שמא תגביהנו ותוליכנו ארבע אמות ברשות הרבים, שאף אם תעשה כן לא תעבור על דבר של תורה אלא על דבר של דברי סופרים, שהחי נושא את עצמו".

ואם כן, כשמדובר בילד שיכול ללכת בעצמו (רק שהאבא רוצה לנושאו כדי שלא יתעייף או כדי להזדרז להגיע לבית הכנסת), אין בטלטולו ברשות הרבים אלא איסור מדרבנן – "שבות" – כי "החי נושא את עצמו".

י. וב"חכמת שלמה"¹⁴ מצינו שכתב בענין טלטול קטן ברשות הרבים: "נשאלתי, אם מותר לישא קטן שאינו יכול לילך ברגליו לומר קדיש בשבת במקום דליכא עירוב. . מטעם אחד נראה לי להתיר, כיון דהוצאה זו הוי רק לומר קדיש הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולרוב הפוסקים הוי רק דרבנן. . ולכך שוב הוי בכרמלית שבות דשבות, וזה שפיר מותר במקום מצוה, וזה ברור ופשוט ודוק היטב".

ומדבריו אלו ניתן להבין, שכל שנשיאת הקטן ברשות הרבים היא לצורך הקטן בלבד,

(13) סי' שח ספ"א.

(14) להגאון ר' שלמה קלוגר, נדפס על גליון השולחן

ערוך סי' שח סעיף מא.

הנה ביחס לגדול נחשב זה "מלאכה שאינה צריכה לגופה":

כי הנה, הקטן עצמו "צריך" שישאוהו לבית הכנסת, וכדמוכח מהא גופא שמחשיבים את אמירת הקדיש שלו ל"מצוה", שמזה מובן שהוא "צריך" שישאוהו לבית הכנסת כדי שיוכל לקיים את ה"מצוה". ולמרות זאת, מתיר החכמת שלמה לגדול לנושאו ברשות הרבים. אם כן על כרחך לומר שהטעם לזה הוא, משום ש"צורך" זה הוא לקטן בלבד, אך לא לגדול הנושאו, שהרי לגדול עצמו אין שום צורך ותועלת מעצם נשיאת הקטן. ועל כן, ביחס לגדול נחשב טלטול זה "מלאכה שאינה צריכה לגופה"¹⁵.

ועל פי זה יש לומר גם בנידון דידן, שטלטול הילד ברשות הרבים כדי שלא "יבעת" בהישארו לבדו בבית, אינו נחשב "צורך" של האבא, אלא זהו צורך של הילד בלבד. שהרי, האבא מצידו הי' מעדיף שהילד ישאר בבית, ולא יצטרך לטרוח לנושאו בידי לבית הכנסת. אלא שצורך הילד מכריח את האבא לא להשאירו לבדו, כדי שלא "יבעת". ועל כן, יש להחשיב זאת כ"מלאכה שאינה צריכה לגופה", מאחר שלאבא עצמו (שהוא עושה את המלאכה) אין כל צורך¹⁶ בהוצאת הילד לרשות הרבים.

(15) וראה שו"ת חתם סופר ח"ה (השמטות סי' קצד ד"ה ואחר שזכינו), שהמנכש את שדה חבריו בשבת נחשב זה "מלאכה שאינה צריכה לגופה", משום שלמנכש אין צורך לעצמו בניכוש הזה.

(16) אך לכאורה, הרי גם האבא עצמו רוצה (וממילא) "צריך" שבנו יהי' חי וקיים ולא "יבעת וימות", ואם כן מדוע שהוצאת הילד בשביל קיומו לא תיחשב "מלאכה הצריכה – לאבא – לגופה"?

ויש לומר, שאין זה נחשב "צריכה לגופה" לאבא, מאחר שכעת בשעת הוצאתו אין לאבא שום תועלת

יב. אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה, שהרי כתב אדה"ז¹⁸, שאף שהעיקר הוא כהשיטה ש"מלאכה שאינה צריכה לגופה" אינה אסורה אלא מדרבנן, "מכל מקום כל בעל נפש יש לו להחמיר על עצמו באיסור של תורה במקום שאפשר", כלומר להחמיר לנקוט כשיטה האומרת שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה.

ואם כן לפי זה, לכאורה עלינו להחשיב את טלטול הילד ברשות הרבים כאיסור דאורייתא ולא כ"שבות", למרות שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ואם כן ייצא שאין בטלטול הילד "שבות דשבות", אלא רק "שבות" אחד – מכוח הכלל ש"החי נושא את עצמו"¹⁹?

להיחשב "שבות דשבות" במקום מצוה. וראה גם שער הציון סי' שיא אות יח.
(18) סי' שטז סכ"ב.

(19) אמנם, לכאורה הי' מקום לבאר שעדיין יש כאן שבות דשבות, על פי דברי אדה"ז הנ"ל (סעיף ב') שזה שברשות הרבים גמורה לא מועיל עירוב של צורת הפתח הוא רק "מדברי סופרים", שלפי זה יוצא שבמקום שיש עירוב יש "שבות דשבות" גם לשיטה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה, דהיינו: (א) שהחי נושא את עצמו. (ב) דזה שהעירוב אינו מועיל ברשות הרבים גמורה (והרי לדעת המחמירים יש בזמנינו רשות הרבים גמורה כנ"ל) הוא רק מדרבנן דהיינו "שבות".

אך בכוונה לא תירצנו כך בפנים, מאחר שישנה חומרא נוספת של אדה"ז בדיני עירוב, שכתב (סי' שסב סי"ט): "ויש אומרים שאין צורת פתח מועיל לפרצה יתירה מעשר אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ . . . וטוב לחוש לדבריהם". כלומר, שאם בין עמוד לעמוד של צורת הפתח יש יותר מעשר אמות והפרוץ מרובה על העומד, אין עירוב זה מועיל כלל. והרי, ברוב הערים שיש בהם עירוב על ידי צורת הפתח, יש בין עמוד לעמוד יותר מעשר אמות והפרוץ מרובה על העומד. ואם כן, כשנצרך את השיטה הא' הנ"ל המחמירה שבזמנינו יש רשות הרבים גמורה, לשיטת היש אומרים דכאן הסוברת שעירוב של צורת הפתח אינו מועיל כשיש בו פירצה

ולפי זה, גם אם הי' מדובר בילד שאינו יכול ללכת כלל, לא הי' בטלטולו ברשות הרבים איסור מדאורייתא, מאחר שזוהי "מלאכה שאינה צריכה לגופה", ש"לרוב הפוסקים הוי רק דרבנן", וכמו שכתב החכמת שלמה.

יא. ואם כן בנידון דידן שמדובר בילד שיוכל ללכת ברגליו, יוצא שבטלטולו יש "שבות דשבות", כי: (א) "החי נושא את עצמו". (ב) עצם טלטולו כדי שלא יבעת הוי "מלאכה שאינה צריכה לגופה"¹⁷.

מהוצאה זו, והתועלת שבנו ישאר חי וקיים ולא ימות היא תועלת כללית שאת ההנאה ממנה הוא ירגיש רק לאחר זמן, נמצא שכעת אין לו שום צורך בטלטול זה.

ודוגמא לזה יש אולי להביא, מדין הוצאת מת לרשות הרבים בשעת דליקה, שכתב על זה אדה"ז (סי' שיא ס"ה): "שהוצאת המת . . . [ש]היא מלאכה שאינה צריכה לגופה". ולכאורה גם שם יש לשאול, הרי "בני הבית" המוציאים את המת "צריכים" שגופו יתקיים ולא ישרף בדליקה, כדי שיוכלו לקבורו שלם, ואם כן מדוע נחשב זה עבורם ל"מלאכה שאינה צריכה לגופה", והרי הם צריכים את גוף הדבר שבו נעשית המלאכה, דהיינו את גופו של המת? אלא על כרחך לומר, שמאחר שכעת אין להם צורך בעצם הוצאתו לרשות הרבים (דאינם צריכים את גופו כעת), והתועלת מזה תבוא להם רק לאחר זמן בשעת הקבורה שאז יימצא גופו שלם, על כן נחשב זה עבורם "מלאכה שאינה צריכה לגופה".

ואם כן, כך יש לומר גם כאן בטלטול הילד ברשות הרבים, שמאחר שלאבא אין שום הנאה כעת מטלטולו (דאדרבה זה גורם לו טירחה וצער), אלא שלאחר זמן תצא לו מזה תועלת כללית שבנו יהי' חי וקיים, על כן נחשב זה "מלאכה שאינה צריכה לגופה", כי ברגע זה אין לו תועלת ממשית מעצם ההוצאה הזו.

ומה שהילד עצמו כן צריך עכשיו שיוציאו אותו (כדי שהוא לא יבעת בבית) אין זה נחשב "צורך" של האבא, כמובן מדברי החכמת שלמה (והחתם סופר) הנ"ל שצורך של אדם אחר אינו נחשב "צורך" ביחס לאדם העושה את המלאכה.

(17) ולהעיר משולחן ערוך אדה"ז סי' שמ ריש ס"ב, שמצרך את האמירה לנכרית ואת קציצת הצפורניים בכלי – לדיעה הסוברת שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה –

ואם כן, שוב יש כאן "שבות דשבות": (א) ד"החי נושא את עצמו". (ב) דזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה שאיסורה (כאן) הוא רק מדרבנן (גם ל"בעל נפש").

יד. ומאחר שמדובר כאן "במקום מצוה" שהרי האב רוצה ללכת להתפלל בבית הכנסת, על כן נראה שבזה גם השיטה הנ"ל המחמירה שעירוב אינו מועיל ברשות הרבים של ט"ז אמה תסכים שמותר לו לטלטל את בנו עימו לבית הכנסת, כי "שבות דשבות מותר במקום מצוה" כנ"ל.

טו. ומאחר שמותר לו לטלטל את הילד בידי מטעם "שבות דשבות במקום מצוה", מסתבר שמותר לו לקחתו אף בעגלה (למרות שבה לא שייך השבות דהחי נושא את עצמו).

והוא על פי מה שפסק הרמב"ם²⁰: ש"אם הוציא אדם חי שאינו כפות במטה, פטור אף על המטה שהמטה טפלה לו, וכן כל כיוצא בזה".

דכמו כן כאן, העגלה טפלה לילד המונח בה, ועל כן כשם שמותר לאבא לטלטל את הילד לכתחילה, כך מותר לו לטלטל גם את העגלה עימו.

גם בילד שאינו יכול ללכת אפשר שיש שבות דשבות

טז. עד כאן דיברנו בילד שיכול ללכת ברגליו, שבו אמרינן "החי נושא את עצמו".

אך אם מדובר בילד שאינו יכול ללכת כלל, הרי האיסור לטלטלו ברשות הרבים הוא מדאורייתא, כמו המטלטל אבנים ושאר חפצים.

יג. אך באמת אין מזה קושיא כלל, כי אדה"ז מדגיש שזה ש"בעל נפש" צריך להחמיר שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה, היינו רק "באיסור של תורה" ו"במקום שאפשר", ואילו כאן ב' התנאים הללו אינם קיימים: ד"איסור של תורה" אין כאן, כי מאחר שמדובר בילד שיכול ללכת ברגליו, אם כן גם לשיטה שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מן התורה מכל מקום אין בטלטולו אלא איסור דרבנן, כי מדאורייתא אמרינן "החי נושא את עצמו". וכמו כן, נידון דידן אינו נחשב "במקום שאפשר", שהרי להשאיר את הילד בבית לבדו אסור (כנ"ל), וגם להישאר עימו בבית "אי אפשר" לאבא מאחר שעל ידי זה הוא יתבטל מה"מצוה" דתפילה בבית הכנסת.

ומאחר שכאן לא שייך "איסור תורה" וגם אי אפשר לו להיבטל מן המצוה, אם כן כאן גם "בעל נפש" יכול להקל כשיטת "רוב הפוסקים" שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן.

יותר מעשר אמות בין עמוד לעמוד, ייצא שרוב הערים בארץ הקודש דינם כרשות הרבים גמורה מדאורייתא ולא רק מדרבנן. שהרי לדעת היש אומרים דכאן משמע, שצורת הפתח שהמרחק בין העמודים שלה הוא יותר מעשר אמות וגם הפרוץ מרובה על העומד, אינה עירוב כלל אפילו מדרבנן.

ומאחר שאדה"ז כותב ש"טוב לחוש" לדברי היש אומרים הללו, וברוב המקומות אכן זוהי המציאות שיש פירצות יותר מעשר אמות ויש מקום לחוש להם, על כן לא תירצנו כנ"ל – שגם למחמירים שרשות הרבים היא ט"ז אמה על ט"ז אמה ובזמנינו יש רשות הרבים גמורה מכל מקום זה שהעירוב אינו מועיל לה הוא רק מדרבנן ואזי זהו "שבות" כנ"ל, כי כאשר נצרף להם את שיטת היש אומרים הללו ייצא שזהו איסור מדאורייתא ולא שבות.

אלא התירוץ הוא כדלקמן בפנים.

(20) הלכות שבת פי"ח הכ"ח.

שזהו ממש היפך סגנון דבריו הנ"ל בפנים השולחן ערוך, דבשולחן ערוך הוא מביא בראשונה את דעת המחמירים שרשות הרבים היא ט"ז על ט"ז אמה, שלדבריהם יש בזמנינו רשות הרבים גמורה. ואילו את הדיעה המקילה שרשות הרבים היא דוקא בששים ריבוא שלדבריהם אין בזמנינו רשות הרבים מדאורייתא, הוא מביא רק בשם "ויש אומרים"²³. ואחר כך הוא אף מסיים, שעם היות ש"אין למחות" במקילים מאחר ש"יש להם על מי שיסמכו" מכל מקום "כל ירא שמים יחמיר לעצמו", ומציין על כך בצדי הגליון "שכן דעת גדולי הראשונים וטעמם ונימוקם עמם, שלא [נזכר ששים רבוא] בגמרא".

שמכל זה משמע, שבשולחן ערוך נוקט אדה"ז את דעת המחמירים כהדיעה העיקרית והמבוססת.

ואילו בקונטרס אחרון הוא מתעלם לגמרי מהדיעה המחמירה ואינו מזכירה אף ברמז, אלא נוקט בפסקנות "שאין לנו עכשיו רשות הרבים", וכותב כן ג' פעמים במקומות שונים.

שמזה קצת משמע, שמשנתו האחרונה של אדה"ז היא שהעיקר הוא כדעת המקילים שבזמנינו אין רשות הרבים גמורה, כי רשות הרבים היינו מקום שעוברים בו ששים ריבוא בכל יום וזה אינו מצוי כל כך בימינו ברוב המקומות.

יח. ובאם דיוק זה נכון, הרי שבנידון דידן יש מקום להקל לכתחילה לטלטל לבית הכנסת גם ילד שאינו יכול ללכת כלל ואפילו במקום שאין עירוב – גם לה"ירא שמים" המחמיר תמיד כדברי אדה"ז בשולחן ערוך.

(23) וראה משנה ברורה סי' שמה ס"ק כג.

ואם כן, אותם המחמירים כשיטה הנ"ל שבזמנינו יש רשות הרבים גמורה, לכאורה עליהם להקפיד לא לטלטל ילד כזה אף לצורך מצות תפילה בבית הכנסת, משום שאין כאן "שבות דשבות" אלא רק שבות אחד, מאחר שעצם טלטול הילד הוא איסור דאורייתא, ורק משום שהוא "מלאכה שאינה צריכה לגופה" נחשב זה איסור דרבנן, ואם כן יש כאן רק שבות אחד²¹, ובמקום מצוה התירו רק בשבות דשבות.

ולפי זה לכאורה ייצא, שאותו אבא יצטרך להימנע מללכת לבית הכנסת, ולהישאר עם בנו בבית (שהרי אסור לו להשאירו בבית לבדו, כנ"ל).

כי מנין לנו שמצות הליכה לבית הכנסת גוברת ודוחה את החומרא שצריך ה"ירא שמים" להחמיר שבזמנינו יש רשות הרבים גמורה מדאורייתא, שמא "חומרא" זו חשובה יותר וראוי' לדחות את ההליכה לבית הכנסת.

יז. אך נראה לומר, שבאמת גם בילד שאינו יכול ללכת כלל, יש מקום להתיר לנושא.

והוא, על פי המדוייק מדברי אדה"ז ב"קונטרס אחרון", ששם קצת משמע שמשנתו האחרונה היא שאין צריך לחוש לדיעה המחמירה שיש בזמנינו רשות הרבים מדאורייתא.

כי בג' מקומות בקונטרס אחרון²² הוא כותב בפשטות ובפסקנות: "שאין לנו עכשיו רשות הרבים".

(21) ראה לעיל הערה 19, שלמרות שגם למחמירים שיש בזמנינו רשות הרבים גמורה זה שהעירוב אינו מועיל הוא רק "מדברי סופרים", מכל מקום אין לצרף זאת ל"שבות" נוסף.

(22) סי' שא ס"ק ג. סי' שמח ס"ק א. סי' שנ ס"ק א.

יבעת", על כן מסתבר שמותר לו לכתחילה לקחתו עימו לבית הכנסת, כי זהו "שבות דשבות במקום מצוה".

אך יש לדון במקרה שיש באפשרות האבא למצוא מישהו שישמור על הילד, האם עדיף שישתדל לעשות באופן זה, או שגם במקרה זה יוכל לכתחילה לטלטל את הילד עימו לבית הכנסת (ללא כל מניעה מצד מנהגו תמיד להחמיר), ולא יצטרך להשאירו עם שומר?

ב. ונראה לפשוט זאת, על פי מה שכתב אדה"ז בדיני מוקצה²⁵: "נוטל אדם את בנו ברשות היחיד והאבן בידו, ואינו חשוב כמטלטל את האבן בידו, והוא שאי אפשר בענין אחר כגון שיש לבנו געגועין עליו שאם לא יטלנו יחלה, ולא גזרו על טילטול שלא בידים ממש במקום סכנת חולי, וגם אי אפשר להשליך האבן מיד התינוק מפני שיצעק ויבכה".

ומשמעות דבריו היא, שכל שיש לבן געגועים לאביו, חוששים שמחמת זה הוא "יחלה".

כא. ועל פי זה נראה לומר בנידון דידן, שאם האבא מכיר את טבע בנו שאם ישאירנו בבית עם שומר וילך לבדו לבית הכנסת יתגעגע אליו הבן, שאז יהי' לו "סכנת חולי", והרי פשיטא שאסור לאבא לגרום לבנו "שיחלה" (דמאי גרע מהאיסור לגרום נזק לכל יהודי), ואם כן לכאורה ייאלץ האבא להימנע מללכת לבית הכנסת בכדי למנוע מבנו "סכנת חולי".

ומאחר וכך, שוב תחזור הסברא הנ"ל, שמאחר שההליכה לבית הכנסת היא "מצוה" והכלל הוא ש"שבות דשבות מותר במקום

כי מאחר שבקונטרס אחרון משמע שנקט עיקר כדעת המקילים, אם כן יוצא שהרחובות שלנו (בערי ארץ הקודש שלא מצוי שעוברים בהם ס' ריבוא בכל יום²⁴) הם כולם "כרמלית" ולא רשות הרבים, ואם כן האיסור לטלטל בהם גם ילד שאינו יכול ללכת כלל הוא איסור מדרבנן בלבד.

ומאחר שבנוסף לכך זוהי גם "מלאכה שאינה צריכה לגופה" כפי שנתבאר לעיל, הרי ששוב יש כאן "שבות דשבות במקום מצוה", שהוא מותר לכתחילה.

בילד המתגעגע יכול לנשאו גם אם אפשר למצוא מישהו שישמור עליו בבית

יט. והנה עד כאן דיברנו במקרה שהאבא אינו יכול למצוא מישהו שישמור על בנו בבית, ומאחר שאסור לו להשאירו לבדו בבית "שמא

(24) כן שמעתי בשם הרה"ג הרה"ח ר' אברהם רובין שליט"א (רחובות) והרה"ג הרה"ח ר' יוסף יצחק בלינוב שליט"א (בני ברק), שבדקו ומצאו שבארץ הקודש לא מצויים רחובות בתוך הערים שעוברים בהם ס' ריבוא בכל יום.

מה שאין כן בחוץ לארץ במקומות ידועים, מצויים רחובות גדולים וראשיים מאוד בתוך העיר שעוברים בהם הרבה יותר מס' ריבוא בכל יום (ראה שו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סי' פח) בנוגע ל'ברוקלין' ו'מנהנטון' [והוא על יסוד סברתו (שם ח"ה סי' כח אות ב) שגם הנוסעים במכוניות מצטרפים לשיעור ס' ריבוא]), ואם כן, ערים אלו נחשבות רשות הרבים גמורה לכולי עלמא (ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' שמה סי"ב, שגם שאר הרחובות הקטנים הרחבים י"ג אמה ושליש, ומפולשים לרחובות הגדולים, אפילו לרוחבם, נחשבים רשות הרבים גמורה כמותם), וממילא באותם מקומות לא שייך להקל על דרך המבואר בפנים.

ואם אין לו מי שישמור עליו, יש סברא להתיר לטלטלו ברשות הרבים לבית הכנסת. בילד שיכול ללכת גם בעצמו – הסברא להתיר היא אפילו ברשות הרבים שעוברים בה ס' ריבוא, ובילד שאינו יכול ללכת בעצמו כלל – הסברא להתיר היא רק במקומות שאין עוברים ס' ריבוא.

ובילד המתגעגע, הסברא להתיר היא גם כשאפשר למצוא מישהו זר שישמור עליו.

מצוה", אם כן מסתבר שגם האבא ה"ירא שמים" הנ"ל יכול לכתחילה לשאת את בנו עימו לבית הכנסת, שהרי אם לא כן הוא יימנע ממצות הליכה לבית הכנסת.

*

העולה מכל הנ"ל:

אבא שנמצא עם בנו הקטן בבית בשבת, ורוצה ללכת לבית הכנסת להתפלל, אסור לו להשאיר את בנו הקטן לבדו בבית.



סימן סה

ג' ה"אותות" מילה שבת ותפילין

מביא את דברי הסמ"ג שליחודי צריך להיות כל הזמן ב' אותות להעיד שהוא עבד לה' * מסתפק האם ערל צריך להניח תפילין בשבת * מביא את דברי הרדב"ז על יסוד ההלכה שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל * מקשה מהכלל שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ומיישב על פי המבואר בלקוטי שיחות * מסביר את דברי הרבי בשיטת הרמב"ן שהאות דשבת קיים גם אצל מי שאינו נמצא בזמן דשבת * מבאר שהחיוב והיכולת לקיים מצות מילה מחשיב שהאות קיים אצלו * מבאר את ההבדל בין החיוב דמצות שבת לחיוב דמצות מילה

א

כיצד יהיו ל"ערל" ב'
"עדים" שהוא יהודי

א. כתב הסמ"ג¹: "משש מאות ושלוש עשרה מצוות שנצטוו לישראל, אין לך שום מצוה שתהא אות ועדות כי אם שלשה מצוות, והם מילה ושבת ותפילין שנכתב בשלושתן אות, והם שלושתן אות ועדות לישראל שהם עבדים להקב"ה. ועל פי שני עדים יקום דבר, כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא אם כן יש לו שני עדים שהוא יהודי. הלכך, בשבת ויום טוב (שנקרא שבת) – ושבת נקרא אות – פטור אדם מלהניח תפילין, כי די שיש לו שני עדים שהוא יהודי, עדות שבת ועדות מילה. אבל בחול חייב כל אדם להניח תפילין, כדי שיהא לו שני עדים אות תפילין עם אות המילה, וכל מי שאינו מניח תפילין אין לו כי אם עד אחד שהוא יהודי".

והעולה מדבריו, שבכדי שיהודי ייחשב "יהודי שלם", עליו לוודאות שכל הזמן יש לו ב' "עדים" המעידים על היותו עבד לה'. ועל כן כאשר חסר לו "עד" אחד, דהיינו כשאינו יכול לקיים אחת מג' המצוות הנקראות "אות", עליו להשלים את ה"עד" השני על ידי המצוה האחרת הנקראת "אות".

ב. והנה ידועה ההלכה, שמי שמתו אחיו מחמת מילה דוחים את מילתו. וכמו שכתב הסמ"ג²: "ואישה שמלה את בנה הראשון ומת מחמת המילה שהכשילה את כוחו, וכך מלה השני ומת, הרי זה לא ימול השלישי בזמנו, אלא ממתנין לו עד שיגדל ויתחזק כוחו, וצריך ליהרר בדברים אלו הרבה, מפני סכנת נפשות".

ועל פי זה יש לעיין, מה הדין במי שמתו אָחִיו מחמת המילה, וגם כשהגיע לגיל י"ג שנה עדיין לא "נתחזק כוחו" דיו ויש חשש "סכנת נפשות" אם ימול³, שעל פי הנ"ל אסור למולו;

(2) שם כח.

(3) ראה מדרש תלפיות שבהערה 12, שעשיו לא נימול מטעם זה (דסכנה). ומקושייתו מדברי המדרש אודות מעשה שכם עם דינה, משמע שגם באותה תקופה

(1) עשין ג.

לו אות בעצמו, בעל אות הוא . . . תדע, שהנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל . . . הרי שערלי ישראל לא נקרא ערלים ויש להם אות ברית".

ורצונו לומר, שמהלכה⁷ ש"נדר מן הערלים אסור במולי עכו"ם ומותר בערלי ישראל" וכן לאידך "נדר מן המולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם", מוכח, שיהודי נחשב בעצם "מהול" גם אם בפועל הוא ערל, ועל כן היהודי האנוס שלא להימול אינו צריך להניח תפילין בשבת, כי גם לו יש את ה"אות" דמילה (וממילא יש לו ב' עדים – שבת ומילה).

ד. אך לכאורה יש לדחות תירוצ זה, שהרי ידוע הכלל⁸: "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם". ואם כן אפשר לומר, שלעולם היהודי האנוס שלא להימול נחשב ערל וממילא חסר לו ה"אות" דמילה, וזה שהנודר מ"מולים" נאסר גם בערל הזה הוא גדר מיוחד בדיני נדרים, שמאחר שבלשון בני אדם הביטוי "מולים" מתייחס לכלל עם ישראל, גם לאלו שבפועל לא נימולו, על כן נאסר הנודר גם בו למרות שבעצם הוא לא נחשב "מהול"⁹.

ולפי זה שוב יש להסתפק, שמא עליו להניח תפילין בשבת, כדי שלפחות אז יהיו לו ב' "אותות" – שבת ותפילין?

האם נאמר שעל פי דברי הסמ"ג הנ"ל הוא יצטרך להניח תפילין בשבת⁴, כדי שלפחות בשבת יהיו לו ב' עדים – תפילין ושבת, ויהי "יהודי שלם"⁵?

יהודי ערל נחשב מהול בעצם

ג. וברדב"ז⁶ מצינו שכתב, שהערל הזה אינו צריך להניח תפילין בשבת, כי "אף על פי שאין

ה' עשיו עדיין ערל מטעם זה דסכנה (וכמו שמסיים – שהי' זה כדיו), למרות שאז כבר הי' עשיו גדול כיעקב (דאם תאמר שכשגדל נתחזק כוחו ומלו אותו, אם כן הקושיא מהמדרש מעיקרא ליתא, כי מובן היטב מדוע יעקב נענש, משום שהי' לו לתת את דינה לעשיו לאחר שנימול. אלא מקושייתו מוכח שהבין, שעשיו עדיין לא נימול); שמזה רואים, שתיתכן מציאות שגם לאחרי שהילד גדל, עדיין לא נתחזק כוחו, ויש סכנה במילתו, ועל כן אינו נימול.

4) ראה בית יוסף ס"י שח (אות ד (א)) שהביא בשם התוספות (ורש"י והר"ן): "שאם ירצה אדם להניח תפילין בשבת אין איסור בדבר כלל, כי מה שאמרו (מנחות לו, ב) יצאו שבתות וימים טובים שהם עצמם אות, היינו שאין צורך להניח בהם תפילין, אבל אם הניחם אין איסור בדבר". ומדברי הסמ"ג הנ"ל משמע שאף הוא סבור כן, דכתב "בשבת . . . פטור אדם מלהניח תפילין", משמע שהוא רק "פטור" מלהניחם, אך אם ירצה להניחם אין איסור בדבר.

אבל להלכה נפסק ש"שבתות . . . אין זמן תפילין . . . ואם מניחן בהם לשם מצוה עובר על כל תוסית וגם מזלזל לאות של שבתות . . . וחייב מיתה" (שולחן ערוך אדה"ז ס"י לא ס"א). והוא על פי דברי הזוהר. ותשובת הרשב"א, היינו שאסור להניח תפילין בשבת (לשם מצוה).

ולפי זה, הדיון דלהלן האם הערל צריך להניח תפילין בשבת, הוא רק לשיטת הסמ"ג (והתוספות).

5) ראה תרומת הדשן (פסקים וכתבים ס"י קח) שהסתפק בזה, וכתב שאין ללמוד מדברי הסמ"ג להלכה, מאחר שדבריו נכתבו ב"דרך אגדה בעלמא".

ובדברינו לקמן יתבאר בדרך אפשר, שגם אם נניח שדברי הסמ"ג דברי הלכה המה, מכל מקום הערל הזה אינו צריך להניח תפילין בשבת.

6) בתשובותיו חלק ו ס"י ב' אלפים שלד.

(7) רמב"ם הלכות נדרים פ"ט הכ"ב.

(8) רמב"ם שם ה"א.

(9) ולהעיר מדברי הרמב"ם (שם הכ"ב): "ואין כוונתו של זה אלא למי שהוא מצווה על המילה ולא למי שאינו מצווה עלי". ועל דרך זה פירש הרע"ב (נדרים פ"ג מ"א): "שאיני נהנה למולים – המאמינים בברית מילה"; שמזה לכאורה משמע, שזה שגם היהודי הערל נכלל בנדר מ"מולים" אינו משום שהוא נחשב בעצם מהול, אלא משום שכוונת הנודר היא למצווים ומאמינים בברית מילה והרי גם יהודי זה מצווה ומאמין.

דהנודר ממולים אסור (גם) בערלי ישראל. וזה מורה שזהו גם בגילוי בעולם כי "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם".

ורצונו לומר, שענין המילה קיים בטבע של כל אחד ואחד מבני ישראל, כי אנו מקבלים זאת ב"ירושה" מאברהם. ועל כן, גם אותו יהודי שבפועל הוא ערל, הנה מצד טבעו הוא נחשב כבר "מהול".

והרבי מוסיף, שענין זה שיהודי בטבעו הוא "מהול" אינו רק בפנימיות ובהעלם (כמו כמה וכמה ענינים בטבע האדם שהם אצלו רק "בכוח" ואינם בגילוי), אלא ענין זה הוא גם בגילוי בעולם. ומביא לזה הוכחה מההלכה ש"בנדרים הלך אחר לשון בני אדם", שמהלכה זו רואים שכללי הלשונות והביטויים בהלכות נדרים נקבעים על פי מנהג ה"בני אדם" ("מנהג העולם"), ולא לפי כללים קבועים של התורה. ואם כן, הרי שמההלכה ש"הנודר ממולים אסור בערלי ישראל" דהיינו ש"ערלי ישראל" מתוארים בתואר "מולים" בנוגע להלכות נדרים, מוכח, שזה שהם נחשבים "מולים" אינו ענין שבפנימיות ובהעלם (או רק על פי "לשון תורה"), אלא זהו ענין גלוי כל כך עד שאפילו בלשון בני אדם (דהיינו מנהג העולם) הם נחשבים "מולים".

ז. ולפי זה יוצא, שהכלל ש"בנדרים הלך אחר לשון בני אדם", לא מיבעי שאינו פירכא לביאור הנ"ל שגם ערלי ישראל נחשבים מולים בעצם, אלא אדרבה כלל זה הוא עוד תוספת הוכחה לזה: שזה שערלי ישראל נחשבים מולים בעצם, הוא ענין כל כך נכון ואמיתי, עד שזה גם "בגילוי בעולם", שהרי אפילו ב"לשון בני אדם" נקראים ערלי ישראל "מולים"¹².

ה. אמנם, מדברי הרבי בלקוטי שיחות¹⁰ משמע, שההלכה של "הנודר ממולים אסור בערלי ישראל" אינה מיוסדת על הכלל ש"בנדרים הלך אחר לשון בני אדם". דכתב בזה הלשון: "במל לאחר זמנו מחמת חולי – משמע ברמב"ם שמועלת המילה גם על למפרע, כי המילה היא רק מגלה את עצם הנשמה. ולהעיר שהנודר ממולים אסור בערלי ישראל".

כלומר, הרבי משתמש בהלכה ש"הנודר ממולים אסור בערלי ישראל" כהוכחה וסמך לזה שהמילה מועלת גם על למפרע. ואילו למד שהלכה זו מיוסדת רק על הכלל ש"בנדרים הלך אחר לשון בני אדם", מהי ההוכחה משם שהמילה פועלת על למפרע, הרי אפשר לומר שהמילה פועלת רק מכאן ולהבא ועד כה הי' באמת ערל, וזה שהנודר ממולים נאסר בערלי ישראל הוא רק משום שבלשון בני אדם מתייחס התואר "מולים" לכל בני ישראל.

אלא מזה שהרבי מוכיח מההלכה ש"אסור בערלי ישראל" שהמילה פועלת על למפרע, משמע שטעם הלכה זו הוא משום שגם "ערלי ישראל" נחשבים "מולים" בעצם, שלכן פועלת המילה לאחר זמן רק מגלה את מה שכבר הי' בהם מלכתחילה.

ו. ובמקום אחר בלקוטי שיחות¹¹ מודגש יסוד זה עוד יותר, וזה לשונו שם: "ועד שבנוסח הברכה לברית מילה אנו אומרים: להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, דלהיותו "אברהם) אבינו" הרי הוא מוריש ומנחיל לכל אחד ואחד מבניו היורשים את הכוח ליכנס בברית עם הקב"ה. . שהרי ענין זה ישנו בטבע כל אחד ואחד מבני ישראל, וכדמשמע גם מהא

(10) חלק ו שיחה ב לפרשת וראא הערה 38.

(11) חלק י שיחה ב לפרשת לך לך אות א ובהערה 5.

(12) ולהעיר ממדרש תלפיות (ענף יעקב ד"ה א"ה אי

ח. ואם כן ממילא נפשט הספק הנ"ל:

שגם יהודי ערל אינו צריך להניח תפילין בשבת, כי היות שהוא בעצם "מהול" הרי כבר יש לו ב' אותות – שבת ומילה.

ב

מי שאין אצלו שבת לא חסר לו האות דשבת

ט. ונראה לומר, שאפשר לפשוט את השאלה הנ"ל בעוד אופן.

ובהקדים מה שכתב הרבי¹³ לבעל "אגן הסהר", וזה לשונו: "במה שכתב אשר על ידי שיעבור את קו התאריך ברגע דנשיק ערב שבת קודש ושבת ויעשה זה איזה פעמים, הרי יבוטל אצלו האות דשבת, וזה אי אפשר. – צריך עיון מאי נפקא מינה אם יהי' ז' ימים בלא שבת, או ז' מאות ימים בלא שבת. ולמה זה אי אפשר – (ובפרט לדעת הרמב"ן – שמות כ, ח. – שבכל יום ישנה המצוה זכור את יום השבת. אף שגם לדעתו אין זכירה זו אות גמור, שהרי מחויב בתפילין)".

כלומר, בעל "אגן הסהר" סבר, שמי שמונע את עצמו מהזמן של שבת (על ידי שעובר את קו התאריך סמוך לכניסת שבת) כמה וכמה פעמים, הרי בזה הוא מבטל מעצמו את ה"אות" של שבת, ו"זה אי אפשר".

ועל זה משיב לו הרבי, שמי שמונע את עצמו מהזמן של שבת אפילו לתקופה ארוכה מאוד ("ז' מאות ימים"), אין בזה שום נפקא מינה, וזהו דבר אפשרי.

ומשמעות דברי הרבי היא, שאינו מסכים להנחה שהניח "אגן הסהר" שהמונע את עצמו מהזמן של שבת בזה "יבוטל אצלו האות דשבת", אלא הרבי סבור שלעולם לא נפגם אצלו האות דשבת, ולכן אפשר לאדם למנוע את עצמו מהזמן של שבת ("ולמה זה אי אפשר").

י. ומביא הרבי סימוכין לשיטתו, מדברי הרמב"ן שהמצוה דזכירת יום השבת היא גם ביום חול.

ורצונו לומר בזה, שגם מי שמונע את עצמו מהזמן של שבת, יכול לקיים את מצות "זכור את יום השבת לקדשו" ביום חול, ובזה – לדעת הרמב"ן – קיים אצלו ה"אות" דשבת.

רק שהרבי מעיר, שגם לפי הרמב"ן זכירת השבת ביום חול אינה נחשבת "אות גמור" עד כדי שייפטר מתפילין (מאחר שיש לו כבר ב' אותות דמילה ושבת), אלא ביום חול הוא חייב בתפילין כדי שיהיו לו ב' אותות דמילה ותפילין.

ביאור שיטת הרמב"ן – ב' גדרים בהאות דשבת

יא. אלא שלכאורה יש לתמוה:

דלאחרי הבהרה זו שמבהיר הרבי בדברי הרמב"ן, שגם לדעתו זכירת השבת ביום חול אינה נחשבת "אות גמור", שלכן הוא חייב אז בתפילין, אם כן איזה סימוכין יש לרבי מדבריו לענינו שהמונע את עצמו מהזמן דשבת לא חסר לו האות דשבת.

משום): "ויעקב הי' מהול ועשיו ערל, כי לא מלו אותו מפני הסכנה על היותו אדמוני. ומה דאמרינן במדרש בענין דינה עם שכס 'אמר הקב"ה לא נתת אותה למהול דהיינו עשיו הרי היא נבעלת לערל כו' מנעת חסד מאחריך וכו', דמשמע שהי' מהול? – כיון שמה שלא מלו אותו הי' בדין, כמהול דמי. כך שמעתי".

(13) שערי הלכה ומנהג חלק א עמ' רמו.

דהיינו "סימן" בין בני ישראל להקב"ה שהם עבדיו.

וכנראה שהרבי סובר, שענין ה"עדות" שב"אות" דשבת חל רק כאשר הוא מקיים את השבת בפועל, כי דוקא אז משמשת לו השבת כ"עדות" (בגלוי – לאחרים, שהרי קיומה בפועל הוא באופן הנראה גם לאחרים), ומאחר שיש לו את ענין ה"עדות" (שב"אות" דשבת) הריהו פטור מתפילין, כי יש לו כבר ב' "עדים" – מילה ושבת.

אבל ביום חול, כאשר – גם להרמב"ן – הוא מקיים רק את מצות "זכור את יום השבת", אך אינו מקיים את השבת בפועל, הנה בזה אין לו את ענין ה"עדות" שב"אות" דשבת, אלא רק את ענין ה"סימן" שב"אות", ובלשון הרבי: ש"אין זכירה זו אות גמורה", ועל כן אז אינו נפטר מתפילין.

מה שאין כן הענין הב' שב"אות" דשבת, שהוא רק בחינת "סימן", הוא נפעל גם על ידי קיום מצות "זכור את יום השבת" ביום חול, שהרי ה"סימן" אין ענינו בשביל אחרים, אלא "ביני וביניכם", וזה הרי יכול להתקיים גם כשאינו מקיים את השבת בפועל, אלא רק מזכירה לעצמו – במחשבה¹⁶.

יג. ועל פי זה מובן כיצד לומד הרבי מדברי הרמב"ן שגם מי שמונע את עצמו מהזמן דשבת לא חסר לו מאומה:

כי בזכירתו את השבת בכל יום ויום מימות החול, יש לו (על כל פנים) את בחי' ה"סימן" שב"אות" דשבת ("אות היא ביני וביניכם");

ואת ב' ה"עדים" שיהודי צריך, יש לו תמיד על ידי המילה ותפילין, שהרי את שניהם הוא

ואם כן לכאורה, בשביל מה בכלל מביא הרבי את דעת הרמב"ן, מאחר שאין בדבריו סיוע לנידון דידן?

יב. ועל כן נראה לומר, שהרבי הבין בדעת הרמב"ן שב"אות" דשבת ישנם ב' גדרים: (א) זה שה"אות" משמש "עדות לישראל שהם עבדים להקב"ה" (כדברי הסמ"ג הנ"ל בנוגע לכללות ענין ה"אותות"), ש"עדות" ענינה הודעה לאחרים, דהיינו לאומות העולם¹⁴. (ב) "אות" כפשוטו, דהיינו "סימן". כלומר לא "עדות" שענינה "הודעה" לאחרים, אלא כלשון הפסוק "אות היא ביני וביניכם לדורותיכם"¹⁵,

(14) כמבואר ברש"י שבהערה הבאה.

(15) תשא לא, יג. לשון הפסוק הוא: "אך את שבתותי תשמורו, כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם, לדעת כי אני ה' מקדשכם". ופירש רש"י "כי אות היא ביני וביניכם: אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם". ובהמשך דבריו כתב "לדעת: האומות בה כי אני ה' מקדשכם". ומזה יש לדייק, שענין ה"עדות" הוא "לדעת האומות" ("לדעת" מלשון "הודעה", דהיינו "עדות" שענינה הודעה למישהו אחר). וענין ה"אות" הוא "אות... בינינו", בין הקב"ה לישראל.

[ולהעיר גם מלשון אדה"ז בהלכות תפילין סי' כה סט"ו: "שהתפילין הן עדות והוכחה שהשכינה שורה עלינו, כמו שכתוב וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך, ודרשו חכמים אלו תפילין שבראש". היינו שה"עדות" (דתפילין של ראש) ענינה להודיע לאחרים – לאומות העולם. ובגמרא מנחות (לז, ב) איתא: "תנו רבנן, על ידך זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש (כף, רש"י)... רבי אליעזר אומר... הרי הוא אומר והיה לך לאות, לך לאות ולא לאחרים לאות (רש"י): "שלא יראו החוצה, ואי בכף מיתחזי לכולי עלמא". דהיינו, שה"אות" (דתפילין של יד) ענינה הוא "לך" – לישראל].

ואם כן מרש"י זה יש סיוע למתבאר בפנים, שב"אות" דשבת יש ב' ענינים: "עדות" לאומות העולם, ו"אות" (סימן) "ביני וביניכם".

[אך להעיר מלשון רש"י בפרשת תרומה (כה, טז): "התורה שהיא לעדות ביני וביניכם כו'". וצריך עיון].

(16) כמבואר ברמב"ן שם.

שמאחר שהוא מחוייב במצות מילה¹⁷, ובנוסף לזה בכל רגע יתכן ש"יתחזק כוחו" (כנ"ל בסמ"ג) ויוכל לקיימה גם בפועל, הנה בזה קיים אצלו האות דמילה כל הזמן.

מצות שבת היא ציווי כללי ומצות מילה היא ציווי לפועל

יז. אלא שלכאורה, בביאור זה אין עדיין תירוץ מדוע ערל זה אינו צריך להניח תפילין בשבת:

שהרי ביארנו לעיל בדברי הרבי בשיטת הרמב"ן בענין ה"אות" דשבת, שמי שאינו מקיים את השבת בפועל אלא רק מזכירה ביום חול, שייכותו עם ה"אות" של שבת היא רק עם ענין ה"סימן" שב"אות", ולא עם ענין ה"עדות" שב"אות" (וכפי שביארנו את הטעם לזה, משום ש"עדות" לאחרים שייכת דוקא כשמקיים את המצוה במעשה בפועל), שלכן שייכותו הזו עם האות דשבת אינה פוטרת אותו מתפילין ביום חול, מאחר שאין לו (בלשון הרבי) "אות גמור".

ואם כן, לכאורה כך עלינו לומר גם בענין ה"אות" דמילה, שאותו ערל ששייכותו עם האות דמילה היא רק בזה שהוא מחוייב בה ויתכן שיוכל לבצעה בפועל, שייכות זו היא רק לענין ה"סימן" שב"אות", ולא לענין ה"עדות" שבה, מאחר שסוף סוף בפועל אינו מקיים מצות מילה.

ואם כן לכאורה שוב אפשר לשאול, מדוע שלא יתחייב בהנחת תפילין בשבת כדי שיהיו

מקיים בפועל בכל יום ויום (דמאחר שאין לו את הזמן דשבת והוא כל הזמן ביום חול, הרי הוא תמיד מחוייב בתפילין).

גם לולא סברת הרמב"ן לא חסר ליהודי הנ"ל האות דשבת

יח. אמנם, כד דייקת שפיר, הנה הרבי לא ייסד את שיטתו על דברי הרמב"ן, אלא השתמש בדבריו רק בתור סיוע לסברתו, וכמו שכתב "ובפרט לדעת הרמב"ן וכו'".

שמזה מובן שהרבי סובר, שגם לולא סברת הרמב"ן שבכל יום יש מצות "זכור את יום השבת" (כלומר גם אם נאמר שאין מצוה כזו בכל יום), מכל מקום המונע את עצמו מהזמן של שבת אפילו במשך "זו מאות ימים", לא מתבטל אצלו ה"אות" דשבת!

וצריך להבין מהי הסברא בזה, לכאורה מאחר שאינו נמצא כלל בזמן של שבת איזו שייכות יש לו עם השבת?

טו. ואולי יש לומר שיסוד סברת הרבי היא, שהא גופא שהוא נצטוה במצות שבת, ויש ביכלתו להביא את עצמו לידי קיומה בפועל (על ידי שלא יעבור את קו התאריך), בזה הוא קשור עם ה"אות" של שבת ונחשב שהאות לא התבטל אצלו, למרות שבפועל אינו מקיים את מצות שבת.

טז. ואם אכן זוהי סברת הרבי ב"אות" של שבת, הרי שעל דרך זה ניתן לומר גם ב"אות" דמילה – לענין מי שאנוס שלא להימול:

(17) ולהעיר מדברי הרדב"ז (שם): "אבל לעולם מצווה ועומד הוא". עיי"ש.

אינו מבטל את הציווי והחיוב¹⁸. כך שברגע שיתבטל האונס, לא יחול עליו חיוב חדש להימול, אלא אותו חיוב שחל עליו עד לרגע זה ימשיך לחול עליו גם עכשיו, ומה שיתחדש הוא רק, שכעת הוא יוכל לקיים את הציווי בפועל מאחר שסר ממנו האונס המונע.

יט. ולפי חילוק זה נוכל לתרץ:

שדוקא המונע את עצמו מהזמן של שבת, היות שכעת אין עליו חיוב שמירת שבת בפועל, ושייכותו עם מצות שבת היא רק בזה שביכולתו להביא את עצמו לזמן של שבת שאז יחול עליו החיוב לשמור שבת בפועל, לכן שייכותו ל"אות" של שבת היא רק ל"סימן" שבו – "אות" הוא ביני וביניכם", אך אין לו שייכות לענין ה"עדות" שבאות דשבת, מאחר שה"עדות" שייכת לקיום בפועל ואצלו אין אפילו חיוב לקיים בפועל, ולכן הוא חייב בהנחת תפילין כל יום, כדי שיהיו לו ב' "עדים" – מילה ותפילין.

מה שאין כן הערל האונס, היות שברגע זה חל עליו חיוב וציווי לפועל למול את עצמו, ושייכותו עם מצות מילה בפועל היא, שברגע שיתחזק כוחו הוא מיד יקיים את החיוב שחל עליו כל הזמן, הנה השייכות שלו ל"אות" דמילה היא לא רק ל"סימן" שבאות ("אות" בין הקב"ה לישראל, על דרך ה"אות" היא ביני וביניכם" דשבת), אלא שייכותו היא גם לענין ה"עדות" שבאות, היות שעכשיו חל עליו חיוב בנוגע לפועל¹⁹.

לו ב' עדים דשבת ותפילין (כמו שמי שמקיים את זכירת השבת ביום חול, שבזה יש לו רק את ה"אות" דשבת אך לא "אות גמור" (כלומר שיש לו רק את ה"סימן" שבאות ולא את ה"עדות" שבה), הוא מחוייב בתפילין)?

יח. ויש לומר בזה, שאינה דומה שייכותו של העובר את קו התאריך עם מצות השבת, לשייכותו של האונס שלא להימול עם מצות מילה.

דהעובר את קו התאריך, כעת הזמן אצלו הוא יום חול, ואם כן כעת לא חל עליו שום חיוב בנוגע לפועל לשמור שבת, כי כעת אין אצלו שבת. ורק כאשר הוא יכנס למסלול הימים הרגיל ויגיע לזמן של שבת, אז יחול עליו חיוב שמירת שבת –

(ומה שאמרנו לעיל, שגם כשאין אצלו את הזמן דשבת חל עליו הציווי של שבת, שבזה היא שייכותו ל"אות" דשבת, אין הכוונה שחל עליו ציווי למעשה בפועל, שהרי כעת אצלו יום חול, והרי אין ליהודי ציווי להביא את עצמו לזמן של שבת, ואם כן ביום חול חל עליו רק הציווי הכללי של שבת, והוא, שכאשר יבוא הזמן של שבת אז עליו לשמור שבת. אך כעת ביום חול, אין עליו חיוב וציווי בנוגע לפועל לשמור שבת) –

מה שאין כן היהודי הערל שמחמת פיקוח נפש אסור לו להימול, הנה כל רגע ורגע בעודו ערל חל עליו חיוב וציווי בנוגע לפועל למול את עצמו, והאונס דפיקוח נפש הוא רק סיבה צדדית המונעת ופוטרת אותו מקיום הציווי, אך הציווי עצמו בנוגע לפועל חל עליו כל רגע ורגע, שהרי כידוע, המושג "אונס רחמנא פטרי" פירושו רק שנפטר מעונש, אך האונס

18) ראה שולחן ערוך אדה"ז הלכות תפילין (סי' לט סוס"א) "מי שאינו מניחן מפני שאין יכול להניחן כגון שנקטעה ידו השמאלית... מוזהר הוא על התפילין ומאמין במצותן אלא שאינו יכול להניחן מחמת אונסו".

19) ואפשר להוסיף בביאור חילוק זה (בין הציווי דשבת לציווי דמילה) על דרך החסידות: דהנה ידוע שאצל הקב"ה "אין כוח חסר פועל" (ראה ספר המאמרים

כ. ולפי זה אתי שפיר, שהערל האנוס אינו צריך להניח תפילין בשבת, מאחר שיש לו את ה"עדות" דמילה בעצם זה שהוא מחוייב בה לפועל כעת²⁰, ואם כן נמצא שכבר יש לו ב' עדים – מילה ושבת²¹.

*

העולה מכל הנ"ל:

גם ערל שאחיו מתו מחמת מילה אינו צריך להניח תפילין בשבת, מאחר שגם אצלו קיים ה"אות" דמילה.

(21) אך כמובן, כל זה הוא דוקא באנוס (כערל שמתו אחיו), שהיות שהוא מחוייב במצוה לפועל, ורק מחמת האנוס אינו יכול לקיימה, לכן נחשב שיש לו גם את ה"עדות" שבמצוה זו (ויש להטעים – שהיות שניכר וברור לכל מדוע אינו מל, אם כן זה גופא מגלה את ענין המצוה, שזהו ענין ה"עדות", כנ"ל). אך מי שיש באפשרותו לקיים את המצוה ובמזיד אינו מקיימה, היינו שברצונו מפריד את עצמו מן המצוה, פשיטא שאצלו אכן חסרה ה"עדות" (ולמעשה משולחן ערוך אדה"ז שבהערה 18: "ומי שאינו מניח תפילין . . אינו בקשירה, והוא שאינו מניח מפני שאינו חושש עליהם כלל"), ועל מקרה כזה יחולו דברי הסמ"ג דלעיל: "אינו יהודי שלם", מחמת החיסרון בב' עדים.

תרס"ו עמ' ה). ובלקוטי שיחות (ח"כ עמ' 282-284) מקשר זאת גם לעבודת בני ישראל בקיום התורה ומצוות, שגם אצלם יש ענין זה ד"אין כוח חסר פועל". עיי"ש.

ועל פי זה יש לומר, שכאשר הקב"ה מצווה לעשות בפועל אזי המצוה היא בכחינת "בכוח", וכאשר היהודי מקיים את המצוה זוהי בחינת "בפועל". ועל כן, הערל מאחר שחל עליו הציווי למעשה בפועל, הרי יש אצלו את ענין המילה "בכוח", והיות שגם אצל בני ישראל בעבודתם "אין כוח חסר פועל", הרי זה כאילו כבר יש אצלו את המילה "בפועל", ולכן נחשב שיש לו את ענין ה"עדות" שבמילה. מה שאין כן העובר את קו התאריך, שברגע זה אין אצלו אפילו ציווי למעשה לשמור שבת, אם כן אין לו אפילו את ה"בכוח" של שמירת שבת, וממילא אין לו שייכות עם ה"בפועל" של מצוה זו, ולכן נחשב שאין אצלו את ענין ה"עדות" של שבת.

(20) ואף שכעת שבת, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת (רמב"ם הלכות מילה פ"א ה"ט), ואם כן כיצד אפשר לומר שכעת חל עליו חיוב לפועל? יש לומר, שהאיסור למול בשבת אינו מבטל את החיוב למול בפועל, אלא זהו רק טיבה צדדית המונעת את הקיום בפועל, אך הציווי לפועל קיים גם כעת. וכך משמע מדברי רש"י (שבת קלז, א ד"ה אחד למול) שכתב: "ואף בזה עשה מצוה, שהרי ראוי הוא למול, אלא שאינו דוחה שבת". כלומר, שגם מי שעבר על האיסור ומל מילה שלא בזמנה בשבת, קיים בזה מצוה, כי האיסור למול בשבת במקרה זה דוחה רק את הקיום, אך הציווי לפועל נשאר גם בשבת.



קובץ

עיונים וביאורים
בהלכות ברכות

מפתח הסימנים בעניני ברכות

- סימן סו. זמן ברכת אשר יצר (שולחן ערוך סימן ז) 431
- סימן סז. צירוף תפילה שטעה בה למנין מאה ברכות (שולחן ערוך סימן מו) 453
- סימן סח. תפילת הדרך בנסיעה במטוס (שולחן ערוך סימן קי) 464
- סימן סט. הזכרת ברית ותורה בברכת המזון (שולחן ערוך סימן קפז) 468
- סימן ע. אכילת כמה סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת (סדר ברכות הנהנין פ"ב) 492
- סימן עא. בלילה רכה במי פירות (סדר ברכות הנהנין פרק ב) 510
- סימן עב. לעקאך הבא בתוך הסעודה (סדר ברכות הנהנין פרק ב) 521
- סימן עג. מדת חסידות לברך גם על מאכל טפל (סדר ברכות הנהנין פרק ג) 525
- סימן עד. פירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה (סדר ברכות הנהנין פרק ד) 528
- סימן עה. הפסק באכילה על ידי שינוי מקום (סדר ברכות הנהנין פרק ט) 530

סימן סו

זמן ברכת אשר יצר

(שולחן ערוך סימן ז)

מבאר את מחלוקת הפוסקים בענין מי שהטיל מים ב' פעמים * מוכיח שלמחבר והב"ח והט"ז ואדה"ז אין לברכת אשר יצר הגבלת זמן * מבאר שהב"ח למד בן מדברי הריטב"א * מראה שלפוסקים הנ"ל יש הקבלה בין ברכת אשר יצר לברכת הגומל * מבאר את סברת רבינו יונה והארחות חיים המחלקים בין אשר יצר להגומל * מיישב את שיטת החיד"א והבן איש חי בתיאום בין ברכת אשר יצר לברכת הגומל * מביא את דברי התוספות שיש לברך מיד כי חיישינן שמא ישכח * על פי זה מבאר את דברי הריטב"א שלא נתנו רשות לכתחילה להשהות את אשר יצר יותר משיעור פרסה

א

ממה שאמרו (ברכות כו, א) טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים".

וכך פסק בשולחן ערוך³: "הטיל מים, והסיח דעתו מלהטיל מים, ואחר כך נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך ב' פעמים אשר יצר".

ב. אבל הב"ח נחלק על הבית יוסף בזה, וכתב על דבריו: "והוראה זו רחוקה מן הדעת, דלא דמי לתפילה שהיא במקום הקרבן [לכך] תקנו לה חכמים תשלומין, דאשכחן תשלומין גבי קרבן. אבל ברכת אשר יצר שהיא הודאה על העבר יוצא ידי חובה בברכת הודאה אחת על כל מה שעבר, מידי דהוה אמי שאכל ושתה והסיח דעתו ואכל ושתה, דמברך ברכה אחרונה על שתי האכילות לדברי הכל".

כלומר, המחבר סובר שעל שתי הטלות מים מברך אשר יצר ב' פעמים, ומדמה זאת לתפילה שהמחסיר תפילה אחת מתפלל אחר כך ב'

ג' גדרים בברכות השבח

מחלוקת הבית יוסף והב"ח
האם מברכים אשר יצר
פעמיים, ודעת אדה"ז

א. בגמרא ברכות¹ איתא: "הנכנס לבית הכסא . . כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וכו'".

וכתב הבית יוסף² בענין ברכה זו: "כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל, שכתוב בארחות חיים (הלכות נטילת ידיים סי' יב) בשם גאון, שאדם שהטיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים ואחר כך נמלך והטיל מים פעם אחרת, שחייב לברך שני פעמים אשר יצר. והביא ראי,

(1) ס, ב.

(2) אורח חיים סי' ז.

(3) שם ס"ג.

ההטלה הראשונה לשני' נעשה הפסק (המוכרח), ועל כן נחשבת ההטלה השני' דבר נפרד ואינה המשך להטלה הראשונה.

ולפי ביאור זה של הט"ז, מיושבת סברת הבית יוסף שעליו לברך אשר יצר פעמיים, מאחר שהיו כאן ב' הטלות נפרדות.

ד. אבל אדה"ז בשולחנ⁶ אינו פוסק כהמחבר אלא כהב"ח, וזה לשונו: "מי שהטיל מים ושכח לברך אשר יצר, אף על פי שהסיח דעתו מלהטיל עוד מים ואחר כך נמלך והטיל עוד מים, אפילו הכי אין צריך לברך ב' פעמים אשר יצר, אלא מברך פעם אחת ועולה לו אף למה שהטיל בתחלה. הא למה זה דומה, למי שאכל והסיח דעתו מלאכול עוד, ושכח ולא בירך ברכת המזון, ואחר כך נמלך וחזר ואכל, שאינו צריך לברך ברכת המזון ב' פעמים אלא פעם אחת, ועולה לו אף למה שאכל בתחלה".

ומזה מובן, שאדה"ז אינו מקבל את תשובת הט"ז נגד סברת הב"ח, אלא הוא סובר שברכת אשר יצר אכן דומה לברכת המזון, כדברי הב"ח.

ה. ואולי אפשר לומר, שסברת אדה"ז בזה היא על דרך מה שכתב היעב"ץ⁷ להשיב על דברי הט"ז הנ"ל, וזה לשונו: "אלו דבריו ז"ל [של הט"ז], ואינם מוכרחים. דברכת המזון נמי, בהסיח דעתו מלאכול אינו רשאי עוד לאכול שנית, ועל כרחו זקוק הוא לברך המוציא לפני' כשחוזר לאכול, ואפילו הכי אינו מברך תחלה ברכת המזון על מה שאכל, ודי במה שיברך באחרונה. אף על פי שבודאי דעת הרב בט"ז ז"ל הוא, דשאני אכילה שהיא בידו, שאם ירצה לא הי' פוסק באכילתו ולא הי' מסיח

תפילות. והב"ח מקשה עליו, שבברכת המזון מצינו שמברך ברכה אחת על שתי אכילות. ושאינן לדמות את אשר יצר לתפילה, כי אשר יצר היא ברכת הודאה ואם כן ראוי לדמותה דוקא לברכת המזון (שגם היא הודאה⁴). ועל כן סובר הב"ח, שמברך אשר יצר פעם אחת והיא עולה לו לב' ההטלות.

ג. והט"ז⁵ נעמד ליישב את המחבר מקושיית הב"ח, וזה לשונו: "וקושיא הנ"ל נראה לי שאינה קושיא, דודאי שאני ברכת המזון שמברך פעם אחת. . דאין קבע לברכת המזון, כל זמן שירצה קודם שיתעכל במעיו, ובדידי' תליא מלתא, דכל זמן שהוא רוצה לאכול יכול לאכול, ואין עליו חיוב ברכת המזון עדיין אם ירצה עוד לאכול, על כן בשעה שמתחיל לאכול שנית הוה לי' כאילו אכל הכל בפעם אחת, כיון דהשביעה של אכילה ראשונה עדיין קיימא, ולמה יברך ב' פעמים ברכת המזון. מה שאין כן באשר יצר, דתיכף שגמר מלהטיל מים פעם אחת חל עליו החיוב לומר אשר יצר, ולא בדידי' תליא מילתא לומר אטיל מים עוד, אם כן כל הטלת מים נחשב למעשה בפני עצמו, ולא שייך לומר דהכל יהי' נחשב לפעם אחת, דאין הדבר בבחירה שלו".

ורצונו לומר, שלא נכון לדמות את הטלת המים לאכילה, כדברי הב"ח. כי באכילה, גם כשמחליט שסיים לאכול, הרי ביכולתו לחזור תיכף ולהמשיך לאכול, ועל כן האכילה השני' נחשבת המשך לאכילה הראשונה ואינה דבר חדש, ולכן די בברכת המזון פעם אחת כי כאילו היתה כאן אכילה אחת בלבד. מה שאין כן בהטלת מים, הרי לאחרי ההטלה הראשונה אין ביכולתו להטיל תיכף פעם נוספת, נמצא שבין

(6) שם ס"ג.

(7) שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' טו.

(4) ראה רא"ש חולין פ"ו סימן ו.

(5) שם ס"ק ב.

מכל מקום ב' האכילות נפטרות בברכה אחת, כמו כן עלינו לומר באשר יצר, שכשחוזר ומטיל מים פעם שני', ב' ההטלות נפטרות בברכה אשר יצר פעם אחת, כדברי הב"ח⁹.

(9) ביעב"ץ שם הקשה על שיטת הב"ח: "דאינהו סבור, ברכה אחת עולה לשני פעמים. ולא היא, ראשונה עבר זמנה ואין לה תקנה, מכי אזיל הנאתה, מאחר שכבר הוצרך להטיל מים שנית, ששוב אינה נרגשת הנאה ראשונה. . . ונפקא מינה לדינא. . . כגון שהטיל מים פעם אחת ולא בירך אשר יצר עד שנצרך להטיל פעם שני', אומרים לזה שיברך קודם שיטיל שנית, משום דעדיין לא נפטר מחיוב הברכה דרמי עלי', ואינו רשאי להמתין עד שיטיל פעם ב' לפטור עצמו בברכה אחת. . . אבל לפום מאי דאמינא בס"ד, אינו רשאי לברך עוד משעה שהוצרך לנקביו שני', דההיא שעתא ודאי עברה לה ההנאה, וקרוב אני לומר שהיא ברכה לבטלה. . . ותו הא דידן עדיפא בלאו הכי, דאין לברך ולהודות לשמו יתברך בגוף מטונף כדרך שאמרו בתפלה".

ורצונו לומר, דמהא שאמר הב"ח שברכה אחת תפטור את ב' ההטלות, משמע שלשיטתו חיוב הברכה על ההטלה הקודמת אינו פג, למרות שכבר הוצרך לנקביו פעם שני'. ועל זה חולק היעב"ץ וסובר, שכשנצרך שוב לנקביו, בטל חיוב הברכה על ההטלה הקודמת. ומבאר שהנפקא מינה מזה תהי', באם הטיל מים פעם אחת ולא בירך ונצרך להטיל שוב: שלשיטת הב"ח עליו לברך על הפעם הא' קודם ההטלה הב', ולאחרי ההטלה הב' יברך פעם נוספת. מה שאין כן לשיטתו, קודם יטיל פעם ב' ואחר כך יברך פעם אחת, כי חיוב הברכה על ההטלה הא' התבטל ברגע שנצרך שוב לנקביו.

והיות שאדה"ז סובר כהב"ח, אם כן לפי דברי היעב"ץ הללו יוצא, שגם לשיטת אדה"ז מי שנצרך לנקביו פעם ב' לפני שהספיק לברך על הפעם הא', עליו לברך מיד אשר יצר על ההטלה הא' (קודם ההטלה הב'), ולאחרי ההטלה הב' יברך פעם נוספת.

אך נראה לומר, שלעולם במקרה זה יסכימו גם הב"ח ואדה"ז עם היעב"ץ שאם נצרך להטיל מים פעם ב' לא יברך על ההטלה הא' קודם ההטלה הב', אלא ימתין עד לאחרי ההטלה הב' ויברך ברכה אחת על ב' ההטלות. כי: בהלכות ברכת המזון (סי' קע"ח) הביא הבית יוסף מחלוקת ראשונים, במי שאכל והפסיק לאכול והסיח דעתו וגם עקר ממקומו למקום אחר, ואחר כך נמלך להמשיך לאכול, האם צריך לברך ברכת המזון על

דעתו ממנה והיה אוכל הכל באכילה אחת בלי הפסקה, שזה דבר שבידו לעשותו, ואז לא הי' טעון אפילו ברכת המוציא, על כן לא נחשב גמר מעשה, מה שאין כן הטלת מים דלאו בדידי' תליא להפסיקה, שאחר שכלו המים אי אפשר לו להשתין עוד שנית עד אחר זמן מה, לכן נחשב למעשה אחר. . . מכל מקום סברא חצונית היא זו, מי יכריחנו להודות בזה לחלק כן בין הפרקים הללו, כי מה חסר לנו להשוותם, כיון שגם בנדון האכילה אי אפשר לו לאכול עוד עד שיברך מתחלה".

וביאור דבריו:

הט"ז חילק בין אשר יצר לברכת המזון, שבברכת המזון ב' האכילות נחשבות דבר אחד כי הי' בבחירתו להמשיך ולאכול ולא להפסיק בהיסח הדעת, מה שאין כן באשר יצר ב' ההטלות נחשבות ב' דברים נפרדים מאחר שלא הי' בבחירתו להמשיך ולהטיל מים בשנית תיכף לאחרי שהסתיימה ההטלה הראשונה.

ועל סברא זו משיב היעב"ץ, שאין הכרח בחילוק זה, מאחר שלפועל⁸ גם באכילה אנו מדברים במקרה שכן הסיח דעתו מלאכול עוד, שבזה הסתיימה אכילתו וכבר חל עליו חיוב לברך ברכת המזון, ואם כן הרי זה דומה למי שהטיל מים פעם אחת, שתיכף חלה עליו חובת ברכת אשר יצר. ועל כן, כמו שבברכת המזון הדין הוא, שלמרות שחזר והוסיף אכילה חדשה,

(8) כלומר, הט"ז סובר שיש להתייחס לכוח שלו – שהי' יכול להמשיך את הסעודה הראשונה ולא להפסיקה, שלכן גם כשהפסיקה נחשבות ב' הסעודות לסעודה אחת. ואילו היעב"ץ סובר שיש להתייחס למציאות בפועל – והרי לפועל הוא כן עשה הפסק בין האכילות, ואם כן לדעתו זה דומה ממש לב' הטלות מים, דכמו שהן נחשבות ב' דברים נפרדים כמו כן ב' האכילות נחשבות ב' דברים נפרדים.

מהבית יוסף והב"ח משמע שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן

1. והנה יש לדון בענין ברכת "אשר יצר", במי ששכח ולא בירך תיכף לאחר עשיית צרכיו, עד מתי יכול לברך.

דלענין "ברכת המזון" מצינו הגבלת זמן, שיכול לברכה רק עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו (שהוא שיעור 72 דקות), ולאחרי שיעור זה עבר זמנה ואינו יכול להשלמה¹⁰.

ואם כן יש לדון, האם גם לברכת אשר יצר יש הגבלת זמן כמו לברכת המזון. ובאם כן, מהו שיעור זמנה?

2. ונראה לומר, שמדברי הבית יוסף והב"ח הנ"ל מוכח, שלשיטתם אין לברכת אשר יצר הגבלת זמן.

דהנה בפשטות היינו אומרים, שיש להשוות את ברכת אשר יצר לברכת המזון. דכמו שבברכת המזון, הטעם שלאחר שיעור עיכול מתבטל חיוב הברכה, הוא משום שתוכן הברכה הוא הודאה לה' על שביעתו, כמו שכתוב¹¹ "ואכלת ושבעת וברכת", ולאחר שיעור עיכול כבר פגה השביעה; על דרך זה מסתבר לומר גם בברכת אשר יצר, שהיות ש(עיקר) תוכנה

ברכת המזון, אין לו להקדים לברך על האכילה הא' קודם האכילה הב' ואחר כך לברך פעם נוספת על האכילה הב', אלא ימתין עם הברכה על האכילה הא' עד לאחרי האכילה הב' ויפטור את ב' האכילות בברכה אחת, כך הם יסברו גם באשר יצר, שאף שכבר חל עליו חיוב לברך על ההטלה הא', מכל מקום כאשר עדיין לא בירך וכעת הוא צריך להטיל מים פעם נוספת, לא יברך כעת על הפעם הא', אלא ימתין עד לאחרי ההטלה הב' ואז יפטור את ב' ההטלות בברכה אחת.

(10) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' קפד ס"ג.

(11) דברים ח, י.

אכילתו הא' קודם האכילה הב', או שימתין עד לאחרי האכילה הב' ויפטור את ב' האכילות בברכת המזון אחת. הרמב"ם סובר שמברך ברכת המזון על האכילה הא' קודם האכילה הב', והרא"ש סובר שפוטור את ב' האכילות בברכת המזון אחת. והב"ח (שם) הכריע כהרא"ש, שלא יברך על האכילה הא' קודם האכילה הב'. וכך פסק אדה"ז (סי' קפד ס"א) להלכה: "שחיוב הברכה אחר אכילה זו לא חל עליו אלא כשגומרה על דעת שלא לאכול עוד. . . ואף גם זאת, אם אחר כך נמלך לחזור ולאכול חוזר ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור". כלומר, שלמרות שהסיח דעתו מהאכילה הא' (וגם הלך למקום אחר (עיי"ש)), שבזה כולי עלמא מודים שכשרוצה לחזור ולאכול עליו לברך המוציא פעם נוספת, כמו שכותב אדה"ז בסי' קעט ס"א-ד), וחלה עליו חובת ברכת המזון, מכל מקום כשנמלך לאכול עוד אינו מברך ברכת המזון על האכילה הא' קודם האכילה הב', אלא ממתין עד אחר סיום האכילה הב' ומברך ברכה אחת על ב' האכילות. ואם כן מסתבר שגם כאן הם יאמרו, שלמרות שכבר התחייב באשר יצר על ההטלה הא', הנה כאשר עדיין לא בירך וכבר נצרך שוב להטיל מים, לא יברך תחילה על ההטלה הא' ואחר כך יטיל מים פעם ב' ויברך פעם נוספת, אלא ימתין עד לאחרי ההטלה הב' ואז יפטור את ב' ההטלות בברכה אחת.

[ואין להשיב על זה על דרך הפירכא שכתב הט"ז לעיל נגד הב"ח, שדוקא בברכת המזון נחשבות ב' האכילות כאכילה אחת כי ה' ביכולתו לעשותן המשך אחד ממש, מה שאין כן בהטלת מים שאין ביכולתו להטיל מים פעם נוספת תיכף אחר ההטלה הא' נחשבות ב' ההטלות ב' דברים נפרדים, שלפי זה יש לחלק ולומר, שדוקא בברכת המזון אינו צריך להקדים ולברך על האכילה הא' קודם האכילה הב', כי האכילה הב' היא המשך להא', מה שאין כן בהטלת מים שב' ההטלות נחשבות ב' דברים נפרדים, שמא עליו לברך אשר יצר על ההטלה הא' קודם ההטלה הב'; דזה אינו, שהרי כבר ראינו לעיל שהיעב"ץ עצמו דוחה את סברת הט"ז הזו (וביאורו בפנים שכנראה זוהי גם סברת אדה"ז), בטענה ש"סברא חצונית היא זו" לחלק בין ברכת המזון לאשר יצר, ואף נימק את דבריו שסוף סוף גם בברכת המזון מדובר כאן במקרה שהסיח דעתו מלאכול עוד, ואם כן לפועל כבר נגמרה האכילה הא' וחל עליו חיוב ברכת המזון על אכילה זו, וממילא הרי זה דומה ממש למצב של אחרי ההטלה הא' שכבר חל עליו חיוב ברכת אשר יצר. ועל כן, כמו שבברכת המזון אומרים הב"ח ואדה"ז, שכשנמלך לאכול עוד שבזה חל עליו חיוב נוסף של

ההטלה הראשונה אינו פג למרות שנקיותו כבר התבטלה, ואם כן יוצא שבפרט זה מסכים הב"ח עם הבית יוסף שברכת אשר יצר אינה דומה לברכת המזון, ואין לחיובה שיעור זמן.

[והוא מחולק עליו רק בזה, שלדעתו אינו צריך לברך על הפעם הראשונה ברכה בפני עצמה, אלא ברכה אחת פוטרת את ב' הפעמים. ולענין זה (בלבד) הוא משווה את ברכת אשר יצר לברכת המזון, שכמו שברכת המזון אחת פוטרת ב' אכילות, כך ברכת אשר יצר אחת פוטר ב' הטלות].

כי אילו סבר הב"ח שברגע שנצרך לנקביו פעם נוספת מתבטל חיוב הברכה על הפעם הקודמת, הרי שזו היתה צריכה להיות טענתו נגד הבית יוסף – שאין מקום לחייבו באשר יצר על ההטלה הקודמת כי ברגע שהתבטלה נקיותו התבטל חיוב הברכה. ומזה שלא אמר כן, אלא אדרבה ביאר מדוע הברכה על ההטלה הב' חלה גם על ההטלה הא', משמע שגם הוא הבין כהבית יוסף שלמרות שהוצרך להטיל מים פעם נוספת מכל מקום החיוב על ההטלה הקודמת אינו עובר.

ואם כן מובן, שגם הב"ח סובר שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן.

ט. ומאחר שהבית יוסף והב"ח סוברים שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן, מובן, שגם הט"ז הסובר כהבית יוסף ואדה"ז הסובר כהב"ח מסכימים שאין לה הגבלת זמן, אלא חיובה מוטל עליו בכל עת, ולא כברכת המזון, וכנ"ל.

הוא הודאה לה' על יציאת הפסולת מגופו¹², אם כן כאשר הוא כבר נצרך לנקביו פעם נוספת, שבזה פגה והתבטלה הנקיות הקודמת, שוב אין מקום לברך אשר יצר על הפעם הקודמת¹³.

אך בדברי הבית יוסף הנ"ל – שמקורם ב"ארחות חיים בשם גאון" – רואים, שאינו משווה את אשר יצר לברכת המזון לענין זה, אלא הוא אומר שלמרות שנצרך לנקביו פעם נוספת וממילא התבטלה נקיותו הקודמת, מכל מקום עדיין חלה עליו חובת הברכה על הפעם הקודמת.

ואם כן מזה אפשר ללמוד ב"מכל שכן" – שלשיטתו אין לברכת אשר יצר שיעור זמן כלל: כי אם אפילו ביטול הנקיות הקודמת (דהיינו ביטול עיקר גורם הברכה) אין בכוחו לבטל את חיוב הברכה, כל שכן שחליפת זמן גרידא אינה יכולה לבטל את החיוב¹⁴.

ח. וכן משמע גם מדברי הב"ח הנ"ל, דבפירכתו על הבית יוסף כתב: "ברכת אשר יצר שהיא הודאה על העבר, יוצא ידי חובתו בברכת הודאה אחת על כל מה שעבר". ומזה שנוקט שהברכה על ההטלה השני' מוציאה אותו "ידי חובת" הברכה הראשונה, משמע שהוא מסכים עם הבית יוסף בענין זה – שחיוב הברכה על

12) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' ז ס"ד: "שאם יסתם הנקב מלהוציא... הי' קשה לו".

13) ראה לעיל ריש הערה 9 שכך אכן סובר היעב"ץ.

14) ועוד, דאצל אדם רגיל יתכן שבין הטלת מים

פעם אחת לפעם שני' יעברו שלוש שעות (כמובא בספר נימוקי אורח חיים (מונקאטש) סי' ג, בשם הדברי חיים מצאנז). ומאחר שלשיטת המחבר, גם כשהוצרך לנקביו פעם נוספת לא בטל חיוב הברכה על ההטלה הקודמת, מובן שסובר שאפילו הפסק זמן של שלוש שעות אינו מבטל את חיוב הברכה, ומאחר ששיעור זמן מרובה כל כך אינו מבטל את החיוב, מסתבר שגם זמן ארוך יותר לא יבטלנו.

מקור סברת הב"ח הוא בריטב"א

י. והנה מקור סברת הבית יוסף שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן הוא בדברי ה"ארחות חיים בשם גאון", שכתב שגם לאחר שהטיל מים פעם שני' עליו לברך אשר יצר על הפעם הראשונה.

אבל על הב"ח יש לכאורה לתמוה, דמאחר שאינו מסכים עם דברי הארחות חיים להלכה, אם כן מניין לו שזמן חיוב ברכת אשר יצר אינו עובר (כדמוכח מדבריו שהברכה על ההטלה השני' פוטרת גם את חיוב הברכה על ההטלה הראשונה, כנ"ל)?

יא. ואולי יש לומר, שלמד כן מדברי הריטב"א בחידושיו לפסחים.

דשם בגמרא¹⁵ איתא: "אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש, לגבל ולתפלה ולנטילת ידים, ארבעה מילין".

ופירש רש"י: "לגבל, המגבל עיסת אחרים בשכר, וכלי בעל הבית טמאים, עד ארבע מילין הטריחוהו חכמים לילך למקוה לטבול כליו. וכן לתפלה, אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין הולך ומתפלל שם ולן שם. וכן לנטילת ידים לאכילה, אם עתיד למצוא מים לפניו בארבע מילין הולך לשם ונוטל את ידיו".

אבל הריטב"א מפרש את דברי הגמרא "ולנטילת ידים" באופן אחר: "דלנטילת ידים היינו, למי שנצרך לנקביו ונפנה, והוא צריך ליטול ידיו מפני שחייב לברך ברכת אשר יצר, ועוד שאסור לילך בידים מזוהמות, וכל שכן כשהוא תלמיד חכם שאי אפשר לו בלא הרהור

תורה. ועד פרסה הטריחוהו שימתין ליטול ידיו במים, ואם לאו יתנקה בכל מה שאפשר לו. ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר, אין בכך כלום, כי אינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח".

ומהטעם שנוקט, שהיות שברכת אשר יצר היא "ברכת השבח" על כן למרות שמאחריה "אין בכך כלום", משמע שאפילו אם ישהה הרבה יותר מפרסה יכול עדיין לברכה, דמהמילים "אין בכך כלום" משמע שלגבי ברכה זו ענין ה"זמן" וה"איחור" אינו תופס מקום כלל, כי היא אינה תלוי' בזמן כלל.

[ומה שהגמרא כותבת קיצבה "עד פרסה", היינו לענין עד כמה הטריחוהו להמתין עבור מים לנטילת ידים (שזהו הנידון דסוגיית הגמרא שם), שעל זה אומרים שלא הטריחוהו להמתין מלברך אשר יצר ומלהרהר¹⁶ בדברי תורה אלא אם יש מים בתוך פרסה, אך אם המים רחוקים יותר מפרסה אין מטריחים אותו להמתין כל כך הרבה אלא מתירים לו לברך אשר יצר ולהרהר בדברי תורה על ידי שינקה את ידיו בכל מילי דמנקי. אם כן משמע, שלאחרי פרסה רק לא הטריחוהו להמתין עוד, אך מצד גדר הברכה עצמה הוא יכול להמתין ככל שירצה, כי מאחר שהיא "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחריה, דזמנה אינו עובר].

ואם כן מדברי הריטב"א הללו עולה, שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן.

16) כך היא לשון הריטב"א הנ"ל "שאי אפשר לו בלא הרהור תורה", היינו שלשיטתו אסור אפילו להרהר בדברי תורה בידיים מטונפות. אבל להלכה נפסק (ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' א ס"ו) שמותר להרהר בדברי תורה בידיים מטונפות.

ב"ברכות השבח" שייך קיצבת זמן, וכשעובר זמן מסויים עובר חיוב הברכה.

דבגמרא תענית¹⁸ איתא: "אמר רבי אבהו . . . על הגשמים . . . מאי מברך . . . מודים אנחנו לך ה' אלקינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו . . . אילו פיננו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו כו' . . . אל יעזבונו רחמיך ה' אלקינו ולא עזבונו, ברוך רוב ההודאות . . . א-ל ההודאות".

וכתב על זה הריטב"א¹⁹: "אומר ואילו פיננו עד הם יודו ויברכו וישבחו את שמך מלכנו, וחותם ברוך אתה ה' א-ל ההודאות רוב ההודאות . . . כל זמן שלא ברכו על הגשמים בשעתך, ושהו ברכת גשמים כדי לאומרו בצבור בו ביום, אחר שמשלימים לומר הלל הגדול אומרים כולן ברכת גשמים מודים וכו' ואילו פיננו וכו' וחותמים כדין יחיד, שברכת השבח אפשר להשהותה בו ביום כדי לאומרה בצבור". ולהלן²⁰ כתב עוד בענין זה: "ברכת מודים אנחנו לך, כיון שברכת השבח היא אין זמנה עוברת על אותו היום ולא כל זמן שלחלוחית הגשמים נראית בארץ".

שמדבריו אלו ברור, שלמרות שברכת הגשמים היא "ברכת השבח" מכל מקום יש לה הגבלת זמן, דיכול לאומרה רק "בו ביום" או עד שלחלוחית הגשמים ניכרת, אך לאחר שעבר היום וגם לחלוחית הגשמים אינה ניכרת "זמנה עוברת".

ולכאורה כיצד יתיישב זה עם משמעות דבריו הנ"ל בברכת אשר יצר, שלהיותה "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחרה, שמזה משמע שאין לה הגבלת זמן כלל?

יב. וכך משמע גם בחידושו למסכת תענית¹⁷, וזה לשונו שם: "וכמו שנהגו במקצת מקומות בברכת אשר יצר את האדם, שאומר אותה בצבור בשחרית כדי לסדרה עם שאר ברכות בצבור, וזה אינו בודאי אלא כשלא אמרה כל יחיד ויחיד בשעתו, ואף על פי שברכה זו תקנוה על היוצא מבית הכסא, אפשר להם לשהותה עד שיהיו בבית הכנסת להתפלל".

ומזה שהריטב"א אינו נותן קיצבת זמן עד כמה מותר לו לשהות בין היציאה מבית הכסא לתפילה בבית הכנסת, משמע שאפילו אם ישהה כמה שעות הוא עדיין יכול לברך אשר יצר.

והטעם לזה הוא כדבריו הנ"ל (בפסחים), שלהיותה "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחרה, כי זמנה אינו מוגבל.

יג. ועל פי זה נראה לומר, שדברי הריטב"א הללו הם מקור סברת הב"ח, שגם מי שהטיל מים ולא בירך אשר יצר ועבר זמן רב עד שנצרך להטיל שוב, עדיין מוטל עליו חיוב הברכה על ההטלה הראשונה (אלא שלדידו חיוב זה נפטר בברכה על ההטלה השני, כנ"ל).

מדוע לברכת הגשמים יש הגבלת זמן למרות היותה ברכת השבח

יד. אך לכאורה יש להקשות על מה שהסקנו מדברי הריטב"א, שהיות שברכת אשר יצר היא "ברכת השבח" לכן אין לה הגבלת זמן. כי מדבריו במקום אחר מוכח, שגם

(18) שם.

(19) שם.

(20) על הגמרא שם יט, א.

(17) ו, ב.

עליהן לה'. אבל ברכת השבח על טובה שאין ממנה שום רושם, עד שהאדם שוכח ממנה ואינו מרגיש צורך להודות עלי' לה', בחלוף הרושם עובר זמנה²¹.

הסברא לחלק בין ברכת אשר יצר לברכת המזון

טז. אלא שעדיין דרוש ביאור בסברת הב"ח:

דמדברי הריטב"א הנ"ל אפשר להוכיח רק שברכת אשר יצר אינה תלויה בזמן, כלומר שאף שעובר זמן רב עדיין חל עליו חיוב הברכה.

אך מזה לכאורה אין עדיין מקור לדברי הב"ח, מאחר שבדבריו החידוש גדול יותר: שגם כאשר לא רק עבר זמן רב מההטלה הקודמת, אלא הוא גם נצרך להטיל מים פעם נוספת – שבזה כבר התבטלה הנאתו – מכל מקום עדיין חל עליו חיוב הברכה על ההטלה הקודמת.

והרי על חידוש זה אפשר להקשות, דמאי שנא מברכת המזון שגם היא ברכת השבח וההודאה²² על המזון שאכל, ומכל מקום בה הדין הוא שלאחרי שעבר שיעור עיכול והתבטלה הנאת אכילתו עובר זמן הברכה, ואם כן מדוע לא נאמר כן גם בברכת אשר יצר, שברגע שהנאתו מתבטלת (כשנצרך שוב לנקביו) עובר זמנה?

טו. ונראה לבאר, שאף שברכת אשר יצר וברכת הגשמים שתייהן בכלל "ברכות השבח", מכל מקום סובר הריטב"א שיש חילוק ביניהן:

ברכת אשר יצר היא שבח לה' על הטובה שגומל לאדם בפתיחת הנקבים ויציאת הפסולת מגופו, והרי טובה זו היא דבר קבוע ותדיר החוזר ונשנה מדי יום ביום, ועל כן הרגשת האדם שעליו לשבח את ה' על טובה זו אינה חולפת אף לאחר זמן רב. כלומר, היות שכללות ענין הטובה הזו אינו יכול להישכח ממנו (שהרי הוא חווה זאת בכל יום), על כן גם את הטובה המסויימת שעדיין לא בירך עלי' הוא אינו שוכח, אלא הוא תמיד מרגיש רגשות תודה לה' גם על אותה פעם מסויימת.

ולכן גם כשעבר זמן רב מעת עשיית צרכיו חיוב הברכה אינו מתבטל, מאחר שגם כעת הוא מרגיש בתודעתו את הטובה שעשה לו ה' אז, ולכן ראוי לו לשבח לה' על כך.

אך לעומת זאת ברכת הגשמים, עיקר ענינה הוא שמודה לה' על עצם ירידת הגשמים, והיות שירידת גשמים אינו דבר קבוע ותמידי "דבר יום ביומו" (כמו פתיחת הנקבים), על כן לאחר שעבר יום ירידתם וגם לחלוחית הארץ התייבשה, כבר אין מה שיזכיר לאדם את ירידת הגשמים שהיתה אתמול ושלשום וכו', אלא הוא שוכח על זה ואינו מרגיש רגשות תודה לה'.

ולכן בזה אומר הריטב"א, שלאחרי שעבר הרושם של ירידת הגשמים כבר אין מקום לברך עליהם, מאחר שכעת האדם כבר אינו מרגיש בתודעתו שעליו לשבח לה' על זה.

כלומר, מתי סובר הריטב"א של"ברכות השבח" אין הגבלת זמן: דוקא בכאלו טובות שגם לאחר זמן רב האדם מרגיש צורך לשבח

(21) ולהעיר מכף החיים (סי' רכב ס"ק ה) שזמן ברכת הטוב והמטיב תלוי "אם עדיין תוקף השמחה בלבו" או לא. וראה גשר החיים (טוקצינסקי, סוף פ"ד והערה 6) שלא מצינו בפוסקים הכרע ברור כמה הוא שיעור הזמן של רגש הלב.

(22) ראה במצויין לעיל הערה 4.

על הוצאת הפסולת בעבר, ולכן שפיר יכול לברכה בכל עת כנותן הודאה על העבר.

הקבלה בין ברכת אשר יצר לברכת הגומל

יח. והנה, שיטת המחבר הנ"ל שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן, תואמת את שיטתו ב"ברכת הגומל".

דהטור בהלכות ברכת הגומל²⁶ כתב: "ארבעה צריכים להודות, יורדי הים כשיעלו ממנו, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, ומי שהי' חולה ונתרפא, ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך וכל החיי"ם יודוך סלה, חבוש יסורין ים מדבר. מאי מברך, הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. . ואם איחר מלברך, יש לו תשלום לברך כל זמן שירצה".

ועל מה שכותב שיכול להשלים ברכת הגומל "כל זמן שירצה", מעיר הבית יוסף: "זו היא סברת רבינו, אבל בארצות חיים כתוב בשם הרמב"ן דעד שלשה ימים מברכין. . ועוד מצאתי כתוב שהרשב"א קיבל מהרב רבינו יונה דעד חמשה ימים יכול לברך".

יט. והנה ברכת הגומל היא "ברכת השבח", ולעיל ראינו בדברי הריטב"א בפסחים שביאר, שהיות שברכת אשר יצר היא "ברכת השבח" לכן "אין בכך כלום" בזה שמאחרה, שמזה משמע שאין לחיובה הגבלת זמן, וכנ"ל.

וביארנו בדבריו, שכלל זה תקף רק באותם ענינים שטובתם נרגשת בתודעת האדם גם לאחר זמן רב, כמו באשר יצר. מה שאין כן ברכת הגשמים שלאחר שרושם ירידתם אינו

יז. ויש לומר, שסברת הב"ח היא כביאור החיד"א²³ בענין זה, וזה לשונו: "דיש חילוק בין ברכת המזון לברכת אשר יצר, דברכת המזון מטבע הברכה היא שבח והודאה על אשר זן ומפרנס אותנו ומשביע לכל חי רצון, והנה כי כן אם נתעכל המזון והי' כי ירעב, לא נכון לברך הודאה על השובע לא-ל הזן שככה השבעתנו, כי לעת כזאת אזל הלחם ואין שביעה באוכלין, ומשום הכי אם נתעכל המזון איעכול ניבי' ושוב לא יברך. אמנם מטבע ברכת אשר יצר, עניינה נותן הודאה לשעבר, דאפיק משמע, שאם יסתם טיפה זו מה תהא עליה, וכיוצא. ומאחר שכן, הנה מקום לברך אחר מופלג, כי יציאתו הנאה לו".

וביאור דבריו, ברכת המזון מְטַפֵּעָה הוא בלשון הווה "הזן את העולם וכו'", כלומר שהאדם מודה לקב"ה על המזון הנמצא כעת במעיו ומשביעו, ולכן כשעבר שיעור עיכול והוא שוב רעב אין מקום לברך בלשון הווה "הזן וכו'", שהרי כעת כבר עברו ממנו המזון והשובע²⁴; מה שאין כן מטבע ברכת אשר יצר הוא בלשון עבר "אשר יצר וכו'", היינו שמודה לה' על מה שמקודם נפתחו נקביו והפסולת יצאה מגופו²⁵. ועל כן חיוב ברכה זו אינו עובר גם כשנצרך לנקביו פעם נוספת ושוב גופו אינו נקי, כי הודאתו אינה על נקיון גופו בהווה אלא

(23) ברכי יוסף אורח חיים סי' ו ס"ק ג.

(24) ואולי ניתן להמליץ על זה (בדרך רמז על כל פנים) את לשון הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת": דמסמיכות המילים 'ושבעת וברכת' משמע, שדוקא בעודך שבע אז תברך. שמזה מובן, שלאחרי שעבר שיעור עיכול וחזר רעבונו, שוב אינו יכול לברך. מה שאין כן באשר יצר לא נאמרה הגבלה זו לברך דוקא כל עוד ההנאה נרגשת בו, ולכן גם כשעברה ממנו הרגשת ההנאה עליו להודות לה' על ההנאה שעשה לו בעבר.

(25) ולהעיר גם מלשון הב"ח (הובא לעיל סעיף ב'):

"ברכת אשר יצר שהיא הודאה על העבר".

מוגבל לג' או ה' ימים, מכל מקום בשולחן ערוך²⁸ הוא פוסק להלכה כהטור: ש"אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ונכון שלא לאחר שלשה ימים". ורצונו לומר, שעיקר הדין הוא כהטור שיש לה תשלומין לעולם, אלא שלכתחילה "נכון" לחוש גם לדעת הרמב"ן ולברך דוקא בתוך שלשה ימים.

ועל פי זה יש לומר, שגם הוא הולך בזה "לשיטתו" הנ"ל באשר יצר, דכמו ששם הוא סובר (כפי שדייקנו מדבריו) שזמנה אינו עובר, והרי מסתברא מילתא שסברתו שם היא כסברת הריטב"א שנתבארה לעיל – משום שהיא "ברכת השבח", כמו כן הוא פוסק גם בברכת הגומל שיכול לברכה "כל זמן שירצה" – מאחר שגם היא "ברכת השבח".

כב. ונראה לומר שגם הב"ח סובר כן, דמאחר שאינו מעיר מאומה על דברי הטור שלברכת הגומל יש תשלומין "כל זמן שירצה", משמע שמסכים עימו להלכה.

ואם כן, הרי שגם הוא אזיל בזה "לשיטתו" הנ"ל באשר יצר, שלהיותה "ברכת השבח" על כן אין לה הגבלת זמן.

ביאור סברת מחלוקת רבינו יונה והארחות חיים עם הריטב"א בברכת הגומל

כג. והנה, הבית יוסף הביא בשם "רבינו יונה" וה"ארחות חיים" שלברכת הגומל יש קיצבת זמן עד שלושה או חמשה ימים, כלומר שלשיטתם למרות היותה "ברכת השבח" מכל מקום זמנה מוגבל.

ניכר פגה הרגשת האדם בטובת ירידתם, לה יש קיצבת זמן למרות היותה ברכת השבח.

ולפי זה, ב"ברכת הגומל" שהיא על "נס" דהיינו מאורע מיוחד, הרי הסברא נותנת שאדם אינו שוכח נס שאירע לו, אלא הוא תמיד מרגיש צורך לשבח עליו לה', ואם כן מסתבר שגם בברכת הגומל יסבור הריטב"א כמו באשר יצר, שלהיותה "ברכת השבח" – על מאורע שאדם אינו שוכחו – על כן אין לחיובה הגבלת זמן.

כד. ואכן מצינו שכן הוא מפורש בחידושי הריטב"א למסכת ברכות.

דבגמרא שם²⁷ איתא בנוגע לברכת הגומל: "אביי אמר, וצריך לאודווי קמי עשרה, דכתיב וירוממוהו בקהל עם וגו'".

ועל זה כותב הריטב"א: "ומיהו כל היכא דלית לי עשרה איפשר דימתין עד ל' יום, דילמא מיתרמי לי דלעביד מצוה כהלכתה, ומכאן ואילך מברך אפילו ביחיד, וזה ברור".

ומזה שאומר שגם לאחרי שלושים יום יכול עדיין לברכה, משמע ברור שאין לה הגבלת זמן.

ועל פי הנ"ל יוצא, שהריטב"א הולך בזה "לשיטתו" בענין ברכת אשר יצר, שלהיותה "ברכת השבח" ובאה על מאורע שהאדם זוכרו תמיד ומרגיש צורך להודות עליו, על כן זמנה אינו מוגבל כלל, ויכול לברכה אף שעבר זמן רב מאז שנתחייב בה.

כה. והמחבר, למרות שעל דברי הטור שלברכת הגומל אין זמן מוגבל הביא בבית יוסף את שיטות הרמב"ן ורבינו יונה שזמנה

(28) שם ס"ו.

(27) ברכות נד, ב.

אך לעומת זאת בברכת אשר יצר משמע מדבריהם שסוברים שאין לה הגבלת זמן:

דלעיל (סעיף א') הבאנו את דברי הבית יוסף בשם ה"ארחות חיים", שכשהטיל מים ולא בירך ושוב הטיל מים, חיוב הברכה על ההטלה הראשונה אינו עובר, וכדבריו פסק הבית יוסף. והוכחנו לעיל (סעיף ז'), שלשיטה זו מוכרח שלברכת אשר יצר אין קיצבת זמן, כי אם אפילו ביטול הנקיות הקודמת (כשנצרך שוב להטיל מים) אינו מבטל את חיוב הברכה, כל שכן שחליפת זמן גרידא לא תבטל את חיובה.

ואם כן יוצא, שלענין ברכת אשר יצר גם הארחות חיים סובר כהריטב"א, שאין לה הגבלת זמן.

וכמו כן משמע גם מדברי "רבינו יונה", דכתב ב"ספר היראה" (בענין סדר הבוקר): "וירחץ בנקיון כפיו במים אם יש לו ירחצם יפה ויברך עליהן על נטילת ידיים, וברכת אשר יצר ימתין עד התפלה".

שדבריו אלו הם על דרך דברי הריטב"א דתענית הנ"ל (סעיף י"ב), שיכול להשהות את ברכת אשר יצר עד התפילה כדי לאומרה בציבור. וביארנו לעיל, שמזה משמע שאין לה קיצבת זמן, שהרי לא מוזכרת כאן הגבלה כלשהי עד כמה מותר לו לשהות בין יציאתו מבית הכסא (בבוקר) להתחלת התפילה בבית הכנסת, משמע שאפילו אם ישהה כמה וכמה שעות מכל מקום זמן הברכה לא יעבור.

ואם כן משמע, שלענין אשר יצר גם רבינו יונה סובר שאין לה הגבלת זמן.

וצריך להבין, מהי סברת רבינו יונה והארחות חיים שלברכת אשר יצר אין הגבלת

זמן ואילו לברכת הגומל יש הגבלת זמן, והרי שתיהן "ברכות השבח"?

ובפרט, שבדברי הריטב"א ראינו שמשווה את ב' הברכות הללו, שלשתיהן אין הגבלת זמן. וביארנו בדבריו, שזהו משום ששתיהן ברכות השבח ובאות על דברים שהאדם עשוי לזכורם תמיד. ואם כן, מאי טעמא מחלקים רבינו יונה והארחות חיים ביניהן?

כד. ויש לומר שרבינו יונה והארחות חיים סוברים, שאף ששתיהן ברכות השבח מכל מקום יש חילוק גדול ביניהן (ועל דרך החילוק שביארנו לעיל בדברי הריטב"א גופא בין ברכת אשר יצר לברכת הגשמים):

דברכת אשר יצר ענינה שבח לה' על פתיחת הנקבים והוצאת הפסולת, והיות שטובה זו חוזרת כל יום ויום בקביעות, על כן היא אינה נשכחת מלב האדם אלא הוא זוכרה תמיד ומרגיש צורך להודות לה' עלי'. ולכן, גם אם עבר זמן רב מאז שהטיל מים ולא בירך, והוא גם נצרך לנקביו פעם נוספת שבזה התבטלה הנאתו, מכל מקום היות ובלבו הוא תמיד מרגיש צורך לשבח לה' על ענין הטובה הזו, על כן חיוב הברכה (על ההטלה הקודמת) עדיין חל עליו.

מה שאין כן ברכת הגומל היא הודאה על נס שנעשה לו, והיות שנס הוא ענין היוצא מגדר הטבע הרגיל והשיגרת, על כן כשעובר משך זמן לאחר שאירע הנס וחיי הטבע הרגילים חזרו לשיגרתם, עשוי האדם לשכוח על הנס שנעשה לו (מאחר ובשיגרת הטבע אין דבר המזכיר לו את הנס), ושוב אינו מרגיש רגש תודה לה'.

ועל כן סוברים רבינו יונה והארחות חיים שלברכת הגומל יש הגבלת זמן, כי אנו אומדים את דעת האדם שרק עד משך זמן קצר יזכור את

אינו תדיר בטבעיות קבועה (ואכן מצד זה עשוי האדם לשוכחו, כי אין דבר חיצוני המזכירו לו), אך להיותו מאורע חריג ועל-טבעי הרי הוא מטביע את רישומו בנפש האדם ביתר שאת, ועל כן תחושת ההודי' לה' נשארת בליבו לעולם, ומצד זה זמן חיוב הברכה אינו עובר.

וגדר ברכת הגשמים הוא, שמחד זהו שבח על מאורע שיגרתי (בחורף) שאינו נס יוצא דופן (בשונה מברכת הגומל), ומאידך הגשמים (אפילו בחורף) אינם יורדים תמיד בתכיפות קבועה שתזכיר לאדם בכל עת לשבח לה' עליהם (בשונה מברכת אשר יצר), ועל כן זמן ברכה זו מוגבל ליום ירידת הגשמים, או לכל עוד לחלוחית הגשמים ניכרת בארץ.

כז. וכמו כן ביארנו, שהבית יוסף והב"ח הלכו אחר סברת הריטב"א (ולא כרבינו יונה והארחות חיים), שהן ברכת אשר יצר והן ברכת הגומל זמן חיובן נמשך לעולם, כנ"ל²⁹.

ב

בירור בדעת החיד"א והבן איש חי בגדר ברכת אשר יצר והגומל

כח. והנה, החיד"א בברכי יוסף³⁰ מביא מחלוקת אחרונים בענין זמן חיוב ברכת אשר יצר: המהר"ם די לונזאנו סובר ש"בפחות משעה אחת הוי הפסק ועבר זמנה, ותו לא

הנס וירגיש בלבו צורך להודות לה', ולאחרי שעובר זמן זה שוב אינו יכול לברך הגומל (אלא שבזה גופא הם חולקים כמה זמן עשוי אדם לזכור את הנס, ג' ימים או ה' ימים, כנ"ל).

כה. אבל הריטב"א אינו מסכים עימם בענין זה, אלא הוא משווה את ברכת אשר יצר וברכת הגומל, שלשתיהן אין הגבלת זמן.

ויש לומר שסברתו היא, שבברכת הגומל אדרבה, היות שמאורע זה הי' "נס" שמחוץ לשיגרת הטבע, זה גופא יגרום שהאדם יזכרו תמיד, מחמת המיוחדות שבו (ואף שאחר כך חוזרים החיים לשיגרת הטבע ואין בעולם דבר המזכיר לו את הנס, מכל מקום הוא אינו שוכחו), ועל כן לשיטתו גם לברכת הגומל אין הגבלת זמן.

ואם כן יוצא לשיטת הריטב"א: שזה שזמן ברכת אשר יצר אינו עובר, הוא משום שהאדם חווה את הטובה הזו בכל יום ויום, ולכן הוא תמיד מרגיש צורך לשבח לה' על זה; וזה שזמן ברכת הגומל אינו עובר, הוא משום שהטובה שנעשתה לו היא מאורע מיוחד – "נס", ולכן תמיד הוא זוכרו ומרגיש בלבו רגשות תודה לה'.

כו. ואם כן נתבאר בדברינו בשיטת הריטב"א ג' חלוקות בברכות השבח: השבח דאשר יצר, השבח דברכת הגשמים, והשבח דברכת הגומל.

גדר ברכת אשר יצר הוא, שבח לה' על פעולה שאינה מיוחדת ("נס") אלא טבעית ושיגרתית, אך מפני היותה תדירה וקבועה על כן האדם זוכר תמיד את חסד ה' עימו בענין זה, ועל כן זמן חיוב הברכה אינו עובר.

גדר ברכת הגומל הוא, שבח על מאורע היוצא מגדרי הטבע, ועל כן למרות שמאורע זה

(29) רק שעם זאת כתב המחבר שבברכת הגומל "נכון" להחמיר לחוש גם לדעת הארחות חיים בשם הרמב"ן לברך תוך ג' ימים, אך לענין הלכה פסק כהריטב"א.

(30) שם.

מברך". והיד אהרון סובר ש"ברכת אשר יצר דברכת ההודאה היא כל שעתא זמני' הוא".

ונראה לומר, שמקור שיטת המהר"ם די לונזאנו שתוך פחות משעה עובר זמן ברכת אשר יצר, היא בדברי הרמב"ן הנ"ל (המובא בבית יוסף) בענין ברכת הגומל שכתב שזמנה מוגבל לג' ימים, שמזה מוכן שהוא סובר שגם לברכות השבח יש הגבלת זמן.

והבין המהר"ם די לונזאנו, שמאחר שלא מצינו שהרמב"ן מחלק בין ברכת הגומל לברכת אשר יצר (כמו שמחלקים רבינו יונה והארחות חיים, כנ"ל באריכות), מסתבר שלשיטתו כשם שלברכת הגומל יש הגבלת זמן, כך גם לברכת אשר יצר יש הגבלת זמן.

ולא זו בלבד, אלא המהר"ם די לונזאנו אף מבין שברכת אשר יצר שיעורה קטן משיעור ברכת הגומל, דברכת הגומל שיעורה "ג' ימים" ואילו אשר יצר שיעורו "פחות משעה", ולאחר שעובר שיעור זה אינו יכול לברך.

ונראה לבאר את סברתו בפשטות, דברכת הגומל מאחר שהיא על מאורע מיוחד של "נס" על כן האדם זוכרו עד "ג' ימים", מה שאין כן הוצאת הפסולת שהיא טובה קבועה החוזרת על עצמה תמיד (וממילא לא נרגש בה שום דבר מיוחד) אין האדם זוכרה אלא עד "פחות משעה" ולא יותר, ועל כן לשיטתו לאחרי "פחות משעה" עבר זמן ברכת אשר יצר, דהיות שלאחרי זמן זה כבר אינו זוכר את הטובה שנעשתה לו ואינו מרגיש צורך להודות לה' על זה, על כן אינו יכול עוד לברך.

וה"יד אהרון" שפוסק שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן, הולך בשיטת הריטב"א הנ"ל שבאחור ברכת אשר יצר "אין בכך כלום" מאחר שהיא "ברכת השבח", שכדברים אלו

ממש אומר היד אהרון שלהיותה "ברכת ההודאה" לכן "כל שעתא זמני' הוא".

כט. ולאחרי שהביא החיד"א את ב' דיעות האחרונים הללו, הוא מכריע להלכה כהמהר"ם די לונזאנו: ש"אם עבר זמן מה ולא בירך שוב לא יברך", ונימוקו עימו: "דספק ברכות להקל".

כלומר, מאחר שנחלקו הפוסקים, די ש אומרים שכבר לאחרי "פחות משעה" אינו יכול לברך, ויש אומרים שיכול לברך "כל שעתא", על כן מספק אנו אומרים שאם עבר "זמן מה" שוב לא יברך, כי "ספק ברכות להקל".

ל. אמנם, לענין ברכת הגומל כותב החיד"א בספרו "לדוד אמת"³¹, ש"יש לו תשלומין לברכה כל זמן שירצה".

ולכאורה תמוה, שהרי ראינו לעיל שגם לענין ברכת הגומל נחלקו הראשונים, די ש אומרים שזמנה מוגבל לג' או ה' ימים (הרמב"ן ורבינו יונה), ויש אומרים שיש לה תשלומין לעולם (הריטב"א). ואם כן, כמו שלענין אשר יצר מכריע החיד"א שמשום "ספק ברכות להקל" נקטינן שלא יברך לאחר ש"עבר זמן מה" (לחוש לדעת המהר"ם די לונזאנו), מדוע אינו אומר כן אף לענין ברכת הגומל שמשום "ספק ברכות להקל" אין לברך לאחר "ג' ימים" (לחוש לדעת הרמב"ן)?

ואף שהמחבר פסק בשולחן ערוך שברכת הגומל "אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה" (כנ"ל), אך הרי כבר כתב החיד"א בברכי יוסף³² על כגון דא ש"הגם דאנן בארץ הצבי אתכא דמרן סמכינן מכל מקום בענין

(31) סי' כג ס"ק ג.

(32) אורח חיים סי' ז ס"ק ג.

לב. אך דא עקא, שמדברי הבן איש חי במקום אחר משמע שסובר שזמן ברכת הגומל אינו מוגבל.

ובהקדים מה שכתב ה"צדה לדרך"³⁴ בענין ברכת הגומל, וזה לשונו: "ואם לא אמרה, יאמר אותה אפילו אחר כמה ימים, לפי שברכה זו נתקנה כנגד תודה, והתודה יכול להביאה כל זמן שירצה". כלומר, הוא סובר על דרך הריטב"א והטור הנ"ל, שלברכת הגומל אין שיעור זמן.

אלא שהוא נוקט טעם חדש (ולא כטעם הריטב"א משום היותה "ברכת השבח"): שמאחר שברכה זו היא כנגד "קרבן תודה" ולקרבן תודה אין הגבלת זמן, על כן גם לברכה זו אין הגבלת זמן.

והנה גם ב"בן איש חי"³⁵ מצינו, שמשווה את דיני ברכת הגומל לדיני קרבן התודה, דכך הוא כותב: "המברך עומד, משום דברכה זו היא במקום קרבן תודה והמקריב עומד ומקריב, ולכן אין מברכים ברכת הגומל בלילה אלא ביום".

ומאחר שרואים שהבן איש חי לומד את דיני ברכת הגומל מדיני קרבן התודה³⁶, מסתבר לומר שהוא יסבור כה"צדה לדרך" שהיות שברכה זו היא כנגד קרבן תודה על כן אין לה הגבלת זמן.

ברכות נקטינן להקל, דשב ואל תעשה עדיף במקום איסור ברכה", ואם כן מאחר שכאן יש מחלוקת ראשונים האם יש להגומל תשלומין לעולם או לא, הנה מצד ספק ברכות להקל הי' לחיד"א לפסוק שיש לחוש לדעת הרמב"ן ולא לברך לאחר "ג' ימים"?

לא. ונראה ליישב את דברי החיד"א, ובהקדים ביאור ענין מוקשה שמצינו בדברי ה"בן איש חי".

דבדיני אשר יצר³³ כתב: "אם הטיל מים או עשה צרכיו ושכח ולא ברך, אם עבר יותר מחצי שעה לא יברך אשר יצר בשם ומלכות, אבל תוך חצי שעה יברך". שמזה רואים שסובר שלברכת אשר יצר יש הגבלת זמן, ודלא כהריטב"א שכתב שהמאחריה "אין בכך כלום".

והנה ראינו לעיל בדעת רבינו יונה והארחות חיים, שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן ולברכת הגומל יש הגבלת זמן. וביארנו את סברתם, שברכת הגומל יותר מסתבר להגביל את זמנה, כי אף שהיא על מאורע של "נס", אך היות שזהו ענין חד-פעמי הנה לאחר שהאדם חוזר לשיגרת הטבע הוא שוכח מזה ואינו מרגיש צורך להודות לה', ועל כן זמן הברכה עובר. מה שאין כן ברכת אשר יצר שהיא על פתיחת הנקבים, היות שהאדם חווה זאת בכל יום תמיד אינו שוכח את הטובה וחסד ה' שבזה, ועל כן הוא יכול לשבח על זה גם אחרי זמן רב.

ואם כן הסברא נותנת לומר, שאם בברכת אשר יצר (שבה קל לזכור את הטובה) סובר הבן איש חי שזמנה מוגבל, כל שכן שבברכת הגומל (שהנס כבר עבר ואין ממנו שום רושם הניכר) הוא יסבור שזמנה מוגבל (עד ג' או ה' ימים), ודלא כהריטב"א שאמר שזמנה אינו מוגבל.

(34) להמהר"ם בן זרח, ח"א כלל א פרק ב.

(35) שם פרשת עקב אות ג.

(36) ולהעיר, שישנן שיטות שאינן לומדות את דיני ברכת הגומל מדיני קרבן תודה (ראה ספר "ברכת ה" ח"ד עמ' תמוז). ואם כן מאחר שהבן איש חי כן לומד כמה פרטים מדיני הברכה מהקרבן (ככפנים), מסתבר שייסבור כהצדה לדרך שאין לברכת הגומל הגבלת זמן, כמו לקרבן התודה.

(כלשון הצדה לדרך הנ"ל), לכן גם את ברכת הגומל יכול לברך כל זמן שירצה.

ואם כן נמצא, שלפי הבן איש חי אין שום סתירה בין ב' הדינים, כי לעולם גם בברכת הגומל מצד היותה "ברכת השבח" הי' לנו מן הדין להגביל את זמנה (כמו שהגבלנו את זמן ברכת אשר יצר מטעם זה), וכמו שאכן פסק הרמב"ן בברכת הגומל, ורק בגלל סיבה מיוחדת שהיא נתקנה כנגד קרבן תודה על כן היא שונה משאר ברכות השבח ואין לה הגבלת זמן³⁸.

(38) ואם תאמר, מאחר שבברכת הגומל שהיא "ברכת השבח" אנו מוצאים יסוד חזק לסברא שאין לה הגבלת זמן (כדין קרבן תודה), אם כן לכאורה יש ללמוד ממנה "בנין אב" לכל ברכות השבח, שאין להן הגבלת זמן מאחר שענינם הוא נתינת תודה לקב"ה, ואם כן גם בברכת אשר יצר הי' לבן איש חי לומר שאין לה הגבלת זמן כלל מאחר שהיא ברכת השבח?

ויש לומר, שהבן איש חי סובר שגדר ברכת הגומל אינו (רק) 'ברכת השבח וההודאה' אלא (גם ובעיקר) 'תפילה' (ולהעיר ממה שכתב היעב"ץ בשו"ת הנ"ל בנוגע לברכת אשר יצר, שלדעת המחבר היא 'תפילה' ולא 'ברכת השבח'). כלומר, אף שתוכנה וסגנונה הוא 'הודאה', אך עיקר מטרתה הוא 'תפילה' על להבא (ולהעיר מהא שתיקנו שלאחר אמירת הברכה עונים השומעים "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה" (ראה רמב"ם הלכות ברכות פ"י ה"ח), היינו שתיקף לאחרי ההודאה מבקשים ומתפללים על להבא. ולהעיר גם מלשון הרמב"ם אודות כללות ברכות השבח וההודאה (שם פ"א ה"ד) "וברכות הודאה שהן דרך שבח והודי' ובקשה".

ויש להוסיף בזה, שמהא גופא שלפי הבן איש חי לומדים את דיני ברכת הגומל מדיני קרבן התודה, מזה מוכח שלשיטתו גדר ברכה זו הוא 'תפילה': שהרי אמרו חז"ל (ברכות כו, ב) "תפילות כנגד תמידין תקנום". ובזהר (שמות כ, ב) איתא "אמר ר' יוסי . . . עכשיו תפילתו של אדם מכפר לו במקום הקרבן". ובמאמר ד"ה צו את בני ישראל תשמ"ד איתא, שמלשון הזהר ("הקרבן" סתם) משמע, שלא רק קרבן התמיד בלבד קשור עם תפילה (כמשמע מלשון הגמרא "כנגד

ואם כן יוצא, שבברכת הגומל סובר הבן איש חי כשיטת הריטב"א, ודלא כהרמב"ן ורבינו יונה.

ולכאורה קשה, מהי סברתו לחלק בין ברכת אשר יצר – שיכול לברכה רק עד חצי שעה, לבין ברכת הגומל – שיכול לברכה כל זמן שירצה, והרי שתיהן ברכות השבח הן?

לג. ונראה לומר³⁷, שלעולם סובר הבן איש חי כמשמעות דברי הרמב"ן הנ"ל שברכת "הגומל" זמנה עד ג' ימים, שמזה ממילא מובן שלשיטתו לכל "ברכות השבח" יש הגבלת זמן, ומכוח דברי הרמב"ן הללו בברכת הגומל פסק הבן איש חי על דרך זה גם בברכת אשר יצר, שחיובה מוגבל עד חצי שעה (ועל דרך שביארנו לעיל את דברי המהר"ם די לונזאנו על פי שיטת הרמב"ן).

אלא שהבן איש חי סובר, ששאני ברכת הגומל מכל ברכות השבח, שלהיותה כנגד קרבן תודה על כן דיני הברכה הם כדיני הקרבן, והיות שאת הקרבן אפשר להקריב "כל זמן שירצה"

(37) בפשטות הי' ניתן לתרץ את הבן איש חי כך: שבברכת אשר יצר הוא סובר כהבנת המהר"ם די לונזאנו בדברי הרמב"ן, שלאחר שעובר זמן הוא שוכח את הטובה שבפתיחת נקביו ואינו מרגיש צורך להודות לה' על זה, אלא שהבן איש חי סובר ששיעור הזמן המדוייק בזה הוא "חצי שעה" (ולא סתם "פחות משעה" כדברי המהר"ם די לונזאנו, שמשמעו אפילו יותר מחצי שעה), שלאחר שיעור זה אינו יכול לברך בשם ומלכות. ובהגומל הוא סובר כהריטב"א, שהיות שקרה לו נס שהוא מאורע מיוחד הרי הוא זוכרו תמיד ומרגיש רגשי תודה לה', ולכן זמנה אינו עובר.

אבל העדפנו לא לבאר כך את דברי הבן איש חי, כי: (א) לתירוץ זה יוצא שהבן איש חי אינו עיקבי עם אף אחת משיטות הראשונים הנ"ל, אלא הוא הולך בשיטה משלו (באשר יצר סובר כהרמב"ן, ובהגומל כהריטב"א). (ב) דוקא לפי הביאור שיתבאר לקמן בפנים, נוכל ליישב גם את השאלה הנ"ל על החיד"א.

עצמו אין הגבלת זמן להבאתו לבית המקדש, כך גם לברכת הגומל אין הגבלת זמן.

ג

ביאור דברי הריטב"א בענין זמן ברכת אשר יצר

ביאור היחודה דעת בדברי הריטב"א ומה שצריך עיון במסקנתו

לה. והנה, בשו"ת יחודה דעת³⁹, הביא את דברי החיד"א הנ"ל שאפילו אם עבר "זמן מה" (וכוונתו היא לדברי המהר"ם די לונזאנו דהיינו אפילו "פחות משעה"), שוב אינו יכול לברך אשר יצר. וכן את דברי הבן איש חי, שלאחר "חצי שעה" שוב אינו מברך בשם ומלכות.

ולאחר מכן מביא את חידושי הריטב"א לפסחים הנ"ל, וכותב: "והלום ראיתי אחרי רואי להנימוקי יוסף [כוונתו לריטב"א⁴⁰] פסחים (מו). שכתב: ומה שאמרו לנטילת ידיים עד פרסה היינו למי שנצרך לנקביו ונפנה, שצריך ליטול ידיו כדי לברך אשר יצר. ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר אין בכך כלום, שאינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת שבח והודאה. ע"ש. לפי זה למדנו, שאפשר לברך אשר יצר עד שיעור פרסה שהיא שיעור שעה וחומש. ואין לומר בזה ספק ברכות

כלומר, מה שהבן איש חי סובר כהרמב"ן, הוא רק לענין יסוד שיטתו שבאופן כללי גם לברכות השבח יש הגבלת זמן (ועל פי זה הוא פוסק שזמן ברכת אשר יצר הוא רק חצי שעה). אך לענין הדין הפרטי של ברכת הגומל, אין הבן איש חי פוסק כהרמב"ן אלא כהצדה לדרך, שאין לה הגבלת זמן. וטעמו ונימוקו עימו, דשאני ברכת הגומל משאר ברכות השבח, מאחר שנתקנה כנגד קרבן תודה.

לד. ועל פי ביאור זה בדברי הבן איש חי, נראה לומר שעל דרך זה אפשר ליישב גם את החיד"א:

שבענין מחלוקת הראשונים הנ"ל (הריטב"א מחד, והרמב"ן מאידך) האם לברכות השבח יש הגבלת זמן או לא, הסתפק החיד"א כמי ההלכה, ועל כן בברכת אשר יצר הכריע שמחמת "ספק ברכות להקל" לא יברך לאחר שעבר "זמן מה", לחוש לשיטות הסוברות שיש לחיובה הגבלת זמן.

אבל לענין ברכת הגומל סובר החיד"א, שהיא יוצאת מכלל כל ברכות השבח, להיותה כנגד קרבן תודה. ועל כן כמו שלקרבן התודה

תמידין), אלא כל הקרבנות קשורים עם תפילה (ולהעיר מלשון הגמרא (שם כו, א) "תפלה במקום קרבן היא", "קרבן" סתם). ובלקוטי שיחות (חלק לב עמ' 36) נתבאר בארוכה, שהגדר ד"תפילות כנגד קרבנות תקנום" הוא, שהתפילה נחשבת מעשה של הקרבת קרבן ממש, שלכן מצינו בהלכות תפילה כמה תנאים שהם בדוגמת המקריב קרבן. עיי"ש. ואם כן, מאחר שלבן איש חי דיני ברכת הגומל נלמדים מהקרבן, מסתבר ביותר לומר שלשיטתו נחשבת ברכה זו 'תפילה' (שהיא כנגד הקרבנות).

ואם כן מובן, שאין ללמוד ממנה לשאר ברכות השבח שגם הן לא מוגבלות בזמן, מאחר שהיא שונה מהן, דהן (רק) 'ברכות השבח' ואילו היא (עיקרה) 'תפילה'.

(39) להגר"ע יוסף, ח"ד סו"ס ה.

(40) כמבואר בשו"ת "אוצרות יוסף" (לבנו של הגר"ע) סי' יט, שמכנהו "נימוקי יוסף" על פי מה שכתב החיד"א שהמלקט של חידושי הריטב"א לפסחים הוא ה"נימוקי יוסף" (ראה בכל זה ב'מבוא' לחידושי הריטב"א לפסחים הוצאת מוסד הרב קוק).

מטריחים אותו לחזר אחר מים כדי לברך בנקיות, אך הגמרא כלל לא עוסקת בענין שיעור זמן הברכה, ואדרבה מלשון הריטב"א שכותב שבאיחור הברכה "אין בכך כלום" משמע שאין לברכה זו הגבלת זמן כלל, וכנ"ל.

ועוד, דלעיל הבאנו את דברי הריטב"א בתענית, ששם הוא אומר שאפשר להמתין עם ברכת אשר יצר (לאחר שיצא מבית הכסא בבוקר) עד התפילה בבית הכנסת, ולא הגביל זאת בשיעור זמן. ומסתימת דבריו משמע, שאפילו אם יעבור זמן רב (יותר משיעור "פרסה") בין עשיית צרכיו עד להתחלת התפילה "אין בכך כלום", כי זמן הברכה הזו אינו עובר?

פירוש דברי הריטב"א "עד פרסה אבל לא יותר"

לז. ובשו"ת "אוצרות יוסף"⁴¹ כתב לחזק את דברי ה"יחווה דעת", וזה לשונו: "ואחי ידידי הרה"ג רבי יצחק שליט"א העיר לי, שבסיום דברי הריטב"א שם מבואר בהדיא גם שאין לברך ביותר מפרסה, שהרי כתב בזו הלשון: וכן לזה נתנו לו רשות לאחרה (לברכת אשר יצר) כדי שיטול ידיו במים, עד פרסה אבל לא יותר. ע"כ".

ורצונו לומר, שמלשון הריטב"א "אבל לא יותר" משמע שלאחר פרסה לא התירו לו לברך ברכת אשר יצר.

לח. אך לעניות דעתי נראה, שמלשון זו של הריטב"א אי אפשר ללמוד שאסור לברך אשר יצר לאחר שיעור פרסה.

להקל, שבודאי אילו ראו האחרונים מה שפשוט להנימוקי יוסף הנ"ל, לא היו מסתפקם בדבר".

לו. אך לכאורה, המסקנא שמסיק מדברי הריטב"א "שאפשר לברך אשר יצר עד שיעור פרסה שהיא שיעור שעה וחומש", צריכה עיון:

שהרי, על התמיהה שתמה הריטב"א "ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר", השיב: "אין בכך כלום שאינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת שבח". ונתבאר לעיל, שמהלשון "אין בכך כלום" משמע, שלהיותה "ברכת השבח" על כן אין לה הגבלת זמן כלל.

ומה שאמרה הגמרא "ולנטילת ידים ארבעה מילין" ופירש הריטב"א שהיינו לענין מי "שנצרך לנקביו ונפנה", אין כוונת הגמרא להגביל את זמן ברכת אשר יצר עד שיעור "ארבעה מילין" ("פרסה") ולא יותר, אלא כוונתה היא כמו שכותב הריטב"א במפורש בתוך דבריו (כפי שהובאה לשונו בשלימותה לעיל סעיף י"א): "ועד פרסה הטריחוהו שימתין ליטול ידיו במים ואם לאו יתנקה בכל מה שאפשר לו", כלומר שהשיעור "ארבעה מילין" שנוקטת הגמרא הוא לענין ההיתר לברך אשר יצר בלא נטילת ידים: שאם יש לו מים בתוך שיעור פרסה אסור לו לברך בידיים מטונפות אלא עליו לטרוח עד למקום המים כדי לברך בנקיות, ואם המים רחוקים יותר מפרסה אזי אין מטריחים אותו אלא מתירים לו לברך אשר יצר בלא נטילת ידיים. כלומר, הטעם שכשהמים רחוקים יותר מ"ארבעה מילין" ("פרסה") אינו צריך להמתין, הוא (לא משום שלאחר שיעור זה עובר זמן הברכה כהבנת היחווה דעת, אלא כפי שמדגיש הריטב"א עצמו) משום שרק "עד פרסה הטריחוהו שימתין" ויותר מפרסה לא הטריחוהו, היינו שהנידון בגמרא כאן (לפירוש הריטב"א) הוא עד כמה

וכן ברכת נטילת ידים, ואף על פי שהיא ברכת המצוה לא קבעו בה תכיפה, כיון שאי אפשר קודם נטילת ידים. וכל שכן ברכת אשר יצר שהיא ברכת השבח. ומצינו בסדור גאונים הראשונים, וכן נוהגים היום שאומרים אותה בבית הכנסת, ואין זה בודאי למי שאמרה כבר כשנטל ידיו, אלא שנתנו לו רשות לאחר אותה לסדרה עם שאר ברכות השבח. וכן לזה, נתנו לו רשות לאחר כדי שיטול ידיו במים, עד פרסה אבל לא יותר". עד כאן.

כלומר, הריטב"א מוכיח מברכת על נטילת ידיים, שלמרות שהיא ברכת המצוה ובברכות המצוות הדין הוא שצריך לברכן "עובר לעשייתן" דהיינו קודם עשיית המצוה (כמבואר בגמרא פסחים⁴²), אף על פי כן התירו לו לברכה לאחרי הנטילה בשביל שיוכל לברך בידיים נקיות, כלומר שבשביל נקיון הידיים מותר לדחות את הברכה מזמנה הראוי לה; הנה כך יש לומר גם בברכת אשר יצר, שאף שמן הדין צריך לברכה תיכף לאחר עשיית צרכיו, אך בשביל לברכה בידיים נקיות התירו לו חז"ל לאחר מזמנה הראוי לה עד שיגיע למקום מים (כאם הם בתוך תחום פרסה).

ומוסיף הריטב"א ומביא דוגמא לזה מענין ברכת אשר יצר גופא⁴³, שמצינו בסידור

ובהקדים, שלכאורה סיום דברי הריטב"א הללו סותרים את משמעות דבריו הקודמים, דלעיל כתב שהיות שברכת אשר יצר "אינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחריה, שמשמעות דבריו אלו היא שלהיות ברכת השבח על כן אין לה שיעור זמן כלל, כנ"ל. ואם כן, הכיצד זה מסיים בסוף דבריו "עד פרסה אבל לא יותר" שמזה משמע שזמנה מוגבל רק לשיעור פרסה שהוא 72 דקות?

ועוד, שדבריו אלו "עד פרסה אבל לא יותר", אינם תואמים לכאורה את משמעות דבריו במסכת תענית שהבאנו לעיל, ששם התיר לאַחַר את הברכה מזמן יציאתו מבית הכסא בבוקר עד לתחילת התפילה בציבור, ולא הגביל שזהו רק בתנאי שלא יעבור שיעור זמן של פרסה, ומסתימת דבריו שם משמע, שאפילו אם יעברו כמה שעות בינתיים "אין בכך כלום"?

לט. גם דרוש ביאור בדברי הריטב"א, דלאחרי שכתב שבאיחור ברכת אשר יצר "אין בכך כלום" מחמת היותה "ברכת שבח", הוא אינו מסתפק בהסבר זה אלא הוא מוסיף וכותב עוד הוכחה לזה מדין ברכת על נטילת ידים, ולא זו בלבד אלא הוא אף מביא עוד דוגמא לזה מענין ברכת אשר יצר גופא.

ונצטט את לשונו בשלימותה: "דלנטילת ידים היינו, למי שנצרך לנקביו ונפנה והוא צריך ליטול ידיו מפני שחייב לברך ברכת אשר יצר, ועוד שאסור לילך בידיים מזוהמות, וכל שכן כשהוא תלמיד חכם שאי אפשר לו בלא הרהור תורה. ועד פרסה הטריחוהו שימתין ליטול ידיו במים, ואם לאו יתנקה בכל מה שאפשר לו. ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר, אין בכך כלום, כי אינה ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח.

(42) ז, ב.

(43) ואין לומר שבקטע זה ("ומצינו בסידור הגאונים . . . ברכות השבח") מדבר הריטב"א אודות ברכת "על נטילת ידיים" (כפי שקצת משמע ממה שכותב "ואין זה בודאי למי שאמרה כבר כשנטל ידיו"), שהרי כותב "לסדרה עם שאר ברכות השבח" משמע שגם הברכה הזו היא מברכות השבח (דהן נחשבות "שאר" לגבי), ואם כן ודאי היינו אשר יצר שהיא ברכת השבח, ולא על נטילת ידים שהיא ברכת המצוה (ומה שכותב "ואין זה בודאי למי שאמרה כבר כשנטל ידיו", כוונתו היא למי שאמר ברכת אשר יצר בביתו לאחר שנטל ידיו בפעם השני' לאחר שיצא מבית הכסא בקומו משנתו, וכמו שכותב

לקראת חתן או לקראת כלה . . לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה". כלומר, שלפני יציאתם עליהם לברך ברכת המזון, ואם בחזרתם ברצונם להמשיך לאכול עליהם לברך שוב המוציא.

ומבארים התוספות, מדוע הם חייבים לברך ברכת המזון קודם יציאתם (אף שבדעתם לחזור⁴⁵), וזה לשונו: "והא דקאמר הכא טעונין ברכה למפרע, היינו משום שמא יהו מלחזור עד שירעבו, ואז לא יוכלו לברך ברכת המזון". כלומר, אנו חוששים שמא הם ישכחו לחזור ולברך ברכת המזון בתוך 72 דקות, ושוב לא יוכלו לברך. ומטעם זה אומרים להם שיברכו קודם יציאתם, כדי שלא יפסידו את הברכה.

ואם כן, מדברי התוספות הללו יש ללמוד "כלל" לכל הברכות כולן, שתמיד יש להשתדל לברכן תיכף כשמגיע זמן חיובן ולא לאחר אותן סתם, מחשש שמא ישהה וישכח ולא יברך כלל.

מא. ועל פי זה יש לומר, שלענין זה חושש הריטב"א בנידון דידן.

כלומר, למרות שכבר בדבריו הראשונים הוא מיישב בטוב מדוע יכול לברך את ברכת אשר יצר גם לאחר זמן רב, כי להיותה "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחרה, אך עדיין הוקשה לו מהיסוד הנלמד מדברי התוספות, מדוע איננו חוששים לכתחילה (לחשש הכללי שבכל הברכות) שמא על ידי שישהה זמן מרובה הוא ישכח לברך (על דרך שחוששים אצל בני החבורה הנ"ל שמא ישכחו לחזור בתוך שיעור עיכול וכך יפסידו את הברכה), ואם כן מדוע מתירים לו להמתין עם ברכת אשר יצר עד שימצא מים?

הגאונים הראשונים שבמקום צורך התירו חז"ל לאחר את אמירתה, והיינו כאשר אדם עשה צרכיו בבוקר ונטל ידיו, התירו לו להמתין ולא לברך אשר יצר עד שיבוא לבית הכנסת, כי היות שהוא עתיד לברך בבית הכנסת ברכות השחר שהן "ברכות השבח" (הנותן לשכוי וכו'), על כן התירו לו לאחר את ברכת אשר יצר כדי לתקוף אותה אל שאר ברכות השבח ולומר את כולן יחד בבית הכנסת. ומזה נלמד לנידון דידן, שכמו ששם התירו לו לדחותה בשביל לצרפה עם שאר ברכות השבח, כמו כן כאן מתירים לו לדחותה בשביל לברכה בידיים נקיות.

ולכאורה תמוה, מדוע נזקק הריטב"א להוכחות אלו שאפשר לאחר את ברכת אשר יצר בשביל צורך מסויים, וכי לא די בביאור שאמר בתחילת דבריו שלהיותה "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחרה, שמזה מובן שלברכת אשר יצר אין הגבלת זמן כלל? !
אלא על כרחך לומר, שעדיין הוקשה לריטב"א איזה ענין, ומחמת זה הוא נזקק להוסיף סיוע מברכת על נטילת ידיים ומדוגמא נוספת מברכת אשר יצר.

ביאור דברי הריטב"א על פי דברי התוספות

מ. ויש לומר הביאור בזה, ובהקדים דברי התוספות במסכת פסחים.

דבגמרא שם⁴⁴ מובאת ברייתא: "בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהן לצאת

אדה"ז בשולחן ערוך (סי' ו ס"א): "יזהר לעשות צרכיו תיכף ומיד אחר נטילת ידיים שחרית, וכשיצא מבית הכסא יטול ידיו פעם שנית ויברך אשר יצר".

(44) קא, ב ד"ה כשהן.

(45) ראה רש"י שם ד"ה "כשהן יוצאין".

שבזה רצונו לומר, שבנוגע לחשש שחששו חכמים שמא ישהה וישכח לברך, שלכן הם ציוו שלכתחילה אין לאחור שום ברכה אלא צריך לברכה תיכף בזמנה, הנה מה שכאן הם דחו את החשש הזה ו"נתנו לו רשות" לכתחילה לאחור את הברכה, ההיתר הזה לכתחילה הוא רק "עד פרסה אבל לא יותר". כלומר, שבשיעור גדול מפרסה חוזר החשש של חכמים שמא ישכח לברך בכלל, ושוב אינם מתירים לעשות כן לכתחילה.

מד. ויש לדייק כן גם מלשון הריטב"א עצמו: "נתנו לו רשות . . . עד פרסה אבל לא יותר", שהסיוס "אבל לא יותר" נמשך לתחילת המשפט "נתנו לו רשות", כלומר שביותר מפרסה לא נתנו לו רשות לשהות לכתחילה, אך כמו כן גם לא אסרו לברך לאחר פרסה.

והטעם לזה הוא כנ"ל, כי זה שחכמים זקוקים לתת כאן "רשות" לאחור את הברכה, אינו משום שיש בזה בעי' מצד גדר הברכה עצמה, כי מאחר שזמנה אינו עובר (וכמו שכתב הריטב"א ש"אין בכך כלום" בזה שמאחורה) הרי אפשר לברכה תמיד, אלא הצורך ב"רשות" הוא מחמת החשש הצדדי שאם ישהה שמא ישכח לברך, שמחמת זה אסרו חכמים לכתחילה להשהות אף ברכה, ועל חשש זה אומרים חכמים, שבשביל לברך בידיים נקיות אנו דוחים את החשש ונותנים "רשות" לכתחילה להשהות את הברכה "עד פרסה".

אבל ביותר מפרסה איננו נותנים "רשות", כלומר שאיננו מתירים זאת לכתחילה, אלא אנו מחזירים את החשש הנ"ל ד'שמא ישכח'.

אך מאחר שסוף סוף מצד עצם גדר הברכה אין איסור לברך אחרי שיעור פרסה, מובן, שאם אדם כבר עבר ושהה אחר עשיית צרכיו יותר משיעור פרסה, ודאי שיכול לכתחילה לברך

ומחמת קושיא זו נזקק הריטב"א להביא סימוכין מברכת על נטילת ידיים, שבה רואים שלמרות שהיא מברכות המצוות ובהן הכלל הוא שצריך לברכן "עובר לעשייתן", מכל מקום דחו חכמים את הדין של "עובר לעשייתן" מחמת הצורך לברך בנקיות, שלכן מברכים דוקא לאחרי הנטילה ולא לפני; ואם כן מזה נלמד לברכת אשר יצר – וב"מכל שכן" (שהרי היא ברכת השבח שאינה צריכה להיות "עובר לעשייתן", אלא שיש רק חשש שאם ישהנה ישכח לברכה, ועל זה נאמר) – שחכמים דחו את החשש דשמא ישהה וישכח, בכדי שיברכנה בידיים נקיות.

מב. ואחר כך מוסיף הריטב"א דוגמא מברכת אשר יצר עצמה, דכמו שהתירו לאחרה ולא לברכה תיכף לאחר עשיית צרכיו, ודחו את החשש דשמא ישכח בשביל שיוכל לברכה אחר כך ביחד עם שאר ברכות השבח בבית הכנסת; כמו כן כאן התירו להולך בדרך לאחרה, בשביל לברך בידיים נקיות⁴⁶.

מג. ולאחרי שביאר הריטב"א שחכמים דחו את החשש הזה (שכתבו התוספות), על זה הוא מסיים: "וכן לזה נתנו לו רשות . . . עד פרסה אבל לא יותר".

(46) ואם תאמר מה הוכחה יש כאן, בשלמא שם אין לחשוש שמא ישכח לברכה כי הוא עתיד לבוא לבית הכנסת ושם יברכוה כל הציבור, אבל כאן שהוא בדרך שמא אם ישהנה ישכח לברך?

ויש לומר, שעצם זה שאוסרים עליו לברך ולהרהר בדברי תורה (לפי הריטב"א) ומטריחים אותו להמתין עד שימצא מים, זה גופא מוכיח לו את חובת הברכה המוטלת עליו, שהרי הוא טרוד לחפש מים בשביל הברכה (ועל דרך שאמרו (פסחים יא, א) "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיני'?!"), ועל כן לא חיישינו שמא ישכח.

שיזכור מעצמו לברך⁴⁷, אבל ביותר מפרסה אנו חוששים שמא ישכח, ועל כן איננו נותנים "רשות" לכתחילה לדחות את הברכה יותר משיעור פרסה.

לפי ביאור זה בריטב"א אין להוכיח מלשנו שלאחר פרסה אסור לברך

מז. ולפי ביאור זה בדברי הריטב"א, שוב אין מקום להוכיח מדבריו שזמן ברכת אשר יצר מוגבל "עד פרסה" בלבד, כדברי ה"אוצרות יוסף".

דלעולם לשיטת הריטב"א אפשר לברך אשר יצר הרבה זמן לאחר שיעור פרסה, רק שאין רשות לעשות כן לכתחילה מהטעם שאמר התוספות – שמא ישהה יותר מדאי וישכח לברך כלל.

⁴⁷ מהטעם שנתבאר בהערה הקודמת, שהא גופא שעדיין לא נטל ידיו ואסור לו לברך (ולארהר בדברי תורה) ועליו לחפש מים, זה מטריד את מחשבתו ומזכיר לו שעדיין לא בירך אשר יצר. אלא שלמרות זאת הגבילו חכמים שתזכורת עצמאית זו מועילה לו רק עד פרסה, אבל לאחר פרסה חוזר החשש שמא ישכח (כבפנים), מאחר שסוף סוף הוא לכדו ואין מישהו אחר שמזכיר לו. מה שאין כן כשהוא עתיד לאומרה עם הציבור בבית הכנסת אין שום חשש שישכח, ולכן אף אם ישהה בין עשיית צרכיו לתחילת התפילה הרבה יותר מפרסה, זה מותר לכתחילה (כבפנים). אבל בשאר כל הברכות שאין שום דבר המטריד אותו ומזכירו, אסור לו לכתחילה לשהות (סתם) אף פחות מפרסה, וכמו שראינו בתוספות בנוגע לברכת המזון שכשבני החבורה רוצים לצאת הם חייבים לברך מיד מחשש שמא ישכחו ולא יחזרו, ולא נותנים להם שום שיעור זמן, מאחר ששם אין שום דבר המטריד אותם ומזכיר להם לחזור לברך.

אשר יצר ברגע שנזכר, כי מצד גדר הברכה עצמה זמנה אינו עובר (לפי הריטב"א), והחשש הנ"ל הוא רק לכתחילה מצד בעי' צדדית של חשש 'שמא ישכח'.

מה. ולפי זה מתחורים דברי הריטב"א:

שמה שכתב בתחילה "ואף על פי שמאחר ברכת אשר יצר אין בכך כלום", היינו מצד גדר ברכת אשר יצר עצמה, שזמנה אינו עובר. ומה שבסוף דבריו הוא מגביל "עד פרסה אבל לא יותר" כוונתו שלכתחילה אין "רשות" להשהות את ברכת אשר יצר יותר משיעור פרסה, אפילו בשביל נטילת ידיים, כי בשיעור גדול כזה חוששים חכמים שמא ישכח ולא יברך כלל, כמו שכתבו התוספות בפסחים.

מו. וכעת יובנו גם דבריו במסכת תענית, שהתיר לאחַר את ברכת אשר יצר עד התפילה, ולא הגביל שזהו בתנאי שלא יעבור שיעור זמן של פרסה:

כי כל ההגבלה דשיעור פרסה היא רק משום החשש דשמא ישכח, כלומר שאם ישהה בדרך יותר מפרסה ולא יברך חוששים חכמים שישכח לגמרי לברך.

ואם כן מובן, שחשש זה שייך דוקא במי שמאחר בהיותו בדרך, מה שאין כן במאחרה בכדי לאומרה בבית הכנסת. כי לבית הכנסת הוא בודאי עתיד ללכת, שהרי הוא הולך לשם בכדי להתפלל בציבור (ולא רק בשביל לברך ברכה זו), ובבית הכנסת לא יתכן שישכח מאחר שכל הציבור אומרים את הברכה בטדד התפילה.

מה שאין כן בהולך בדרך שאין דבר חיצוני המונעו מלשכוח לברך (אלא רק הזכרון שלו), בזה אומרים חכמים שרק עד פרסה אנו סומכים

הגבלת זמן (וכמפורש ביד אהרון, כנ"ל סעיף כ"ח).

נ. רק שפוסקים אלו נחלקו, לענין מי שהטיל מים ולא בירך וחזר והטיל מים פעם שני', האם צריך לברך ב' פעמים אשר יצר או שברכה אחת עולה לו לב' ההטלות:

שלפי המחבר והט"ז מברך פעמיים, כי החיוב עדיין קיים, ולשיטתם ברכת אשר יצר אינה דומה לברכת המזון שב' אכילות נפטרות בברכה אחת.

ולפי הב"ח ואדה"ז מברך פעם אחת, דאף שחיוב הברכה על ההטלה הראשונה עדיין חל עליו, אך הם מדמים את אשר יצר לברכת המזון, ועל כן ברכה אחת פוטרת ב' הטלות, וכנ"ל.

*

העולה מכל הנ"ל:

מדברי הארחות חיים והריטב"א משמע שזמן ברכת אשר יצר אינו מוגבל, וגם אם עבר זמן רב מאז שעשה צרכיו עדיין חלה עליו חובת הברכה. וכך נראה שנקטו המחבר הב"ח הט"ז ואדה"ז.

מח. ולפי זה מובן, ששיטת הריטב"א בברכת אשר יצר מקבילה לשיטתו בברכת הגומל (כנ"ל):

שלהיותן "ברכות השבח" על דברים שהאדם זוכרם תמיד ומרגיש צורך להודות עליהם לה', על כן אין להן הגבלת זמן ויכול לברכן תמיד.

סיכום שיטות הפוסקים הסוברים כהריטב"א

מט. ואם כן על פי ביאור זה, יתאשרו דברינו הנ"ל:

שדברי הריטב"א בברכת אשר יצר שלהיותה "ברכת השבח" על כן "אין בכך כלום" בזה שמאחריה, היא סברת כל הפוסקים הנ"ל (המחבר⁴⁸ הב"ח הט"ז ואדה"ז) שמדבריהם משמע שלברכת אשר יצר אין

(48) ומה שביארנו לעיל (סעיף י') שמקור דברי המחבר הוא בדברי ה"ארחות חיים בשם גאון", זהו לענין גוף הדין, אך בדברי הריטב"א נתבארה הסברא בזה – שלהיותה "ברכת השבח" על כן אין לה הגבלת זמן.



סימן סז

צירוף תפילה שטעה בה למנין מאה ברכות

(שולחן ערוך סימן מו)

מביא את דין אמירת מאה ברכות בכל יום * מסתפק האם אפשר לצרף ברכות של תפילה שלא יצא בה ידי חובתו למנין המאה ברכות * מבאר שלכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים האם תפילתו תפילה או שכאילו לא התפלל כלל * מביא את דברי הריטב"א בברכת על נטילת ידיים ומבאר שאינו דומה לנידון דידן * מנסה לפשוט מדברי הרא"ש בדין אמירת עננו בתענית, ומבאר שדבריו נדחו להלכה * פושט על פי חידוש התרומת הדשן בדין נר הנוכה בערב שבת, שכל ש"אי אפשר" לא הוי בכלל ברכה לבטלה * מבאר את החילוק שבין ברכת ספירת העומר ומזוזה לבין ברכת נר הנוכה וגירות וברכות התפילה

א

תפילה שלא יצא בה ידי חובה האם מצטרפת למנין מאה ברכות

א. איתא בטור¹: "דוד המלך עליו השלום תקן מאה ברכות, דכתיב² הוקם על ע"ל בגימטריא ק' הוי, כי בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל ולא היו יודעין על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקדש ותקן להם לישראל ק' ברכות".

ובשולחן ערוך אדה"ז³ הוסיף: "וסמך לדבר מן התורה⁴ ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה', אל תקרי מה אלא מאה, והן מאה ברכות שהן ליראה את ה' "

ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד".

ב. והנה בדיני ראש חודש כתב המחבר⁵: "ערבית שחרית ומנחה מתפללים י"ח ברכות ואומר יעלה ויבא, ואם לא אמרו בערבית אין מחזירין אותו . . אבל לא אמרו שחרית ומנחה מחזירין אותו, ואם נזכר קודם שהתחיל מודים אומר במקום שנזכר, ואם לא נזכר עד אחר שהתחיל מודים אם נזכר קודם שהשלים תפלתו חוזר לרצה, ואם לא נזכר עד שהשלים תפלתו חוזר לראש, ואם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו חוזר לרצה".

ועל פי זה יש לחקור, מה הדין במי ששכח יעלה ויבוא בשחרית או במנחה באופן שעליו לחזור לראש התפילה, האם מצטרפות הברכות שאמר בתפילתו הראשונה למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום, או לא?

(1) או"ח סי' מו.

(2) שמואל ב כג, א.

(3) שם ס"א.

(4) דברים י, יב.

(5) סי' תכב ס"א.

לכאורה זה תלוי במחלוקת האם תפילתו תפילה או לא

ג. ובהשקפה ראשונה נראה⁶ שיש לתלות זאת במחלוקת הראשונים בענין מי שהחסיר בתפילתו הזכרה המצריכה אותו לחזור ולהתפלל, האם תפילתו הראשונה נחשבת תפילה או שאינה תפילה כלל.

והובאו דבריהם ברבינו יונה⁷ וזה לשונו: "ואומרים רבני צרפת ז"ל . . שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש במנחה ולא נזכר ביום, אינו מתפלל בערב שתיים אחת של ערבית ואחת של מנחה, שכיון שהתפלל כבר י"ח והחזרה אינה צריכה אלא מפני זכירת ראש חודש, הואיל ועבר היום ולא נזכר בעוד שהי' ראש חודש לחזור ולהתפלל אינו חוזר עכשיו, דמה תועלת אחר שעבר ראש חודש להתפלל פעם אחרת כיון שאינו מזכיר ראש חודש עכשיו, והי"ח כבר התפלל אותה. אבל חכמי פרובינצ"א ז"ל אומרים, דכיון שבאותה תפילה לא יצא ידי חיוב שלא התפלל אותם כדינה, כמי שלא התפלל כלל דיינינן ליי, ומתפלל שתיים לערב ואף על פי שכבר עבר ראש חודש ואינו מזכיר ענין ראש חודש בתפילה".

כלומר, רבני צרפת סוברים שלמרות שהחסיר יעלה ויבוא במנחה נחשבת תפילתו תפילה, ולכן כשלא חזר והתפלל מבעוד יום אין טעם שיתפלל פעמיים ערבית במוצאי ראש חודש, מאחר שתפילה לא חסרה לו ולאידך את הזכרת יעלה ויבוא כבר אינו יכול להשלים. וחכמי פרובינצ"א סוברים שמאחר שעליו

לחזור הרי זה כאילו לא התפלל מנחה כלל, ועל כן כשלא חזר והתפלל מבעוד יום עליו להתפלל ערבית פעמיים, דאף שכבר אינו יכול להשלים יעלה ויבוא אך עליו להשלים את התפילה החסרה לו.

ומסיים רבינו יונה: "ומורי הרב נר"ו הי' מסופק בזה, והי' אומר שהנכון לצאת מן הספק שיתפלל אותה לערב בתורת נדבה".

וכך נפסק להלכה, וכפי שכותב אדה"ז בשולחן ערוך⁸: "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, אף על פי שלא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולהתפלל אם הוא נזכר מבעוד יום, מכל מקום אם לא נזכר עד שחשכה אין צריך להתפלל ערבית שתיים, שהרי בערבית גם כן לא יתפלל רק י"ח של חול כמו שהתפלל במנחה ולא ירויח כלום בתשלומין אלו. ויש אומרים, שכיון שלא יצא במנחה הרי זה כאלו לא התפלל כלל שצריך להתפלל ערבית שתיים. והדבר מוכרע, ולצאת ידי ספק יתפלל הב' בתורת נדבה . . וכן אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש ובליה אינו ראש חודש".

ד. שעל פי זה אפשר לכאורה לפשוט את הספק הנ"ל – במי שהחסיר יעלה ויבוא וחזר והתפלל – האם מצטרפות הברכות שבתפילתו הראשונה למנין מאה ברכות, או לא:

שלדעת רבני צרפת הן מצטרפות, כי מאחר שתפילתו נחשבת תפילה הרי שהברכות שאמר בה הן בכלל "ליראה את ה' ולאבהה אותו" (כלשון אדה"ז הנ"ל). ולדעת חכמי פרובינצ"א אינן מצטרפות, כי מאחר שתפילתו אינה תפילה אם כן כל ברכותיו היו לבטלה⁹, והרי מובן

(6) ראה שו"ת ארץ צבי ח"א סי' כד ד"ה ועי"ש,

שלמד כן בפשטות.

(7) על הרי"ף ברכות יח, א-ב. וכן הוא בתוספות שם

כו, ב ד"ה טעה (בשם רבינו יהודה וה"ר משה מאלאו"ר). רא"ש שם פ"ד סי' ב.

(8) סי' קח סי"ז.

(9) כן הביין בשו"ת ארץ צבי שם (ד"ה עוד נפ"מ),

והוא על פי מה שכתב הריטב"א¹¹ בענין נטילת ידיים לסעודה, וזה לשונו: "והנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידיים ואחר כך נמלך ולא אכל עכשיו, אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעלי הוא מברך, וההיא שעתא דעתו הי' לאכול. וכן דנתי לפני מורי נר"ו והודה לדברי".

שעל פי הסברא שכותב שמכיון ש"ההיא שעתא דעתו הי' לאכול" על כן אין ברכתו לבטלה, אפשר לכאורה לומר כן גם בנידון דידן במי ששכח יעלה ויבוא, שמאחר שבשעת אמירת הברכות שבתפילה הי' בדעתו לצאת ידי חובת תפילה כתיקונה, וזה שלא אמר יעלה ויבוא הוא מחמת השכחה שתקפתו, על כן אין ברכתיו לבטלה ויוכל לצרפן למנין מאה ברכות¹².

שברכות לבטלה אינן מצטרפות למנין מאה ברכות, שהרי הן אינן בכלל "ליראה את ה' ולאהבה אותו".

ומאחר שלהלכה נקטינן ש"הדבר מוכרע", הרי שיש לנו לחשוש לדעת חכמי פרובינצ"א ולא לצרפן למנין מאה ברכות.

ב

הנוטל ידיו ונמלך שלא לאכול אין ברכתו לבטלה

ה. אך לכאורה יש מקום לומר, שגם לדעת חכמי פרובינצ"א שאין תפילתו תפילה, מכל מקום הברכות שאמר אינן לבטלה¹⁰ ואפשר לצרפן למנין מאה ברכות.

עיי"ש.

ועל דרך זה כתב גם המשנה ברורה (סי' תפח ס"ק יב ובשער הציון אות יב), שקודם תפילת ערבית של א' דחול המועד פסח על השמש להזכיר לציבור לומר ותן ברכה במקום ותן טל ומטר, כי אם לא כן "יש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה". היינו שנוקט בפשטות שתפילה שלא יצא בה ידי חובתו כל הברכות שאמר בה הן לבטלה, ומובן שלדבריו אין לצרף אותן למנין מאה ברכות.

אך ראה ירחון "מורי" כרך קל עמ' קי, שהביאו "שמועה" בשם הגרי"ז והחזו"א, שגם מי שטעה בתפילה או בברכת המזון באופן שלא יצא ידי חובה, מכל מקום מצטרפות ברכתיו למנין מאה ברכות.

ולהלן בדברינו יתבאר בדרך אפשר, על פי דיוק בדברי הפוסקים, שאכן גם לדעת חכמי פרובינצ"א שתפילתו אינה תפילה, מכל מקום ברכתיו (על כל פנים חלקן) אינן לבטלה, וממילא אפשר לצרפן למנין מאה ברכות.

(10) ולהעיר מלשון אדה"ז (סי' רו ס"ג): "וכל מקום שהוא צריך לחזור ולברך וברכתו הראשונה היא לבטלה צריך לומר אחרי' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (וכלשון זו ממש העתיק בלוח ברכות הנהנין פ"ו ה"י ובסדר ברכות הנהנין פ"ט ה"י). שמסגנון לשונו

(שלאחרי המילים "שהוא צריך לחזור ולברך" הוא מוסיף) "וברכתו הראשונה היא לבטלה", משמע, שיש פעמים שלמרות "שהוא צריך לחזור ולברך" מכל מקום ברכתו הראשונה אינה לבטלה. ודו"ק.

(11) בחידושי לחולין קו, ב ד"ה אמר רב.

(12) אך כמובן, זה מועיל רק לשבע עשרה הברכות הראשונות שעד ברכת "מודים", מאחר שבשעת אמירתה הי' (לא רק בדעתו אלא גם) באפשרותו להשלים את התפילה כתיקונה, על ידי שיאמר יעלה ויבוא ב"רצה" או אפילו לאחרי חתימת "רצה" קודם שיתחיל "מודים" ("שכל שלא פתח בברכה שלאחרי' לא נקרא סיום ברכה לענין דברים שמחזירים אותו" – שו"ע אדה"ז סי' קיד ס"ז וסי' קפח ס"ט), שעל כן הן דומות לברכת על נטילת ידיים שבשעת אמירתה הי' (לא רק בדעתו אלא גם) באפשרותו לאכול לחם; אבל הברכות "מודים" ו"שים שלום" הן לבטלה ואינן מצטרפות, כי למרות שגם הן נאמרו מתוך כוונה לצאת ידי חובת תפילה כתיקונה, אך בהן הרי התפילה היא כבר שלא כתיקונה מאחר שכבר שכח יעלה ויבוא באופן שעליו לחזור (לראש התפילה – אם עקר את רגליו, או ל"רצה" – אם נזכר קודם שעקר את רגליו), וממילא אינן דומות לברכת על נטילת ידיים.

להזכיר. אך מכל מקום כל ברכה וברכה לכשעצמה נחשבת ברכה טובה ואיננה לבטלה, מאחר שבשעת אמירתה הי' בכוונתו לצאת ידי חובת תפילה כתיקונה, ועל כן אפשר לצרפן למנין מאה ברכות.

1. אמנם, כד דייקת שפיר בדברי הריטב"א, אין מדבריו הוכחה לנידון דידן¹⁴. מאחר שבדבריו מפורש שזה שברכת על נטילת ידיים אינה לבטלה הוא מחמת ב' פרטים: (א) "מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעלי' הוא מברך". (ב) "וההיא שעתא דעתו הי' לאכול". וכוונתו בפשטות היא, שעיקר ברכת על נטילת ידיים הוא על מעשה הנטילה, וזה הרי נעשה בשלימות. אלא שיש בזה תנאי נוסף, שעליו לאכול לחם בשיעור כביצה (שהרי אם רצונו לאכול פחות משיעור זה אינו מברך על נטילת ידיים¹⁵), אך מאחר שתנאי זה אינו יכול להתקיים בשעת הנטילה אלא לאחרי', על כן די שבשעת הברכה יהי' בדעתו לאכול לחם, ואז גם אם אחר כך הוא יתחרט ולא יאכל "אין בכך כלום".

יחד להיחשב "תפילה" (ולהעיר מתורה אור תרומה עט, ד: "תפלה הוא לשון חבור כמו נפתולי נפתלתי, ובלשון המשנה התופל כלי חרס", ולדרכנו כאן יש לומר שמשמעות לשון "תפילה" היינו חיבור וצירוף ברכות (בנוסף לפירוש המבואר בתורה אור שם שענין התפילה הוא "דבקות הנפש בשרשה").

ואם כן, מאחר שהברכות נתקנו בפני עצמן והתפילה נתקנה ונסדרה רק מאוחר יותר, שפיר יש לומר שגם כשבטל צירוף הברכות וליכא "תפילה", מכל מקום איכא שם "ברכה" על כל אחת מן הברכות כפי שהיא בפני עצמה (לא ביחס לסדר הברכות שלפני' ושל אחרי').

14 ראה שדי חמד פאת השדה מערכת ברכות סי' ט ד"ה והעיקר.

15 ראה "סדר נטילת ידיים" שבסידור אדה"ז סעיף יח.

כלומר, אפשר שגם לדעת חכמי פרובינצ"א ש"כאילו לא התפלל כלל", זהו רק לענין שאיננו מצרפים את הברכות שאמר להיחשב "תפילה"¹³, מאחר שהחסיר הזכרה שהי' צריך

13 ד"תפילה" ענינה צירוף ברכות לפי סדר מסויים שקבעו אנשי כנסת הגדולה, אבל י"ח ה"ברכות" לכשעצמן (לא בתור תפילה) כבר היו זמן רב קודם לכן. וכמו שכתב השבלי הלקט (סי' יח): "מצאתי אגדה . . י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותיקנום כסדרן. כשניצול אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' מגן אברהם, כשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח ונעשה דשן . . הביא עליו הקב"ה טל והחי' אותו . . פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' מחי' המתים, כשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקב"ה מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' הא-ל הקדוש, כשבא פרעה להמליך את יוסף על מצרים . . בא גבריאל ולימדו שבעים לשון מיד פתחו מלאכי השרת פיהם ואמרו ברוך אתה ה' חונן הדעת . . כשנצטער אברהם צער מילה בא רפאל ורפאו מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' רופא חולים . . כשבנה שלמה את בית המקדש מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' בונה ירושלים, וכו'". ומבאר הפרישה (או"ח סי' קיב): שמה שכותב השבלי הלקט ש"מעולם היו מתוקנים זו אחר זו, אינו רוצה לומר שהיו מסודרים זו אחר זו כמו שעכשיו (שהרי כנ"ל – ברכת "רופא חולים" נאמרה אצל אברהם, קודם ברכת "הא-ל הקדוש" שנאמרה אצל יעקב), אלא רוצה לומר זו אחר זו – שלא נתקנו בפעם אחת כי אם זמן אחר זמן . . ואנשי כנסת הגדולה סדרוהו בסדר אחר על פי כוונתן כדאיתא בגמרא". נמצא, שתחילה נתקנו ה"ברכות" בפני עצמן, ורק מאוחר יותר נקבע סדר הברכות בתור "תפילה" על ידי אנשי כנסת הגדולה.

וכך מובן גם מדברי אדה"ז (סי' קיט ס"ד), שכתב: "אם דילג ברכה אחת או שטעה בה טעות שמחזירין אותו . . משם ואילך צריך לומר על הסדר . . שאם יאמר אותה ברכה לבדה במקום שנזכר נמצא שינה סדרן של ברכות ולא יצא ידי חובתו, שסדר ברכות הוא מאנשי כנסת הגדולה ומהם כמה נביאים וסמכו סדרן על המקראות" (וראה שם סי' סט ס"א. קד ס"ד. קיד ס"ח-ט. קיז ס"ג. קכו ס"א. קכח ס"ב). כלומר, למרות שאמר את כל ה"ברכות" כולן, מכל מקום ידי חובת תפילה לא יצא, כי מאחר ששינה את סדר הברכות על כן הן אינן מצטרפות

חולק על זה וכותב: "ועל מה שחששו הגאונים ז"ל שמא יאחזנו בולמוס, תימה, אם כן היאך אדם לזה תעניתו ופורע (מפסיק באמצע התענית ומתענה פעם אחרת), והלא נמצא שקרן בתפלתו (שכבר אמר עננו). ועוד, לעיל דאמר ל"י רב אשי לרב יהושע ברי' דרב אידי לוזיף מר תעניתו וליפרע, ולימא ל"י כבר התפללתי תפלת תענית. אלא ודאי, כיון דבשעה שהתפללתי הי' בדעתו להתענות לא מיקרי שקרן בתפלתו אם אכל אחר כך".

כלומר, הרא"ש מבאר שהטעם שאינו נקרא שקרן באומרו עננו למרות שבפועל לא סיים את התענית, הוא משום שבשעת אמירתו הי' בכוונתו לסיים את התענית.

ואין לומר שכוונת הרא"ש היא על דרך דברי הריטב"א הנ"ל שהטעם שברכת על נטילת ידיים אינה לבטלה הוא משום שמעשה נטילת הידיים נעשה בשלימות, וכמו כן נפרש בדברי הרא"ש שהטעם שאמירת עננו אינה נחשבת שקרן הוא משום שעד אותה שעה הוא התענה ועל אותן שעות הוא אומר עננו¹⁹, אין לומר כן, מאחר שכבר כתב הרא"ש²⁰ ש"לענין עננו לא מיקרי תענית אם לא שהתענה היום שלם". ואם כן על כרחך לומר שכוונת הרא"ש היא, שהטעם היחיד שאינו נחשב שקרן בתפלתו הוא משום שבשעה שהתפללתי הי' בדעתו לסיים את התענית²¹.

נמצא, שזה שלריטב"א ברכת על נטילת ידיים אינה "לבטלה" אינו רק משום שבדעתו הי' לאכול אחר כך, אלא גם ובעיקר משום שהמעשה שעליו הוא מברך – דהיינו נטילת הידיים – נעשה בשלימות¹⁶.

ואם כן מובן, שאין ללמוד מזה לנידון דידן במי שהחסיר יעלה ויבוא, כי מאחר שלדעת חכמי פרובינצ"א תפילתו אינה תפילה כלומר שמעשה התפילה לא נעשה כלל, מנא לן שברכותיו אינן לבטלה.

ג

מי שאמר עננו ולא השלים את התענית האם נחשב שקרן

ז. ואולי אפשר להוכיח מדין אמירת "עננו" בתענית ציבור –

דהנה כתב רש"י¹⁷ בשם הגאונים: ש"אין אנו רגילים לומר (עננו ב) ערבית ואפילו שחרית, שמא יארע לו אונס חולי או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפלתו". אבל הרא"ש¹⁸

(16) וכעין זה מצינו בתוספות במסכת תענית (יא, ב ד"ה לן): שמי שאמר "עננו" בתפילת שחרית ולא סיים את התענית "לא נקרא שקרן, כיון שהי' בדעתו להתענות אפילו אקרי אונס אחר כך ולא מצי' לצער נפשי' לא גרע ממתענין לשעות". כלומר, שכשהתוספות באים לבאר מדוע אינו נקרא "שקרן" הם אינם מסתפקים בסברא "שהי' בדעתו להתענות", אלא הם מוסיפים סברא נוספת ש"לא גרע ממתענין לשעות" כלומר שה"עננו" שאמר חל על השעות הספורות שהתענה בפועל. וכמו כן הריטב"א, אינו מסתפק בזה שבעת ברכת על נטילת ידיים הי' בדעתו לאכול, אלא הוא מוסיף שמעשה נטילת הידיים שעליו הוא מברך נעשה בשלימות.

(17) שבת כד, ב ד"ה ערבית.

(18) תענית פ"א סוף ס"י יז.

(19) וכפי שכתבו התוספות, כנ"ל הערה 16.

(20) שם סוף ס"י יב. וראה קרבן נתנאל על הרא"ש שם ס"י יז ס"ק ה. וראה הערה הבאה.

(21) ראה שדי חמד (שם ד"ה עוד נלע"ד) שאכן התוספות והרא"ש מחולקים בזה, שלתוספות הטעם שאינו שקרן הוא (גם) משום שכבר התענה כמה שעות ועל זה חלה אמירת עננו שלו (כנ"ל הערה 16), ואילו להרא"ש די בזה שבשעת התפילה הי' בדעתו לסיים את התענית כדי שלא ייחשב שקרן.

ונמצא שלהלכה נקטינן שלא כהרא"ש, כלומר שלא מועיל לו זה שבדעתו הי' להתענות, אלא מאחר שבפועל לא התענה הרי הוא "שקרן בתפילתו"²⁵.

י. ואם כן לפי זה שוב חוזרת הסברה הנ"ל, שלכאורה לדעת חכמי פרובינצ"א שהמחסי' יעלה ויבוא תפילתו אינה תפילה יוצא שכל ברכותיו היו "לבטלה", ואם כן לכאורה אי

צומות" שקבעו חכמים), אלא מהטעם שכתב הכלבו (סי' סא, הובא בבית יוסף שם) ש"אפילו יאחזנו בולמוס ויאכל שייך שפיר למימר עננו ביום צום התענית הזה, כיון שתיקנו חכמים להתענות בו" (שטעם זה שייך דוקא ב"ארבע צומות" שנקבעו על ידי חכמים, ולא בשאר תעניות ציבור שבהם עוסק המחבר בתחילת דבריו המובאים בפנים).

(25) ראה בהגהות הרש"ש לנדרים (נט, א), שהקשה על מה שכתב הרמ"א (י"ד סי' שכג ס"א) שחלת חוץ לארץ שחזרה ונתערכה בעיסה ואין מאה ואחד לבטלה "ישאל לחכם עלי' ויתיר לו . . . ויחזור ויטול חלה אחרת", שלכאורה קשה על זה ש"נמצא דעבר למפרע על לא תשא בהברכה שברך על הפרשתה"? ותירץ על פי דברי הרא"ש שבפנים "לענין תפלת עננו, דאפילו אכל אחר כך לא מקרי שקרן כיון דאז הי' בדעתו להתענות, אם כן יש לומר הוא הדין לענין ברכה לבטלה". כלומר, הרש"ש מתרץ שמאחר שבשעת ההפרשה הראשונה לא הי' בדעתו להישאל על החלה, על כן אין בזה ברכה לבטלה. אך על פי המתבאר בפנים קצת דחוק ליישב את הרמ"א על פי סברת הרא"ש, מאחר שהבית יוסף (בדיני תענית) דוחה את סברתו ואינו מקבלה להלכה (והרי הרמ"א שם אינו חולק עליו, משמע שמסכים עימו).

ועל כן יותר נראה לומר כפי שביארו כמה אחרונים בזה – בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' מח) כתב: "אין כאן ברכה לבטלה מאחר שחל שם חלה עלי' לפי שעה". ובשו"ת חתם סופר (י"ד סי' שכ) כתב: "אין כאן ברכה לבטלה, שככה מברך וצונו לפרוש תרומה חלה, וענין הפרשת תרומה חלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם, וכה ציונו להפריש אותם על דרך זה וכן עשה והפריש". [שביאורים אלו הם על דרך דברי התוספות והריטב"א הנ"ל (ראה הערה 16): שה"עננו" אינו שקר מאחר שחל על השעות שכבר התענה, וברכת "על נטילת ידיים" אינה לבטלה מאחר שחלה על מעשה הנטילה].

ח. ואם כן מדברי הרא"ש הללו אפשר לכאורה להסיק לנידון דידן, שגם לדעת חכמי פרובינצ"א שהמחסי' יעלה ויבוא תפילתו אינה תפילה מכל מקום אין ברכותיו לבטלה, מאחר שבשעה שאמרן הי' בדעתו לצאת ידי חובת תפילה כתיקונה, ואם כן יוכל לצרף גם את אותן ברכות למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום.

ט. אלא שלהלכה כבר נדחו דברי הרא"ש הללו. דעל הוכחתו הא' שאינו נחשב שקרן בתפילתו כי "אם כן היאך אדם לזה תעניתו ופורע", כתב הבית יוסף²²: "יש לדחות ולומר דלא אמרינן לזה אדם תעניתו ופורע אלא דוקא כשלא התפלל תפילת תענית, אבל אם התפלל תפילת תענית לא". ועל הוכחתו הב' שאם תאמר שנחשב שקרן אם כן מדוע לא השיב רב יהושע לרב אשי שאינני יכול ללוות את תעניתי מאחר ש"כבר התפללתי תפלת תענית", משיב הבית יוסף: שלעולם אפשר שכן נחשב שקרן בתפילתו, וזה שרב יהושע לא השיב כך הוא משום שהוא אכן לא אמר עננו, "ומשום הכי לא אהדר לי' כבר התפללתי תפילת תענית, שלא רצה להוציא שקר מפיו" לומר לרב אשי שאמר עננו והוא באמת לא אמר.

ואכן, בשולחן ערוך²³ מביא הבית יוסף רק את דברי הגאונים הנ"ל: "שאין היחיד אומר עננו כי אם במנחה, שמא יאחזנו בולמוס ונמצא שקרן בתפלתו", משמע שפוסק כמותם להלכה²⁴.

(22) או"ח סי' תקסה ב-ג.

(23) שם ס"ג.

(24) ומה שבהמשך דבריו שם כותב המחבר "ובארבע צומות גם היחיד אומר בכל תפלותיו" ואינו חושש שיימצא שקרן, אינו מטעמו של הרא"ש משום שבדעתו הי' להתענות (שהרי לפי טעם זה יש ליחיד לאומרו גם בשאר תעניות ציבור ולא דוקא ב"ארבע

הגרים שגיירו והחזירו תחת כנפי השכינה מעלה עליהם כאילו ברא[ו]ם".

ולכאורה קשה, הרי כשהגר הקטן מוחה בשעה שמגדיל, מתבטלת גירותו מלמפרע²⁹. ואם כן, מדוע מברכים הבית דין על הטבלתו ואינם חוששים שמא ימחה ונמצא שבירכו ברכה לבטלה³⁰?

יב. ונראה ליישב, על פי מה שכתב התרומת הדשן³¹ בענין הדלקת נר חנוכה בערב שבת, וזה לשונו:

"שאלה: הא דקיימא לן בנר חנוכה כבתה אין זקוק לה, אם כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום, זקוק לה כהאי גוונא או לאו? תשובה: יראה דאין זקוק לה אפילו כהאי גוונא. ואף על גב דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך והיינו צאת הכוכבים ולא קודם משום דשרגא בטיהרא מאי אהני לי, ואם כן עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה, ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה. אמנם, מדמברכינן מבעוד יום אשר קדשנו במצוותיו וציונו להדליק נר חנוכה ואף על גב דאכתי ליכא מצוה, על כרחך היינו טעמא

(29) ראה שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רנג, שגר קטן שמוחה בשעה שמגדיל מתבטלת קדושתו מלמפרע, וכל היין שנגע בו בקטנותו נעשה יין נסך.

(30) בחתם סופר שם מבאר, שאין לבית דין לחשוש שמא ימחה, "דמוחזק לן בודאי שלא ימחה, דרובא דרובא אינם מוחים". אך מדבריו עדיין הי' אפשר להבין, שאם הוא אכן ימחה תהי' ברכתם לבטלה, רק שהם אינם צריכים לחשוש לזה מתחילה. אך להלן בפנים יתבאר על פי התרומת הדשן, שגם אם הוא ימחה לא תהי' ברכתם לבטלה.

(31) סי' קב.

אפשר לצרפן למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום.

ד

במקום שאי אפשר אין הברכה לבטלה מלמפרע

יא. אך מכל מקום נראה שאפשר הי' לפשוט שברכותיו אינן לבטלה, מסברא אחרת.

ובהקדים המובא בשולחן ערוך הלכות גרים²⁶: "גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה. . וממתינים לו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו טבילה הוגנת בלא חציצה. . ויברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים". ובהמשך דבריו שם²⁷ כותב המחבר עוד: "עובד כוכבים קטן, אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו בית דין יכול למחות משיגדיל, ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים".

ומסתימת דברי המחבר משמע, שגם בגר קטן מברכים על הטבלתו. וכן הוא מפורש ב"בעלי הנפש" להראב"ד²⁸, וזה לשונו: "ונראה לי בגר קטן שבית דין מטבילין אותו. . שבית דין מברכין עליו 'על טבילת הגרים' לפני הטבילה, כדין כל שאר מצות שבתורה. ואם תאמר היכן נצטוו בית דין? מואת הנפש אשר עשו בחרן, והלא אם נתקבצו כל באי עולם לברוא יתוש אחד אינן יכולין לבראו, אלא

(26) יו"ד סי' רסח סעיפים א-ב.

(27) שם סעיפים ז-ח.

(28) שער הטבילה בסופו.

ואם כן, כשם שבנרות חנוכה בערב שבת אמרינן שהדלקתן מבעוד יום נחשבת "מצוה" למרות שעדיין לא הגיע זמנה – מאחר ש"אי אפשר" להדליקם אחר כך; כך גם יש לומר שברכת הבית דין על הטבלת הגר הקטן נחשבת "ברכה" גם אם אחר כך תתבטל גירותו מלמפרע – מאחר ש"אי אפשר" להם שלא לברך בעת הטבלתו.

שלפי זה מובן מדוע אין הבית דין חוששים שמא הגר הקטן ימחה כשיגדיל, מאחר שגם אם הוא ימחה וגירותו תתבטל אין ברכתם לבטלה.

טו. ועל פי זה יש לומר כן גם בתפילה, שגם לשיטת חכמי פרובינצ"א שהמחסיר יעלה ויבוא אין תפילתו תפילה, מכל מקום הברכות שבירך בתפילתו אינן ברכות לבטלה³³.

כי מאחר ש"אי אפשר" לומר יעלה ויבוא תיכף בתחילת תפילת שמונה עשרה אלא מוכרחים לומר תחילה את הברכות הקודמות ל"רצה", על כן גם אם הוא לא יזכור לומר יעלה ויבוא אין זה פוגם בכל הברכות הקודמות להחשיבן ברכות לבטלה³⁴. דזה שלדעת חכמי פרובינצ"א כל שלא יצא ידי חובה הרי זה כאילו לא התפלל זהו רק מצד גדרי "תפילה" כלומר שמצות תפילה הוא לא קיים, אך מצד גדר הברכות לכשעצמן הן ברכות טובות ואינן לבטלה.

דמשום דאי אפשר בענין אחר חשיבא הכשר מצוה. . דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עלי', ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר".

וכדבריו פסק המחבר בשולחן ערוך³²: ש"אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה, ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שעדיין הוא מבעוד יום אינו זקוק לה".

יג. כלומר, סברת התרומת הדשן היא, שכל מצוה ש"אי אפשר" לקיימה בזמנה אלא קודם זמנה, קיומה קודם זמנה אינו רק בבחינת "הכשר מצוה" אלא הוא נחשב "קיום העשה. . כמו במצוה עצמה", היינו ש"כבר הותחלה המצוה", שלכן בקיום זה יוצאים ידי חובה.

ולכן בערב שבת יוצאים ידי חובה בהדלקת נרות החנוכה מבעוד יום, כי מאחר ש"אי אפשר" להדליקם בזמנם שהוא בסוף השקיעה, על כן הדלקתם קודם זמנם נחשבת תחילת המצוה עצמה. שמתעם זה: (א) גם על הדלקה זו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציונו". (ב) אם הנרות כבו קודם קבלת שבת אין צורך לחזור ולהדליקם, מאחר שכבר יצאנו ידי חובה.

יד. ואם כן על פי יסוד זה של התרומת הדשן, יש לומר על דרך זה גם בענין הטבלת הגר הקטן על ידי הבית דין:

שהרי, לבית דין אין אפשרות שלא להטבילו, מאחר שהם מצווים על כך כנ"ל בראב"ד. וגם אין להם אפשרות לדחות את הברכה לשעה שיגדיל, שהרי אז אין שום מעשה של גירות ועל מה יברכו אז. אלא על כרחם לברך עכשיו בעת הטבלתו.

(33) ועל דרך שנתבאר לעיל הערה 13.
(34) ראה שו"ע או"ח סי' ר"ו ס"ו: "נטל בידו פרי לאוכלו וברך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך. . וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמיים לבטלה".
אך אין מזה קושיא להתבאר בפנים שכל ש"אי אפשר" אין הברכה לבטלה, מאחר שכאן ה"אי אפשר" הוא מחמת ציווי של חז"ל – שציווהו להתפלל (ועל דרך זה בחנוכה ציוו להדליק נרות ובגר קטן ציוו להטבילו כנ"ל), מה שאין כן שם הרי לא ציווהו לאכול. ופשוט.

(32) או"ח סי' תרעג ס"ב.

לראש, יכול לצרף את ט"ז הברכות שעד ברכת "רצה" למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום, מאחר שגם לדעת חכמי פרובינצ"א שתפילתו אינה תפילה מכל מקום ברכות אלו אינן לבטלה.

מה שאין כן את הברכות שמ"רצה" ואילך אין לצרף למנין המאה ברכות, שהרי לדעת חכמי פרובינצ"א הן לבטלה, ומאחר שלא הוכרעה ההלכה במחלוקתם עם רבני צרפת (כנ"ל), אם כן יש לחשוש לדבריהם לחומרא ולא לצרפן למנין המאה ברכות³⁷.

ה

בספירת העומר ובמזוזה

ש"אפשר" – הוי ברכה

לבטלה

יח. והנה ידועה מחלוקת הגאונים³⁸ בגדר מצות ספירת העומר, וכמובא בשולחן ערוך אדה"ז³⁹ וזה לשונו: "יש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות, לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד, שנאמר

(37) ויש לומר שהוא הדין בברכת המזון, שהשוכח רצה או יעלה ויבוא בב' הסעודות הראשונות דשבת או יום טוב ולא נזכר עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב שדינו שצריך לחזור לראש ברכת המזון (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קפח סעיפים ז-טו), יכול לצרף גם את ב' הברכות הראשונות ('הזון' ו'הארץ') למנין מאה ברכות, מאחר שאותן "אי אפשר" שלא לומר קודם הזכרת רצה ויעלה ויבוא (ב'בונה ירושלים'), אבל את ברכות 'בונה ירושלים' ו'הטוב והמטיב' אינו יכול לצרף, מאחר שאותן ה"י" "אפשר" לו לומר מבלי להחסיר רצה ויעלה ויבוא.

(38) בעל הלכות גדולות, ורב האי גאון. הובא

דבריהם בטור או"ח סי' תפט.

(39) שם סכ"ג.

טז. אך כמובן, סברא זו מועילה רק לשש עשרה הברכות שמתחילת התפילה עד ברכת "רצה"³⁵, שמאחר שהוא מוכרח לאומרן תחילה ו"אי אפשר" שלא לאומרן קודם יעלה ויבוא, על כן גם לדעת חכמי פרובינצ"א הן אינן "לבטלה".

אבל בנוגע לברכות שמ"רצה" ואילך אין מקום לסברא זו, כי בהן לא שייך לומר ש"אי אפשר" לאומרן מבלי להחסיר יעלה ויבוא, שהרי אדרבה ה"י" "אפשר" לו לא להסיח את דעתו באמצע התפילה ולא לשכוח יעלה ויבוא³⁶, ומאחר שהסיח את דעתו וכתוצאה מכך שכח, אם כן לדעת חכמי פרובינצ"א שתפילתו אינה תפילה נמצא שג' הברכות שמ"רצה" ואילך הן "לבטלה".

יז. ואם כן לפי זה נראה, שמי שהחסיר יעלה ויבוא בתפילתו באופן שעליו לחזור

(35) ודלא כפי שהבין כותב המאמר בירחון "מורי" הנ"ל (הערה 9). עיי"ש.

(36) בשו"ע אדה"ז (סי' קח סי"ב) נפסק: "שהשוכח כאנוס הוא". אך מכל מקום אין הכוונה שזהו בגדר "אי אפשר", שהרי כבר כתב בעל העקדת יצחק (ואתחנן שער צ בתחילתו) שלמרות שהזכרון והשכחה הם דברים טבעיים הבאים "מיושב מוחו או לחותו" מכל מקום ביד האדם לעשות "תחבולות" ו"סימנים" שימנעוהו מלשכוח. ע"כ תוכן דבריו. ואם כן מובן, שזה שאומרים "שהשוכח כאנוס הוא" אין הכוונה שזהו בגדר "אי אפשר", שהרי "אפשר" למנוע את השכחה, אלא הכוונה היא רק שאינו נחשב "מזיד" (ולהעיר גם מלקוטי תורה ברכה צט, ב: שיש "מצות שהם דייקא שלא מדעת ורצון כמו מצות שכחה", כלומר שאי אפשר לקיים את מצות "שכחה" מתוך רצון – מאחר שרצון מונע תמיד את השכחה). ועל פי זה ברור, שאי-שכחת יעלה ויבוא בברכת "רצה" היא בגדר "אפשר", שהרי הוא יכול להזכיר לעצמו כל הזמן שעליו לאומרו ועל ידי זה לא יבוא לידי שכחה, ואם כן זה כלל לא דומה להדלקת נרות חנוכה בערב שבת קודם השקיעה ולאמירת הברכות הראשונות דשמונה עשרה קודם יעלה ויבוא שהם דברים המוכרחים שאי אפשר כלל באופן אחר.

הדשן, שהרי הוא דיבר דוקא במקרה כמו בנר חנוכה שמוכרחים לברך עכשיו ו"אי אפשר" באופן אחר, וכפי שביארנו – כן הוא גם בגירות ותפילה ש"אי אפשר" שלא לברך כעת.

יט. ועוד דוגמא לחילוק זה רואים בדברי הרבי בדין קביעת מזוזה בדירה שכורה בחוץ לארץ –

דהנה בשולחן ערוך⁴² נפסק: ש"השוכר דירה בחוצה לארץ . . פטור ממזוזה שלושים יום".

ובספר "מור ואהל" ⁴³ כתב, שמי ששכר דירה בחוץ לארץ וקבע מזוזה תיכף בהיכנסו לבית בברכה ואחר כך התחרט ועזב את הבית בתוך שלושים יום, אין ברכתו לבטלה. והביא סיוע לדבריו מדברי התרומת הדשן הנ"ל בנר חנוכה, שבערב שבת יוצאים ידי חובה בהדלקה שמבעוד יום משום שהכשר המצוה נחשב כקיום המצוה עצמה (וכמו כן במזוזה, קביעתה תיכף בהיכנסו לבית נחשבת הכשר מצוה והרי זה כקיום המצוה עצמה, ועל זה חלה הברכה).

אך על פי המתבאר לעיל, נראה שאי אפשר ללמוד מנר חנוכה למזוזה. כי זה שבנר חנוכה מחשיב התרומת הדשן את ההדלקה קודם זמנה ל"הכשר מצוה" ועד שבזה יוצאים ידי חובה כמו ב"מצוה" עצמה, הוא משום ששם "אי אפשר" לקיים את המצוה עצמה בזמנה, כנ"ל; אבל במזוזה ש"אפשר" לקובעה בברכה בזמנה דהיינו לאחר שלושים יום, מנא לן שקביעתה תיכף בהיכנס לבית תיחשב "הכשר מצוה" ועד שתיחשב כ"מצוה" עצמה! ?

(42) יו"ד סי' רפו סכ"ב.

(43) אוהל ברכות והודאות סי' יב.

תמימות תהיינה. ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות, לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו".

ובלקוטי שיחות⁴⁰ מקשה הרבי, שלדברי הדיעה הראשונה שכל מ"ט ימי הספירה הן מצוה אחת, נמצא שכשמחסיר יום אחד הרי זה נוגע לא רק לימים הבאים אלא גם לימים הקודמים, ואם כן לשיטתם הי' צריך להיות הדין שלא יברך עד ללילה האחרון, מצד החשש⁴¹ שמא ישכח יום אחד לספור ואז תהיינה כל ברכותיו הקודמות לבטלה? עד כאן תוכן דבריו.

אך מובן, שאין מקושיא זו שום סתירה לביאורינו בגירות ותפילה – על פי התרומת הדשן – שבמקום ש"אי אפשר" אין הברכה לבטלה:

כי זה שבספירת העומר כותב הרבי שברכותיו תהיינה לבטלה, הוא משום ששם "אפשר" לדחות את הברכה, וכאומרו – שלא יברך בכל לילה אלא בלילה האחרון בלבד. ואם כן מובן ששם לא שייכת כלל סברת התרומת

(40) חלק א פרשת אמור אות יז. וראה חק יעקב סי'

תפט ס"ק ו, ובפרי מגדים שם משבצות זהב ס"ק א.

(41) לעיל הערה 30 הבאנו מהחתם סופר שבגר קטן

אין לחשוש שמא ימחה כשיגדיל "דמוחזק לן בודאי שלא ימחה דרובא דרובא אינם מוחים". אבל לענין ספירת העומר רואים בדברי הרבי שיש לחשוש שמא ישכח יום אחד לספור, למרות שגם כאן "רובא דרובא" אינם שוכחים. והטעם לזה יש לומר כמו שכתב השדי חמד (מערכת יוה"כ סי' א סוף אות ג): "ש"לשכחה בזמן ז' שבועות ודאי יש לחוש". ולהעיר גם מספר "מאור החיים" לבעל האור החיים הקדוש על הפסוק "וספרתם לכם" (עמ' ע), שהקשה: ד"מאחר שאין אנו יודעים אם יכולים אנו לגמור ספירת העומר שהיא חמשים יום (ושמא ימות בתוך זמן זה), איך אנו מונים (בברכה) "ויתריך: "בהיות שהמצוה הזאת מכניס בכך יראת שמים תוסיף חיים ותזכה לגמור".

כ. אבל בנידון דידן – במחסיר יעלה ויבוא בתפילה – אפשר להשתמש בסברת התרומת הדשן:

שמאחר ש"אי אפשר" לו לומר יעלה ויבוא מבלי לברך תחילה את ט"ז הברכות הקודמות לברכת "רצה", על כן גם אם אחר כך הוא ישכח יעלה ויבוא – ולדעת חכמי פרובינצ"א תפילתו אינה תפילה – מכל מקום ט"ז הברכות הללו אינן לבטלה מאחר שהי' מוכרח לאומרן קודם יעלה ויבוא, וממילא מובן שאפשר לצרפן למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום, וכנ"ל.

*

העולה מכל הנ"ל:

מי שטעה בתפילה או בברכת המזון באופן שצריך לחזור ולאומרן שוב, גם הברכות שבירך בראשונה – עד אותה הברכה שטעה בה – מצטרפות למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום (דהיינו, בתפילה מצטרפות ט"ז הברכות הראשונות שקודם "רצה". ובברכת המזון מצטרפות ב' הברכות הראשונות – ברכת הזן וברכת הארץ).

ואם כן לכאורה אדרבה, יש לחשוש שברכתו על קביעת המזוזה תיכף בהיכנסו לבית היתה ברכה לבטלה – גם אם הי' נשאר בבית יותר משלושים יום, מאחר שבירך קודם שהגיע זמן החיוב?

ויש לומר, שאכן מטעם זה כותב הרבי באגרותיו⁴⁴, שאף ש"מנהגנו לקבוע המזוזות תיכף בהיכנס לבית" גם בדירה שכורה בחוץ לארץ, אך מכל מקום "מובן שבלי ברכה"; כי מאחר שמעיקר הדין זמן קביעתה הוא לאחר שלושים יום, ו"אפשר" לעשות כן⁴⁵, על כן קביעתה תיכף בהיכנס לבית אינה בגדר הכשר מצוה וכל שכן שאינה נחשבת קיום המצוה עצמה, וממילא אי אפשר לברך אז.

(44) אגרות קודש חלק כא עמ' רפב. אוצר מנהגים והוראות יורה דעה עמ' רל.

(45) וגם ל"מנהגנו" שקובעים את המזוזות תיכף בהיכנס לבית, אפשר לברך לאחר שלושים יום. וכמו שכותב הרבי בהמשך דבריו (שם): "שבמלאת שלושים יום נוטלים מזוזה אחת לבודקה, והרי מותר להחליפה ביפה יותר ממנה, ובמילא קובעים החדשה בברכה ומתכוונים להוציא גם אלו שעל כל שאר הדלתות".



סימן סח

תפילת הדרך בנסיעה במטוס

(שולחן ערוך סימן קי)

מביא את דברי הראגצ'ובי שבנסיעה במטוס אין לומר תפילת הדרך, ושבלקוטי שיחות דוחה את דבריו * מבאר את דברי האבודרהם בדעת בעל הלכות גדולות שבפחות מפרסה אין לומר תפילת הדרך * מציע שהאבודרהם הוא יסוד שיטת הראגצ'ובי שצריך גדר "דרך" * ושדחיית דבריו מבוססת על דעת הרא"ש ורבינו יונה שכמותם פסקו ה"ז ואדה"ז להלכה * מביא את דברי הישכיל עבדי שבזמנינו יש לומר תפילת הדרך גם בתוך העיר, ומבאר שמלקוטי שיחות משמע לא כן

שיטת הראגצ'ובי בתפילת הדרך במטוס

א. כותב הרבי באחת מאגרותיו¹ בענין "תפילת הדרך" לנוסע במטוס: "האם צריך להתפלל תפילת הדרך בנסיעה באוירון, ובשם הגאון הראגצ'ובי לשלילה, כיון דלא איקרי דרך² (חולין קלט, ב. הובא באישים ושיטות להרה"ג זיין ע' צז), וצריך עיון גדול – כיון שלכאורה בתפילה זו לא הענין "דרך" העיקר, כי אם העקירה ממקומו וההליכה שלא בעיר, באופן שאפשר להיות אויב וכו' "מקום סכנה"."

כלומר, הראגצ'ובי סובר שאין לומר תפילת הדרך בנסיעה במטוס, ומבסס את דבריו על דברי הגמרא בחולין, ששם איתא: "כי יקרא קן צפור לפניך . . . בדרך למה לי . . . כדרב יהודה אמר רב . . . מצא קן בים חייב בשילוח שנאמר כה אמר ה' הנותן בים דרך וגו', אלא מעתה מצא קן בשמים דכתיב דרך נשר בשמים הכי נמי דמיחייב בשילוח הקן, דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי". שמזה רואים, שהשמים נקראים "דרך נשר" דוקא, אך לא "דרך" סתם. ומאחר שתפילה זו נקראת "תפילת הדרך", על כן אין לאומרה בנסיעה ב"שמים" שהם אינם "דרך".

אך הרבי דוחה את דברי הראגצ'ובי, בטענה שהעיקר בתפילה זו אינו הגדר של "דרך" אלא הגדר של "סכנה", וזה הרי ישנו גם בנסיעה בשמים, כפשוטו.

ב. והנה מדברי הרבי משמע, שהראגצ'ובי הבין שגדר "דרך" הוא ענין עיקרי ב"תפילת הדרך", שלכן מדברי הגמרא ששמים אינם

(1) לקוטי שיחות חלק יב עמ' 152. שערי הלכה ומנהג חלק א עמ' רכג.

(2) ולהעיר גם משיטת הראגצ'ובי בענין הדלקת נרות שבת (ראה שו"ת הר צבי אורח חיים ב סי' קיד), שאין יוצאים ידי חובה על ידי נורות חשמל, משום שנוסח הברכה הוא "להדליק" והפעלת החשמל אינה נקראת הדלקה. שעל דרך זה כאן, הטעם שלדעתו אין לומר תפילת הדרך בנסיעה באוירון, הוא משום שנסיעה באוירון אינה מתאימה עם שם התפילה שקבעו חז"ל – "תפילת הדרך".

“בעל הלכות גדולות ז”ל אומר, שכשיש לו ללכת פרסה או יותר מברך, אבל בפחות מפרסה אינו מברך דכמו שהוא בעיר דיינינן לי. . . ויש שמקשים עליו מדאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת מסוכנים, ואפשר לומר שזה אינו אומר בקרוב לעיר, אלא כשהולך בדרך בין הכפרים שהכל הוא בחזקת סכנה וצריך להתפלל ולבקש על נפשו”; דהן מקושיית ה”מקשים” (ש”כ כל הדרכים בחזקת מסוכנים”) והן מתירוץ רבינו יונה (שדוקא בין הכפרים הוא “בחזקת סכנה”) רואים ברור, שהטעם שדוקא ב”פרסה” חייבים בתפילת הדרך הוא משום שדוקא בשיעור זה יש “סכנה”.

ה. והנה, לפי דברי הראשונים הללו שכל הטעם של שיעור “פרסה” הוא רק מחמת הסכנה שיש בשיעור זה, מסתבר, שבמקום שיש סכנה גם בפחות מפרסה סמוך לעיר הנה ההולך באותו מקום יתחייב ב”תפילת הדרך”, מאחר שעיקר הטעם לאמירת תפילת הדרך קיים גם כאן – דרך שיש בה סכנה.

וכך אכן פוסק הט”ז⁸ להלכה, דלאחרי שמביא את דברי רבינו יונה הנ”ל, כותב בזה הלשון: “משמע מזה, דבהולך במקום סכנה יש להתפלל תפלת הדרך אפילו בפחות מפרסה, דזיל בתר טעמא”.

וכך פסק גם אדה”ז בשולחן ערוך⁹: “לא תקנו תפלת הדרך אלא כשיש לו לילך פרסה שהיא ח’ אלפים אמה, שפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם. . . אבל אם הוא מקום מוחזק בסכנה, צריך לאמרה אפילו בפחות מפרסה”.

“דרך” הסיק שעל נסיעה בשמים לא שייך לומר “תפילת הדרך”.

ונראה לבאר, מנין שאב הראגצ’ובי את היסוד לסברתו הזו, ועל יסוד מה דוחה הרבי את דבריו.

לרא”ש ורבינו יונה דוקא בפרסה יש סכנה

ג. דהנה בגמרא ברכות³ איתא: “ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא, כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. . . עד כמה, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה”.

ובביאור דברי רב חסדא “עד פרסה”, כתב בעל הלכות גדולות⁴: ש”אפילו נפיק לסגויי חדא פרסה, צריך לצלויי תפלת הדרך”. וביאר רש”י⁵ את דבריו: ש”עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל, עד פרסה, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה. אבל דרך פחות מפרסה, אין צריך להתפלל תפלה זו”.

ד. ובטעם הדבר שדוקא ההולך שיעור “פרסה” חייב בתפילת הדרך, כתב הרא”ש⁶: ש”כשיש לו לילך פחות מפרסה בקרוב לעיר, לא הוי מקום סכנה, ואין צריך לברך”. כלומר, חז”ל שיערו שדוקא מרחק של פרסה מחוץ לעיר נחשב “סכנה”, מה שאין כן בפחות משיעור זה אין סכנה.

וגם מדברי רבינו יונה⁷ עולה, שהיסוד לשיעור זה הוא ענין הסכנה, דכתב בזה הלשון:

(3) כט, ב – ל, א.

(4) ס”א פרק ד (עמ’ נא).

(5) שם ד”ה עד פרסה. הובא בבית יוסף אורח חיים

ס”ק אות ז.

(6) ברכות פ”ד ס”י יח. הובא בב”י שם.

(7) על הרי”ף שם כ, א-ב. הובא בב”י שם.

(8) שם ס”ק ו.

(9) שם ס”ח.

מהאבודרהם משמע שצריך גם גדר של "דרך"

ו. אמנם, ב"אבודרהם" מצינו דבר תמוה, שבמקום אחד¹⁰ הוא כותב: "וכתב בעל הלכות גדולות, שכשיש לו לילך פרסה או יותר אומר תפלת הדרך, אבל פחות מפרסה אינו אומרה, שמע מינה דסבירא ליה דשיעור מהלך דרך פרסה הוי". ובהמשך דבריו¹¹ כותב: "ופירש בעל הלכות גדולות, כשיש לו לילך פרסה או יותר מברך אותה, אבל פחות מפרסה אינו מברך אותה, מפני שאינו מקום סכנה".

ולכאורה נראים דברי האבודרהם כסותרים זה את זה: כי אם עיקר טעמו של בעל הלכות גדולות שרק בפרסה מתחייב בתפילת הדרך, הוא משום שתפילה זו נתקנה דוקא על "דרך" ("תפילת הדרך") ובפחות מפרסה אינו "דרך", לפי זה צריך להיות הדין שבפחות מפרסה אינו יכול לאומרה אפילו במקום סכנה, משום שאינו יכול לומר "תפילת הדרך" במקום שאינו "דרך"; אך אם עיקר טעמו הוא משום שבשיעור פרסה יש תמיד סכנה, לפי זה צריך להיות הדין שבמקום (היוצא מן הכלל) שיש בו סכנה גם בפחות מפרסה יתחייב בתפילת הדרך, מאחר שעיקר הטעם לתפילה זו קיים גם במקום זה.

ואם כן, כיצד זה משתמש האבודרהם בב' טעמים אלו יחד, בביאור דברי בעל הלכות גדולות?

ז. אלא מזה משמע שהאבודרהם סובר, שבשביל להתחייב בתפילת הדרך זקוקים לב' תנאים: (א) שהמקום שבו הולך יהי נקרא "דרך". (ב) שיהי בו "סכנה".

ואם כן לפי שיטתו ייצא באמת הדין, שבפחות מפרסה אין מתפללים תפילת הדרך אפילו במקום המוחזק בסכנה, מאחר שאז קיים רק התנאי השני – "סכנה", אבל התנאי הראשון אינו קיים – כי אין כאן "דרך".

ולפי זה נמצא, שמסקנת הט"ז הנ"ל שבמקום סכנה אומרים תפילת הדרך גם בפחות מפרסה, היא רק על פי דעת הרא"ש ורבינו יונה הנ"ל, מה שאין כן לדעת האבודרהם.

הראגצ'ובי נמשך אחר דעת האבודרהם, והרבי דוחהו מאחר שלא נפסק כן להלכה

ח. ועל פי זה אפשר אולי לבאר את דברי הראגצ'ובי:

שיסוד סברתו מדוע בנסיעה במטוס אין אומרים תפילת הדרך – משום שנסיעה בשמים אינה נקראת "דרך" – הוא בדעת האבודרהם הסובר שחיוב תפילת הדרך הוא רק כשקיימים ב' תנאים: (א) שהיא "דרך", (ב) שיש בה "סכנה".

שלכן, למרות שגם נסיעה בשמים היא בודאי "סכנה", מכל מקום מאחר שאינה נקראת "דרך" על כן אין לומר בה "תפילת הדרך".

ט. ומה שהרבי דוחה את דבריו ב"צריך עיון גדול", הוא כנראה משום שהט"ז כבר פסק להלכה כהרא"ש ורבינו יונה, שעיקר תפילת הדרך היא על ענין ה"סכנה", ואין צריך שיהי בה גדר "דרך" דוקא.

י. ואף שברכה זו נקראת "תפילת הדרך", מבאר הרבי שאין הכוונה שצריך שיהי למקום זה גדר הלכתי של "דרך", אלא "דרך" היינו כל

(10) שער השמיני ד"ה וכתב.

(11) שם ד"ה היוצא.

ו"דרך" בלשון בני אדם היינו, דרך המוליכה מעיר לעיר דוקא (מה שאין כן הרחובות שבתוך העיר נקראים "רשות הרבים" ולא "דרך").

יד. ונמצא לפי זה, שה"שכיל עבדי" הבין בדברי רבינו יונה (שכמותו נפסק להלכה כנ"ל), שכל ענין תפילת הדרך הוא רק הסכנה, ועל כן כתב שבמקום סכנה יש לומר תפילת הדרך אפילו בנסיעה שבתוך העיר.

ואילו הרבי מבין, שאף שלרבינו יונה הסכנה היא העיקר, שלכן גם במקום שאינו בגדר ההלכתי ד"דרך" (דהיינו פחות מפרסה) אם יש שם סכנה אומרים תפילת הדרך; אך מכל מקום, מאחר שחז"ל תיקנו תפילה זו על ענין ה"דרך", על כן צריך שמקום זה יהי נקרא "דרך" (על כל פנים בלשון בני אדם), ולכן דוקא במקום סכנה "שלא בעיר" אומרים תפילה זו].

*

העולה מהנ"ל:

עיקר תפילת הדרך הוא על ענין הסכנה שמחוץ לעיר, ועל כן אומרה גם בדרך הפחותה מפרסה אם היא מוחזקת בסכנה, וכן אומרה בנסיעה במטוס.

אבל בתוך העיר אינו אומרה אפילו במקום סכנה, מאחר שנתקנה דוקא במקום הנקרא (בלשון בני אדם) "דרך", דהיינו מחוץ לעיר.

מצב של (בלשונו הנ"ל) "עקירה ממקומו והליכה שלא בעיר"¹² כשיש בזה "סכנה". ועל כן פשוט, שגם בנסיעה בשמים (במטוס) יש לומר תפילת הדרך, מאחר שזוהי נסיעה "שלא בעיר", ויש בה "סכנה".

*

יא. והנה בשו"ת ישכיל עבדי¹³ כתב, שבזמנינו שגם בתוך העיר יש "סכנה" בדרכים, מחמת התנגשויות המכוניות וכו', ראוי לתקן לומר תפילת הדרך גם בתוך העיר.

יב. אך מדברי הרבי הנ"ל משמע שלא כדבריו, כי אף שאמנם הרבי אינו מסכים עם דברי הראג'צ'ובי שצריכים שיהי גדר של "דרך" דוקא, אלא העיקר הוא ה"סכנה", אך מכל מקום הרבי מדגיש שלא די בסכנה בלבד, אלא צריך שזה יהי גם "שלא בעיר".

יג. כלומר, מה שהרבי שולל את דברי הראג'צ'ובי, היינו שאין צריך גדר הלכתי של "דרך" (דהיינו שיעור "פרסה" ולא "בשמים"), אלא די שמקום זה נקרא "דרך" בלשון בני אדם;

(12) ולהעיר מלשון הפסוק (תהילים קז, ד) "תעו במדבר בישימון דרך, עיר מושב לא מצאו"; דמסמיכות המילה "דרך" ל"עיר מושב לא מצאו" אפשר ללמוד (בדרך רמז על כל פנים), שכל שנמצא מחוץ ל"עיר מושב" ("עיר מושב לא מצאו") הרי זה נקרא "דרך" לענין "סכנה" (שבו עוסק פסוק זה, שהרי ממנו לומדת הגמרא (ברכות נד, ב) ש"הולכי מדברות" מברכים הגומל, שענין ברכה זו הוא על הצלה מסכנה).

(13) ח"ז בקונטרס אחרון סי' ג.



סימן סט

הזכרת ברית ותורה בברכת המזון*

(שולחן ערוך סימן קפז)

מקשה על לשון הרמב"ם בברית ותורה * מביא את מחלוקת הראשונים האם הזכרת שבת היא חלק מהתפילה או לא, ומבאר לפי זה את לשון הרמב"ם * מטעים את התירוץ על פי דברי השבלי הלקט * מבאר את תירוץ האלי' רבה על המחבר, ומוכיח מזה שהמחבר סובר כהרמב"ם * מציע נפקא מינה לענין השלמה בין הברכות, ולענין לברך פעם ג' בשבת * מדייק מאדה"ז שאינו סובר כהרמב"ם * מבאר את סברת הרא"ה, ושלפיו אין מחלוקת בין תוספות להרשב"א, ושכנראה הוא מקור אדה"ז * מביא את קושיית רבי עקיבא איגר על ההגהות אשר"י, והקושי בתירוצו, ומבארו על פי שיטת הרמב"ם * מיישב את דברי ההגהות אשר"י גם לשיטת אדה"ז, על פי החתם סופר

א

בירור שיטת הרמב"ם המחבר ואדה"ז בגדר "ברית ותורה"

הקושי בלשון הרמב"ם בענין ברית ותורה

א. בגמרא ברכות¹ איתא: "תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן . . על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון . . תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ . . לא יצא ידי חובתו, נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית, רבי יוסי אומר צריך

שיזכור בה תורה . . וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ . . לא יצא ידי חובתו".

כלומר, מי שבירך ברכת המזון, ושכח להזכיר בברכת הארץ (נודה לך) "ארץ חמדה טובה ורחבה" או "ברית ותורה", אינו יוצא ידי חובה וצריך לחזור ולברך.

וברמב"ם הלכות ברכות² הביא כן להלכה, וזה לשונו: "וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וצריך להזכיר בה ברית ותורה".

ב. וצריך להבין מדוע משנה הרמב"ם בלשונו, שעל "ארץ חמדה טובה ורחבה" כותב "לא יצא ידי חובתו", ואילו על "ברית ותורה" כותב רק "וצריך להזכיר".

ואף שהלשון "וצריך להזכיר" היא כלשון נחום הזקן ור' יוסי בברייתא "צריך שיזכור בה ברית . . תורה", אך הרי הברייתא גם מסיימת

(* דברים שבעל-פה ששמעתי מפי הרה"ג הרה"ח ר' יעקב יוסף קופרמן שליט"א (משפיע בשיבת תומכי תמימים קרית גת) היו לי לאבן פינה בכתיבת סימן זה.

(1) מח, ב – מט, א.

(2) פ"ב ה"ג.

שהזכרתן היא "חובה" ממש והמחסירן צריך לחזור, או ש"חובתו" לאו דוקא דבאמת אין זה "חובה" אלא רק "מצוה", והמחסירן אינו חוזר (והפירוש "לא יצא" היינו שלא יצא ידי ברכה כתיקונה, אך ידי עיקר הברכה יצא ולכן אינו חוזר).

ורוצה "הקובץ" לומר, שמה שהסתפק רבינו יחיאל הי' פשוט לרמב"ם, היינו ש"ברית ותורה" אכן אינם חובה אלא רק מצוה.

שבזה מיושב מדוע ב"ברית ותורה" משמיט הרמב"ם את סיום הברייתא "לא יצא ידי חובתו" ונוקט רק "וצריך להזכיר", כי לשיטתו הזכרת ברית ותורה אינה "חובה" אלא רק "מצוה" ("וצריך" – לכתחילה), אך בדיעבד שלא אמרם אין מחזירים אותן.

מה שאין כן ב"ארץ חמדה טובה ורחבה" הוא נוקט "לא יצא ידי חובתו", מאחר שהם באמת "חובה", ומי שלא הזכירם מחזירים אותן.

לבית יוסף והלחם משנה ברמב"ם ברית ותורה הם לעיכובא

ה. אבל בשאר אחרונים מצינו, שלא למדו ברמב"ם כפירוש הקובץ.

דעל דברי הטור הנ"ל (החולק על רבינו יחיאל וסובר שגם ב"ברית ותורה" צריך לחזור) כתב הבית יוסף: "ומה שכתב רבינו ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור, יש לדחות, דנהי דברכת המזון דאורייתא מטבע שלה הוא דרבנן, וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהוא מדרבנן אפשר דיצא אבל מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג) משמע דלעיכובא קאמר וכדברי רבינו".

"וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו", ואם כן מדוע משמיט הרמב"ם לשון זו ונוקט רק "וצריך להזכיר"?

תירוץ "הקובץ" – לרמב"ם ברית ותורה אינם לעיכובא

ג. וכתב "הקובץ"³ ביישוב דברי הרמב"ם: "בגמרא גרסינן כל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, ורבינו לא כתב כי אם 'צריך', נראה משום דהטור בסימן קפ"ז כתב שאחיו ר' יחיאל הי' מסופק אי לעיכובא קאמר או לא, לכך כתב רבינו דדעתו בדיעבד אין צריך לחזור ולברך".

ואלו הם דברי הטור⁴: "תניא ר' אליעזר אומר כל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, נחום הזקן אומר צריך שיזכיר בה ברית . . . רבי יוסי אומר צריך להזכיר בה תורה . . . וכל מי שמשנה המטבע או שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר לא יצא ידי חובתו. כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, מסופקני בהא דאמר לא יצא ידי חובתו אי לעיכובא קאמר או למצוה, והדעת נוטה דלמצוה קאמר, עד כאן. ונראה לי, כיון דברכת המזון דאורייתא, לעיכובא קאמר וצריך לחזור, ואם סיים הברכה חוזר לראש".

ד. והנה מזה ש"הקובץ" מקשר את דברי הרמב"ם לספיקו של רבינו יחיאל, משמע שהבין שרבינו יחיאל הסתפק רק ב"ברית ותורה" ולא ב"ארץ חמדה טובה ורחבה" (אף שהטור מזכיר את כולן בתחילת דבריו). וספיקו הוא, דמה שהברייתא אומרת שהמחסיר ברית ותורה "לא יצא ידי חובתו", האם הכוונה בזה

(3) לרבי נחום טריביטש, נדפס בסוף הרמב"ם.

(4) אורח חיים סי' קפז.

הזכיר ברית בשל ארץ מחזירין אותו. וכתבה הרשב"א בפרק אין עומדין (לג, ב ד"ה אלא). וכן כתב בהדיא בירושלמי סוף פרק קמא דברכות (ה"ו) אם לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו אם לא הזכיר ברית בארץ . . מחזירין אותו".

ואם כן כלל לא מסתבר לומר שהרמב"ם התעלם מדברי התוספתא והירושלמי המפורשים, וסובר שהמחסיר ברית ותורה אינו חוזר. ובפרט, שכך משמע גם מפשטות לשון הברייתא הנ"ל, דהן על "ארץ חמדה טובה ורחבה" והן על "ברית ותורה" כתבה שהמחסירם "לא יצא ידי חובתו".

וכנראה משום כך פשיטא להו לבית יוסף והלחם משנה, שגם הרמב"ם סובר שהמחסיר "ברית ותורה" לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו (ודלא כה"הקובץ").

ט. אלא שאם כן חוזרת הקושיא הנ"ל, מדוע משנה הרמב"ם ב"ברית ותורה" וכותב "וצריך להזכיר" במקום "לא יצא ידי חובתו";

בשלמא הא שנחום הזקן ור' יוסי (בברייתא) נקטו על "ברית ותורה" הלשון "צריך שיזכור" במקום "לא יצא ידי חובתו", אינו קשה, כי אף שגם הם מודים שאם לא הזכירם "לא יצא ידי חובתו", וכפי שכתב ה"טור"⁷ על דבריהם – "ולא בא⁸ לחלוק [על דברי ר' אליעזר] אלא להוסיף" שמזה מובן שכמו שר' אליעזר אומר על "ארץ חמדה וכו'" שהמחסירם "לא יצא ידי חובתו" כך סוברים גם הם ב"ברית ותורה"

הרי דברי הבית יוסף ברור מללו, שהרמב"ם סובר ש"ברית ותורה" הם לעיכובא, ואם לא אמרם צריך לחזור, ושלא כ"הקובץ".

ו. וכן משמע גם מדברי ה"לחם משנה" על הרמב"ם, שכתב: "קשה, למה בארץ חמדה . . כתב רבינו ז"ל כל מי שלא אמר 'לא יצא ידי חובתו', ובברית ותורה לא אמר כן אלא 'צריך להזכיר' ברית ותורה לבד, והא בגמרא (דף מ"ט) בכולהו אמר ואם לא הזכירן לא יצא ידי חובתו". ונשאר הלחם משנה בקושיא.

ומסגנון דבריו משמע, שהבין בפשטות שגם הרמב"ם בודאי מסכים שלהלכה המחסיר 'ברית ותורה' "לא יצא ידי חובתו", שהרי כך מפורש בגמרא, וקושייתו היא רק על לשון הרמב"ם ("למה . . כתב רבינו") מדוע נוקט "וצריך להזכיר" (כלשון נחום הזקן ור' יוסי) במקום "לא יצא ידי חובתו" כלשון סיום הברייתא.

ז. ואם כן מדברי הבית יוסף והלחם משנה עולה, שאף שעל "ברית ותורה" נוקט הרמב"ם הלשון "וצריך להזכיר", אין כוונתו שזה רק "מצוה" לכתחילה, אלא זוהי "חובה" גמורה, ואם החסירם לא יצא ידי חובתו אף בדיעבד ומחזירים אותו.⁵

ח. והדעת נותנת כדבריהם, מאחר שבבית יוסף⁶ הביא כמה וכמה מקורות מפורשים שהזכרת "ברית ותורה" אינה רק לכתחילה אלא אף לעיכובא, ומי שלא הזכירם מחזירים אותו.

וזה לשונו: "ובהדיא תניא בתוספתא (ברכות פ"ג הי"ג) רבי יוסי אומר אף מי שלא

(7) שם.

(8) נראה שצריך להגיד "באו", היינו שכוונתו היא לשני התנאים נחום הזקן ור' יוסי. וראה רא"ש (שם פ"ז סי' כב): "הני תנאי לא פליגי אהדי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא".

(5) ראה גם שו"ת פרח שושן (אורח חיים כלל ד סימן ג ד"ה אך על): "דהרמב"ם הוסיף באמרו זה הכלל . . היכא . . ששינה בברכה בדבר המעכב כגון שלא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ וכדומה ומשום הכי לא יצא".

(6) שם.

חודש, תפילת המנחה שלו היא תפילה, אלא שחסרה לו הזכרת היום, וחכמים מחייבים אותו לחזור ולהזכיר את היום, רק מאחר שתקנתם היא להזכיר את היום דוקא בתוך תפילה על כן הוא צריך לחזור ולהתפלל (לא בשביל התפילה, אלא בשביל הזכרת היום). ולכן, כאשר קרה שלא הספיק לחזור ולהתפלל מנחה עד שיצא אותו יום, אין טעם לחייבו להתפלל ערבית פעמיים, מאחר שתפילה הוא לא החסיר, ואת הזכרת היום שהחסיר אינו יכול להשלים (מאחר שעבר היום).

והדיעה הב' ¹¹ סוברת, שכאשר החסיר במנחה את הזכרת היום, תפילתו אינה תפילה כלל, ואם כן הוא צריך להשלים את התפילה החסרה לו. ולכן, גם לאחר שיצא היום (וכבר לא יוכל להשלים את הזכרת שבת וראש חודש) עליו להתפלל ערבית פעמיים, בכדי להשלים את המנחה שהחסיר ¹².

רא"ש שם פ"ד סי' ב.

(11) ראה שם. וראה שו"ת ארץ צבי ח"א סי' כד שמאריך בביאור הנפקא מינות שבין ב' הדיעות הללו.
(12) ולהעיר מלקוטי שיחות חלק יא (וארא א' ס"ב) שמבאר ב' אופנים בגדר מצות הסיבה בליל פסח: (א) ההסיבה אינה מצוה בפני עצמה אלא חלק ממצות אכילת מצה. (ב) ההסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה, שהאדם צריך להראות בליל פסח הנהגה של חירות. ומציע נפקא מינה למעשה בין ב' האופנים, במקרה שאכל תחילה ללא הסיבה ואחר כך השתנה מצבו באופן שאינו מחוייב בהסיבה כגון שעכשיו הוא יושב לפני רבו, האם צריך לחזור ולאכול כזית מצה: לאופן הא' שכשאכל ללא הסיבה לא קיים מצות אכילת מצה, הוא חייב לחזור ולאכול מצה אף שכעת יאכל ללא הסיבה, מאחר שעדיין לא יצא ידי חובת מצה; ולאופן הב' שמצות אכילת מצה הוא קיים אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה, הרי ממצות הסיבה הוא פטור כעת כשיושב לפני רבו, ואם כן אינו צריך לחזור ולאכול כזית מצה (ובהערה 13 שם מצייין להלכה בשולחן ערוך אדה"ז המובאת בפנים, בענין הזכרת היום במנחה).

שהמחסירם "לא יצא ידי חובתו", מכל מקום עליהם אין להקשות מדוע נקטו הלשון "צריך שיזכור", כי מאחר שהם תנאים שונים הרי שכל תנא משתמש בלשון שלו, ואם כן ניתן לבאר שאף שכתבו "צריך שיזכור" כוונתם היא ש"לא יצא ידי חובתו" כדברי ר' אליעזר.

אבל הרמב"ם שהוא עצמו כותב את ב' הדינים בהלכה אחת, אם כן אם הוא אכן סובר שגם המחסיר "ברית ותורה" לא יצא ידי חובתו (כמו שכותב בנוגע ל"ארץ חמדה טובה ורחבה"), מדוע בהם הוא משמיט את סיום הברייתא "לא יצא ידי חובתו" וכותב רק "וצריך להזכיר"?

ישוב דברי הרמב"ם – ברית ותורה אינם מעיקר הברכה

י. ונראה ליישב את דברי הרמב"ם, ובהקדים דברי אדה"ז בהלכות תפלה⁹, וזה לשונו: "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, אף על פי שלא יצא אין צריך להתפלל ערבית שתיים, שהרי בערבית גם כן לא יתפלל רק י"ח של חול כמו שהתפלל במנחה ולא ירויח כלום בתשלומין אלו. ויש אומרים שכיון שלא יצא במנחה הרי זה כאלו לא התפלל כלל שצריך להתפלל ערבית שתיים. והדבר מוכרע, ולצאת ידי ספק יתפלל הב' בתורת נדבה, ואין צריך לחדש בה דבר, שכיון שמתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה. . . וכן אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש ובלילה אינו ראש חודש".

כלומר, הדיעה הא' ¹⁰ סוברת, שמי שלא הזכיר את ענינו של יום במנחת שבת או ראש

(9) סי' קח סי"ז.

(10) ראה תוספות ברכות כו, ב ד"ה טעה ולא התפלל.

אסמכתא ליישוב זה ברמב"ם

יב. ודברים אלו מתאימים ביותר על פי דברי ה"שבלי הלקט"¹⁴, שכתב וזה לשונו: "כך כתב אחי ר' בנימין נר"ו, לפי שראה יהושע [את] משה רבינו עליו השלום שחמד ליכנס לארץ והתפלל עלי', גם אבות העולם חמדו ליקבר שם, כיון שזכה הוא ליכנס שם תיקן בברכה 'ארץ חמדה'. . 'טובה ורחבה' לשון המקרא הוא 'על¹⁵ ארץ טובה ורחבה וגו'. נחום הזקן אמר צריך שיזכר בה ברית, פירוש שכשנמול אברהם כרת הקב"ה אתו ברית ליתן לו את הארץ. ר' יוסי אומר צריך שיזכר בה תורה, שנאמר ויתן להם ארצות גוים למה בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו".

וביאור דבריו, דהנה לעיל הבאנו מהגמרא שברכת הארץ נלמדת מהפסוק "וברכת . . על הארץ". ואם כן מובן, שעצם החיוב להזכיר בברכה זו את ארץ ישראל הוא מן התורה. אך בפסוק לא נאמר שצריכים להוסיף תוארים ושבחים לארץ¹⁶, אלא רק לברך את ה' על עצם זה שנתן לנו את הארץ.

דוקא, כי כשהוא אמר שהמחסיר ארץ חמדה טובה ורחבה "לא יצא ידי חובתו" הוא התכוין שגם ידי חובת הברכה לא יצא (כבפנים), ועל כן בברית ותורה הוא משנה וכותב "צריך להזכיר", ללמדנו שהזכרה זו אינה חלק מעיקר הברכה אלא רק תוספת צדדית, ועל כן גם כשמחסירה יצא ידי חובת הברכה.

(14) סדר ברכות סימן קנז.

(15) נראה שיש כאן טעות הדפוס וצריך להיות "אל ארץ טובה ורחבה" (שמות ג, ח). וכן הוא בשולחן ערוך אדה"ז סי' קפז ס"ד.

(16) דהמילה "הטובה" שבפסוק אינה בהמשך ל"הארץ", אלא רומזת ל"ירושלים" ("ההר הטוב הזה"), כמובא לעיל מהגמרא.

יא. ונראה לומר, שעל דרך זה אפשר לפרש בדברי הרמב"ם הנ"ל:

דלעולם סבירא לי' שהן "ארץ חמדה טובה ורחבה" והן "ברית ותורה" הם "חובה" (ולא "מצוה" בלבד), ועל שניהם מחזירים אותו (כפי שהבינו הבית יוסף והלחם משנה, ודלא כהקובץ). וזה שרק גבי "ארץ חמדה טובה ורחבה" נוקט "לא יצא ידי חובתו" ואילו גבי "ברית ותורה" נוקט "וצריך להזכיר", הוא בכדי ללמדנו שיש הבדל בדרגת חיובם.

והוא, דהזכרת "ארץ חמדה טובה ורחבה" היא חלק מעיקר "ברכת הארץ", ועל כן אם החסירה חסר בעצם הברכה, ונחשב שלא בירך "ברכת הארץ" כלל. ולכן בזה כותב הרמב"ם "לא יצא ידי חובתו", דכוונתו בזה להדגיש שגם ידי חובת הברכה לא יצא (ועל דרך שיטת רבינו יונה הנ"ל שהמחסיר הזכרת שבת תפילתו אינה תפילה כלל);

מה שאין כן הזכרת "ברית ותורה" היא תוספת צדדית שחייבו חכמים להזכיר בתוך "ברכת הארץ", אך אינה מעיקר הברכה. ועל כן המחסירה לא פגם בעצם הברכה, וזה שעליו לחזור הוא רק בשביל ההזכרה החסרה לו (והטעם שצריך לברך שוב הוא כי חכמים תיקנו להזכירה דוקא בתוך הברכה). ולכן בזה כותב הרמב"ם "וצריך להזכיר" (לא משום שזהו רק לכתחילה, אלא) משום שהזכרת ברית ותורה היא רק תוספת צדדית ש"צריך להזכיר" אותה בתוך "ברכת הארץ" (אך עיקר "ברכת הארץ" עומד וקיים גם ללא הזכרה זו)¹³.

(13) ומה שהברייתא נוקטת "לא יצא ידי חובתו" גם על ברית ותורה, יפרש הרמב"ם שכוונתה היא רק שלא יצא ידי חובת ההזכרה, אך ידי חובת הברכה יצא. אבל הרמב"ם נוקט על ברית ותורה "צריך להזכיר"

יד. ואם כן, מדברי ה"שבלי הלקט" הללו יש סיוע לחילוק הנ"ל בביאור לשון הרמב"ם:

דמה שעל "ארץ חמדה טובה ורחבה" כתב "לא יצא ידי חובתו" כוונתו היא שלא יצא ידי חובת "ברכת הארץ", דמאחר שמילים אלו הם עיקר הברכה על כן בחסרונם אין כאן ברכה כלל. ומה שעל "ברית ותורה" כתב רק "צריך להזכיר", הוא משום שהם רק תוספת צדדית לברכה, ועל כן גם בחסרונם הברכה היא ברכה (וזה שצריך לחזור ולברך בגללם הוא כי אי אפשר להשליםם אלא בתוך ברכה, כנ"ל).

ואחר כך באו חכמי ישראל, והוסיפו בברכה זו עוד דברים הקשורים לארץ. ומפרט ה"שבלי הלקט" את ההוספות וטעמיהן: יהושע הוסיף "ארץ חמדה" היות שהאבות ומשה רבינו חמדו אותה. ו"טובה ורחבה"¹⁷ על פי לשון המקרא (במקום אחר¹⁸) "ארץ טובה ורחבה". וחכמים בדור מאוחר יותר תקנו "ברית" ו"תורה", משום שהבטחת הארץ באה על ידי ברית מילה וזכינו לקבלה בגלל שמירת התורה.

ג. ומטעמים אלו שמבאר השבלי הלקט משמע, שיש הבדל בין ההוספה ד"חמדה טובה ורחבה" להוספה ד"ברית ותורה": "חמדה טובה ורחבה" הם תוארים המתייחסים לארץ עצמה (המעלות שלה), ו"ברית ותורה" הם ענינים צדדיים, שהארץ הובטחה לנו על ידי ברית המילה ובגלל התורה, אך אינם מתייחסים לארץ עצמה.

ומאחר ש"ברכת הארץ" כשמה כן ענינה – לברך ולהודות¹⁹ לה' על שנתן לנו את ארץ ישראל, מסתבר, שהענינים הקשורים אל שבחי' ומעלותי' של הארץ הם מעיקר הברכה (כי הם מוסיפים בענין הברכה וההודאה, כפשוטו), והענינים שאינם עוסקים במעלות הארץ עצמה אלא בסיבות שבגללם זכינו לה, הם תוספת צדדית ואינם מעיקר הברכה.²⁰

מוכרחת לסבור שהזכרת "ברית ותורה" היא מדרבנן, דאם לא כן יוקשה מדוע אין מזכירים "ברית ותורה" בברכת מעין ג'.

ולהלן בדברינו (סעיף כ"ג ול"ט) יתבאר, שלדעת אדה"ז ב' ההזכרות ד"חמדה טובה ורחבה" ו"ברית ותורה" הם מדאורייתא ומעיקר ברכת הארץ. אך מכל מקום לא יוקשה לשיטתו מדוע לא מזכירים ברית ותורה בברכת מעין ג', כי כבר גילה את דעתו (ראה קונטרס אחרון סי' קסח ס"ק א) שהוא סובר כהראשונים שמעין ג' היא מדרבנן, ואם כן אפשר לבאר בפשטות, שרבנן לא תיקנו בברכה זו את כל ההזכרות שבברכת המזון שמדאורייתא.

אך עדיין דרוש ביאור, דסוף סוף מאחר שלאדה"ז ב' ההזכרות שוות בחיובן, אם כן מדוע דוקא "חמדה טובה ורחבה" תיקנו במעין ג' ו"ברית ותורה" לא?

אך על פי המתבאר בפנים בהעולה מדברי ה"שבלי הלקט" אפשר ליישב, דגם לאדה"ז שב' ההזכרות שוות בחיובן, מכל מקום המילים "חמדה טובה ורחבה" קשורות ישירות לתוכן הברכה יותר מאשר "ברית ותורה" (כמבואר בפנים), ואפשר שלכן בברכת "מעין ג'" (שיש בה רק קיצור מברכת הארץ) תיקנו להזכיר רק את "חמדה טובה ורחבה" הקשורות ישירות לתוכן "ברכת הארץ", ואילו את "ברית ותורה" (הקשורות אלי' רק בכללות) השמיטו.

17) השבלי הלקט אינו אומר בפירוש מי תיקן "טובה ורחבה", אך ממרוצת לשונו משמע שגם את זה תיקן יהושע.

18) ראה הערה 15.

19) ש"צריך לומר בה הודאה תחלה וסוף" (שולחן ערוך אדה"ז שם).

20) ידועה מחלוקת הראשונים בברכת "מעין ג'" האם היא מדאורייתא או מדרבנן (ראה טור ובית יוסף סי' רט). ובספר "עלינו לשבח" (זילברשטיין. דברים א עמ' רעט) הביא בשם בעל ה"אמרי אמת" מגור ז"ע, שהשיטה הסוברת שברכה מעין ג' היא דאורייתא

מהאלי' רבה משמע שגם המחבר סובר כחילוק הנ"ל ברמב"ם

טו. ונראה לומר, שגם דעת המחבר בשולחן ערוך היא כביאור הנ"ל ברמב"ם, ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הם מעיקר הברכה, ו"ברית ותורה" הם תוספת צדדית.

דבהלכות ברכת המזון²¹ כתב: "אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם, מחזירין אותו".

והקשה עליו ה"נחלת צבי"²²: "בברייתא, וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ מחזירין אותו. . ולא ידעתי למה השמיט הרב שולחן ערוך". כלומר, מדוע מזכיר המחבר רק את דין "ברית ותורה" ואילו את דין "ארץ חמדה טובה ורחבה" משמיט?

ומתרץ על זה ה"אלי' רבה"²³: "ברית ותורה אינו אלא תקנות חכמים, וכן מבואר מחידושי רשב"א דף מ"ב, והשתא ניחא לי תמיהות נחלת צבי על שהשמיט השולחן ערוך הא דאמרינן כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה דלא יצא, דזה הוי פשיטא בדאורייתא, דברכת הארץ דאורייתא כדיליף בש"ס שם".

טז. והנה זוהי לשון הרשב"א²⁴ שמציין אליו האלי' רבה: "הא דאמרינן משה תקן להם ברכת הזן יהושע תקן להם ברכת הארץ וכו', קשיא לי, והא קיימא לן בסמוך דברכות אלו מדאורייתא נינהו. ויש לומר, דמטבען הוא שטבעו להן, דאי מדאורייתא אם רצה לאומרה

באיזו מטבע שירצה אומרה, ואָתוּ משה ויהושע ודוד ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנם".

ובהמשך דבריו²⁵ כותב הרשב"א עוד: "רב לא הוה אמר לא ברית ולא תורה, ברית לפי שאינה בנשים, תורה לפי שאינה לא בנשים ולא בעבדים (לשון הגמרא) . . והקשה הראב"ד ז"ל, אם כן אפילו 'הארץ' לא יזכיר לפי שאינה בעבדים. . ומסתברא שזו אינה קושיא, דברית ותורה אינה דבר תורה. . אבל ברכת הארץ [ש] היא דאורייתא".

ומדברי הרשב"א הללו רואים שהזכרת "ארץ" בברכת הארץ היא מדאורייתא, דעל קושיית הראב"ד מדוע הזכיר רב "ארץ" הוא משיב, שהיות שמפורש בפסוק שצריכים לברך "ברכת הארץ" אם כן חובת הזכרת "ארץ" בברכה זו היא מדאורייתא. אבל על שבחי הארץ שהיא "חמדה טובה ורחבה" אומר הרשב"א, שאינם מדאורייתא אלא מטבע שתקנו חכמים (יהושע).

יז. ועל פי זה לכאורה יש לתמוה, כיצד מתרץ האלי' רבה את קושיית הנחלת צבי על המחבר, על פי דברי הרשב"א:

דהקושיא היא, מדוע משמיט המחבר את דברי הברייתא ש"כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה. . מחזירין אותו".

והרי, פשט משמעות הברייתא הוא, שאפילו אם החסיר מילה אחת מארבע מילים אלו לא יצא ידי חובתו.

ואם כן, בשלמא הא שהמחבר לא כתב שהמחסיר "ארץ" לא יצא, אכן מתורץ לפי הרשב"א, דמאתר שמילה זו היא מדאורייתא אם כן פשיטא שכשהחסירה לא יצא ואין

(21) סי' קפז ס"ג.

(22) שם ס"ק ד.

(23) סי' קפח ס"ק ה.

(24) בחידושו לברכות מח, ב.

מעיקר ברכת הארץ, ו"ברית ותורה" הם תוספת צדדית בלבד.

וממילא מובן, שאף שלענין דינא הם שווים שעל שניהם צריכים לחזור, אך לענין דרגת החיוב אינם שווים. דהמחסיר "ארץ חמדה טובה ורחבה" נחשב שלא בירך "ברכת הארץ" כלל (כי ארבעתן שייכות לעיקר הברכה); והמחסיר "ברית ותורה" נחשב שבירך "ברכת הארץ", ורק משום שהחסיר את ההזכרה שציוו חכמים להזכיר לכן מחזירים אותו²⁶.

נפקא מינה להלכתא לענין השלמת 'ברית ותורה'

כ. ונראה לומר, שחילוק זה בין "ארץ חמדה טובה ורחבה" ל"ברית ותורה" אינו רק לפלפולא בעלמא, אלא יש ממנו נפקא מינה להלכתא²⁷:

(26) ראה ב"חידושי הגהות" (למהר"ל חנליש), שעל קושיית ה"בית יוסף" הנ"ל (סעיף ה') על הטור ש"ברית ותורה" הם דרבנן ואם כן שמא הם רק למצוה (כדברי ר' יחיאל) ולא לעיכובא, תירץ בזה הלשון: "ונראה דאף על גב דהמטבע דרבנן, סבירא ל' לרבינו [הטור] דכיון ששינה המטבע הוה ל' כאילו לא אמר כלל, וכיון דברכת המזון דאורייתא צריך לחזור ולברך".

ומאחר שהבית יוסף עצמו לא תירץ כן על הטור (אלא דחה את הקושיא ממשמעות הרמב"ם שצריך לחזור), משמע כדברינו בפנים, שהבית יוסף סובר ש"ברית ותורה" אינם חלק מגוף ועצם הברכה, ולכן כשהחסירם לא פגם בברכה עצמה אלא נחשב שבירך, וזה שעליו לחזור הוא רק בשביל להשלים את ההזכרה החסרה לו.

(27) שהרי הרמב"ם הוא ספר של "הלכות הלכות" (כפי שכתב בהקדמתו). ולהעיר מהמתבאר בארוכה בלקוטי שיחות (חלק כח חוקת א) שגם דברי הרמב"ם בהלכות פרה אדומה (סוף פ"ג) "ותשע פרות אדומות נעשו... והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אמן כן יהי רצון" נוגעים להלכה. עיי"ש. והוא הדין הכא בהפרש שבין הלשון "לא יצא ידי חובתו" שכתב גבי ארץ

למחבר צורך לכתוב זאת. אבל בנוגע ל"חמדה טובה ורחבה" לכאורה עדיין לא מתורץ מדוע אינו כותב שהמחסיר אחת מהן לא יצא, דמאחר שמילים אלו אינן מדאורייתא (דמדאורייתא יכול לומר "ארץ" בלבד או להוסיף איזה "מטבע שירצה"), אם כן מדוע הן "פשיטא" למחבר יותר מאשר "ברית ותורה", עד שמשום כך השמיט את דינם?

יח. ועל כן נראה לומר, שכוונת האלי' רבה היא על דרך מה שנתבאר לעיל בדברי ה"שבלי הלקט":

דמאחר שתוכן "ברכת הארץ" הוא הודאה לה' על ארץ ישראל, אם כן המילים "חמדה טובה ורחבה" המוסיפות בשבח הארץ, הן מעיקר הברכה; והמילים "ברית" ו"תורה" שתוכנן אינו קשור לארץ עצמה, הן תוספת צדדית בלבד.

ולפי זה מובן תירוץ האלי' רבה:

דהמילים "חמדה טובה ורחבה" העוסקות בשבח הארץ קשורות ישירות אל עיקר תוכן הברכה שמדאורייתא ("וברכת... על הארץ"). ועל כן, גם מילים אלו נחשבות חלק (על כל פנים) מעיקר הברכה. ולכן השמיט המחבר את הדין שהמחסירן לא יצא ידי חובתו, כי זהו דבר פשוט, שהרי החסיר חלק מעיקר הברכה.

מה שאין כן המילים "ברית ותורה" אינן קשורות ישירות לעיקר הברכה שמדאורייתא, אלא רק בעקיפין (שהרי אין בהן שבח לארץ ישראל). ולכן את דינן טורח המחבר לכתוב, כי בזה יש חידוש שגם המחסיר מילים אלו לא יצא ידי חובתו.

יט. ונמצא עולה מתירוץ האלי' רבה, שגם המחבר סובר על דרך הביאור הנ"ל בדברי הרמב"ם, ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הם

וכמו כן כאן כוונת המשנה ברורה היא, שאם אומר "ברית ותורה" לפני שפותח בברכת "רחם נא", נחשב זה כאילו אומרם בתוך "ברכת הארץ" קודם החתימה.

אך על פי הביאור הנ"ל ברמב"ם ובמחבר, דוקא ב"ברית ותורה" יש מקום לסברא זו, דמאחר שאינם מעיקר הברכה על כן גם כשהחסירם נחשב שאמר "ברכת הארץ", ועל כן יש סברא שיכול להשלימם תיכף לאחר החתימה, כי אנו מחשיבים ש"ברכת הארץ" עדיין לא הסתיימה וכאילו אומרם לפני החתימה, והיות שהיא נחשבת 'ברכה', ממילא יוצא שהזכיר "ברית ותורה" בתוך "ברכת הארץ", כתקנת חכמים.

אבל כשהחסיר "ארץ חמדה טובה ורחבה" שהם עיקר הברכה, נמצא שלא בירך "ברכת הארץ" כלל, ואם כן לא שייך לומר שאם ישלימם תיכף אחר החתימה ייחשב כאילו הזכירם בתוך 'הברכה', מאחר שמלכתחילה לא היתה כאן 'ברכה' כלל, ואם כן יוצא שלא בירך "ברכת הארץ"³⁰.

אדה"ז אינו סובר מהחילוק והנפקא מינה הנ"ל

כב. אלא שכל הביאור הזה, לחלק בין דרגת החיוב ד"ארץ חמדה טובה ורחבה" לדרגת החיוב ד"ברית ותורה", מתאים דוקא בדברי הרמב"ם והמחבר, כנ"ל בארוכה.

(30) ודוחק לומר, שעל ידי שמזכירם לאחרי החתימה הוא פועל את הברכה כעת למפרע, כי אדה"ז אמר רק שכאשר כבר היתה כאן ברכה אזי כל שלא התחיל את הברכה שלאחרי נחשב כאילו הברכה שאמר לא הסתיימה, אך כאשר מלכתחילה לא היתה כאן ברכה כלל מנין לנו שאפשר להחשיב כאילו היתה.

דהנה על ההלכה הנ"ל במחבר שמי שלא הזכיר "ברית ותורה" בברכת הארץ מחזירים אותו, כותב המשנה ברורה ב"שער הציון"²⁸: "נראה לי, דהיינו דוקא כשנזכר אחר שהתחיל 'רחם נא', דלא עדיף מהזכרת יעלה ויבוא ב'ברכת רצה' כששכח דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת מודים, והכי נמי יזכיר ברית ותורה קודם רחם נא... וצריך עיון".

ורצונו לומר, שכל שלא התחיל עדיין את ברכת "רחם נא" מסתבר שהוא יכול להשלים את הזכרת "ברית ותורה" בין הברכות, ונחשב כאילו הזכירם בתוך "ברכת הארץ".

אך על פי החילוק הנ"ל נראה לומר, שדבריו אלו מכוונים דוקא ל"ברית ותורה" (שאותם בלבד הזכיר המחבר בהלכה זו, כנ"ל), אבל ב"ארץ חמדה טובה ורחבה" הוא יסכים שהמחסיר אחת מארבעתן ודאי אינו יכול להשלימם לאחר החתימה קודם "רחם נא".

כא. ולהבין הסברא בחילוק זה, נקדים את דברי אדה"ז²⁹ בענין השלמה בין הברכות, וזה לשונו: "טעה ולא הזכיר של שבת, ונזכר אחר שחתם ברכת בונה ירושלים קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שנתן שבתות למנוחה וכו'... וכל זה כשנזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, שכיון שמזכיר קדושת היום מיד אחר סיום בונה ירושלים קודם שפתח ברכה שלאחרי הרי זה כאלו הזכיר קודם סיום ברוך בונה ירושלים, שכל שלא פתח בברכה שלאחרי לא נקרא סיום ברכה לענין דברים שמחזירים אותו".

חמדה טובה ורחבה ללשון "וצריך להזכיר" שכתב גבי ברית ותורה.

(28) סי' קפז אות ח.

(29) סי' קפח ס"ז-ט.

ובפרט לפי דיוקינו הנ"ל ברמב"ם, שהמילים "לא יצא ידי חובתו" משמע שברכתו אינה 'ברכה' כלל, אם כן מזה שאדה"ז נוקט לשון זו גם גבי "ברית ותורה", מובן שלדעתו גם הם מעיקר הברכה, וכשמחסירם נחשב כאילו לא בירך].

כד. ומאחר שאדה"ז סובר ש"ברית ותורה" הם חלק מעיקר "ברכת הארץ", מובן שהוא לשיטתו בודאי לא יסכים לסברא הנ"ל שהעלה המשנה ברורה שאפשר להשלים "ברית ותורה" לאחרי חתימת "ברכת הארץ" קודם שהתחיל "רחם נא" (וכן מוכח גם מהא שאדה"ז אינו מזכיר כלל אפשרות כזו, אלא כותב ש"מחזירים אותו לראש ברכת המזון")³³:

כי היות שלשיטתו הם מעיקר הברכה, נמצא שכשהחסירם לא בירך "ברכת הארץ" כלל, ואם כן ודאי שלא יועיל להשליםם לאחרי החתימה, כי גם אם נחשיב שכאילו הזכירם לפני החתימה, אך מאחר שסוף סוף לא היתה כאן 'ברכה' כלל, נמצא שלא בירך "ברכת הארץ" (ועל דרך הנ"ל לענין השלמת "ארץ חמדה טובה ורחבה" לרמב"ם והמחבר).

אבל מאדה"ז משמע שאינו סובר כן, כי בלשונו הוא משווה את שני החיובים הללו, וכך הוא כותב³¹: "ובברכת הארץ צריך לומר בה . . 'ברית ותורה' . . וצריך להזכיר שבחה של ארץ ישראל שהיא 'ארץ חמדה טובה ורחבה' . . ואם חיסר אחד מכל אלה שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' או שלא הזכיר 'ברית' או 'תורה' בברכת הארץ . . לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון".

שבדבריו אלו רואים ב' פרטים: (א) הוא טורח וכותב את ב' הדינים, ודלא כהמחבר הסבור ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הוא דבר פשוט שאין צריך לכותבו (כנ"ל בתירוץ האלי' רבה). (ב) בב' הדינים הוא נוקט באותו סגנון לשון, ש"צריך" להזכירם, ושם החסירם "לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו", ודלא כהרמב"ם ששינה הלשון כנ"ל.

כג. והיות שאדה"ז משווה את ב' הדינים הללו, משמע שלדעתו אין חילוק בדרגת חיוב הזכרתם ב"ברכת הארץ". ואם כן לדידו, כשם ש"ארץ חמדה טובה ורחבה" הם מעיקר הברכה וכשמחסירם נחשב שלא בירך כלל (כמו שביארנו בדברי האלי' רבה), כך גם "ברית ותורה" הם מעיקר הברכה ובחסרונם נחשב כאילו לא בירך³².

(31) סי' קפז ס"ד.

(32) ולהעיר מדברי המדרש תנחומא (בובר, פרשת מסעי סימן ה): "כך שנו רבותינו, עד שלא נכנסו לארץ היו מברכין ברכה אחת הזן את הכל, משנכנסו היו מברכין על הארץ ועל המזון . . ואין לך חביב מכולם יותר מברכת הארץ, שכך אמרו חכמים כל שאינו מזכיר בברכת המזון על הארץ ועל המזון, ארץ חמדה טובה ורחבה, ברית ותורה חיים ומזון, לא יצא ידי חובתו".

כלומר, המדרש משווה את ב' הלשונות "ארץ חמדה טובה ורחבה" ו"ברית ותורה", ששניהן גורמות את חשיבות (חביבות) "ברכת הארץ" לגבי שאר הברכות של

ברכת המזון. אם כן מזה משמע ששניהן מעיקר הברכה (שהרי פשיטא שתוספת צדדית בלבד לא תקבע את חשיבות הברכה).

(33) והמשנה ברורה שכן כתב אפשרות כזו, היינו בדעת המחבר הסובר ש"ברית ותורה" אינם מעיקר הברכה, כמו שנתבאר לעיל בשיטתו.

ב

בירור מקור שיטת אדה"ז בברית ותורה

ביאור הנשמת אדם

בתוספות, ושיטת הרשב"א

כה. והנה להלן בהמשך דברינו (סעיף מ"ג ואילך) תתבאר "נפקא מינה" נוספת בין "חמדה טובה ורחבה" ל"ברית ותורה" לשיטת הרמב"ם והמחבר, וכן נפקא מינה בין שיטתם לשיטת אדה"ז.

אך קודם נראה לבאר, מה מקור שיטת אדה"ז ש"ברית ותורה" הם מעיקר "ברכת הארץ" (כמו "ארץ חמדה טובה ורחבה"), שלא כמשמעות הרמב"ם והמחבר (כפי העולה מדבריהם כמתבאר לעיל).

כו. דהנה בענין חיוב נשים בברכת המזון הסתפקה הגמרא בברכות³⁴: "נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן?"

ונעמדו התוספות³⁵ לבאר, מה הסברא שאינן חייבות מדאורייתא (והרי זוהי "מצוה שאין הזמן גרמא"), וזה לשונם: "יש לומר, דטעמא משום דכתיב 'על ברכתך שחתמת בכשרנו ועל תורתך שלמדתנו' ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, ואמרינן לקמן מי שלא אמר 'ברית ותורה' בברכת המזון לא יצא ידי חובתו. והשתא קא מבעיא לי, כיון שלא מצו למימר ברית ותורה לא הוה אלא מדרבנן, או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא."

(34) כ, ב.

(35) שם ד"ה נשים.

וכתב ה"נשמת אדם"³⁶, שמדברי התוספות הללו מוכח שסברו שהזכרת "ברית ותורה" בברכת המזון היא מדאורייתא הלכה למשה מסיני, שלכן כתבו שהסברא שנשים פטורות מברכת המזון מדאורייתא היא משום שאינן יכולות לומר "ברית ותורה". עד כאן תוכן דבריו.

כז. והנה מפשט לשון התוספות משמע, שהוכחתם שהזכרת "ברית ותורה" היא מדאורייתא היא מהא ד"אמרינן לקמן מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו". וכוונתם היא לדברי הברייתא דלהלן בגמרא³⁷ (הובאה לעיל סעיף א'): "תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו. . . וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ. . . לא יצא ידי חובתו".

ומאחר שהוכחת התוספות שהזכרת "ברית ותורה" היא מדאורייתא היא מלשון הברייתא "לא יצא ידי חובתו", מסתבר שלשיטתם גם שאר הדברים שהברייתא אומרת עליהם "לא יצא ידי חובתו" – דהיינו "חמדה טובה ורחבה" ו"מלכות בית דוד" – הם מדאורייתא "הלכה למשה מסיני".

כח. אמנם, לעיל (סעיף ט"ז) הבאנו את דברי הרשב"א הסובר ש"ברית ותורה" הם מדרבנן³⁸.

(36) כלל מז ס"ק ג. הובא בביאור הלכה סי' קפז ס"ג.

(37) שם מח, ב – מט, א.

(38) ומה שכתב הנשמת אדם (שם) שהרשב"א אמר כן רק לשיטת רב (והוא עצמו אינו סובר כן), צריך עיון קצת. כי מזה שהרשב"א אומר בפשיטות "דברית ותורה אינה דבר תורה", משמע שאומר כן לכולי עלמא. ועל כן מסתבר יותר כהבנת ה"אלי" רבה" הנ"ל

כלומר, אדה"ז מגדיר את מי שהחסיד אחת מג' הזכרות אלו: "שינה המטבע שטבעו הנביאים". ואילו סבר כתוספות שהן מדאורייתא הלכה למשה מסיני, כיצד אומר שהמחסירן משנה בדברי הנביאים (בלבד), והרי הוא מחסיר מה שהתורה ציוותה להזכיר (דבשלמא אם הי' רק משנה ומזכירן בסגנון אחד, הי' מתאים לומר ש"שינה המטבע שטבעו הנביאים", היינו שלא הזכירן באותה לשון שהם תקנו. אבל מי שמחסירן לגמרי, אם הזכרתן היא מדאורייתא הרי זה שינוי בדאורייתא ולא בדברי "הנביאים")?

אלא על כרחך לומר, שאדה"ז סובר שהזכרות אלו אינן מדאורייתא אלא מדרבנן ("הנביאים"), ודלא כהתוספות.

ואם כן דרוש ביאור, מה מקור שיטתו שכל הזכרות אלו הן חלק מעיקר הברכה (כדמשמע מלשונו הנ"ל), עד שבחסרונם נחשב שלא בירך כלל.

ביאור דברי הרא"ה בענין ההזכרות שהוסיפו חכמים

לא. ונראה לומר, שמקור אדה"ז הוא בדברי הרא"ה.

דנהה בסוגיית הגמרא דברכות הנ"ל⁴⁰ איתא: "אמר רב נחמן, משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים, דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש".

ואם כן נמצא, שיש כאן מחלוקת ראשונים: לפי התוספות הזכרת "ברית ותורה" היא מדאורייתא הלכה למשה מסיני, ולפי הרשב"א הזכרתם היא מדרבנן.

כט. ועל פי זה אפשר לכאורה לבאר, שאדה"ז סובר כהתוספות שכל ההזכרות שאמרה הברייתא שהמחסירם "לא יצא ידי חובתו" – שבכללם "ברית ותורה" – הם מדאורייתא הלכה למשה מסיני.

ועל כן הוא סובר ש"ברית ותורה" הם מעיקר ברכת הארץ (כמו "ארץ חמדה טובה ורחבה"), מאחר שגם הם מן התורה. וממילא יוצא, שהמחסיר "ברית ותורה" נחשב שלא בירך "ברכת הארץ" כלל, כנ"ל.

[אבל המחבר (לפי ביאור האלי' רבה הנ"ל) סובר כהרשב"א ש"ברית ותורה" הם מדרבנן, וממילא הוא יכול לסבור שאינם אלא הוספה צדדית ולא חלק מעצם הברכה, ועל כן גם כשמחסירם נחשב שבירך "ברכת הארץ" (וזה שצריך לחזור הוא רק כדי להשלים את ההזכרה החסרה לו, כנ"ל)].

ל. אבל באמת אי אפשר לבאר שאדה"ז סובר כהתוספות, מאחר שמדבריו משמע ברור שנקט ש"ברית ותורה" (וכן שאר ההזכרות שבברייתא הנ"ל) הם מדרבנן.

דכתב בזה הלשון³⁹: "ואם חסר אחד מכל אלה, שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה, או שלא הזכיר ברית או תורה בברכת הארץ, או מלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו לראש ברכת המזון. . (הואיל ושינה המטבע שטבעו הנביאים)".

בדברי הרשב"א, שלדעתו ברית ותורה הם דרבנן, וכפי שנתבאר לעיל באריכות.
(39) סי' קפז ס"ד.

ואף שמנמק "שהרי נוסח זה שלנו אינו אלא דברים אלו" (היינו שהתוספות שמדרבנן עוסקות רק באותם ענינים המפורשים בתורה), אך הרי סוף סוף זהו "נוסח שלנו" היינו שחכמים הוסיפו את ההזכרות הללו מדעתם, ואם כן מדוע נחשבת כל ברכת המזון מדאורייתא?

לג. ויש לומר הביאור בדבריו:

דהנה לאחרי שכותב שברכת המזון "יש לה קצת נוסח מן התורה . . . לברך על מזונו ולהזכירו . . . ולהזכיר הארץ וירושלים . . . אשתכח דכולהו בקרא בהדיא", הוא מוסיף וכותב: "ואין צריך לומר בית המקדש שיבנה במהרה בימינו". ודרוש ביאור, מהי כוונתו במילים אלו?

ונראה לבאר שרצונו לומר בזה, דאף שאמר רב נחמן ששלמה המלך תיקן את הזכרת "בית המקדש" בבונה ירושלים, מכל מקום גם היא נחשבת ככתובה ב"קרא בהדיא" (כמו ה"מזון" "הארץ" ו"ירושלים"). והטעם לזה הוא, כי החובה להזכיר את "בית המקדש" היא דבר כל כך פשוט עד ש"אין צריך לומר" שחובה להזכירו.

כלומר, מאחר שנתפרש בתורה שצריכים להזכיר את "בנין ירושלים" (כנ"ל), והרי פשוט שבלי "בית המקדש" ירושלים אינה נחשבת "בנוי" כלל⁴², אם כן מובן מאליו שכשהתורה מצוה להזכיר את "בנין ירושלים" בזה נכלל שצריך להזכיר גם את "בית המקדש", מאחר שבו תלוי "בנינה". ומטעם זה גם הזכרת "בית המקדש" נחשבת "מדאורייתא".

והקשה הרא"ה⁴¹ על דברי רב נחמן: "ותימה, דהא קיימא לן ברכת המזון דאורייתא, והיכי אמרינן דמשה ויהושע ודוד ושלמה תקנום". וכוונתו היא לדברי הברייתא שהבאנו לעיל (בראשית דברינו), שג' הברכות דברכת המזון נלמדות מפסוק מפורש "ואכלת ושבעת וברכת (זו ברכת הזן) . . . על הארץ (זו ברכת הארץ) הטובה (זו בונה ירושלים)", ואם כן כיצד אומר רב נחמן ש"משה ויהושע וכו' הם שתיקנום?"

ותירץ: "איכא למימר . . . ברכת המזון יש לה קצת נוסח מן התורה, שהוא צריך לברך על מזונו ולהזכירו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ולהזכיר הארץ וירושלים כדכתיב על הארץ הטובה ודרשינן ל' לירושלים מלשון הטובה, אשתכח דכולהו בקרא בהדיא, ואין צריך לומר בית המקדש שיבנה במהרה בימינו, אשתכח דברכת המזון כולה דאורייתא שהרי נוסח זה שלנו אינו אלא דברים אלו".

לב. והנה בהשקפה ראשונה נראים דברי הרא"ה כתמוהים:

דבתחילה הוא כותב שלברכת המזון יש רק "קצת נוסח מן התורה", דהיינו הזכרת "מזון" "הארץ" ו"ירושלים". ומזה משמע, ששאר ההזכרות שהן "חמדה טובה ורחבה" "ברית ותורה" "על ישראל עמך וירושלים עירך" "מלכות בית דוד" ו"על הבית הגדול והקדוש" הן תוספות מדרבנן ואינן מן התורה; ואם כן, מהו שמסיק בסיום דבריו "אשתכח דברכת המזון כולה מדאורייתא", וכי בגלל ש"יש לה קצת נוסח מן התורה" לכן גם התוספות שהוסיפו רבנן נחשבות "מדאורייתא"?!

(42) ראה פירוש רש"י על הפסוק (תהלים קכב, ג) "ירושלים הבנוי": "כשיבנה שלמה בני בית המקדש בתוכה תהא בנוי בשכינה ומקדש וארון ומזבח".

(41) על הרי"ף שם. הובאו דבריו בשיטה מקובצת שם.

כי בכך הוא מגדיל את שבה חבירו; כך הוא גם בין אדם למקום, שכאשר נצטוונו להודות לה' על שנתן לנו את ארץ ישראל, מובן מאליו שצריכים לספר גם במעלות ושבחי הארץ, כי בכך מגדילים את ההודאה. ועל כן תוספת (מוכרת) זו נחשבת חלק מעיקר הברכה שמדאורייתא.

"ברית ותורה" (בברכת הארץ) בהם תלוי כל מציאות הארץ, וכמו שכתב האבודרהם⁴⁴ בשם ה"ר אשר מלוניל, שהטעם שצריכים להזכירם ב"ברכת הארץ" הוא "משום דאלמלא ברית ותורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר⁴⁵ אם לא בריתי יומם ולילה – דהיינו 'תורה' שנאמר והגית בו יומם ולילה ו'בריתי' גם כן כפשוטו שנאמר בריתי – חוקות שמים וארץ לא שמתי, כלומר לא היתה הארץ קיימת, ואם לא היתה קיימת לא נתנה להם הארץ". ואם כן מובן ש"ארץ צריך לומר" שכשמזכירים את הארץ ראוי להזכיר "ברית ותורה", מאחר שבהם תלוי מציאותה.

"מלכות בית דוד" (בבונה ירושלים) הרי בה תלוי קדושת ירושלים, וכמו שכותב רש"י⁴⁶ שהטעם להזכרת "מלכות בית דוד בבונה ירושלים" היא מפני "שעל ידו נתקדשה ירושלים"⁴⁷. כלומר, בנין ירושלים הוא השראת

והביאור בזה הוא, דאמנם נכון שבפועל חכמים (שלמה המלך) תיקנו את הזכרת בית המקדש, אך בתקנתם זו הם גילו לנו, שזה כבר נכלל למפרע בציווי התורה להזכיר את ירושלים⁴³, ועל כן מכאן ואילך (לאחרי שחכמים גילו זאת) נחשבת הזכרת בית המקדש "מדאורייתא".

לד. ועל פי זה מיושבים דברי הרא"ה "אשתכח דברכת המזון כולה מדאורייתא":

דרצונו לומר, שכמו שביארתי לך מדוע הזכרת "בית המקדש" נחשבת מדאורייתא, כי היות שחובת הזכרתו היא דבר פשוט "ואין צריך לומר" זאת, לכן זה נכלל (מלמפרע) בציווי התורה; כך גם שאר כל ההוספות שהוסיפו חז"ל, היות שחובת הזכרתן הוא דבר המובן מאליו "ואין צריך לומר" זאת, על כן גם הן נחשבות "מדאורייתא".

לה. ונראה לפרט ולבאר, מדוע גם שאר ההזכרות הן 'דבר פשוט' כמו הזכרת "בית המקדש":

"חמדה טובה ורחבה" (בברכת הארץ) היא תוספת מוכרת לעיקר הברכה, דעיקר הברכה מדאורייתא הוא להודות לה' על ארץ ישראל, ותוספת זו היא סיפור מעלות ושבחי הארץ. וכמו שרואים בין אדם לחבירו, שכאשר אחד מודה לחבירו על טובה שעשה עימו הוא משתדל להאריך ולפרט את גודל ויוקר הטובה,

44) ברכת המזון ד"ה נודה לך.

45) ירמיה לג, כה.

46) ברכות שם.

47) ולהעיר מלשון הרמב"ם (הלכות מלכים פ"א ה"א): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה... ובונה המקדש". כלומר שקודם צריכה להיות "מלכות בית דוד", ורק אחר כך יכול להיות בנין "המקדש" שעל ידו מתקדשת ו"נבנית" ירושלים.

ולהעיר גם מנוסח ברכת "ולירושלים עירך" בתפילת העמידה (לנוסח אדה"ז, וכן הוא בסידורי הספרדים): "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין, (ואחר כך) ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם". היינו שקודם תחזור

43) ראה מה שכתב בעין זה בשו"ת שיבת ציון (סי' מח ד"ה אך אני), ששיעורי המצוות שנאמרו בהלכה למשה מסיני, וכן פרטי דינים של מצוה (שעיקרה מפורש בתורה) שנאמרו בהלכה למשה מסיני, יש להם תוקף של "דאורייתא" (לענין ספק דאורייתא לחומרא), כי ההלכה למשה מסיני רק מפרשת ומגלה את כוונת התורה. ועל דרך זה אפשר לומר כאן, שתקנת חכמים רק מפרשת ומגלה מהי כוונת התורה.

כן בזה שחכמים תיקנו אותן הם גילו למפרע שהן בכלל ההזכרות המפורשות בתורה⁴⁹.

לז. אלא שלכאורה עדיין קשה בדברי הרא"ה:

דלהלן בהמשך דבריו⁵⁰ הוא מביא את סיום הברייתא הנ"ל "וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבנין ירושלים לא יצא ידי חובתו", וכותב על זה: "פירוש, כל הני לאו לעיכובא מדלא קבעום בברכת מעין שלש, אלא לכתחילה ולמצוה קאמר, ואף על גב דתני לא יצא ידי חובתו לא יצא כראוי קאמר".

ולכאורה, כיצד מתאים זה עם מה שכתב לעיל שכל הנוסח שתקנו חכמים בברכת המזון – שבכלל זה "ברית ותורה" ו"מלכות בית דוד" – הוא "מדאורייתא", דמאחר שהם מדאורייתא הרי הם חלק מגוף ועצם הברכה, ואם כן כיצד יתכן שהזכרתם היא "לאו לעיכובא"?

לח. ויש לומר הביאור בזה בפשטות, דהרא"ה סובר שאף שעל ידי שתיקנו חכמים "ברית ותורה" ו"מלכות בית דוד" מתגלה למפרע שהם "מדאורייתא", אך חכמים גופא גילו לנו שהם לא לעיכובא אלא רק למצוה לכתחילה.

ואין בזה פלא, שהרי ישנם כמה וכמה דברים המפורשים בתורה בלשון ציווי, ועם זאת

השכינה (הקדושה) בתוכה, והשראת השכינה בתוכה נעשית על ידי מלכות בית דוד. ואם כן מובן ש"אין צריך לומר" שחובה להזכיר ב"בונה ירושלים" את "מלכות בית דוד", מאחר שבה תלוי "בנינה"⁴⁸.

לו. ונמצא לפי זה, שאף שהרא"ה לומד על דרך הרשב"א שכל ההזכרות חוץ מ"מזון" "ארץ" ו"ירושלים" הן תוספות של רבנן, מכל מקום הוא סובר שהן בכלל עיקר הברכה מדאורייתא (וכמו שמסיק "אשתכח דברכת המזון כולה דאורייתא"), כי מאחר שחיוכן הוא דבר כה פשוט עד ש"אין צריך לומר" זאת, על

מלכות דוד, ורק אחר כך תיפנה ירושלים (מתאים לדברי רש"י (והרמב"ם) הנ"ל, שקדושת ירושלים ובנינה תלויים במלכות בית דוד).

(48) ועל דרך זה יש לומר גם בנוגע להזכרת "ירחם" על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, שגם הם תנאים מוכרחים ל"בונה ירושלים", ולכן גם אותם "אין צריך לומר" שחובה להזכיר:

כי יש לדייק במילים "עמך" ו"עירך", שהבקשה כאן מה' היא: שתרחם ותזכור שישראל הם עם שלך, וירושלים היא עיר שלך. והרי, מתי נקראים ישראל עם של הקב"ה, דוקא כשירושלים בנוי, ולא בזמן הגלות. וכמפורש בפסוק (הושע ב, כה) "וזרעתי לי בארץ... ואמרתי ללא עמי עמי אתה", ופירש המצודות שבזמן הגלות נקראים ישראל "לא עמי", ודוקא בזמן הגאולה ייקראו "עמי". ואם כן (הבקשה שה' ירחם על ישראל ויתרצה להחשיבם) "עמך", הוא תנאי מוכרח ל"בונה ירושלים", כי רק על ידי זה (שנהי' מרוצים לפניו להיקרא "עמי") תכתבל הגלות, ואז תהי' ירושלים בנוי.

וכמו כן יש לומר בנוגע ל"עירך", כי 'עיר של הקב"ה' היינו עיר ששורה בה קדושה, והרי דוקא כששורה בירושלים קדושה היא נקראת "בנוי", כמובן מדברי רש"י הנ"ל. כלומר ש"בנינה" של ירושלים תלוי ב"קדושתה". ואם כן נמצא ש(הבקשה שה' ירחם ויחשיב את ירושלים) "עירך", הוא תנאי מוכרח ל"בונה ירושלים".

ועל כן "אין צריך לומר" שחייבים להזכיר את "עמך" ו"עירך" בברכת "בונה ירושלים", כי בדברים אלו תלוי בנינה.

(49) ואין לזה כל סתירה ממה שכתב הביאור הלכה (שם) שלרא"ה "ברית ותורה" הם מדרבנן, דשם כוונתו היא לענין מי תיקנם, דכנגד דברי הנשמת אדם שלתוספות "ברית ותורה" הם מהלכה למשה מסיני, אומר הביאור הלכה שלרא"ה הם ניתקנו על ידי רבנן. אך לענין גדר חיובם, ודאי שלפי הרא"ה חיובם מדאורייתא, כמו שמסיים "אשתכח דברכת המזון כולה דאורייתא" (וכביאור הנ"ל בפנים).

נחשבות "מדאורייתא" פשיטא שהן חלק מעיקר הברכה⁵³.

וממילא מובן, שכשמחסיר אחת מהן, חסר לו בעיקר הברכה, וכאילו לא בירך כלל.

[מה שאין כן שאר ההזכרות שאינן מעכבות (כגון "על ישראל עמך ועל ירושלים עירך" ו"על הבית הגדול והקדוש" שבהן לא מצינו שאם החסירן צריך לחזור), אף שלפי סברת הרא"ה גם הן נחשבות "מדאורייתא" וממילא גם הן חלק מעיקר הברכה, מכל מקום אינן לעיכובא. וכפי שביארנו לעיל שגם בדאורייתא יש מצוות שאינן לעיכובא, וכמו כן נאמר כאן שבאותן הזכרות גילו לנו חז"ל שאף שהן חלק מעיקר הברכה מדאורייתא מכל מקום אינן לעיכובא אלא רק למצוה.

ובזה הוא החילוק בין הרא"ה לאדה"ז: שאדה"ז פוסק ששלושת ההזכרות שתיקנו חכמים "חמדה טובה ורחבה" "ברית ותורה" ו"מלכות בית דוד" הן לעיכובא, ורק שאר

נאמר לנו בהלכה למשה מסיני שהם רק לכתחילה ולא לעיכובא (ראה הערה⁵¹). ואם כן על דרך זה סובר הרא"ה כאן, שאף שכל ההזכרות שהוסיפו חכמים נחשבות "דאורייתא", אך על חלק מהן הם גילו לנו שגם מדאורייתא הן לא לעיכובא אלא רק למצוה לכתחילה.

לט. ועל פי כל זה יש לומר, שאדה"ז לומד כסברת הרא"ה, שגם ההזכרות שחכמים הוסיפו בברכת המזון יש להן תוקף "מדאורייתא", כי מאחר שחיוב הזכרתן מובן מאליו אם כן תקנת חכמים מגלה מלמפרע שהן כלולות בהזכרות המפורשות בתורה.

אלא שאדה"ז אינו סובר לגמרי כהרא"ה, שהרי ב"ברית ותורה" ו"מלכות בית דוד" פסק (כנ"ל) שהמחסיר אחד מהם "לא יצא ידי חובתו ומחזירים אותו" (כפסק הטור הנ"ל⁵²), דלא כהרא"ה הסובר שהם רק לכתחילה.

אלא אדה"ז לומד כרא"ה רק בסברא זו, שגם ההוספות שחכמים הוסיפו בברכת המזון נחשבות "מדאורייתא".

מ. ולפי זה מובן, שמקור סברת אדה"ז שג' ההזכרות "ארץ חמדה טובה ורחבה" "ברית ותורה" ו"מלכות בית דוד" הן חלק מעיקר ברכת המזון, הוא שיטת הרא"ה, דמאחר שהן

53) ולהעיר, שבהלכה הנ"ל (סי' קפז ס"ד) העוסקת בהזכרות שחכמים הוסיפו ב"ברכת הארץ" וברכת "בונה ירושלים", כותב אדה"ז: "כל המשנה ממטבע שטבעו (חכמים) לא יצא ידי חובתו", ולהלן שם כותב: "(הואיל ושינה המטבע שטבעו הנביאים...)", היינו שאת המילים "חכמים" ו"נביאים" הוא מכניס בחצאי עיגול. וטעמא בעי, שהרי כך היא לשון הגמרא (ברכות מ, ב) "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים" (וכן כתב הרמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"ה), ומדוע מסתייג אדה"ז מלשון זו?

אך על פי המתבאר בפנים אפשר אולי לבאר, שהיות שאדה"ז סובר כרא"ה שאף שהזכרות אלו ניתקנו על ידי "חכמים" מכל מקום מכאן ואילך יש להן תוקף של "דאורייתא", על כן הוא מכניס את המילים "חכמים" ו"נביאים" בחצאי עיגול, בכדי לרמוז ש"החכמים" ו"הנביאים" רק "טבעו" את ההזכרות הללו כלומר שהם תיקנום, אך לענין גדר חיובם נחשבות הזכרות אלו מדאורייתא.

51) ראה משנה כתובות (מד, א) "לא נאמר פתח בית אב" (והוציאו את הנערה אל פתח בית אבי' וסקלוה" (דברים כב, כא)) אלא למצוה" (ולא לעיכובא).

וכן מצינו בכמה מקומות בש"ס (פסחים עח, ב. יומא נג, א. ועוד), שדין שנכתב בתורה (בלשון ציווי) רק פעם אחת, אומרים עליו חז"ל שהוא "למצוה" בלבד, ורק כשמוצאים שנשנה בעוד מקום אז הוא נעשה "לעיכובא".

52) ואף ששם דיבר הטור בנוגע ל"ברית ותורה", אך מהסברא שכתב "כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר", מובן שכך הוא גם לענין "מלכות בית דוד".

ידוע הכלל⁵⁴ ש"אפוי מחלוקת לא מפשינן", ולפי סברת הרא"ה מרוויחים ענין זה:

כי בפשטות לומדים שהתוספות והרשב"א חולקים (וכפי שעולה מביאורי הנשמת אדם והאלי' רבה, כנ"ל): שלתוספות "ברית ותורה" הם מדאורייתא הלכה למשה מסיני, ולרשב"א הם מדרבנן;

ואילו לפי סברת הרא"ה אפשר לבאר, שאינם חולקים כלל אלא שניהם סוברים דבר אחד: שבפועל ניתקנו "ברית ותורה" על ידי חכמים (כמו שכותב הרשב"א), אך עם זאת יש להן תוקף מדאורייתא (כמשמעות התוספות).

ג

נפק"מ בין הרמב"ם והמחבר לאדה"ז בהשלמת רצה

אמירת 'רצה' בשבת אינה מעיקר הברכה

מג. ונראה לבאר נפקא מינה נוספת להלכה, לשיטת הרמב"ם והמחבר הנ"ל ב"ברית ותורה".

ובהקדים דברי אדה"ז⁵⁵ בענין הזכרת קדושת היום בברכת המזון בשבת, וזה לשונו: "בשבת . . . צריך להזכיר קדושת היום בברכת המזון . . . ונוסח ההזכרה בשבת רצה והחליצנו וכו' . . . ולפי שההזכרה היא בקשת רחמים קבועה בברכת בונה ירושלים שהיא גם כן בקשת רחמים, ולא בברכת הארץ . . . שהיא הודאה . . . טעה ולא הזכיר של שבת . . . אם נזכר

ההזכרות הן למצוה בלבד; ואילו הרא"ה סובר, שרק "חמדה טובה ורחבה" היא לעיכובא, ושאר ההזכרות הן למצוה בלבד].

התאמת שיטות תוספות והרשב"א על פי סברת הרא"ה

מא. ולאחר שביארנו את סברת הרא"ה, נראה לומר שניתן לפרש כסברתו גם בדברי התוספות והרשב"א הנ"ל:

כלומר, שכוונת התוספות ש"ברית ותורה" הם דאורייתא, אינה כפירוש ה"נשמת אדם" הנ"ל שהם הלכה למשה מסיני. אלא כסברת הרא"ה, שאף שחכמים תיקנו אותם אך בתקנתם מתגלה למפרע שזה נכלל בהזכרות המפורשות בתורה, ועל כן מכאן ואילך גם הם נחשבים "מדאורייתא".

וזהו שאומרים התוספות שהסברא שנשים פטורות מברכת המזון מדאורייתא היא כי אינן יכולות לומר "ברית ותורה", כי לאחרי שתקנת חכמים גילתה ש"ברית ותורה" הם מדאורייתא, מכאן ואילך הדין הוא שמי שאינו יכול לאומרם פטור מברכת המזון מדאורייתא.

וכמו כן ברשב"א יש לפרש כרא"ה. כלומר, שכוונתו אינה כפי שמשמע מביאור ה"אלי' רבה" הנ"ל, ש"ברית ותורה" הם תקנת חכמים בלבד וממילא הם תוספת צדדית ולא חלק מעיקר הברכה; אלא לרשב"א גם "ברית ותורה" הם חלק מעיקר הברכה, מאחר שבתקנת חכמים מתגלה שהם מדאורייתא.

מב. ואולי אפשר להוסיף ולומר, שמטעם זה לומד אדה"ז דוקא כשיטת הרא"ה, שהרי

(54) ראה ריטב"א חולין ד, א.

(55) סי' קפח ס"ו-ט.

כשמחסירו לא נחסר בעצם הברכה (וזה שעליו לחזור ולברך, הוא כי עליו להשלים "רצה" וחז"ל תיקנו לאומרו דוקא כחלק מהברכה, וכנ"ל).

מד. וכן מוכח גם מדברי אדה"ז שהבאנו לעיל (סעיף כ"א): "טעה ולא הזכיר של שבת, ונזכר אחר שחתם ברכת בונה ירושלים קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שנתן שבתות למנוחה וכו' . . . שכיון שמזכיר קדושת היום מיד אחר סיום בונה ירושלים קודם שפתח ברכה שלאחרי, הרי זה כאלו הזכיר קודם סיום ברוך בונה ירושלים, שכל שלא פתח בברכה שלאחרי לא נקרא סיום ברכה לענין דברים שמחזירים אותו".

ובסגנון ביאורינו הנ"ל (שם בשיטת המשנה ברורה בענין "ברית ותורה") יש להוכיח גם כאן, דאם הי' "רצה" חלק מברכת בונה ירושלים, אם כן כשמחסירו ברכתו אינה "ברכה" כלל, ואם כן מה יועיל שיזכיר שבת תיכף לאחרי החתימה וייחשב כאילו הזכירה קודם החתימה, דמאחר שמלכתחילה הברכה שאמר אינה "ברכה" אם כן גם החתימה שחתם אינה "חתימה", ונמצא שסוף סוף לא הזכיר שבת בברכת בונה ירושלים, וגם לא בירך ברכת

ממטבע שטבעו חכמים, לבד מהתיבות שהזכירו חכמים שיש בהם הקפדה". כלומר, שלא כל נוסח הברכה ממש מעכב, אלא רק דברים מסויימים שחכמים הקפידו בהם. אם כן מזה ברור, שמה שכתב "כל המשנה . . . לא יצא כו'", כוונתו היא למשנה באותם דברים שחז"ל קבעו שהם עיקריים בברכה, דהוא "לא יצא" וברכתו אינה ברכה כלל. אבל המחסיר שאר דברים שאינם מעיקר הברכה, אף שצריך לחזור, מכל מקום יצא ידי חובת 'ברכה', וזה שעליו לברך שוב הוא רק מחמת ההזכרה החסרה לו.

אחר שהתחיל הטוב והמטיב אפילו לא אמר אלא תיבת ברוך בלבד, אין לו תקנה בהזכרה כאן שהיא שלא במקומה, וצריך לחזור לראש ברכת המזון".

דכאן אינו כותב שאם החסיר "רצה" לא יצא ידי חובתו" (כמו שכתב לעיל ב"ארץ חמדה וכו'" ו"ברית ותורה"), אלא כותב רק "וצריך לחזור לראש"⁵⁶.

ועל פי הביאור הנ"ל בלשונות הרמב"ם (בחילוק שבין "לא יצא" ל"צריך להזכיר"), הרי שמלשון אדה"ז כאן "וצריך לחזור" (ולא "לא יצא") משמע ש"רצה" אינו חלק מברכת המזון אלא תוספת צדדית בלבד⁵⁷, וממילא גם

(56) ואף שלעיל (שם) כותב אדה"ז: "ואם הזכיר [רצה] בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולהזכיר בבונה ירושלים", אין להוכיח משם שרצה הוא חלק מהברכה, כי שם מדבר אדה"ז באדם שהזכיר רצה ב"ברכת הארץ" וכעת הוא עומד לפני (סיום) ברכת "בונה ירושלים" ומסתפק האם עליו לחזור ולאומרו ב"בונה ירושלים" או לא, ועל זה אומר אדה"ז שבאמירת רצה ב"ברכת הארץ" לא יצא ידי חובת רצה, ועל כן עליו לחזור ולאומרו ב"בונה ירושלים". אם כן שם המילים "לא יצא ידי חובתו" אינן מתייחסות ל"ברכת המזון" שלו, אלא להזכרת "רצה" שלו.

מה שאין כן כאן מדבר אדה"ז במי שכבר בירך (היינו שכבר סיים "בונה ירושלים" והתחיל "הטוב והמטיב"), ואזי אילו כאן הי' נוקט בלשון "לא יצא ידי חובתו" הי' אכן משמע שרצה הוא חלק מן הברכה ובחסרונו היא אינה נחשבת ברכה כלל. ואם כן מזה שכאן אדה"ז לא נקט בלשון זו אלא אמר רק "וצריך לחזור", משמע שרצה אינו חלק מן הברכה עצמה. כבפנים.

(57) ואף שלעיל (סי' קפז ס"ד) כתב אדה"ז "כל המשנה ממטבע שטבעו (חכמים) לא יצא ידי חובתו", ולכאורה מהלשון "כל המשנה כו'" משמע, שאפילו שינה בדברים שאינם מעיקר הברכה – "לא יצא כו'" (היינו שברכתו אינה ברכה כלל)?

אך באמת מלשון זו אין ללמוד כלל, כי תיכף בהמשך דבריו מפרש אדה"ז את כוונתו וכותב: "ועיקר המטבע המעכב כו' . . . אף על פי שדילג . . . אין זה משנה

אלא גם מכאן מוכח, ש"רצה" אינו חלק מהברכה (שהיא דאורייתא) כי אם תוספת צדדית בלבד (מדרבנן), שעל כן כשיש ספק האם צריכים לחזור זהו ספק דרבנן בלבד, ועל כן מקילים שלא יחזור מחמת "ספק ברכה לבטלה"⁶².

מו. ומעוד דין אפשר להוכיח כן, דכתב אדה"ז⁶³: "הי' אוכל בשבת ונמשכה סעודתו עד שחשיכה אפילו כמה שעות בלילה, מזכיר של שבת בברכת המזון. . . והוא שלא התפלל ערבית. . . אבל אם התפלל ערבית. . . [ש]אינו מזכיר עוד של שבת בברכת המזון. . . ואם הבדיל על שולחנו דינו כהתפלל ערבית ושוב אינו מזכיר של שבת בברכת המזון, ואם אמר המבדיל בין קודש לחול בלבד בלא כוס. . . יש להסתפק אם דינו כהתפלל ערבית, ולפיכך שב ואל תעשה עדיף, שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר של שבת אחר שיצא היום".

וגם מכאן יש להוכיח ש"רצה" אינו חלק מעיקר ברכת בונה ירושלים, כי אילו הי' חלק מעיקר הברכה אם כן כשהחסירו נחשב שלא בירך כלל, ואם כן כשיש ספק האם צריך לומר "רצה" או לא, אם לא יאמרנו הרי הוא נכנס לספק דאורייתא – האם יצא ידי חובת ברכת המזון או לא, ואם כן מדוע אומר לו אדה"ז

(62) ואף שכתב המשנה ברורה (סי' קפח ס"ק טז) שהמסופק אם הזכיר "רצה" חוזר ומברך. משמע שאף ב"דרבנן" חוזר מספק?

הנה הוא בעצמו מבאר שם, שזהו משום שכל השבוע אינו אומר "רצה" ואם כן מסתמא בירך כהרגלו ולא הזכירו, כלומר שאין כאן ספק אלא ודאי שלא הזכירו, ולכן חוזר. מה שאין כן כאן שיש ספק דרבנן (מצד ההלכה) האם צריך לחזור או לא, הנה ספיקא דרבנן לקולא.

(63) סי' קפח ס"ז.

בונה ירושלים כלל⁵⁸, ומה הועילו חכמים בתקנתם⁵⁹?

אלא על כרחך לומר ש"רצה" אינו מעיקר הברכה, ועל כן גם כשלא הזכירו נחשב שבירך ברכת "בונה ירושלים", ולכן מועיל שישלים את הזכרת שבת לאחר החתימה, כי מחשיבים לו כאילו הזכירה לפני החתימה ונמצא שהזכיר השבת ב"בונה ירושלים".

מה. ועוד יש להוכיח כן, מהמשך דברי אדה"ז⁶⁰: "סעודה שלישית בשבת דינה כראש חודש, שאינו חוזר אם התחיל ברכת הטוב והמטיב, לפי שיש אומרים שסעודה ג' אין צריכה פת, ואף שאין דבריהם עיקר, מכל מקום יש לחוש לדבריהם שלא לכנוס לספק ברכה לבטלה".

כלומר, מאחר שיש מחלוקת האם צריך לחזור כשהחסיר רצה בסעודה שלישית, על כן לא יחזור מחמת "ספק ברכה לבטלה".

ואם תאמר ש"רצה" הוא חלק מעיקר ברכת "בונה ירושלים", אם כן כשמחסירו נמצא שלא בירך ברכת בונה ירושלים כלל, וממילא לא יצא ידי חובת ברכת המזון, ואם כן מדוע אמרינן שאינו חוזר ומברך בסעודה שלישית מחמת "ספק ברכה לבטלה", והרי ברכת המזון היא מדאורייתא ובספק דאורייתא אזלינן לחומרא אפילו כשיש "ספק ברכה לבטלה"⁶¹?

(58) ראה לעיל הערה 30.

(59) ולכל הפחות הי' לו לחזור מתחילת ברכת בונה ירושלים.

(60) סי' קפח ס"ז.

(61) ראה שולחן ערוך אדה"ז סי' קפד ס"ב, שהמסופק האם בירך ברכת המזון חוזר ומברך, משום שספק דאורייתא לחומרא, ולא פוטרים אותו מחשש ספק ברכה לבטלה.

ואם כן מזה מוכח כנ"ל, ש"רצה" אינו חלק מברכת המזון, וממילא זהו ספיקא דרבנן, ולכן אזלינן לקולא שלא יזכיר 'רצה'⁶⁵.

רצא ס"ב). עד כאן תוכן דבריו.

אך נראה לומר, שאם יאכל את המזונות אחר חצות בשביל סעודה ג', ואחר כך יאכל את הסעודה הב' עם פת, באופן זה יסכים הצמח צדק שבדאי יצא ידי חובת ג' סעודות גם שלא "בשעת הדחק" (שהרי לא מצינו שאסור להקדים את סעודה הג' להב' – בתוך הזמן הראוי לשניהם).

[ונראה שבאמת מוכרחים לומר כן, שהרי בלקוטי שיחות חלק כא (בשלח ב הערה 7) נתבאר, שדברי הצמח צדק הללו הם מקור הנהגת אדמו"ר הרש"ב נ"ע שבשבתות החורף הי' נוהג לקדש אחרי תפלת שחרית, להתפלל מנחה, ולפני שקיעת החמה ליטול את ידיו לסעודת שבת. ומבאר שם, שיצא ידי חובת "סעודה שלישית" במזונות שאכל אחר הקידוש לפני מנחה (ולפני סעודה הב'). עד כאן תוכן השיחה. והרי, בדאי אין כוונתו לומר שאדמו"ר הרש"ב יצא ידי חובת סעודה שלישית בדוחק ("שעת הדחק"), שהרי כן נהג לעשות בקביעות (בחורף). ועל כן צריכים לומר, שכל שאוכל את המזונות אחר חצות (כשכבר הגיע זמן סעודה הג') הוא יוצא ידי חובת סעודה ג' אפילו שלא "בשעת הדחק" (למנהג המקפידים לא לאכול פת בסעודה שלישית – ראה היום יום כ"ב אדר א' בשם אדמו"ר הרש"ב. ובלקוטי שיחות שם בארוכה. ואכ"מ). ואכילת המזונות אצל אדמו"ר הרש"ב אחרי הקידוש בודאי היתה כבר לאחר חצות, שהרי כותב שלאחרי הקידוש והמזונות התפלל מנחה ולאחר מכן נטל ידיו לסעודת שבת "לפני השקיעה" (משמע סמוך לה), והרי בתפלת מנחה אין שהות כל כך גדולה, אם כן בודאי שהקידוש ואכילת המזונות (שהפסיקו בין שחרית למנחה) היו הרבה זמן אחר חצות – קרוב ללפנות ערב].

ואם כן אפשר לומר שכאן בשולחן ערוך מדובר באופן כזה, שאדם הקדים את הסעודה הג' (באכילת מזונות) לסעודה הב' – אחרי שהגיע זמן סעודה הג', ואזי הסעודה הב' נמשכה עד הלילה, שבאופן זה אם שכח רצה הוא ודאי חייב לחזור מאחר שבסעודה זו חובה לאכול פת.

(65) וכל זה הוא שלא כהפרי מגדים (סי' קפח אשל אברהם ס"ק יג. הובא במשנה ברורה שם ס"ק כט) שכתב: ש"כיון דחזור לראש ברכת המזון בשביל שבת הוי כמאן דלא בריך כלל", משמע שלמד שרצה הוא חלק

שלא יאמרנו מכוח "שב ואל תעשה עדיף" והרי "ספק דאורייתא לחומרא"?

אלא ודאי היינו משום ש"רצה" אינו מעיקר הברכה, ועל כן כשמחסירו אינו מחסיר אלא תקנת חכמים שציוו להזכיר שבת בברכת המזון, ואם כן כשיש ספק האם צריך לומר "רצה" או לא הרי זה ספיקא דרבנן שבו אזלינן לקולא, ולכן פוסק אדה"ז "שב ואל תעשה עדיף".

מז. [ואין לפרוץ ולומר שבאמת "רצה" הוא מעיקר הברכה, אלא שכאן מדובר בסעודה שלישית שבה מקילים שהשוכח "רצה" אינו חוזר מחמת הספק (האם חובה לאכול בה פת או לא, כנ"ל), ומאחר שכאן נוסף עוד ספק האם בכלל צריכים לומר "רצה" לכן מקילים ש"שב ואל תעשה עדיף" ולא יאמרנו, כי:

(א) אם מחמת זה מיקל אדה"ז, מדוע נזקק לנימוק "שהרי יש אומרים שלעולם אינו מזכיר של שבת אחר שיצא היום", ואינו מסתפק בנימוק הפשוט הזה שב"סעודה שלישית" יש להקל מחמת הספק. (ב) דבתחילת דבריו כותב אדה"ז "הי' אוכל בשבת" סתם, ואילו הי' טעם הקולא דוקא משום שמדובר בסעודה שלישית אם כן הי' לו לפרש זאת ולא לסתום.

ועל כן יותר מסתבר לומר, שדין זה נאמר אפילו בסעודה שני' של שבת (אם קרה שנמשכה לתוך הלילה⁶⁴), שכשיש ספק האם להזכיר "רצה" אומרים "שב ואל תעשה עדיף".

64) ראה פסקי דינים צמח צדק (שנו, סוע"ג), שמי שאוכל בשבת מיני מזונות (שבהם אפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית) קודם חצות היום, וסעודת פת (בשביל סעודה שני') אחר חצות היום, יש לומר שבשעת הדחק יצא ידי חובת שלוש סעודות באופן זה. אך מסיים שם ב"צריך עיון" – הכיצד אפשר להקדים את סעודה הג' שלא הגיע זמנה לסעודה הב' שהגיע זמנה (דסעודה הג') זמנה הוא לאחר חצות היום – שולחן ערוך אדה"ז סי'

בפעם הב' נחשבת "ברכה", ועל כן כשבפעם הזו אמר "רצה" הוא השלים את מה שהחסיר בפעם הא'. ואף שבפעם הב' החסיר "ברית" או "תורה" וגם עליהם צריכים לחזור (כנ"ל), הנה אותם הוא כבר אמר בפעם הא', ואמירתו אז הועילה לו למרות שאז החסיר "רצה" מאחר שכנ"ל גם החסרת "רצה" אינה פוגמת בעצם הברכה, וממילא ברכתו אז היתה "ברכה" טובה;

ובקיצור: כשבפעם הא' החסיר "רצה" ובפעם הב' החסיר "ברית" או "תורה", הברכה הא' משלימה "ברית ותורה" עבור הברכה הב', והברכה הב' משלימה "רצה" עבור הברכה הא'. ומאחר שלפי שיטת הרמב"ם והמחבר ב"ברית ותורה" הנה בב' הפעמים נחשבה ברכתו "ברכה", על כן אינו צריך לברך פעם שלישית מאחר שב"סך הכל" לא חסר לו מאומה.

לאדה"ז אין גם את הנפקא מינה הזו

ג. אכן, כל זה הוא לשיטת הרמב"ם והמחבר.

אבל לשיטת אדה"ז (על פי הרא"ה) שגם "ברית ותורה" הם מעיקר "ברכת הארץ" (כפי שהוכחנו לעיל), אין נפקא מינה מה שכתב בפעם הב', דבין אם שכתב "ארץ חמדה טובה ורחבה" ובין אם שכתב "ברית ותורה" עליו לחזור ולברך בשלישית, כי היות שהברכה הב' אינה ברכה כלל נמצא שעדיין לא השלים "רצה" (בתוך "ברכת המזון"), ועל כן צריך לברך שוב בכדי להשלים "רצה".

נפקא מינה בשכח רצה ושוב שכח את ההזכרות דברכת הארץ

מח. ומאחר שהוכחנו ש"רצה" אינו חלק מ"ברכת המזון" עצמה, שלכן גם כשמחסירו נחשבת ברכתו "ברכה", על פי זה אפשר לבאר נפקא מינה נוספת בין "ארץ חמדה טובה ורחבה" ל"ברית ותורה" – לשיטת הרמב"ם והמחבר הנ"ל.

מט. והיא, במקרה שאדם שכח לומר "רצה" בברכת המזון, וחזר ובירך פעם ב' ואמר "רצה", אך בפעם הב' החסיר חלק מ"ברכת הארץ", האם עליו לחזור ולברך פעם שלישית או לא⁶⁶:

אם בפעם הב' החסיר אחת מהמילים "ארץ" "חמדה" "טובה" "ורחבה" עליו לחזור ולברך בשלישית, דמאחר שמילים אלו הן עיקר הברכה אם כן כשהחסירן נמצא שלא בירך "ברכת הארץ", וממילא "ברכת המזון" שלו אינה "ברכה" כלל, ואם כן גם השלמת ה"רצה" אינה השלמה, ועל כן צריך לחזור ולברך פעם נוספת בשביל להשלים "רצה".

אך אם בפעם הב' החסיר "ברית" או "תורה" אינו צריך לחזור ולברך בשלישית, דמאחר שלהרמב"ם והמחבר מילים אלו אינן מעיקר הברכה, אם כן כשהחסירן לא פגם בעצם "ברכת הארץ", וממילא "ברכת המזון" שלו

מעיקר הברכה.

66 ראה שו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' נד) שדן במקרה דומה, במי שהתפלל בראש חודש והזכיר יעלה ויבוא אך שכח ותן טל ומטר וכשחזר והתפלל הזכיר טל ומטר אך שכח יעלה ויבוא, האם צריך להתפלל פעם שלישית או לא. עיי"ש.

ד

ביאור ההגהות אשר"י לב'
השיטותביאור רבי עקיבא איגר
בהגהות אשר"י וקושיית
האחרונים

נא. והנה על פי הביאור הנ"ל בדברי הרמב"ם והמחבר, אפשר ליישב ענין מוקשה.

דכתב ההגהות אשר"י במסכת מגילה⁶⁷: "ונשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, שאינן יכולין לומר ברית".

והקשה עליו רבי עקיבא איגר⁶⁸: "ולכאורה תמוה, הא אמרינן בסוגיין נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתם, הרי דאם חייבות מדאורייתא יכולין להוציא אנשים". כלומר, דבגמרא ברכות⁶⁹ איתא "אמר לי רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן". שמזה משמע, שאם הנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא הרי הן מוציאות את ה"רבים" ידי חובתם (משמע אפילו אנשים)?

ומתרגן: "ויש לומר דסבירא לי, דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה. . ומה שאמר נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתם היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם ובשאר הברכת המזון יהיו יוצאים בשמיעה מהנשים, ומה שכתב בהגהות אשרי אבל אין

מוציאות את האנשים היינו בהזכרת ברית". כלומר, מה שאמרה הגמרא שהאנשים ייצאו בברכת המזון מהנשים, הוא בתנאי שאת "ברית ותורה" הם יאמרו בעצמם.

נב. אך לכאורה קשה על תירוצו, שהרי נפסק להלכה שמי שאמר חצי ברכה בעצמו ואת חצי השני שמע מחבירו לא יצא ידי חובה, וכמובא בשולחן ערוך אדה"ז⁷⁰: "ובג' ברכות אלו (דברכת המזון), אם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני אין ברכה אחת מתחלקת לשנים, והיא מעכבת את שאר הברכות".

ואם כן כיצד מפרש ר' עקיבא איגר בגמרא שאת "ברית ותורה" יאמרו האנשים בעצמם ואת שאר ברכת המזון ישמעו מהנשים, והרי "אין ברכה אחת מתחלקת לשנים" (לשני אנשים)⁷¹?

נג. אך לפי מה שביארנו לעיל בדברי הרמב"ם והמחבר, אפשר ליישב את דבריו:

דמה שנפסק בשולחן ערוך שאין ברכה אחת מתחלקת לשנים, היינו משום שכל חצי ברכה הוא חלק מעיקר הברכה (שהרי פשוט שאם יחסיר חצי ברכה אין ברכתו כלה), ועיקר הברכה אינו מתחלק לשנים.

אבל "ברית ותורה" שאינם מעיקר "ברכת הארץ" אלא תוספת צדדית, בהם אפשר לחלק את הברכה. דהיינו, שאת עיקר הברכה ישמעו האנשים מהנשים, ורק את התוספת הצדדית ד"ברית ותורה" יאמרו בעצמם. שבאופן זה אין שום חיסרון, מאחר ש"עיקר" הברכה נאמרה על ידי האשה בלבד ולא התחלקה לשנים.

(70) סי' קצד ס"ג.

(71) ראה שו"ת יד אליהו (רגולר, ב"כתבים" ערך "ברכת המזון" ד"ה אלא עדיין).

(67) פ"א ס"ד.

(68) דרוש וחיידוש ברכות כ, ב.

(69) שם.

שלפי ביאור זה בגמרא, מיושבים בפשטות דברי ההגהות אשר⁷¹:

דמה שהוא אומר שנשים לא מוציאות את האנשים ידי חובתם, היינו אם מברכות עבורם את כל ברכת המזון, משום שהן לא אומרות "ברית ותורה" בברכת הארץ ואילו האנשים מחוייבים להזכירם (ולא יועיל שהאנשים ישלימו בעצמם את "ברית ותורה", מאחר שזה חלק מעיקר הברכה ו"אין ברכה אחת מתחלקת לשנים");

ומה שמסוגיית הגמרא משמע שנשים מוציאות את האנשים בברכת המזון, היינו חוץ מברכת הארץ. דהיינו, שהאנשים יאמרו בעצמם את כל "ברכת הארץ", ואת שאר הברכות דברכת המזון ישמעו מהנשים. שבאופן זה אין חיסרון, מאחר שאין כאן ברכה אחת המתחלקת לשנים⁷³.

*

העולה מכל הנ"ל:

לרמב"ם ולמחבר, "ברית ותורה" אינם מעיקר ברכת הארץ, ועל כן גם המחסירם ברכתו ברכה. ולכן: (א) אפשר שיכול להשלימם בין הברכות. (ב) אם החסירם בשבת כאשר בירך פעם שני' בשביל להשלים "רצה", אינו מברך פעם שלישית.

ולאדה"ז, "ברית ותורה" הם חלק מעיקר הברכה, ועל כן המחסירם לא

וסובר ר' עקיבא איגר, שלזה התכוונה הגמרא כשאמרה שהנשים מוציאות את האנשים, דהיינו בתנאי שהאנשים יאמרו בעצמם "ברית ותורה".

כיצד יבאר אדה"ז את ההגהות אשר⁷¹

נד. אלא שביאור זה מתאים רק לשיטת הרמב"ם והמחבר ש"ברית ותורה" אינם מעיקר הברכה, אבל לשיטת אדה"ז שגם "ברית ותורה" הם מעיקר הברכה (כמו שנתבאר לעיל) עדיין קשה קושיית האחרונים על ר' עקיבא איגר, דלא יתכן לפרש בגמרא שהאנשים יאמרו בעצמם "ברית ותורה" ואת השאר ישמעו מהנשים, כי ברכה אחת (עיקר הברכה) אינה מתחלקת לשנים?

ועל כן לשיטת אדה"ז נצטרך ליישב את קושיית ר' עקיבא איגר על ההגהות אשר⁷¹ (כיצד פסק שנשים אינן מוציאות אנשים בברכת המזון והרי בגמרא משמע שכן מוציאות), באופן אחר.

נה. ונראה ליישב בפשטות, על פי ביאור החתם סופר⁷² בסוגיית הגמרא הנ"ל, וזה לשונו: "ולכאורה יפלא, באמת איך מספקא ליי. . אי נשים מוציאות אנשים, איך יכולות להוציאם. . כיון שאין נוסחותיהן שוות שאלו מברכין ברית ותורה ולא אלו, ואפילו נאמר שגם הנשים חייבות מן התורה מכל מקום לא שוות בנוסחא שלהם"? ומתריך: "ומיהו אפשר לומר שמוציאות הרבים בברכה ראשונה שאין בה ברית, וברכה שני' באמת יברכו האנשים לעצמן".

(73) והוא על דרך הדין שכתב אדה"ז (שם): "שלשה שאכלו כאחת ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השני' ואחד השלישית, מחוייבים בזימון וכל אחד יברך הברכה שיודע והשנים שומעים ויוצאים ידי חובתם". דכמו כן כאן, האנשים מוציאים את עצמם בברכת הארץ, ויוצאים על ידי הנשים בשאר הברכות דברכת המזון.

(72) בתשובותיו חלק א אורח חיים סימן מח.

בשביל להשלים "רצה", נראה שיצטרך לברך פעם שלישית.

בירך כלל. ולכן: (א) אין מקום לומר שיוכל להשלים בין הברכות. (ב) אם החסירם בשבת כשבירך פעם שני'



סימן ע

אכילת כמה סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת

(סדר ברכות הנהנין פרק ב)

מביא את ג' השיטות בגדר פת הבאה בכסנין שברכתה מזוונות * מסתפק כיצד מברך האוכל כמה סוגים בבת אחת * מבאר שלפי המאמר מרדכי שאפשר שג' השיטות אינן חולקות, מברך מזוונות * מוכיח שאדה"ז בשולחן ערוך אינו סובר כהמאמר מרדכי * חוקר האם אזלינן בתר השיטות או בתר הגורם לשיטות, ומבאר את צדדי החקירה * מביא ביאור שלאחרי הברכה נעשו הלחמים ודאי מזוונות * מנסה לפשוט על פי דברי הרמ"א בהלכות דיינים, ומבאר שהמקרים אינם דומים * מבאר את סברות הרב השואל ור' שמואל, ומציע שהם הם ב' צדדי החקירה דנידון דידן * מקשה על דברי ר' שמואל מדין צירוף עד ודיין * על פי זה מסיק לברך מזוונות ועל המח' * מבאר את השינויים שבסידור אדה"ז בענין המחלוקת בפת הבאה בכסנין * מסיק שלשיטתו בסידור ישתנה הדין בין אם אוכל את כל ג' הסוגים או רק חלק מהם, שפעמים מברך רק המוציא, ופעמים המוציא ומזוונות, ופעמים רק מזוונות

א

ג' השיטות בביאור פת הבאה בכסנין

א. בגמרא ברכות¹ איתא: "תניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה, פת הבאה בכסנין מברכין עלי' המוציא. ואמר שמואל . . . אין הלכה כרבי מונא". ומדברי שמואל עולה, ש"פת הבאה בכסנין" אין ברכתה המוציא כשאר פת רגילה, אלא ברכתה מזוונות.

ובראשונים מצינו ג' ביאורים בגדר "פת הבאה בכסנין": (א) רבינו חננאל² מפרש: "דפת הבאה בכסנין רצונו לומר הבאה בכיסין, שעושיין מן העיסה כמו כיס ומכניסין בפנים

שקדים ודבש ומיני מתיקה". (ב) הרמב"ם³ מפרש: "עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין, ואפאה, והיא הנקראת פת הבאה בכסנין". (ג) והערוך⁴ מפרש: "פת הבאה בכסנין הם כעכין, והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושים אותה כעכין יבשים וכוססין אותם בבית המשתה ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעא".

ב. והבית יוסף⁵ מביא את ג' ביאורי הראשונים הללו, ומסיק: "ולענין הלכה, כיון דספיקא במידי דרבנן הוא, נקטינן כדברי כולם להקל".

(3) הלכות ברכות פ"ג ה"ט.

(4) ערך "כסין" בשם רב האי גאון.

(5) או"ח סי' קסח.

(1) מב, א.

(2) הביאו רבינו יונה על הרי"ף ברכות כט, א. וכן

פירש הרשב"א שם מא, ב.

והמקרה שבו נסתפק יכול להיות בב' אופנים: (א) שרצונו לאכול את כל ג' הסוגים ביחד, כלומר להכניס לפיו מעט מכל סוג בבת אחת, ואזי הספק הוא אפילו על הברכה הראשונה האם מברך מזונות או המוציא. (ב) שהוא אוכל כזית מכל אחד משלושת הסוגים בזה אחר זה, שאזי הברכה הראשונה היא בודאי מזונות כי על כל סוג כשהוא בפני עצמו אמרינן ספק ברכות להקל, אך לאחרי שסיים לאכול את שלושתם מתעורר הספק בנוגע לברכה האחרונה, האם מברך על המח' או ברכת המזון.

וצדדי החקירה בזה הם, דאם אזלינן בתר מסקנת כל אחת מג' השיטות הנ"ל, אזי בכגון דא עליו לברך המוציא וברכת המזון. אך אם אזלינן בתר הגורם למסקנתם, אזי יש מקום לומר שיברך מזונות ועל המח' וכדלקמן.

ה. וביאור הענין:

דלענין המסקנא למעשה בפועל במקרה זה, כל שלושת השיטות מסכימות שמברך המוציא וברכת המזון⁸. שהרי כל שיטה משלושתן סוברת שרק לחם אחד משלושת הלחמים הללו הוא פת הבאה בכסנין, ואילו השניים האחרים הם לחם רגיל. ואם כן במקרה שאכל את שלושתם, כל שיטה מסכימה שאכל ב' לחמים גמורים שברכתם המוציא וברכת המזון

וכך פסק בשולחן ערוך⁶: "והלכה כדברי כולם, שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכסנין".

ג. ומסגנון דברי המחבר משמע, שכל סוג מג' הלחמים הנ"ל נתון למחלוקת ג' השיטות. דכל לחם, שיטה אחת סוברת שברכתו מזונות ועל המח', וב' שיטות סוברות שברכתו המוציא וברכת המזון. כלומר, כל שיטה סוברת שרק הפירוש שלה בפת הבאה בכסנין הוא הנכון, ואילו שאר כל הלחמים ברכתם המוציא.

ונפרט: הפת העשוי ככיס, לרבינו חננאל ברכתה מזונות, ולרמב"ם ולערוך ברכתה המוציא. הפת שנילושה בדבש, לרמב"ם ברכתה מזונות, ולרבינו חננאל ולערוך ברכתה המוציא. והפת העשוי כעכים יבשים, לערוך ברכתה מזונות, ולרבינו חננאל ולרמב"ם ברכתה המוציא.

ולמרות שעל כל אחד מג' סוגים אלו ב' שיטות סוברות המוציא, הנה מחמת "ספיקא במידי דרבנן" (בברכות שהם מדרבנן) אנו חוששים לשיטה האחת מתוך הג', ועל כן מברכים מזונות ועל המח'.

מה הדין במי שאוכל כמה סוגים בבת אחת

ד. ועל פי זה נראה לדון, במי שאוכל את ג' סוגי הלחמים הנ"ל – או אפילו ב' מהם⁷ – בבת אחת, האם מברך מזונות ועל המח' או המוציא וברכת המזון.

(6) שם ס"ז.

(7) דכפי שיתבאר להלן (סעיף ה'), גם כשאוכל ב' סוגים בבת אחת – לפי פסק כל השיטות עליו לברך המוציא.

(8) ראה "דעת תורה" למהרש"ם (שם ד"ה והלכה): "ובקיצור שולחן ערוך כתב, לפי זה באוכל יחד ב' מינים מפת הבאה בכסנין, שוב ממה נפשך אסור, ובפרט לענין ברכה אחרונה". ונראה שכוונת הקיצור שולחן ערוך היא, שבאופן כזה שאוכל ב' מינים ביחד "אסור" לסמוך לברך מזונות ועל המח', מאחר שכאן לכולי עלמא הוא אוכל לחם שברכתו המוציא וברכת המזון (אך בהמשך דבריו שם חולק הדעת תורה על הקיצור שולחן ערוך, וסובר כדעת המאמר מרדכי המובא לקמן בפנים. עיי"ש).

יש לומר שאנו עדיין נסתפק ולכן נכריע לברך מזונות ועל המחי', דמאחר שגורם הספק כבר עבר והלך לו כיצד איפוא נמשיך להחזיק בספק?

ז. אלא הביאור בזה הוא, דכאשר נפסק להלכה שעל כל אחד מג' סוגי פת הבאה בכסנין מברכים מזונות משום שמחלוקת הראשונים יוצרת ספק ו"ספק ברכות להקל", אפשר לפרש זאת בב' פנים:

(א) שהיות שיש אומרים המוציא וברכת המזון ויש אומרים מזונות ועל המחי', על כן אנו נוטים לפסוק כדיעה המקילה הנוקטת פחות ברכות, דהיינו מזונות ועל המחי'. ולאופן זה הפירוש "ספק ברכות להקל" הוא, שמחמת הספק אנו חותכים את הדין כהמקילים⁹. (ב) שהיות שיש אומרים המוציא וברכת המזון ויש אומרים מזונות ועל המחי', הנה מחמת הספק מי צודק הרי אנו מקילים לברך מזונות ועל המחי'. כלומר, אין הכוונה שמחמת הספק אנו פוסקים כדיעה המקילה, אלא אנו אומרים רק שהיות שישנה גם דיעה מקילה, ממילא מתבטלת אצלינו הוודאות שהדיעה המחמירה היא הצודקת, ואזי מחמת הספק שלנו הרי אנו נוטים לעשות את המעשה היותר קל שהוזכר בפוסקים¹⁰, ועל כן אנו פוסקים לברך מזונות ועל המחי'.

ולפי זה יובן כיצד בחקירה זו תלויים ב' הצדדים של הספק הנ"ל:

9) וכן משמע קצת מלשון אדה"ז בסדר ברכות הנהנין (פ"ב ה"ט) "שבדברי סופרים הלך אחר המיקל", כלומר שפוסקים כהדיעה המקילה.

10) ולפי צד זה נצטרך לומר, שהלשון (שבהערה הקודמת) "הלך אחר המיקל" פירושו – הלך אחר האופן שהזכירה הדיעה היותר המקילה, אך לא שפוסקים כדיעה זי.

(והמחלוקת ביניהם היא רק מי הם הלחמים הללו, וכנ"ל).

אך אם נתבונן בגורם למסקנתן – דהיינו שלושת הלחמים עצמם שהם הגורם לברכה, בזה אין ג' השיטות שוות. שהרי על כל סוג לחם בפני עצמו הן חולקות, דב' שיטות סוברות לברך המוציא וברכת המזון, ושיטה אחת סוברת לברך מזונות ועל המחי'.

ואם כן בזה יש להסתפק: האם עלינו להתייחס למסקנת ג' השיטות, ואזי ברור שיברך המוציא וברכת המזון מאחר שכאן כך כולן פוסקות למעשה; או שמא עלינו להתייחס לגורם למסקנות דהיינו ג' הלחמים עצמם, ומאחר שבכל לחם בפני עצמו ישנה שיטה הסוברת שברכתו מזונות ועל המחי', אם כן על כל לחם ולחם בפני עצמו אמרינן שמחמת "ספק ברכות להקל" מברכים מזונות ועל המחי', ואזי גם כשאוכל את שלושתם יחד יש לו לברך מזונות ועל המחי' מאחר שכל לחם משלושתם מוטל בספק?

ביאור הספק

1. ונראה לבאר יותר את ב' הצדדים הנ"ל:

ובהקדים, שלכאורה מהו ההגיון לומר שאם נתייחס ללחמים עצמם (ולא לפסקי ג' השיטות) אזי מכוח "ספק ברכות להקל" (שכל לחם בפני עצמו מוטל בספק) נכריע לברך על שלושתם מזונות ועל המחי', והרי מה שגרם ספק על כל לחם ולחם הוא מחלוקת השיטות, דהיות ששיטה אחת סוברת שברכתו מזונות על כן אנו מסתפקים ומכריעים להקל לברך מזונות, ואם כן כאשר הוא אוכל את ג' הלחמים בבת אחת שאז כבר אין מחלוקת וכל ג' השיטות מסכימות שמברך המוציא וברכת המזון (כנ"ל), מה מקום

דינא, דכל אחד יודה לחבירו דכל שהוא משונה בטעם ובתואר פת דעלמא שדרך העולם לקבוע סעודתם עליו, יצא מתורת לחם ואין מברכין עליו המוציא. . שאנו מסופקים אם הם חלוקים. . או לא."

ורצונו לומר, שיתכן שג' השיטות בפת הבאה בכסנין אינן חולקות זו עם זו אלא "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", דכל שיטה מסכימה שגם ב' סוגי הלחם שאומרות השיטות האחרות הם בכלל פת הבאה בכסנין.

ולפי סברא זו ייצא, שהפירוש בדברי הבית יוסף הנ"ל "כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל", הוא, שיש לנו ספק האם הם בכלל חולקים, וגם אם הם חולקים יש לנו ספק כמי מהם ההלכה.

ט. ולפי דברי המאמר מרדכי הללו, אין צורך כלל בחקירה הנ"ל במי שאוכל את ג' הלחמים בבת אחת, כי אם המחבר מסתפק האם ג' השיטות מחולקות זו עם זו או ש"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי", אם כן בין אם אזלינן בתר מסקנת השיטות ובין אם אזלינן בתר הלחמים דהיינו גורם השיטות, מכל מקום הברכה על שלושתם יחד תהי' מזוונות ועל המחי':

שהרי לפי הצד (בספק של המחבר) שהן "לא פליגי", יוצא שכולן מסכימות שכל שלושת הלחמים הם בכלל "פת הבאה בכסנין" שעלי' אמרה הגמרא שברכתה מזוונות, ואם כן כשאוכל את שלושתם יחד, גם אם תאמר שאזלינן בתר מסקנת השיטות עליו לברך מזוונות ועל המחי', מאחר שבמסקנתן גופא יש לנו ספק שמא כולן מסכימות שכל ג' הסוגים הם פת הבאה בכסנין, והרי "ספק ברכות להקל".

דאם ננקוט כהאופן הא', שזה שאנו מקילים בכל לחם בפני עצמו משום "ספק ברכות להקל" פירוש הדבר הוא שאנו פוסקים כדיעה המקילה, אזי יוצא שאנו מתייחסים לשיטות עצמן. ואם כן, גם במקרה שאוכל את ג' הלחמים ביחד נצטרך להתייחס לדבריהן, ומאחר שבמקרה זה שלושתן מסכימות שמברכים המוציא וברכת המזון, הרי שכך עלינו לפסוק להלכה.

אך אם ננקוט כהאופן הב', שזה שאנו מקילים בכל לחם בפני עצמו זהו מעצמינו, אם כן יוצא שמעולם לא קיבלנו את פסק אף אחת מג' השיטות. ואזי, גם במקרה שאוכל את ג' הלחמים ביחד איננו מוכרחים להתייחס לזה שכאן שלושתן פוסקות לברך המוציא, אלא אנו נתייחס רק ללחמים עצמם, ומאחר שכל לחם מוטל אצלנו בספק אם כן גם בהצטרף כל ג' הלחמים יחד הרי כללם מוטל אצלנו בספק, וממילא תהי' ברכתם מזוונות משום "ספק ברכות להקל".

לפי המאמר מרדכי אין מקום לחקירה הנ"ל, אלא פשיטא שמברך מזוונות ועל המחי'

ח. והנה מצינו להמאמר מרדכי¹¹, שעל דברי המחבר הנ"ל שעל כל אחד מג' סוגי הלחמים מברכים מזוונות, כתב: "והכי הוא ביאור דבריו ז"ל, דכיון דיש מחלוקת בין הפוסקים בפירוש פת הבאה בכסנין, דמר אמר הכי ומר אמר הכי. . אפשר דלא פליגי לענין

(11) סי' קסח ס"ק יד. הובאו דבריו בביאור הלכה על השו"ע שם.

אדה"ז אינו לומד כהמאמר מרדכי, ולשיטתו חוזרת החקירה הנ"ל

י. אמנם, מדברי אדה"ז בשולחן ערוך¹² מוכח שאינו סובר כביאור המאמר מרדכי בבית יוסף, אלא לדידו ג' השיטות בפת הבאה בכסנין אכן חולקות זו עם זו.

כי לאחרי שהוא מביא באריכות¹³ את ג' השיטות הנ"ל בפת הבאה בכסנין, הוא מסיים: "ולענין הלכה יש להקל בדברי סופרים כדברי כולם, ובפרט בספק ברכות שלא לברך ברכת המזון ד' ברכות על מה שלסברא אחת די בברכה אחת מעין ג'".

ומלשונו "בספק ברכות... שלסברא אחת די בברכה אחת מעין ג'", משמע שברור לנו שג' השיטות חולקות זו עם זו, שלכן בכל לחם ולחם רק "לסברא אחת" די בברכה מעין ג' ואילו לשאר הסברות צריך ברכת המזון, והספק שלנו הוא (לא האם כולם מודים זה לזה, אלא) כמי מהם ההלכה, ועל כן מחמת "ספק ברכות להקל" פוסקים לברך מזונות ועל המח'.¹⁴

יא. ועוד יותר מפורש זה בדברי אדה"ז להלן¹⁴: "שהפת הבאה בכסנין, לפי שנחלקו בה ויש אומרים שלחם גמור הוא מה שיש אומרים שהוא פת הבאה בכסנין, לפיכך אין לברך בתוך הסעודה אלא על מה שלדברי הכל נקרא פת הבאה בכסנין".

שבדבריו אלו מפורש שג' השיטות חולקות זו עם זו, דכל שיטה סוברת שרק הסוג שהיא

ביארה נחשב "מזונות" ואילו ב' הסוגים האחרים הם "המוציא", ומטעם זה הוא פוסק שאין לברך מזונות בתוך הסעודה על אף אחד מג' הסוגים ההם, משום שעל כל סוג ישנם שיטות האומרות שהוא לחם גמור וממילא הוא נפטר בברכת המוציא שבירך בתחילת הסעודה¹⁵.

(15) ולהעיר, שלשיטת אדה"ז (שלא כהמאמר מרדכי) שג' הראשונים הנ"ל חלוקים זה עם זה מהי פת הבאה בכסנין ואף על פי כן פוסקים להקל כשלושתם שעל כל אחד מג' סוגי הלחמים הנ"ל מברכים מזונות מחמת "ספק ברכות להקל", נמצא שהכלל דספק ברכות להקל תקף גם כשרוב הדיעות סוברות לברך ורק מיעוטן סוברות לא לברך. ולדוגמא, ב"עיסה שנילושה בדבש" הרמב"ם שסובר שמברכים עלי' מזונות ועל המח' הוא דעת יחיד, ורוב הראשונים הנ"ל (רבינו חננאל רבינו יונה הרשב"א והערוך) חולקים וסוברים שמברכים עלי' המוציא וברכת המזון, ואף על פי כן אמרינן ספק ברכות להקל לברך מזונות ועל המח' נגד רוב הראשונים. אמנם, ישנם אחרונים (בית דוד סי' שלו, ועוד – הובאו בשו"ת יביע אומר או"ח ח"ג סי' טז ס"ז) הסוברים, שבמקום שיש מחלוקת בברכות ורוב הפוסקים אומרים לברך, אין אומרים "ספק ברכות להקל" שלא לברך, אלא מברכים כדעת הרוב. אך מדברי אדה"ז כאן מוכח שאינו סובר כדבריהם, שהרי כנ"ל מלשונו משמע שהראשונים חולקים בג' סוגי הלחם הנ"ל, ולמרות זאת פסק לברך מזונות ועל המח' משום "ספק ברכות להקל" גם כשרוב השיטות סוברות לברך המוציא וברכת המזון, אם כן מוכח שלדעתו אמרינן ספק ברכות להקל גם נגד רוב הפוסקים.

[וראה קונטרס אחרון סי' תלו ס"ק ז-ח (מקיצור הוראות איסור והיתר להש"ך יו"ד סוף סי' רמב אות ב): "דברבנן הלך אחר המיקל בשעת הדחק אפילו ביחיד נגד רבים". אך מדברי אדה"ז כאן משמע, שבספק ברכות הוא מיקל כהיחיד נגד הרבים גם שלא בשעת הדחק, שהרי אם לא כן, הי' לו לומר שאין לאכול אף אחד מג' סוגי לחמים אלו אלא בתוך הסעודה, ורק "בשעת הדחק" אפשר לסמוך על דעת היחיד לברך מזונות. וצ"ע. ואכ"מ].

אך לכאורה יש קצת סתירה לזה ממשמעות דבריו בקונטרס אחרון בענין בדיקת חמץ בתוך הפסח (סי' תלה ס"ק א), וזה לשונו: "וקודם הבדיקה חייב לברך כו"

(12) שם.

(13) שם סעיפים ט-יב.

(14) שם סי"ד.

ביאור – לאחר שבירך מזונות נעשה זה ודאי, ומברך על המחי'

יג. והנה יש שרצו¹⁶ לפשוט את ההלכה
בנידון זה על פי הסברא דלהלן:

דזה שאמרינן שעל כל סוגי פת הבאה
בכסנין מברכים מזונות (רק) מכוח "ספק ברכות
להקל", היינו דוקא לפני שבירך בפועל. אבל
לאחרי שכבר בירך מזונות והתחיל לאכול, אזי
אמרינן שברכת המברך כביכול הכריעה
והורידה על הפת חלות של "דין מזונות" בלבד
נדעל ידי שההלכה לברך מזונות (מספק) באה
לידי מעשה בפועל, הנה מכאן ואילך היא
מקבלת תוקף של "ודאי".

ולפי יסוד זה פשטו להלכה, שמי שכבר
אכל את ג' סוגי הפת ובירך מזונות בראשונה
(מכוח הספק), בודאי שעליו לברך על המחי'
באחרונה. כי לאחרי שכבר בירך עליהם מזונות,
חל עליהם גדר של "ודאי מזונות", ועל כן
למרות שכל אחת מג' השיטות (שהן מקור
הספק) אומרת שכאן ישנם ב' לחמים המוציא,
הנה אנו איננו נזקקים לדבריהן, מאחר שההלכה
כבר קבעה לנו באופן "ודאי" – שהלחמים
הללו הם "מזונות". עד כאן תוכן דבריהם.

ולפי ביאור זה, שוב אין צורך בחקירה
הנ"ל, מאחר שהדין מתברר מכיוון אחר:

דהחקירה הנ"ל מתבססת על ההנחה שיש
לנו ספק מהי הברכה, ואזי יש מקום לחקור,
האם עלינו להתייחס להסכמת הפוסקים לברך
המוציא וברכת המזון, או להתייחס לכל לחם
ולחם בפני עצמו ולברך מזונות ועל המחי'.

יב. ומאחר שלאדה"ז ג' השיטות הנ"ל
חלוקות זו עם זו, ורק מחמת "ספק ברכות
להקל" פוסקים בכל לחם בפני עצמו שברכתו
מזונות ועל המחי', אם כן לשיטתו תחזור
החקירה הנ"ל במי שאוכל את ג' הסוגים בבת
אחת:

האם אזלינן בתר מסקנת ג' השיטות ואזי
יברך על שלושתם המוציא וברכת המזון, או
שאזלינן בתר גורם השיטות דהיינו הלחמים
עצמם והיות שבכל אחד מהם יש "ספק ברכות
להקל" על כן יברך מזונות ועל המחי'?

אפילו אם כבר ביטל כו' – אף שהט"ז מסתפק בזה, אין
ספיקו מוציא מידי ודאי של המגן אברהם והחק יעקב,
והלכך לא שייך כאן ספק ברכות להקל, ועוד שהמה
הרבים". ורצונו לומר, שכאן אין לפוטרו מלברך מכוח
ספק ברכות להקל, כי: (א) גם הט"ז רק מסתפק שמא אין
לברך אך אינו פוסק כן, (ב) המגן אברהם והחק יעקב
שפוסקים לברך הם רבים נגד הט"ז ועל כן הלכה כמותם.
ולכאורה, מהטעם הב' שכותב אדה"ז משמע שסובר
שנגד "רבים" לא אמרינן ספק ברכות להקל, היפך
משמעות דבריו הנ"ל בפת הבאה בכסנין?

ויש לומר, שהטעם הב' שכותב אדה"ז אינו עומד
בפני עצמו, אלא הוא בא רק כתוספת חיזוק ("ועוד")
להטעם הא', כלומר – שמאחר שהט"ז אינו פוסק לא
לברך אלא הוא רק "מסתפק" בזה ובנוסף לכך עומדים
כנגדו המגן אברהם והחק יעקב שהם "הרבים" שפוסקים
לברך, על כן לא שייך כאן ספק ברכות להקל. אך באמת
אילו הי' הט"ז פוסק שאין לברך, מסתבר שהיינו נוהגים
כמותו מכוח ספק ברכות להקל למרות שהמגן אברהם
והחק יעקב שפוסקים לברך הם "הרבים", מאחר שספק
ברכות להקל אמרינן גם נגד רבים, כדמוכח מדברי אדה"ז
כאן בפת הבאה בכסנין, וכנ"ל.

(16) שמעתי מהרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש
שליט"א (ראש כולל צמח צדק בירושלים עיה"ק ת"ו).

ב

מדברי הרמ"א מוכח
שעלינו להתייחס לפסקי
הדין ולא לגורמים
ולטעמים

טו. ונראה לומר, שאפשר לפשוט חקירה זו מדין המתבאר בשולחן ערוך חושן משפט בהלכות דיינים.

ששם¹⁷ כותב הרמ"א: "אם הי' יחיד נגד רבים, הולכים אחר רבים בכל מקום. ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין נקראו רבים ואזלינן בתרייהו".

ולדוגמא, ראובן תובע את שמעון בבית דין על נזק שעשה לו, דיין אחד סובר שיש לחייבו מטעם פלוני, ודיין שני סובר שיש לחייבו מטעם אחר, וכל אחד מהם חולק על טעם חברו וסובר שטעמו אינו נכון, ודיין שלישי פוטר את שמעון, מאחר שלדעתו ב' הטעמים לחייבו אינם נכונים.

שגם כאן החקירה היא על דרך הנ"ל בפת הבאה בכסנין, האם יש להתייחס לפסקי הדיינים, או לגורם לפסקיהם דהיינו טעמיהם: דאם נתייחס לפסקים לכשעצמם, יש לצרף את ב' הדיינים המחייבים לרוב, ולחייב את שמעון; אך אם נתייחס לטעמיהם, עלינו לפטור את שמעון, כי מצד הטעמים רוב הדיינים סוברים שהוא פטור, שהרי הדיין הראשון והשלישי חולקים על הדיין השני וסוברים שאין בטעמו כדי לחייב, והדיין השני והשלישי חולקים על הדיין הראשון וסוברים שאין בטעמו כדי

אך לביאור זה יוצא, שלאחרי שכבר בירך על שלושת הלחמים מזונות, ברור לנו שברכתם האחרונה היא על המחי', כי כעת כבר נקבע להלכה שהם 'ודאי מזונות'. ואם כן אין שום ענין בחקירה זו.

ביאור זה אינו מספיק

יד. אלא שבזה עדיין הענין אינו מיושב כל צורכו:

כי מלבד החידוש הגדול שבביאור זה, שההלכה לברך מזונות ועל המחי' המבוטסת כולה על גדר "ספק ברכות להקל", הופכת לגדר 'ודאי' על ידי ביצועה בפועל, ושלכן היא לא מתבטלת גם כאשר הספק (שהוא הבסיס שלה) כבר עבר והלך לו (שהרי כאשר אכל את כל ג' הלחמים כל השיטות מסכימות שמברך ברכת המזון, ואם כן כבר אין בזה 'ספק'):

הנה גם אם נקבל את הביאור הזה, הרי הוא פושט רק את האופן הב' בחקירה הנ"ל (לעיל סעיף ד'), שאכל את ג' הלחמים בזה אחר זה ובירך מזונות והוא מסתפק מה לברך באחרונה, דבזה נפשט לפי ביאור זה שיברך על המחי' משום שכעת הלחמים נעשו 'ודאי מזונות'. אך את המקרה הא', שמכניס לפיו את ג' הסוגים בבת אחת והספק הוא (אף) על הברכה הראשונה, אין ביאור זה פושט. כי היות שעדיין לא בירך עליהם מזונות, פשיטא שאינם 'ודאי מזונות', אלא הם עדיין מוטלים ב'ספק'.

ואם כן במקרה זה עדיין יש לחקור כנ"ל, האם אזלינן בתר מסקנת הפוסקים לברך המוציא, או בתר הלחמים עצמם ולברך מזונות מכוח ספק ברכות להקל?

(17) סי' כה ס"ב.

לחלוטין, וכגון שראובן תובע משמעון מאה שקלים, חמישים על פיקדון שלא החזיר לו וחמישים על הלוואה שלא פרע לו, ונחלקו הדיינים לשלוש שיטות, דייני אחד פוטר את שמעון על החמישים של הפיקדון ומחייבו בחמישים של הלוואה, דייני שני פוטר על החמישים של הלוואה ומחייבו בחמישים של הפיקדון, ודייני שלישי פוטר אותו הן על הלוואה והן על הפיקדון. שבמקרה זה, הדייני הראשון והשני מחולקים לא רק בטעמי הדין אלא בתביעות עצמן, דהדייני הראשון מחייבו על תביעה אחת והדייני השני על תביעה אחרת, שהרי הלוואה והפיקדון הן ב' תביעות שונות שכל אחת באה להוציא ממנו חמישים אחרים.

ואם כן במקרה כזה שב' הדיינים מדברים על שני מקרים שונים, אפשר שהרמ"א יסכים שאין להתייחס לפסקם השווה אלא לתביעות השונות, והרי מצד התביעות אי אפשר לצרפם זה לזה, שהרי הם מחולקים על איזו תביעה ראוי לחייבו. ולפי זה ייצא הדין ששמעון פוטר, מאחר שרוב הדיינים סוברים שאין תביעה הראוי לחייבו: דהדייני הראשון והשלישי סוברים שאין לחייבו על תביעת הפיקדון, והדייני השני והשלישי סוברים שאין לחייבו על תביעת הלוואה.

ית. והנה, החקירה הנ"ל במי שאוכל את כל ג' סוגי פת הבאה בכסנין, לכאורה דומה ממש לדוגמא זו האחרונה – כשב' פסקי הדיינים הם מצד תביעות שונות (ולא רק מצד טעמים שונים):

שהרי, ג' השיטות בפת הבאה בכסנין מחולקות זו עם זו איזו פת היא מזונות, וממילא מובן שהן מחולקות גם לענין איזו מהן היא המוציא. כלומר: לרבינו חננאל שפת הבאה בכסנין היא העשוי ככיס, אזי הנילושה בדבש

לחייב, נמצא שרוב הדיינים סוברים שאין טעם לחייבו.

וחזינן שהרמ"א פוסק להלכה, שמתחשבים בפסקי הדיינים ולא בטעמיהם, והיות שרובם פוסקים ששמעון חייב על כן יש לחייבו.

טז. ואם כן מזה אפשר ללמוד לנידון דידן:

שכאשר אדם אוכל את ג' סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת, ועומדות בפנינו ב' אפשרויות – האם להתייחס לפסקי ג' השיטות שכאן יש לברך המוציא וברכת המזון, או להתייחס לגורם השיטות דהיינו הלחמים ומאחר שבכל לחם יש ספק אזי מצד "ספק ברכות להקל" יברך מזונות ועל המחי'; הנה מדברי הרמ"א למדנו, שעלינו להתייחס לפסקים לכשעצמם ולא לטעמים הגורמים לפסקים, ועל כן לכאורה יש לפסוק שהאוכל את ג' סוגי הלחם – או ב' מהם – בבת אחת מברך המוציא וברכת המזון.

יש לחלק בין הנידון דהרמ"א לנידון דידן

יז. אך באמת נראה שיש מקום לחלק בין נידון דידן למקרה שבו מדבר הרמ"א:

הרמ"א מדבר במקרה שראובן תובע משמעון תביעה אחת, ואם כן המחלוקת בין הדייני הראשון לשני היא רק מאיזה טעם ראוי לחייבו, אך סוף סוף שניהם מדברים על אותה תביעה. ולכן במקרה זה אומר הרמ"א שיש להתייחס לפסק הדין שבו הם שווים ולא לטעמים שבהם הם מחולקים, ואזי יתחייב שמעון מצד "אחרי רבים להטות" כנ"ל;

אך מנא לן שהרמ"א יסבור כך גם במקרה שב' הדיינים מדברים על שתי תביעות שונות

מחלוקת אחרונים במקרה הדומה לנידון דידן

יט. והנה מצאנו באחרונים שנחלקו במקרה שהצענו לעיל – כאשר ב' הדיינים פוסקים לחייב את הנתבע, אך כל דין מחייבו מחמת תביעה אחרת, האם גם כאן יאמר הרמ"א שעלינו להתייחס לפסקים לכשעצמם, או שכאן הוא יסכים שמאחר שהתביעות שונות (ולא רק הטעמים) יש להתייחס לתביעות שהן גורם הפסקים.

דבשו"ת נודע ביהודה¹⁸ מובאת שאלה ששאל רב אחד: "ראובן תבע את שמעון במאה מנה, דהיינו חמשים מנה בעבור היזק. . . וחמשים מנה אשר הוציא עליו הוצאות. . . וכאשר נשאו ונתנו הדיינים להוציא הדין לאמיתו, נחלקו לשלש דעות. דין אחד פוטר את שמעון מכל תביעות ראובן, ודיין השני מחייב את שמעון באותן חמשים מנה בעבור היזק שגרם לראובן. . . ודיין השלישי גם כן מחייב את שמעון בחמשים מנה, אמנם לא באותן חמשים שתבע עבור היזק שגרם לו כי אם באותן שטען שהוציא עליו הוצאות להציל את ממונו. וכל אחד ואחד משלשה הדיינים עומד על דעתו בראיות ובסברות, ואין מכריע ביניהם. . . אם יש לחתוך הדין ששמעון חייב ליתן לראובן חמשים מנה, הואיל ועל פי רוב הדעות מהשלשה דיינים על כל פנים מתחייב שמעון לפרוע לראובן חמשים זהובים, או נימא דלא מיחשב זה לשתי דעות, דאיכא למימר להיפוך, כיון דעל כל תביעה ותביעה איכא רוב דעות לזכות את שמעון ולפוטרו, הותכין הדין על כל תביעה לפטור את שמעון מכל וכל."

והעשוי' כעכים יבשים הן המוציא. ולרמב"ם שפת הבאה בכסנין היא הנילושה בדבש, אזי העשוי' ככיס והעשוי' כעכים יבשים הן המוציא. ולערוך שפת הבאה בכסנין היא כעכים יבשים, אזי העשוי' ככיס והנילושה בדבש הן המוציא.

ואם כן, אף שבמקרה שאוכל את ג' סוגי הלחם ביחד מסכימות כל ג' השיטות שעליו לברך המוציא, אך לא כולן אומרות כן מחמת אותו הגורם דהיינו אותו לחם, אלא כל שיטה סוברת כן מחמת ב' לחמים אחרים.

ומאחר וכך, הרי זה ממש כמו הדוגמא האחרונה שהבאנו – כשב' הדיינים מחייבים את שמעון חמשים שקל, אך כל דין מחייבו מחמת תביעה אחרת, אחד מחייבו מחמת הפיקדון והשני מחייבו מחמת ההלוואה; שכמו כן כאן, כל השיטות מסכימות שמברך המוציא, אך כל שיטה אומרת כן מחמת ב' לחמים אחרים.

ואם כן, כמו שבדוגמא האחרונה הנ"ל יש מקום לומר, שהרמ"א יסכים שלא אזלינן בתר פסקי הדיינים השווים אלא בתר הגורם דהיינו התביעות השונות. כמו כן יש להסתפק במקרה דידן, שמאחר שמדובר על לחמים שונים (על דרך התביעות השונות), שמא יש להתייחס ללחמים עצמם ולא לפסקי ג' השיטות, ואזי ייצא הדין שיברך מזונות ועל המחי', מאחר שמצד הלחמים עצמם הרי כל לחם מוטל בספק ו"ספק ברכות להקל".

וממילא שוב חוזרת החקירה הנ"ל, מה מברך מי שאוכל את ג' סוגי הלחמים הנ"ל – או ב' מהם – ביחד, מזונות ועל המחי' או המוציא וברכת המזון?

(18) מהדורא תנינא חו"מ סי' ג. הובאו דבריו בקיצור בפתחי תשובה על השו"ע שם.

ראובן תבע משמעון אלף ות"ק זהובים, ומביא ב' עדים, אם העידו בעדות מיוחדת דמצטרפין. וכן בסעיף ו' וז', דהלואה אחר הלואה מצטרפין, שאם תבע ב' מנין, ועד אחד מעיד על מנה אחת שהלוה לו באחד בשבת ועד שני מעיד על מנה שהלוה לו בשני בשבת, מצטרפין ליתן לו מנה, כיון דלדברי שני עדים על כל פנים חייב לו מנה אחת, עיין שם. הכי נמי אמרינן, כיון דלפי דברי שני דיינים מיחייב לו על כל פנים חמשים מנה, חותכין הדין על פיהם".

ורצונו לומר, שגם כשהדיינים מחייבים את שמעון מחמת ב' תביעות שונות, אין לנו להתייחס לתביעות אלא לפסק הדיינים, והיות שב' דיינים מסכימים לחייבו חמישים הרי הוא חייב.

ומביא ר' שמואל הוכחה לדבריו, מדין 'עדות מיוחדת' המתבאר בחושן משפט סי' ל' סעיף ב'¹⁹, ולדוגמא: ראובן שתבע משמעון חמש מאות זהובים שהלווה לו, והביא ב' עדים, עד אחד העיד שביום ראשון לוה ממנו שמעון ארבע מאות זהובים, ועד שני העיד שביום שני לוה ממנו שמעון חמש מאות זהובים²⁰, הדין הוא ששמעון חייב לשלם ארבע מאות על פי העדים, מאחר ששניהם מעידים שהוא חייב סכום זה, ואף על פי שכל אחד מהם מעיד על זמן אחר ועל כרחק שהם מעידים על ב' מקרים שונים, מכל מקום מאחר שמדברי שניהם עולה תוצאה שווה ששמעון חייב ארבע מאות זהובים, לענין זה אנו מצרפים אותם ומחייבים אותו בסכום זה על פיהם.

ובהמשך דבריו שם, מביא הרב השואל את דברי הרמ"א הנ"ל שאזלינן בתר פסקי הדיינים ולא בתר טעמיהם, ומעיר שלדעתו אין לדמות את המקרים, וכך הוא כותב: "דעד כאן לא פסק הרמ"א דאף משני טעמים מיחשב לרוב דעות, אלא אם הוא בתביעה אחת, אבל בנדון דידן איכא לצרף רוב דעות לפטור, דעל כל תביעה איכא רוב דעות לפטור".

ורצונו לומר, שמקרה זה אינו דומה למקרה של הרמ"א שהדיינים מחולקים רק בטעמיהם, שהרי כאן הם מחולקים גם בתביעות, דדיין אחד מחייבו על תביעת החמישים של הנזק, ודיין שני מחייבו על תביעת החמישים של ההוצאות.

ועל כן טוען אותו רב, כאן מסתבר שגם הרמ"א יסכים שאין להתייחס לפסקי הדיינים לכשעצמם אלא לתביעות שהן הגורם לפסקים, משום שהפסקים אינם נחשבים תואמים זה לזה מאחר שהם על ב' תביעות שונות. וכאשר נתייחס לתביעות, ייצא שרוב הדיינים סוברים שאין תביעה המחייבת את שמעון, שהרי הדיין הראשון והשני סוברים שאין לחייבו משום ההוצאות, והדיין הראשון והשלישי סוברים שאין לחייבו משום נזק, ואם כן יוצא שרוב הדיינים סוברים שאין כאן תביעה הראוי לחייבו עלי.

כ. ועל סברא זו של הרב השואל, משיב לו "ר' שמואל" בנו של הנודע ביהודה: "אהובי ידידי, אין דעתי מסכמת לזה. ולעניות דעתי נראה לומר, דבנדון של מעלתו יש לחתוך הדין לחייב את שמעון בחמשים מנה, דעל כל פנים נתחייב שמעון חמשים מנה על פי רוב דעות. ואף שהוא על פי שתי תביעות חלוקות, מכל מקום נראה לי דלא גרע מעדות מיוחדת, דפסקינן בחושן משפט סי' ל' סעיף ב', דאם

(19) בשו"ע שלפנינו הוא בסעיף ג.

(20) בטור שם סי' ל מביא מקרה של "אלף ות"ק" זהובים, ומבאר באריכות. אך בפנים הסתפקנו לצורך הדוגמא במקרה קצר יותר.

הקושי בדברי ר' שמואל האומר שהדיינים מצטרפים

כב. אמנם, לכאורה יש להקשות על דברי ר' שמואל, ובהקדים הלכה נוספת שכתב המחבר בדיני עדות²²: "דיין שהעידו שנים לפניו, אינו מצטרף עם עד אחד מהעדים שהעידו לפניו". ומבאר הסמ"ע²³: "פירוש, כשהדין הי' במוטב תלתא, וקבלו כדת עדות של שני העדים, והלכו להן שני הדיינים, אין יכול להצטרף דיין הנשאר עם אחד מהעדים להעיד לפני בית דין אחר ושאותו בית דין אחר ידונו על פי עדותן . . . [כי] על מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי, הדיין מעיד שנתקבלה עדות זה במוטב תלתא לפניו, ועד מעיד שראה המעשה".

ולכאורה יש להקשות על דברי המחבר הללו, מההלכה שהבאנו לעיל שעדים שהעידו על ב' מקרים שונים ב' עדות מיוחדת' הרי הם מצטרפים זה לזה; וכגון שאחד מעיד שראובן לווה משמעון ארבע מאות זהובים בניסן, והשני מעיד שלווה חמש מאות זהובים באייר, הרי הם מצטרפים זה לזה לחייב את ראובן ארבע מאות

הגורם (דהיינו המקרה של התביעה וההודאה) או בתר המסקנא, אלא הנוגע הוא האם דברי הנתבע דוחים את טענת התובע או לא. ועל כן שם סובר הרמב"ם, שמאחר שגם כשהנתבע מודה על מקרה אחר אין בזה דחי' לטענת התובע שהרי הוא מודה במין הטענה דהיינו בכסף, על כן הוא נחשב "מודה במקצת" ואינו בדין "טענו חטים והודה לו בשעורים". שלפי זה יוצא בשיטת הרמב"ם, שגם לסברת הרב השואל שיש להתייחס לגורם דהיינו למקרה של התביעה וההודאה, מכל מקום ראוי לחייבו שבועה כדין מודה במקצת, מאחר שהמקרה של ההודאה אינו דוחה את טענת התובע.

ואם כן מובן, שאין ללמוד משם לספק דנידון דידן – האם צירוף הדיינים ל"רוב" הוא על פי מסקנתם למעשה או על פי גורמי מסקנתם.

(22) חו"מ סי' ל סי"ב.

(23) שם סי' ק לז.

וכמו כן כאן בדיינים, למרות שכל דיין מחייבו מחמת תביעה אחרת, אך היות שהתוצאה העולה מדברי שניהם שווה שחייב חמישים שקלים, הרי אנו מחייבים אותו על פי פסקם.

כא. ונמצא, שהרב השואל סובר שאזלינן בתר התביעות, ור' שמואל (בנו של הנודע ביהודה) סובר שאזלינן בתר פסקי הדין²¹.

(21) לכאורה נראה שאפשר לתלות את מחלוקתם במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הלכות טוען ונטען פ"ג הי"ד) בטוען "מנה לי אצלך הלואה" והלה אומר "לא היו דברים מעולם ולא לויתי ממך אבל חמישים דינרין יש לך בידי פקדון", שהרמב"ם מחייבו שבועה מן התורה כדין מודה במקצת "שהרי טענו שהוא חייב לו מאה והודה לו שהוא חייב חמישים ומה לי נתחייב משום הלואה או משום פקדון", והראב"ד סובר ש"אין זה מודה במקצת הטענה שהלואה ופקדון שתי טענות הן", ובבית יוסף (חו"מ סי' פח אות יט) נתבאר שסברת הראב"ד היא שזהו כדין טענו חטים והודה לו בשעורים שפטור (כמבואר ברמב"ם שם ה"ח). שלכאורה מחלוקת זו היא שורש מחלוקת הרב השואל ור' שמואל בנידון דידן, דהרמב"ם סובר שאזלינן בתר המסקנא ולא בתר הגורם ומאחר שלמסקנא יש כאן תביעה על מנה והודאה בחמישים הרי זה מודה במקצת, והראב"ד סובר שאזלינן בתר הגורם דהיינו המקרה של התביעה וההודאה ומאחר שהתביעה היא על מקרה של הלואה וההודאה היא על מקרה של פיקדון הרי זה כטענו חטים והודה לו בשעורים שפטור. ובשולחן ערוך (שם סי"ט) פסק המחבר כהרמב"ם, ואם כן מזה לכאורה ראוי לשיטת ר' שמואל שאזלינן בתר מסקנת הדיינים ולא בתר הגורם דהיינו התביעות.

אכן, על פי מה שמבאר הש"ך (שם סי' ק לט) בסברת הרמב"ם, נראה שאין ללמוד מהתם להכא. דכתב, שהטעם שהרמב"ם מחייבו שבועה כדין מודה במקצת ואינו מדמה זאת לטענו חטים והודה לו בשעורים, הוא כי הטעם שבטענו חטים והודה לו בשעורים פטור הוא "דכיון דתבעו חטים ומודה לו בשעורים דחויי קמדחי לי' ולכך משיב לו מין אחר, אבל כשמודה לו אותו מין שתובעו שהוא תובעו מעות והוא מודה לו מעות אין כאן דיחוי, דסוף סוף נותן לו כפי שמבקש התובע ממנו ומה לי שהי' בידו הלואה [אן] בפקדון".

כלומר, שם מה שנוגע הוא לא האם אזלינן בתר

מעיד על ראיית המעשה, ואילו הדיין מעיד על עדות שנתקבלה בבית דין.

כג. והנה, המעשה הנ"ל של הרב השואל ור' שמואל בדיינים המכחישים זה את זה, דומה לכאורה למקרה של עד ודיין יותר מאשר למקרה של 'עדות מיוחדת' על ארבע מאות זהובים, מאחר שב' הדיינים המכחישים זה את זה מדברים על מקרים שונים התלויים בדינים שונים, דהדיין הא' מחייב את שמעון חמישים על נזק שהזיק לראובן, והדיין הב' מחייבו חמישים על מקרה אחר שראובן הוציא עליו הוצאות (שזהו על דרך 'חוב' שהוא חייב לראובן), ואם כן נמצא שהקשר בין הדיינים הללו הוא רק במסקנתם בלבד ששניהם מחייבים את שמעון חמישים, אך בגוף דבריהם אין שום קשר.

ואם כן, כשם שבעד ודיין ההלכה היא שאינם מצטרפים מאחר שבגוף דבריהם אין שום קשר, וכמו שכתב הסמ"ע "דעל מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי", כך מסתבר לומר גם בדיינים המחייבים מכוח ב' תביעות שונות, שמאחר שבגוף דבריהם אין שום קשר, על כן אינם מצטרפים יחד ל'רוב' לחייב את שמעון חמישים.

ואם כן צריך עיון בדברי ר' שמואל, שפסק שגם בב' תביעות שונות מצטרפים ב' הדיינים לרוב²⁵?

(25) ועוד צריך עיון בדבריו, כיצד בכלל למד ממקרה של 'עדות מיוחדת' למקרה של דיינים המדברים אודות תביעות שונות. בשלמא את העדים אנו מצרפים זה לזה, משום שלמרות שהם מדברים על מקרים שונים, אך סוף סוף הם אינם חולקים זה על זה כלל, שהרי כשעד אחד מעיד על ד' מאות ביום א' אין בזה שום סתירה לדברי חברו המעיד על ה' מאות ביום ב', וכן להיפך. מה שאין כן ב' הדיינים הם הרי חולקים זה על זה, דהדיין המחייבו

זהובים. ונתבאר לעיל שהטעם לזה הוא, משום שלמרות שכל אחד מעיד על מקרה אחר, אך היות שמדברי שניהם עולה מסקנא אחת שראובן חייב ארבע מאות, על כן הם מצטרפים יחד לחייבו בסכום זה.

ואם כן מדוע כאן אומר המחבר שהעד והדיין אינם מצטרפים, דאף שכדברי הסמ"ע "על מאי דמסהיד האי לא מסהיד האי", אך מכל מקום המסקנא העולה מדברי שניהם אחת היא, שהרי כשם שמעדות העד המעיד על גוף המעשה עולה שפלוני חייב, כך מעדות הדיין המעיד שחבירו העיד בבית דין אחר ונתקבלה עדותו עולה שפלוני חייב, שהרי "נצטוינו לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים"²⁴, ואם כן כשהדיין מעיד בפנינו שעדות חברו כבר נתקבלה (יחד עם עד נוסף) בבית דין אחר, הרי בזה הוא מעיד בוודאות גמורה שהמסקנא העולה מדבריו היא אמת. ואם כן מדוע העד והדיין אינם מצטרפים?

אלא מכאן יש להוכיח, שבכדי לצרף שני עדים המעידים על מקרים שונים, לא די שהמסקנא העולה מדבריהם תהי' שווה, אלא צריך שיהי' איזה דמיון וקשר גם בגוף עדותם. שלכן, דוקא במקרה של ארבע מאות זהובים מצטרפים ב' העדים, מאחר שבגוף עדותם יש איזשהו קשר ודמיון, דשניהם מספרים על הלוואה שלוה ראובן משמעון. ואף שאין זה דמיון גמור, שהרי זה מעיד על ארבע מאות בניסן וזה על חמש מאות באייר, אך סוף סוף יש ביניהם דמיון מועט על כל פנים, ששניהם מדברים אודות הלוואה שלוה ראובן; מה שאין כן העד והדיין אינם מצטרפים, משום שבגוף עדותם אין שום קשר ודמיון כלל, שהרי העד

(24) רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז.

דכפי שנתבאר לעיל, גם מחלוקת הרב השואל ור' שמואל בצירוף הדיינים תלוי' בחקירה זו, שר' שמואל סובר שאזלינן בתר פסקי הדיינים והיות שבפסקם הם שווים על כן הם מצטרפים לרוב, והרב השואל סובר שאזלינן בתר הגורם לפסקם דהיינו התביעות והיות שהתביעות שונות על כן אינם מצטרפים.

כו. ואם כן, מאחר שראינו שיותר מסתברת שיטת הרב השואל (על פי דברי המחבר בענין עד ודיין) שאין מצרפים את הדיינים הנ"ל ל'רוב', כלומר שאזלינן בתר התביעות השונות שהם הגורם לפסקים ולא בתר הפסקים עצמם, מזה אפשר להסיק לנידון דידן בפת הבאה בכסנין, שעלינו להתייחס לגורם דהיינו ג' הלחמים ולא לשיטות עצמן.

ואזי ממילא ייצא הדין, שגם האוכל את ג' הסוגים – או ב' מהם – בבת אחת ממש (שמכניסם לפיו בבת אחת), מברך מזונות ועל המחי'²⁷, מאחר שבכל לחם ולחם יש ספק²⁸ ו"ספק ברכות להקל"²⁹.

(27) וכן העלה להלכה למעשה (מטעם אחר) בדעת שו"ע אדה"ז – הרה"ג רמ"ש קליין שליט"א (מו"צ בבית ההוראה דהגר"ש ואזנר) בקובץ "תורת חיים" (ויזניץ, טבת תשס"ו) עמ' לא-לב. עיין שם ביאורו.

(28) סברא כעין זו באה לידי ביטוי מעשי בתחום הטכנולוגי, כהמתבאר בקובץ "פעמי יעקב" (מט עמ' קכג) במאמרו של הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק הלפרין שליט"א בענין הצבת מצלמות וידיאו (למטרות ביטחון) במקומות שעוברים בני אדם בשבת, שכתב בתוך דבריו תוספת סברא להתיר: באם יציבו באותו אזור מספר מצלמות המרוחקות מעט זו מזו, ויתכננו אותן באופן שכל מצלמה תפסיק את פעולתה מידי כמה דקות לפרק זמן קצר, אך בכל מצלמה תהי' ההפסקה בזמן אחר, כך שמצד כל מצלמה בפני עצמה אין הכרח שהעובר מולה יוקרן על המסך כי אפשר שיעבור בעת הפסקת פעולתה, אך יחד עם זאת לא יתכן שהעובר באזור זה לא יצולם על ידי אחת המצלמות הנוספות המוצבות שם, ואזי יש לדון

כד. וראה גם ב'הגהות הרב ברוך פרענקל²⁶ על תשובת ר' שמואל, שחולק על דבריו וסובר שהיות שב' הדיינים מדברים על ב' תביעות שונות אינם מצטרפים ל'רוב', וכסברת הרב השואל הנ"ל.

על פי סברת הרב השואל נראה שהברכה על כמה סוגים יחד היא מזונות

כה. וכעת נחזור לחקירה הנ"ל באוכל את ג' סוגי פת הבאה בכסנין – או ב' מהם – ביחד, האם אזלינן בתר מסקנת ג' השיטות שמברך המוציא וברכת המזון, או בתר גורם מסקנתם דהיינו הלחמים ואזי יברך מזונות ועל המחי' מכוח ספק ברכות להקל, כנ"ל באריכות.

משום נזק טוען שהדיין השני המחייבו משום הוצאות טועה בדין, וחבירו הדיין טוען להיפך שדוקא משום הוצאות אפשר לחייבו ואילו משום נזק אין לחייבו. ואם כן אינו מובן, מנין הוכחתו של ר' שמואל שאפשר לצרף ב' דיינים שלא רק שהם מדברים אודות ב' תביעות שונות לחלוטין אלא הם גם חולקים זה על זה?

[וראה שם בהמשך דברי ר' שמואל, שמקשה על עצמו כעין קושיא זו – שהרי גם עדים כאשר הם מכחישים זה את זה הם אינם מצטרפים. ותיירץ, ששאני עדים מוכחשים שאינם נחשבים עדות כלל כיון שאחד בודאי משקר, מה שאין כן בדיינים אין זה שייך. עיי"ש.]

אך תירוץ זה מיישב רק, שמדין 'עדות מוכחשת' אי אפשר להוכיח שדיינים החולקים זה על זה אינם מצטרפים. אבל זה עדיין אינו מעלה ארוכה לקושייתנו, שסוף סוף גם אי אפשר להוכיח מדין 'עדות מיוחדת' שדיינים המדברים על ב' תביעות שונות כן מצטרפים. כי אפשר שזה שבעדות מיוחדת מצרפים את ב' העדים, היינו משום שאינם חולקים זה על זה כלל, אלא הם רק מדברים על ב' מקרים שונים. מה שאין כן הדיינים שחולקים זה על זה כנ"ל, מנא לן שאפשר לצרפם יחד?]

(26) נדפס בסוף ספרי שו"ת הנודע ביהודה.

אבל ב"סדר ברכות הנהנין" שבסידור אדה"ז – שהוא כידוע "משנה אחרונה"³⁰ לגבי השולחן ערוך – הוא משנה ב' פרטים עיקריים מדבריו בשולחן ערוך, ועל פי דבריו שם נראה שהמסקנא בדין הנ"ל תשתנה מעט.

כח. השינוי הא' הוא:

שבשולחן ערוך³¹ מביא אדה"ז ג' דיעות בפת הבאה בכסנין – דעת רבינו חננאל "שהיא פת עשוי" כמין כיס", דעת הרמב"ם ש"היא פת שנילושה בדבש או בחלב . . או בשאר משקין חוץ ממים", ודעת הערוך ש"היא פת . . שעושים אותה עוגות יבשות". ואילו בסדר ברכות הנהנין³² הוא מביא רק ב' דיעות – דעת הרמב"ם "שהוא עיסה שנילושה בחלב . . או בשאר מי פירות", ודעת רבינו חננאל שהיא פת "העשוי" כמין כיס", אבל את דעת הערוך שפת הבאה בכסנין היינו "עוגות יבשות" אינו מזכיר כלל.

וכתב הקצות השולחן³³: שמהא ש"בסידור השמיט דעה זו לגמרי משמע שאין דעתו להקל כלל בזה"³⁴. כלומר, שלדעת אדה"ז בסידור אין

(30) ראה הקדמת ר' חיים נאה ל"פסקי הסידור".
ובדברי הרבי דלהלן הערה 34.

(31) סי' קסח סעיפים ט-יב.

(32) פ"ב ס"ז.

(33) סי' מח ס"ק יא.

(34) וסגנון זה – לדייק בדברי אדה"ז שמהא שבסדר ברכות הנהנין השמיט דבר שכתב מקודם לכן במקום אחר משמע שב"משנה אחרונה" לא סבירא ל' הכי להלכתא – מצינו גם בדברי הרבי (שערי הלכה ומנהג ח"א סי' קיד): דבלוח ברכות הנהנין (פי"ב סכ"ג) כתב אדה"ז ש"היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום . . ואם חוזר ורואה אחר שלושים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות", אבל בסדר ברכות הנהנין (שבסידורו פי"ג ס"ד) השמיט זה, ומבאר הרבי שהטעם לזה יש לומר: "מפני דבמשנה

ג

ב' שינויים בסידור אדה"ז לגבי דבריו בשולחן ערוך

כז. והנה כל המתבאר עד כה, הוא על פי דברי אדה"ז בשולחן ערוך שלו – שבכל אחד מג' סוגי פת הבאה בכסנין ישנה מחלוקת הפוסקים – שעל כל סוג דיעה אחת (או יותר) סוברת מזונות ושאר הדיעות סוברות המוציא (כנ"ל סעיפים י"א-י"ב); שעל כן הסתפקנו מה הדין במי שאוכל את כל ג' הסוגים בבת אחת – האם להתייחס לפסקי ג' הדיעות שכאן כולן מסכימות שעליו לברך המוציא וברכת המזון, או להתייחס לגורם דהיינו כל לחם ולחם בפני עצמו ולברך מזונות ועל המח' מכוח ספק ברכות להקל, והסקנו על פי דברי "הרב השואל" הנ"ל שיש להתייחס לגורם ולברך מזונות ועל המח'.

על כל מצלמה בפני עצמה כ"ספק פסיק רישא בדבר שאינו מתכוין". עיי"ש.

שהיסוד הרעיוני של סברא זו הוא על דרך המתבאר בפנים, שדנים על כל גורם (כל לחם ולחם) בפני עצמו ולא על התוצאה (מסקנת פסקי השיטות). שכמו כן במצלמות, דנים על כל מצלמה בפני עצמה (שהיא רק ספק מצלמת) ולא על התוצאה היוצאת מכלל המצלמות (שבצירופן יחד בודאי נקלטת תמונת כל עובר ושב).

(29) ונראה לומר, שלעולם אפילו אם ישיב מאן-דהו על קושייתנו הנ"ל על ר' שמואל, ושוב לא נוכל להכריע בצורה ברורה כסברת הרב, עדיין יש להסיק ממחלוקתם שהאוכל את ג' סוגי הפת מברך מזונות ועל המח':

כי מאחר שלא תהי' בידינו הכרעה ברורה במחלוקתם האם אזלינן בתר פסקי הדיינים או בתר הגורם דהיינו התביעות, הרי שהדבר ישאר אצלנו בספק, ואם כן גם בנידון ג' סוגי פת הבאה בכסנין ישאר לנו ספק האם אזלינן בתר פסקי השיטות לברך המוציא או בתר הלחמים ולברך מזונות, ומחמת ספק זה גופא (כיצד לפשוט את החקירה) נפסק לברך מזונות ועל המח' משום "ספק ברכות להקל".

שבשולחן ערוך כתב אדה"ז³⁶ (כנ"ל סעיף י"א): "שהפת הבאה בכסנין לפי שנחלקו בה ויש אומרים שלחם גמור הוא מה שיש אומרים שהוא פת הבאה בכסנין לפיכך אין לברך בתוך הסעודה אלא על מה שלדברי הכל נקרא פת הבאה בכסנין", שמדבריו אלו משמע ברור שבכל ג' סוגי פת הבאה בכסנין יש מחלוקת – דעל מה שדיעה אחת סוברת מזונות סוברות שאר הדיעות המוציא, ולכן אין לברך מזונות בתוך הסעודה אלא על כזו פת הכוללת בתוכה את שלושת הסוגים יחד, וכגון עיסה שנילושה במי פירות והיא גם עשוי' ככיס והיא גם יבשה כעוגות יבשות;

ואילו בסדר ברכות הנהנין סובר אדה"ז, שבסוג דעשוי' ככיס אין מחלוקת אלא לכולי עלמא ברכתה מזונות; דבתחילת דבריו שם³⁷ הוא מפרט את סוגי הלחם שברכתם מזונות – דהיינו לחמניות וטרוקנין ופת הבאה בכסנין, ובפת הבאה בכסנין הוא מביא ב' דיעות בלבד – דעת רבינו חננאל שהיא "פת העשוי' כמיני כיס" ודעת הרמב"ם שהיא "עיסה שנילושה בחלב" (כנ"ל סעיף כ"ח). ולאחר מכן³⁸ הוא כותב: ש"כל מיני לחמים אלו שברכתם בורא מיני מזונות, אם באו על השולחן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה. . אין נפטרים בברכת המוציא שעל הפת וצריך לברך עליהם בורא מיני מזונות. . חוץ מפת שנילושה בחלב וכיוצא בו שאין לברך עליהם בורא מיני מזונות בתוך הסעודה או בסופה בכל ענין, מאחר שיש אומרים שברכתם המוציא כלחם גמור ונפטרת כבר בברכת המוציא, וספק ברכות להקל".

(36) סי' קסח סי"ד.

(37) פ"ב סעיפים ה-ז.

(38) שם סי'.

לסמוך כלל על דעת הערוך, ועל כן אין לברך על עוגות יבשות מזונות מכוח ספק ברכות להקל.

והנה זה ברור, שאין כוונת הקצות השולחן לומר שלשיטת אדה"ז בסידור על "עוגות יבשות" יש לברך המוציא וברכת המזון, כי מאחר שלדעת הערוך ברכתם מזונות ועל המח' הרי בודאי שעלינו לחשוש לדבריו לחומרא על כל פנים – כדי שלא להיכנס לספק ברכות לבטלה³⁵. אלא כוונתו היא בודאי רק לענין הקולא – שלשיטת אדה"ז בסידור אין לסמוך על דברי הערוך ולברך על עוגות יבשות מזונות מכוח "ספק ברכות להקל".

ומאחר שלשיטת אדה"ז בסידור על "עוגות יבשות" אי אפשר לברך לא מזונות ולא המוציא, נמצא, שהאפשרות היחידה לאוכלם היא רק בתוך הסעודה – לאחר שמברך המוציא על לחם גמור.

כט. והשינוי הב' הוא:

האחרונה סבירא לי' ד'בימי ניסן' כפשוטו – בדוקא", שלכן אין מקום לברך ברכה זו שוב לאחר שלושים יום, שהוא כבר חודש אייר. אך ראה המצויין בסוף הערה הבאה.

(35) ובפרט שיש גם מקום לומר, שזה שב"סדר ברכות הנהנין" משמיט אדה"ז את דעת הערוך אינו משום שלא סבירא לי' כדבריו להלכה (כפי שהבין הקצות השולחן), אלא משום ששם דרכו להביא רק את ה"הלכות הצריכות ושכיחות במדינתנו" (כאמור בהקדמת "לוח ברכות הנהנין", שסדר ברכות הנהנין בא בהמשך אליו בבחינת "מוסיף על הראשונים" כמבואר בהקדמתו (וראה גם בהקדמת ר"ח נאה הנ"ל)), ואפשר שבמדינתם לא הי' מצוי כל כך "עוגות יבשות" (ומהרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א שמעתי, שבירר אצל הדירים במדינת רוס' מלפנים ואמרו שאכן מין פת כזה לא הי' כל כך מצוי שם) ומשום כך השמיט אדה"ז את דינם (וגם סגנון כזה מצינו בדברי הרבי – ראה שערי הלכה ומנהג שם סי' קטז, וסי' קטז הערה 1).

במי פירות מברכים מזונות – מחמת הספק האם ההלכה היא כהרמב"ם או כהחולקים עליו. ועל עיסה העשוי' ככיס מברכים מזונות בוודאות – מאחר שכולי עלמא מסכימים שברכתה מזונות.

הברכה על אכילת כמה סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת לשיטת אדה"ז בסידור

לא. ועל פי כל זה מובן, שלשיטת אדה"ז בסידור: מי שאוכל את ג' סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת (דהיינו שמכניסם לפיו בבת אחת כנ"ל) אינו יכול לברך מזונות, מאחר שבין שלושתם ישנו גם הסוג דעוגות יבשות שבו סובר אדה"ז שאין לסמוך על הערוך לברך מזונות – כנ"ל בקצות השולחן.

אך לאידך גיסא, הוא גם אינו יכול לברך על שלושת הסוגים יחד המוציא וברכת המזון – על סמך העוגות היבשות, כי כפי שביארנו לעיל – לחומרא ראוי לחשוש לדעת הערוך הסובר שעל עוגות יבשות מברכים מזונות.

לב. ואם כן לכאורה הי' נראה לומר, שהעצה למי שרוצה לאכול את ג' סוגי פת הבאה בכסנין בבת אחת, היא, שיברך תחילה המוציא על לחם גמור ובזה יפטור את שלושתם.

אלא שגם עצה זו לא תמיד תועיל, כי כנ"ל בסידור סובר אדה"ז שבפת העשוי' ככיס אין מחלוקת ולכולי עלמא ברכתה מזונות, שלכן אם היא באה "בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דהיינו שלא לאכול לשם מזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג בלבד", היא אינה נפטרת בברכת המוציא שבירך על הלחם אלא מברכים עלי' מזונות בתוך הסעודה.

שנילושה בחלב" (או מי פירות) שהזכיר לעיל³⁹ ישנם החולקים על הרמב"ם האומר שברכתה מזונות וסוברים שברכתה המוציא, ועל כן מספק אין לברך עלי' מזונות בתוך הסעודה; אבל ב"פת העשוי' כמין כיס" – שהיא בכלל "כל מיני לחמים אלו" – שהזכיר לעיל, כולי עלמא מסכימים עם רבינו חננאל שברכתה מזונות, ולכן עלי' מברכים מזונות גם בתוך הסעודה מאחר שאין בה ספק⁴⁰.

ל. ואם כן נמצא, שלשיטת אדה"ז בסידור: על עוגות יבשות אין מברכים מזונות – מאחר שאיננו מקבלים את דעת הערוך (להקל כדבריו מכוח ספק ברכות להקל). על עיסה שנילושה

(39) שם ס"ז.

(40) ולהעיר, שקצת משמע כן גם מסגנון דברי אדה"ז – בהביאו את דברי החולקים על הרמב"ם הסובר שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה במי פירות – וזה לשונו (שם): "ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו, כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב בני אדם קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בליתן לגריעותא שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור, אלא פת הבאה בכסנין היא פת גמורה העשוי' כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וצוקר. . והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתם אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג ומזון העיסה הוא טפל".

שממשמעות דבריו נראה, שסברת ה"יש חולקים" שעיסה שנילושה במי פירות אינה בגדר פת הבאה בכסנין, היא משום שאין בה שינוי מהותי מלחם גמור, כי אף שהמי פירות בודאי ממתקים אותה, אך מכל מקום הם עדיין לא הופכים אותה לגדר פת שעיקרה לעידון ותענוג. ועל כן לדעתם פת הבאה בכסנין היא פת העשוי' ככיס וממולאת במיני מתיקה, מאחר שהיא אכן עשוי' בעיקר לעידון ותענוג ולא למזון ולהשביע, (ולהעיר, שהסברה זו בדעת היש חולקים לא הביא אדה"ז בשו"ע).

ולפי זה מסתבר בפשטות, שאם לדעת הרמב"ם אפילו לחם שאין עיקרו לעידון ותענוג נחשב פת הבאה בכסנין רק בשל שנילוש במי פירות, כל שכן שיסכים שפת שעיקרה לעידון ותענוג נחשבת פת הבאה בכסנין וברכתה מזונות. ופשוט.

יברך מזונות, מאחר שבסידור הוא סובר שבפת העשוי' ככיס אין מחלוקת אלא לכולי עלמא ברכתה מזונות, ואם כן נמצא שיש כאן ספק אחד בלבד – בפת שנלושה במי פירות – האם הלכה כהרמב"ם שברכתה מזונות או כהחולקים עליו הסוברים שברכתה המוציא, ואם כן ודאי שיכול לברך מזונות מכוח ספק ברכות להקל⁴¹.

לו. ונמצא לפי זה, שלשיטת אדה"ז בסידור אין צורך בכל החקירה הנ"ל – האם אזלינן בתר פסקי הפוסקים או בתר הגורם לפסקיהם. דחקירה זו נצרכה לנו רק לשיטתו בשולחן ערוך, ששם הוא סובר: (א) שג' סוגי פת הבאה בכסנין נתונים למחלוקת השיטות, (ב) שגם בסוג דעוגות יבשות מקילים מכוח ספק ברכות להקל, שעל כן במקרה שאוכל את ג' הסוגים בבת אחת יש לחקור – האם אזלינן בתר הפוסקים השווים של ג' השיטות לברך המוציא, או בתר הגורמים השונים דהיינו הלחמים ולברך מזונות, כנ"ל בארוכה. אבל לשיטת אדה"ז בסידור: (א) שבסוג דעשוי' ככיס כולי עלמא מסכימים לברך מזונות, (ב) שבעוגות יבשות אין מקילים לברך מזונות מחמת הספק, אין צורך כלל בחקירה זו, מאחר שהדין ברור בלאו הכי – וכנ"ל:

דאם הוא אוכל ב' או ג' סוגים בבת אחת וביניהם ישנו הסוג דעוגות יבשות: עליו לברך

לג. ואשר על כן צריכים לומר, שבאוכל את ג' הסוגים בבת אחת יהי' הדין כך:

באם הסוג דעשוי' ככיס בא "שלא מחמת הסעודה. . אלא לעדון ותענוג בלבד", אזי תחילה עליו לברך המוציא על לחם גמור, ואחר כך יברך מזונות ויכוין על הסוג דעשוי' ככיס, ואז יוכל לאכול את ג' הסוגים בבת אחת, מאחר שבברכת המוציא שבירך על הלחם הגמור הוא פטר את ב' הסוגים דנילושה במי פירות ודעוגות יבשות, ובברכת מזונות שבירך כעת פטר את הסוג דעשוי' ככיס;

ואם הפת העשוי' ככיס באה מחמת הסעודה דהיינו "לשם מזון ולהשביע", הנה גם היא נפטרת בברכת המוציא שיברך על הלחם הגמור, ואזי יוכל לאכול את ג' הסוגים בבת אחת בלי לברך מזונות.

לד. והוא הדין אם הוא בא לאכול בבת אחת רק ב' סוגים, ואחד מהם הוא העוגות היבשות:

שאם הסוג השני הוא הנלושה במי פירות, יברך תחילה המוציא על לחם גמור, ובזה יפטור את ב' הסוגים ויוכל לאוכלם בבת אחת.

ואם הסוג השני הוא העשוי' ככיס – אם היא באה לעידון ותענוג, יברך תחילה המוציא על לחם גמור, ואחר כך יברך מזונות ויכוין לסוג דעשוי' ככיס, ואז יוכל לאכול אותה ביחד עם העוגות היבשות (שכבר נפטרו בברכת המוציא); ואם העשוי' ככיס באה למזון ולהשביע, יברך המוציא על לחם גמור, ואז יוכל לאכול את ב' הסוגים דעשוי' ככיס ודעוגות יבשות בבת אחת, בלא ברכת מזונות.

לה. ואם הוא רוצה לאכול בבת אחת את ב' הסוגים האחרים – הנלושה במי פירות והעשוי' ככיס, בזה גם לשיטת אדה"ז בסידור

41) אלא ש"בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול (את הנלושה במי פירות) בלא נטילת ידים והמוציא על לחם אחר תחלה" – לשון אדה"ז שם ס"ט.

ועל פי המתבאר לעיל בפנים (סעיף ל"ד), מי שיעשה כן ויברך המוציא על לחם גמור תחילה, בזה הוא יפטור בודאי רק את הסוג דנילושה במי פירות; אבל בנוגע לסוג דעשוי' ככיס, תלוי – אם היא באה לעידון ותענוג צריך לברך גם מזונות בכדי לפוטרה, ואם היא באה למזון ולהשביע נפטרת גם היא בברכת המוציא שבירך על הלחם הגמור.

להמאמר מרדכי: מברך מזונות ועל המחוי' מאחר שאפשר שכולי עלמא מסכימים שכל ג' הסוגים הם מזונות.

לשיטת אדה"ז בשו"ע: מברך מזונות ועל המחוי', משום שאזלינן בתר הגורם דהיינו הלחמים עצמם, וספק ברכות להקל.

ולשיטת אדה"ז בסידור: אם אוכל את ג' הסוגים, או ב' סוגים וביניהם הסוג דעוגות יבשות, מברך תחילה המוציא על לחם גמור, ועל הסוג דכיס מברך מזונות (אם הוא בא לעידון ותענוג). ואם אוכל ב' סוגים ואין ביניהם הסוג דעוגות יבשות, מברך עליהם מזונות.

תחילה המוציא על לחם גמור בשביל לפטור את העוגות היבשות, ובזה ממילא נפטר גם הסוג דנילושה במי פירות, ובנוגע לסוג דעשוי' ככיס תלוי – אם הוא בא מחמת הסעודה הרי גם הוא נפטר בהמוציא, ואם אינו בא מחמת הסעודה עליו לברך גם מזונות בכדי לפוטרו.

ואם הוא אוכל ב' סוגים ואין ביניהם את הסוג דעוגות יבשות, עליו לברך רק מזונות, מאחר שהסוג דעשוי' ככיס ברכתו לכולי עלמא מזונות, והסוג דנילושה במי פירות נפטר בברכת מזונות מחמת הספק, כנ"ל.

*

העולה מכל הנ"ל:

האוכל ב' או ג' סוגי פת הבאה בכסנין
בבת אחת –



סימן עא

בלילה רכה במי פירות

(סדר ברכות הנהנין פרק ב)

מביא את מחלוקת הראשונים בגדר פת הבאה בכסנין * מדייק בדברי אדה"ז מדוע נוקט "בלילה רכה" סתם לאחר שהחמיר שצריך "רכה מאוד" * מבאר את החידוש העולה מדיוק דבריו, שעיסה רכה שנילושה במי פירות ברכתה "מזונות" לכולי עלמא * מוכיח מדברי הפרי חדש שדינה "מזונות" גמור אפילו בקביעות סעודה * מבאר שאדה"ז חולק רק על הפרי חדש בענין "לעקאך" בקביעות סעודה, אך מסכים עם הריב"ש שעיסה רכה במי פירות דינה כ"תבשיל"

א

ביאור הדיעות בפת הבאה בכסנין

א. בגמרא ברכות¹ איתא: "תניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה, פת הבאה בכסנין מברכין עלי' המוציא. ואמר שמואל . . אין הלכה כרבי מונא . . אמרי לי' והאמר הוא דאמר משמי' דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתי עלי' אבל היכא דלא קבע סעודתי עלי' לא."

כלומר, על "פת הבאה בכסנין" אין מברכים "המוציא" אלא "מזונות". אך זהו בתנאי שלא קבע עלי' סעודה, אבל אם קבע עלי' סעודה ברכתה "המוציא".

ב. ונחלקו הראשונים בגדר "פת הבאה

בכסנין":

הרמב"ם² פירש: "עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיא הנקראת פת הבאה בכסנין".

ורבינו יונה³ פירש: "דפת הבאה בכסנין רצונו לומר הבאה בכיסין, שעושים מן העיסה כמו כיס ומכניסין בפנים שקדים ודבש ומיני מתיקה".

ג. וב"סדר ברכות הנהנין"⁴ כתב אדה"ז: "ברכת המזון מן התורה אינה אלא כשאכל פת כדי שביעה . . וחכמים תקנו לברך אפילו על כזית, ולא תקנו אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו, אבל מיני לחמים שיתבאר שאין רגילין לקבוע סעודה עליהן אין מברכין עליהם המוציא וברכת המזון, אלא לפניהם בורא מיני מזונות ולאחריהם מעין ג', אלא אם כן אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה".

(2) הלכות ברכות פ"ג ה"ט.

(3) על הרי"ף ברכות כט, א.

(4) פ"ב ה"א.

דכשמנמק מדוע ה"ש חולקים" אינם מקבלים את דברי הדיעה הא' שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה במי פירות, הוא כותב: "כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב בני אדם קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור".

ומטעם זה שכותב משמע, שב"לחמניות וטרוקנין" העשוין מ"בלילה רכה" כולי עלמא מודים שמברכים "מזונות", כי עליהן באמת אין בני אדם רגילים לקבוע סעודה.

ו. אך לכאורה, כלל זה שעל "בלילה רכה" ("רכה" סתם) מברכים "מזונות", אינו מוסכם.

דהנה מקור הדין ד"לחמניות" הוא בדברי הגמרא הנ"ל בשיטת שמואל, שעל לחמניות מברכים המוציא רק בשיעור קביעות סעודה אבל בפחות משיעור קביעות סעודה ברכתן מזונות.

ועל דרך זה בנוגע ל"טרוקנין" איתא בגמרא⁷: "מאי טרוקנין, אמר אביי כובא דארעא . . מאי מברכין עלוי' בורא מיני מזונות".

וביאר רבינו יונה⁸ והרא"ש⁹: שהטעם שעל "לחמניות וטרוקנין" מברכים מזונות הוא משום שבלילתן רכה.

ז. אך בענין "בלילה רכה" גופא ישנן ב' דיעות, האם די בבלילה רכה סתם או שמא צריך דוקא בלילה רכה מאוד¹⁰, וכפי שמבאר אדה"ז

ובהמשך דבריו⁵ הוא מפרט: "ואלו הם מיני לחמים שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה עליהם, לחמניות וטרוקנין ופת הבאה בכסנין".

ד. ולאחר מכן⁶ מביא אדה"ז את ב' הדיעות הנ"ל בגדר "פת הבאה בכסנין", וזה לשונו:

"פת הבאה בכסנין, יש מפרשים שהוא עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן, לפי שאינה עשויה לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה . .

ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו, כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב בני אדם קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור. אלא פת הבאה בכסנין היא פת גמורה העשויה כמין כיס, וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וצוקר או שקדים ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות או תבלין, והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתם אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג . . ולכן די לברך עלי' בורא מיני מזונות ועל המחיי אבל לא המוציא וברכת המזון, עד שיאכל שיעור קביעות סעודה".

דין לחמניות וטרוקנין,
ומדוע אין אדה"ז נוקט
"בלילה רכה מאוד"

ה. ויש לדייק בדברי אדה"ז:

(7) שם לז, ב – לח, א.

(8) שם על הרי"ף ל, א – בנוגע ללחמניות.

(9) שם פ"ו סי' יא – בנוגע לטרוקנין.

(10) ראה גם ביאור הלכה לסי' קסח סט"ו, שנשאר

ב"צריך עיון" בענין זה, האם בטרוקנין צריך בלילה רכה מאוד דוקא, או שגם בבלילה רכה סתם מברכים מזונות.

(5) שם ה"ה.

(6) שם ה"ז.

שדוקא ב"בלילה רכה מאוד" מברכים מזונות, אם כן מדוע תיכף בהלכה הבאה (הנ"ל) כשמדבר אודות "פת הבאה בכסנין", הוא נוקט בפשיטות שהטעם שהדיעה הב' מחמירה בעיסה שנילושה במי פירות, הוא משום שאינה דומה ללחמניות וטרוקנין ש"בלילתן רכה" (סתם), שמזה משמע שעל "בלילה רכה" סתם מברכים מזונות להדיא?

ביאור נימוק ה"יש חולקים" בפת הבאה בכסנין, ומדוע אין אדה"ז מנמק את הדיעה הא'

ט. גם דרוש ביאור:

דכאשר אדה"ז מבאר את סברת ה"יש חולקים" הנ"ל, מדוע עיסה שנילושה במי פירות אינה נחשבת "פת הבאה בכסנין", הוא כותב: "כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין שאין רוב בני אדם קובעין סעודה עליהן מחמת שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור" (— מה שאין כן העיסה שנילושה במי פירות, היא בלילה עבה שראוי לסעוד את הלב, וחסרונה הוא רק בזה שבני אדם אינם נוהגים לקבוע עלי' סעודה).

ומסגנון דבריו אלו מובן, שלשיטת ה"יש חולקים" היתה הנחה פשוטה, ש"פת הבאה בכסנין" צריכה להיות דומה בגדרה ל"לחמניות

את ב' הדיעות הללו ב"סדר ברכות הנהנין" שם¹¹ (קודם שפירט את הדיעות הנ"ל בענין "פת הבאה בכסנין") —

דיעה א' סוברת: ש"לחמניות הם מיני לחמים דקים ורכים, שהיתה בלילת הקמח במים בלילה רכה, ולא עבה כעיסת לחם גמור הנילושה ומתגלגלת בידיים, אלא כעיסת סופגנין שאי אפשר לגלגלה בידיים. . . וכן טרוקנין כו".

והדיעה הב' חולקת ומחמירה: "שלא נתנו חכמים שיעור קביעות סעודה. . . אלא כשבלילת העיסה רכה יותר מדאי¹², אבל כשאינה רכה יותר מדאי, אף שאי אפשר לגלגלה בידיים אלא טורפן בכף בקערה. . . לחם גמור הוא, ומברכין עליו המוציא וברכת המזון בכזית".

ומסיים שם אדה"ז: "וטוב לחוש לדבריהם, שלא לאכול כי אם בתוך הסעודה". כלומר, להלכה ראוי לחוש לדברי הדיעה הב', שאין מברכים "מזונות" על לחמניות וטרוקנין אלא אם כן נעשו מבליילה רכה יותר מדאי, אך לא די בבלילה רכה סתם.

[ולהעיר, שבשולחן ערוך¹³ מביא אדה"ז רק את הדיעה המחמירה, שדוקא ב"בלילה רכה מאוד" מברכים מזונות ואילו בבלילה רכה סתם מברכים המוציא].

ח. ואם כן לכאורה יש לתמוה, דמאחר שאדה"ז פוסק ש"טוב לחוש"¹⁴ לדיעה הב'

(11) שם ה"ה-ו.

(12) ונראה לבאר בגדר "רכה יותר מדאי", דהיינו שבשביל לערבבה אין צורך אפילו בכף וכדומה (כמו ב"רכה" (סתם) שבהמשך דבריו ש"טורפן בכף"), אלא סגי לה בניעור הכלי גרידא, דהיינו בלילה מימית לגמרי. ואכ"מ.

(13) סי' קסח סי"ג.

(14) והלשון "טוב לחוש" משמעו, שזוהי ההלכה הרווחת לכולם. דלא כהלשון שנוקט להלן (שם ס"ט

בנוגע ל"פת הבאה בכסנין" ש"בעל נפש יחמיר לעצמו" לא לברך מזונות על עיסה שנילושה במי פירות, שלשון זו משמעה שאין זו "הלכה ברורה" לכולם אלא רק "חומרא" ל"בעל נפש", ושגם הוא "יחמיר לעצמו" דוקא, ולא יורה לאחרים להחמיר כן. מה שאין כן הלשון "וטוב לחוש לדבריהם" משמעו, שלכולם ראוי להחמיר בזה.

שהן בלחמניות והן בטרקנין החיסרון הוא: (א) באופן עשייתם ובצורתם. (ב) הוא ניכר בגלוי.

יב. ומאידך גיסא, בדברי הגמרא הנ"ל (סעיף א') רואים מפורש, שמשווים בין "פת הבאה בכסנין" ל"לחמניות".

דהגמרא כתבה: "רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עלי' המוציא, ואמר שמואל . . . אין הלכה כרבי מונא . . . (ומקשים:) והאמר הוא דאמר משמי' דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא? (ומתרצים:) שאני התם דקבע סעודתי עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתי עלי' לא".

ומזה שהגמרא מקשה מ"לחמניות" על "פת הבאה בכסנין", משמע ברור שגדרם שווה.

יג. ואם כן מובן, שהטעם שמבאר אדה"ז לשיטת ה"יש חולקים", הוא טעם חזק ומיוסד ביותר:

שהיות שבגמרא רואים שגדר "פת הבאה בכסנין" הוא כגדר ה"לחמניות וטרקנין", אם כן כמו שבלחמניות וטרקנין החיסרון ניכר באופן עשייתם ובצורתם, שהם בלילה גרועה שאינה סועדת את הלב; כך צריך להיות גם ב"פת הבאה בכסנין", שחסרונה יהי' לא רק זה שבני אדם אינם קובעים עלי' סעודה, אלא שהוא יהי' חיסרון הניכר באופן עשייתם ובצורתם, דהיינו בעצם מהותה ואיכותה.

וזוהי טענת ה"יש חולקים" על הדיעה הא': הכיצד ניתן לפרש ש"פת הבאה בכסנין" היא עיסה רגילה שנילושה במי פירות, והרי שינוי זה הוא דבר שכמעט אינו ניכר כלל, דאין שום חיסרון באיכות העיסה הזו לעומת לחם רגיל

וטרקנין". שלכן הם טוענים לדיעה הא', שבגלל שהעיסה שנילושה במי פירות היא בלילה עבה ואינה דומה ללחמניות וטרקנין, לכן אינה בכלל "פת הבאה בכסנין".

י. ונראה לומר, שהטעם שהנחה זו כל כך ברורה להם, הוא משום שכך משמע בגמרא¹⁵.

דכשהגמרא פירשה מהו גדר ה"טרקנין", כתבה: "מאי טרוקנין . . . כובא דארעא . . . מי סברת נהמא הוא, גובלא בעלמא הוא, ומברכים עלוי' בורא מיני מזונות". כלומר שה'טרקנין' הם כל כך משונים מלחם רגיל, עד שאינם נקראים בשם "נהמא" כלל. שמזה מובן, שאופן עשייתם וצורתם משונים מאוד, באופן הניכר¹⁶.

וליסוד זה (בגדר ה"טרקנין") מסכימה גם הדיעה הא' (הנ"ל ב"פת הבאה בכסנין"), שהרי ב"טרקנין" לא מצינו מחלוקת ביניהם אלא כולם מודים שהחיסרון בהם הוא בעצם בלילתם המשונה משאר הלחמים, דהיינו שהם "בלילה רכה" (כנ"ל סעיף ו'), ואם כן השינוי שבהם הוא שינוי הניכר וגלוי באופן עשייתם ובצורתם.

יא. ובהלכה מצינו, שה"לחמניות" וה"טרקנין" שווים זה לזה בגדרם. וכפי שראינו לעיל (שם) בדברי רבינו יונה והרא"ש, שללחמניות וטרקנין יש טעם וגדר אחד – שבלילתן רכה (וכן הוא במשמעות לשון אדה"ז לעיל (סעיף ז')): "לחמניות הם מיני לחמים דקים ורכים . . . וכן טרוקנין כו'".

וגם בענין זה לא מצינו שום דיעה החולקת, אלא יסוד זה מוסכם על כולם. ואם כן מובן,

(15) ברכות לז, ב – לח, א.

(16) ולהעיר מדברי הגמרא שם (בנוגע ל"טריטא"):

"מעשי' מוכיחין עלי'".

אדה"ז אינו בא לנמק את השיטות אלא ללמד דין חדש

טו. ועל כן נראה לבאר בדברי אדה"ז:

שבמילים שכותב (על דברי ה"ש חולקים")
"כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין . . שבלילה
רכה אינה סועדת הלב כל כך כלחם גמור", אין
עיקר כוונתו לבאר את טעם ה"ש חולקים"
מדוע לדעתם עיסה שנילושה במי פירות ברכתה
"המוציא" ולא "מזונות" כדברי הדיעה הא',
אלא עיקר כוונתו במילים אלו היא ללמדנו דין
חדש, והוא, שבמקרה אחר יסכימו ה"ש
חולקים" לדברי הדיעה הא' שעיסה שנילושה
במי פירות ברכתה מזונות (אלא שאת הדין
החדש הזה הוא רומז תוך כדי ביאור טעם ה"ש
חולקים", אך עיקר כוונתו היא לחידוש ולא
לנימוק הדיעות, ולכן את הדיעה הא' אינו טורח
לנמק).

והיינו במקרה שיצטרפו ב' טעמים: (א)
שהעיסה נילושה במי פירות. (ב) שהיא עיסה
רכה (ואפילו רכה סתם ולא רכה מאוד);
שבאופן כזה יסכימו ה"ש חולקים" שברכתה
מזונות, מאחר שכאן ישנם ב' טעמים המבדילים
את העיסה הזו מפת רגילה.

דמה שהם החמירו ב"לחמניות וטרוקנין"
שצריך "בלילה רכה מאוד" דוקא, היינו משום
שליטתם החיסרון ד"בלילה רכה" (סתם) בפני
עצמו אינו טעם מספיק כדי להחשיבה כמו
"לחמים שאין דרך בני אדם לקבוע סעודה
עליהם", אבל כשמצטרף אל ה"בלילה רכה"
(סתם) חיסרון נוסף שנילושה ב"מי פירות", אז
כולי עלמא מודים שברכתה "מזונות".

טז. ונראה לומר, שביאור זה בדברי אדה"ז
מתאים היטב בלשונו הנ"ל, שכתב: "ויש

(ורק מפני מתיקותה נוהגים לא לקבוע עלי'
סעודה)¹⁷.

יד. ואם כן לכאורה יש קצת לתמוה,
דמאחר שבדעת ה"ש חולקים" ביאר אדה"ז
סברא כל כך חזקה, מדוע אינו טורח לבאר
לאיך גיסא מה תשיב הדיעה הא' על סברא
זו?¹⁸

ואף שב"סדר ברכות הנהנין" אין ענינו של
אדה"ז לבאר את כל טעמי ההלכות¹⁹, אך כאן
מאחר שבדעת ה"ש חולקים" הוא מבאר סברא
אלימתא, מדוע אינו טורח ליישב (במקצת על
כל פנים) גם את סברת הדיעה הא' המקילה?

(17) ולכן מבארים ה"ש חולקים" שפת הבאה בכסנין
היינו עיסה גמורה העשויה כמין כיס, ומלאה במיני
מתיקה העשויים לעידון ולא להשביע, והמילוי הוא
העיקר ולא העיסה (כנ"ל סעיף ד'). שכזו פת אכן דומה
ללחמניות וטרוקנין, כי גם היא נחשבת שאינה סועדת את
הלב, שהרי עיקרה הוא המילוי והוא אינו סועד את הלב
(ואף שהעיסה מצד עצמה ראוי לסעוד את הלב, אך היא
אינה קובעת את מהות הפת כי המלוי הוא העיקר).

(18) דיכולה להשיב, שהחיסרון ב"לחמניות
וטרוקנין" אינו מחמת גריעותן בעצם (כהבנת היש
חולקים), אלא רק משום שבני אדם אינם נוהגים לקבוע
סעודה עליהם. ואם כן, הרי שהעיסה הנילושה במי פירות
דומה להן בפרט זה, שבני אדם אינם נוהגים לקבוע עלי'
סעודה, ולכן היא נחשבת "פת הבאה בכסנין". ודו"ק.
(19) ראה בהקדמה ל"לוח ברכת הנהנין": "ההלכות
קבועות שנה כאן בלשון המשנה . . ולהקל על הקורא
העתקנו בקצרה הלכות הצריכות וכו'", היינו שאין ענינו
כאן לבאר את טעמי ההלכות כמו שעשה בשולחן ערוך
שלו (שבו הובאו ה"הלכות בטעמיהן" כידוע), אלא רק
את ההלכות עצמן "בלשון משנה" (ראה תניא פנ"ב:
"המשנה . . הלכות פסוקות . . טעמי הלכות הם מלובשים
וגנוזים בגופי ההלכות ולא בבחינת גילוי") ו"בקצרה".
והרי "סדר ברכות הנהנין" הוא המשך ל"לוח ברכות
הנהנין" (כמבואר בהקדמתו), ואם כן גם הוא בסגנון זה.

טרח לבאר את סברת הדיעה הא' מה תשיב על דברי ה"ש חולקים", מאחר שאין זה ענינו כאן²⁰.

ב

מדברי הפרי חדש עולה שבלילה רכה במי פירות דינה כ"תבשיל"

יח. אמנם, על פי ביאור זה אפשר לכאורה להקשות לאידך גיסא:

(20) ועל פי זה יש להמתיק ב' שינויים שישנם בין דברי אדה"ז בסדר ברכות הנהנין לדבריו בשולחן ערוך: (א) בדין הלחמניות וטרוקנין, שכאן הוא מביא את ב' הדיעות האם די בבלילה רכה סתם או שצריך בלילה רכה מאוד, ואילו בשולחן ערוך הביא רק את הדיעה המחמירה שצריך בלילה רכה מאוד. (ב) בסדר ההלכות, שבשולחן ערוך הוא מקדים את דין פת הבאה בכסנין לדין הלחמניות והטרוקנין (וכך הוא הסדר בדברי הטור ובשולחן ערוך המחבר), ואילו כאן מקדים את דין הלחמניות וטרוקנין לדין פת הבאה בכסנין, והלא דבר הוא.

אך על פי המתבאר בפנים מתיישב זה בטוב: כי כאן בסדר ברכות הנהנין רוצה אדה"ז ללמדנו דין חדש, שגם ה"ש חולקים" בעיסת מי פירות ואומרים שברכתה המוציא, מסכימים שאם היא גם עיסה רכה (סתם, ואפילו לא רכה מאוד) ברכתה מזונו. ובשביל שנבין את הסברא בזה, מוכרח אדה"ז להקדים תחילה את דין לחמניות וטרוקנין, ושם הוא מוסיף ומביא שיש דיעה (אף שמכריע שטוב להחמיר שלא כדברי) המקילה שברכתם מזונו גם בבלילה רכה סתם. ולאחר מכן, הוא מביא את ב' הדיעות בדין פת הבאה בכסנין, ומלמדנו (ברמז) שגם הדיעה המחמירה מסכימה שעיסה רכה שנילושה במי פירות ברכתה מזונו. כי דוקא לאחרי שכבר למדנו לעיל את דין לחמניות וטרוקנין, וראינו שיש מקום להקל בעיסה רכה סתם (לפי דיעה אחת), כעת נוכל להבין בטוב שכאשר מצטרפים ב' הטעמים יחד (עיסה רכה, ונילושה במי פירות), אז כולם מודים שברכתה מזונו.

חולקים על זה. על פת זו, כלומר, הם חולקים דוקא על פת כזו – שנילושה במי פירות והיא בלילה עבה, שאין לברך עלי' מזונו אלא המוציא. ומדוע הם חולקים: "כי אינו דומה ללחמניות וטרוקנין", כלומר, כי בפת הזו חסר הטעם שמחמתו ה"לחמניות וטרוקנין" נחשבות מזונו, שבהם הטעם הוא "שינוי בלילתן לגריעותא, שבלילה רכה אינה סועדת הלב כל כך".

ומזה ממילא מובן, שאילו אכן היתה עיסה זו (של מי פירות) גם "בלילה רכה", אז היו מסכימים גם ה"ש חולקים" שברכתה "מזונו", מאחר שכעת יש בה ב' טעמים לקולא: (א) שנילושה במי פירות, (ב) שהיא בלילה רכה.

ועל כן כאן מדייק אדה"ז לנקוט דוקא "בלילה רכה" (סתם), כי כאן אין מקום לחוש ולהחמיר להצריך "בלילה רכה מאוד".

יז. ולפי ביאור זה מתיישב הכל:

(א) דבאמת ב"לחמניות וטרוקנין" צריכים "בלילה רכה מאוד" דוקא, כי עיסתם נילושה במי פירות, ובה אפילו ב"בלילה רכה" סתם לכולי עלמא מברכים "מזונו", כי כאן יש צירוף של ב' טעמים המבדילים את הפת הזו מפת רגילה: "מי פירות", ו"בלילה רכה". ולכן כאן נוקט אדה"ז "בלילה רכה" סתם.

(ב) וכעת מובן גם מדוע לא ביאר אדה"ז את טעם הדיעה הא', כי כאן אין ענינו לבאר את טעמי הדיעות החולקות. ומה שכתב על דברי ה"ש חולקים" "כי אינו דומה וכו'", אין עיקר כוונתו לנמק את דבריהם אלא ללמד את הדין החדש הנ"ל של בלילה רכה במי פירות (רק שמזה ממילא מובן גם מהו נימוקם), ולכן לא

גוי, דמאחר שאינו אדם פרטי על כן אין בו כל כך חשש חתנות.

והרמ"א כותב, ש"לעקאך" (העשוי מקמח ודבש) הוא בכלל "פת" ואינו נחשב "תבשיל", ולכן באותם מקומות שמקילים לקחת פת מאופה גוי, מותר לקנות ממנו אפילו "לעקאך".

כ. וכתב ה"פרי חדש"²³ על דברי הרמ"א הללו:

"וכן כל דבר שבלילתן עבה ויש בהם תואר לחם, אף על גב דיש בהם דבש ובשמים הרבה כפת הבאה בכיסנין, הואיל ואי קבע סעודה עליהם מברך המוציא אזלינן בתר העיקר ודינו כפת . . ."

כתב הר"ש בר צמח (הביאו הבית יוסף בסימן קי"ג), דמיני מתיקה שעושים העובדי כוכבים מסלת ודבש, דדובשא עיקר וסלת לדבוקי בעלמא, ושכדין נהגו בהם היתר, אלא שבעל נפש יחוש לעצמו. עד כאן. וגם הריב"ש בתשובה בסי' כ"ח התירן, משום שהדבש עיקר, ולפי זה אין מברכין על אלו מיני מתיקה בורא מיני מזונות, אלא שהכל.

ולי נראה, דהני מיני מתיקה מברכין עליהם בורא מיני מזונות, ומעיקר הדין אסירי משום בשולי עובדי כוכבים. וזה שנים שנשאלתי על המלב"ן שעושים בחברון תוב"ב, דהיינו שלוקחין תירוש ומרתיחין אותו על האור ומערבים עמו קמח ומתעבה והתירוש מרובה על הקמח, מה מברכין עליו. והעליתי בראיות, דכל שאינו עושהו אלא לדבוקי בעלמא הוי טפלה, ומברכין על העיקר. אבל סתם קמח שמשימין בו ממיני המשקין, כיון שמלבד מה שמדבק ומקפה התערובת מכשירו ומתקנו נמי

דמאחר שה"יש חולקים" ב"פת הבאה בכסנין" מסכימים שאם בנוסף ללישתה ב"מי פירות" היא תהי' גם "עיסה רכה" אזי ברכתה "מזונות" (וזוהי כוונת אומרם לדיעה הא': "כי אינו דומה ללחמניות וכו'"), אם כן מדוע הם נזקקו לפרש פירוש חדש ב"פת הבאה בכסנין" – שהיא עיסה גמורה המליאה במיני מתיקה (כנ"ל), ולא פירשו כאופן זה גופא – ש"פת הבאה בכסנין" היינו עיסה רכה שנלושה במי פירות?

יט. והנראה לבאר בזה, ובהקדים:

דהנה בהלכות "מאכלי עובדי כוכבים"²¹ כתב המחבר: "אסרו חכמים לאכול פת של עממים עובדי כוכבים משום חתנות . . . יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת מנחתום העובד כוכבים במקום שאין שם נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק . . . אבל פת של בעלי בתים אין שם מי שמורה בה להקל, שעיקר הגזירה משום חתנות ואם יאכל פת בעלי בתים יבא לסעוד אצלם . . . במקום שנהגו היתר בפת של פלטר אפילו הוא נלוש בכצים או שביצים טוחים על פניו מותר".

ומוסיף הרמ"א²² וכותב: "ואותן נילו"ש שקורין קיכלי"ך או מיני מתיקה שקורין לעקי"ך הם בכלל פת, ובמקום שנוהגים היתר בפת של עובד כוכבים גם הם מותרים, ולא אמרינן שיש בהם משום בשולי עובד כוכבים".

והעולה מדבריהם, שדבר ששייך בו "בישול" הרי הוא בכלל בישולי עכו"ם, ואסור לקנותו אפילו מגוי טבח שאינו בעל הבית. ובדברי מאפה יש מקום להקל לקנותם מאופה

(21) יו"ד סי' קיב ס"א-ו.

(22) שם ס"ו.

כדי להדביק את הדבש ולהכשירו לאכילה, אז נחשב זה תבשיל ולא פת כלל, שהרי הדבש שהוא "משקה" הוא העיקר, וממילא אין זה דומה לפת כלל²⁵.

ואחר כך מביא הפרי חדש מתשובות הריב"ש (סי' כח), שעיסה רכה שנלושה במשקה, דהיינו בשאר משקין חוץ ממים, דינה כתבשיל ולא כפת כלל, ועל כן יש בה דין "בישולי עכו"ם" (ובריב"ש שם כותב, שלכן גם ברכתה מזוונות ולא המוציא).

ומזה שהריב"ש מחשיבה כתבשיל ולא כפת כלל, מובן שברכתה מזוונות לעולם, אפילו בקביעות סעודה. כי מה שבקביעות סעודה מברכים המוציא, הוא דוקא במיני פת שאינם חשובים, שבאכילה מועטת ברכתם מזוונות ובשיעור קביעות סעודה ברכתם המוציא, אבל דבר שאינו פת כלל ברכתו מזוונות לעולם (ועל דרך "דייסא" שברכתה מזוונות אפילו בשיעור קביעות סעודה).

מרובה על הקמח.

(25) אלא שבזה גופא יש הבדל בין הפרי חדש להר"ש בן צמח ולהריב"ש (שציטטם בראשית דבריו): שהם סוברים, שהיות שהמשקה הוא העיקר בתערובת זו אם כן הקמח נחשב טפל לגמרי וכאילו יש כאן רק משקה בלבד, ועל כן ברכתו שהכל וגם אין בו איסור בישולי עכו"ם כלל (שהרי במשקה אין דין בישולי עכו"ם). והפרי חדש חולק עליהם בזה וסובר, שהיות שהקמח נצרך לא רק כדי לדבק את הדבש אלא גם כדי להכשירו לאכילה, על כן אינו בטל לגמרי לדבש, ועל כן ברכתו מזוונות ויש בו דין איסור בישולי עכו"ם.

אך על כל פנים גם הפרי חדש סובר, שהיות שהמשקה הוא העיקר שהרי הקמח בא בשבילו ולא הוא בשביל הקמח, על כן חל על תערובת זו דין "תבשיל" ולא דין "פת". כי גדר ה"פת" הוא, שהקמח הוא העיקר ולא המים (שהרי הם מתאדים ואינם ניכרים כלל בפת, וראה לקמן סעיף כ"ד), ועל כן כאן שהדבש הוא העיקר הרי זה נחשב תבשיל ולא פת.

לאכילה, אם כן מסתמא הקמח שניתן בתערובת זה אדעתא דהא והא ניתן, ומברך עליו בורא מיני מזונות. ומכח זה העליתי, שהמלב"ן ראוי לברך עליו בורא מיני מזונות. וכך העידו על הרבנים הקדושים אשר בארץ המה שהיו בחברון, שהיו מברכים עליו בורא מיני מזונות. וכבר הארכתי בראיות להוכיח כן, ודחיתי מה שנראה היפך מזה. ואם כן בנידון דידן נמי נראין הדברים, שקמח זה עשוי לדבק ולתקן ולהכשיר גם כן הדבש לאכילה, וצריך לברך עליו בורא מיני מזונות, ויש בו משום בשולי עובדי כוכבים. וזה הכלל, כל דבר שמברכין עליו בורא מיני מזונות, אם כשקובע סעודה עליו מברך המוציא וברכת המזון דינו כפת, ובמקום שנהגו היתר בפת של עובדי כוכבים גם זה מותר. ואם הם דברים שאפילו בקביעות סעודה עליהם אינו מברך המוציא, וכמו המיני מתיקות שכתבתי, יש בהם משום בשולי עובדי כוכבים.

כתב הריב"ש בתשובה סימן כ"ח, דלכולי עלמא כל שביליתו רכה ונאפה על ידי משקה כגון הני סופגני דידן, לאו נהמא הם, ואסורים משום בשולי עובדי כוכבים, ואפילו מן הנחתום". עד כאן.

ורצונו לומר, שמה שכתב הרמ"א ש"לעקאך" דינו כפת ולא כתבשיל, היינו דוקא כאשר בלילתו עבה, היינו שהעיקר והרוב הוא הקמח. ואף שיש בו גם הרבה דבש, אך הוא לא העיקר אלא הוא בא רק להטעים את הקמח, ועל כן דינו כפת. אבל כאשר המציאות היא הפוכה, שהעיקר והרוב²⁴ הוא הדבש, והקמח בא רק

(24) כן משמע מזה שמשווה את המיני מתיקה של סולת ודבש למלב"ן העשוי מתירוש וקמח, ובמלב"ן כתב במפורש "והתירוש מרובה על הקמח", ואם כן מובן שכמו כן הוא במיני המתיקה דסולת ודבש שהדבש

והכוונה בזה היא לחידוש הנ"ל של הפרי חדש: שמה שאמר הרמ"א שלעקאך דינו כפת, היינו דוקא כשבלילתו עבה דהיינו שהקמח הוא הרוב והעיקר והדבש בא רק להטעים את הקמח, ובאופן זה אמרינן שבשיעור קביעות סעודה מברכים המוציא, אבל מיני מתיקה של דבש וסולת שבהם הדבש הוא הרוב והעיקר, דינם כתבשיל ואינם פת כלל, וממילא גם בשיעור קביעות סעודה מברכים עליהם מזונות.

ועל חידוש זה של הפרי חדש חולק אדה"ז, ופוסק, שגם כשהדבש הוא הרוב והעיקר הרי זה בכלל דברי הרמ"א שדינו כפת, וממילא בשיעור קביעות סעודה מברכים עליו המוציא.

כג. אך לכאורה יש מקום להבין, שבדבריו אלו חולק אדה"ז גם על דברי הריב"ש שציטט הפרי חדש בסוף דבריו הנ"ל, ש"כל שבלילתו רכה ונאפה על ידי משקה" דינו כתבשיל ולא כפת; כי לכאורה, כאשר ה"דבש יותר מקמח" (לשון אדה"ז הנ"ל) הרי זה נכלל בגדר "שבלילתו רכה ונאפה על ידי משקה", ועל זה אומר אדה"ז שדינו כפת ולא כתבשיל, שלכן בשיעור קביעות סעודה ברכתו המוציא ולא מזונות.

ואם כן ממילא תחזור שאלתינו הנ"ל, מדוע לא ביארו ה"יש חולקים" ש"פת הבאה בכסנין" היא עיסה רכה שנילושה במי פירות, שעד שיעור סעודה ברכתה מזונות ובשיעור קביעות סעודה ברכתה המוציא?

כד. אלא הביאור בזה הוא, דאין להשוות את דברי הפרי חדש במיני מתיקה של סולת ודבש, לדברי הריב"ש בעיסה רכה של מי פירות.

כא. ואם כן על פי דברי הריב"ש, מתורצת שאלתינו – מדוע הדיעה המחמירה הנ"ל לא ביארה ש"פת הבאה בכסנין" היא 'עיסה רכה שנילושה במי פירות' – והרי גם היא מסכימה שברכתה מזונות:

כי "פת הבאה בכסנין" הרי כשמה כן היא דהיינו "פת", רק שמאחר שבדרך כלל אין קובעים עלי' סעודה על כן ברכתה מזונות, אבל בשיעור סעודה ברכתה המוציא; מה שאין כן העיסה הרכה שנילושה במי פירות, הרי כדברי הריב"ש היא איננה "פת" כלל, וממילא אפילו בשיעור קביעות סעודה ברכתה מזונות ולא המוציא. ואם כן מובן, שהדיעה המחמירה לא יכלה לפרש ש"פת הבאה בכסנין" היינו עיסה רכה שנילושה במי פירות.

ועל כן היא פירשה כפירוש הנ"ל, ש"פת הבאה בכסנין" היינו בצק שבתוכו מיני מתיקה, שבו אכן הדין הוא שבשיעור קביעות סעודה ברכתו המוציא – מתאים לגדר "פת הבאה בכסנין".

אדה"ז חולק רק על הפרי חדש ולא על הריב"ש

כב. אלא שלכאורה עדיין יש להקשות:

דבשולחן ערוך²⁶ כתב אדה"ז: "פת שנילושה בדבש... ודבש יותר מקמח... מברכין על תערובת זה בורא מיני מזונות, ואם אכל שיעור קביעות סעודה מברך ברכת המזון על תערובת זה". ועל דבריו אלו מצויין על הגליון²⁷: "דלא כפרי חדש".

(26) סי' קסח סי"א.

(27) וכידוע שציונים אלו נכתבו על ידי אדה"ז עצמו או על ידי אחיו המהרי"ל (מבוא לספר 'ספרי ההלכה של

אדה"ז עמ' כ).

ועל הסולת והדבש הללו אומר הפרי חדש, שדינם כתבשיל ולא כפת כלל. וטעמו הוא כנ"ל, דהיות שהדבש שהוא 'משקה' הוא העיקר, אם כן הם אינם דומים לפת כלל. ולכן לשיטתו ברכתם לעולם מזונות, גם בשיעור קביעות סעודה.

מה שאין כן דברי הריב"ש עוסקים בענין וגדר אחר, שהרי הוא מדבר בעיסה רכה שנילושה במשקה דהיינו במי פירות, והרי בזה כלל לא שייך לומר שהמשקה הוא "עיקר" ביחס לקמח כמו שאומרים בדבש³⁰, כי המשקה שונה מדבש, דהדבש מהותו נשאר וניכרת גם לאחרי האפי', ועל כן כאשר הוא הרוב שייך לומר שהוא החלק העיקרי במאפה והקמח הוא בשביל הדבש, מה שאין כן המשקה הרי מהותו אינה נשאר לאחרי האפי', שהרי הוא מתאדה (ולא נשאר אלא רושם טעמו), ועל כן בעיסה של מי פירות, אפילו אם מי הפירות הם הרוב לעומת הקמח, לא שייך כלל לומר על דרך טעמו של הפרי חדש שהיות שהמשקה הוא העיקר לכן נחשבת עיסה זו כתבשיל ולא כפת, כי המשקה אינו יכול להיחשב "עיקר".

אלא הטעם שאומר הריב"ש³¹ מדוע נחשבת עיסה זו כתבשיל, הוא על דרך מה שביארנו לעיל בדברי אדה"ז – משום שכאן מצטרפים ב' טעמים המחשיבים אותה לגרועה משאר פת: (א) שהיא בלילה רכה, (ב) שנילושה במי פירות ולא במים (כשאר כל פת). ומטעמים אלו אומר הריב"ש שדינה כתבשיל ולא כפת, ואזי ברכתה

דסולת ודבש אינם "בלילה רכה", כי אף שמדובר שהדבש הוא הרוב והעיקר, אך הרי הדבש עצמו בטבעו הוא סמיך ו"עבה" (כנראה בחוש), ועל כן גם ברוב דבש ומיעוט קמח עדיין אין העיסה נחשבת "בלילה רכה".

וכן משמע ברור מדברי הפרי חדש הנ"ל, שהשווה את בלילת הסולת ודבש לה"מלב"ן" העשוי מתירוש וקמח, והרי בנוגע למלב"ן כתב, שאף ש"התירוש מרובה על הקמח" מכל מקום על ידי שנותנים בו את הקמח הרי הוא "מתעבה" (וכנראה שגם התירוש ההוא הי' סמיך במיוחד, ולא כשאר "מי פירות"²⁸), ואם כן מובן, שכמו כן בעיסת הסולת ודבש מדובר שהבלילה היא עבה ולא רכה²⁹.

28) ולהעיר מדברי הגמרא בסוכה (מח, ב. בענין הספלים שהיו בראש המזבח לניסוך היין והמים): "חמרא סמיך".

29) ואף שעל דברי הרמ"א האומר שלעקאך דינו כפת, כתב הפרי חדש "וכן כל דבר שבלילתן עבה", משמע שהטעם שלשיטתו הסולת ודבש (שבהמשך דבריו) נחשבים כתבשיל הוא משום שהם בלילה רכה? יש לומר, שעל פי המבואר בפנים (שגם כשהדבש מרובה על הקמח אין זה בלילה רכה, ושכן משמע מדבריו אודות המלב"ן) נצטרך לפרש, שכוונתו ב"בלילה עבה" (בתחילת דבריו) היינו שהקמח מרובה על הדבש. ולפי זה, הטעם שמיקל בסולת ודבש הוא, משום שבו הדבש מרובה על הקמח והוא העיקר, ולא משום שבלילתו רכה.

ועוד יש לומר, שהמילים שכותב "וכן כל דבר שבלילתן עבה", אינן נמשכות לדבריו להלן אודות הסולת ודבש (והמלב"ן), אלא לסיוע דבריו שמצטט בשם הריב"ש ש"כל שבלילתו רכה ונאפה על ידי משקה" דינו כתבשיל ולא כפת ויש בו בישולי עכו"ם, ששם זה אכן "בלילה רכה" כי מדובר במי פירות וכהאי גוונא, ולא בדבש. אבל מה שמיקל בסולת ודבש (באמצע דבריו), אין זה משום "בלילה רכה", אלא משום שהדבש שהוא משקה הוא העיקר, ולכן אין זה דומה לפת, כנ"ל הערה 25.

30) וכן מפורש בגוף דברי הריב"ש בסוף תשובתו הנ"ל (שו"ת הריב"ש סי' כח), שמחלק בין עיסה רכה של מי פירות לבין קמח ודבש, שדוקא בקמח ודבש נחשב הדבש עיקר והקמח טפל לו, מה שאין כן בעיסה רכה של מי פירות. עיי"ש.

31) ראה במקור דבריו (שם) שאומר כן בפירושו.

תהי' מזונות לעולם אפילו בשיעור קביעות סעודה.

כה. ומאחר שחילקנו בין דברי הפרי חדש לדברי הריב"ש, אם כן אפשר לומר שאדה"ז שפסק לעיל שלעקאך דינו כפת ובקביעות סעודה מברכים עליו המוציא, נחלק בזה רק על דברי הפרי חדש שאמר שלעקאך שמיעוטו קמח ורובו דבש דינו כתבשיל – אף שבלילתו עבה – משום שהדבש שהוא משקה הוא העיקר; שעל זה חולק אדה"ז וסובר שדבר שבלילתו עבה (וכנ"ל שבדבש כך היא המציאות) דינו כפת, למרות שהדבש (שהוא משקה) הוא העיקר.

אבל עם דברי הריב"ש שפיר יש לומר שאדה"ז מסכים, שכאשר העיסה נילושה במי פירות והיא גם בלילה רכה (ואפילו 'רכה סתם' ולא 'רכה מאוד', כנ"ל בארוכה) דינה כבישול, וברכתה "מזונות" לעולם אפילו בשיעור קביעות סעודה³².

(32) ויש לדייק כן, גם מהא שבציון הנ"ל נכתב "דלא כפרי חדש". דאילו היו דברי הפרי חדש בדין הסולת ודבש זהים ממש עם (ומיוסדים על) דברי הריב"ש בדין

כו. ואם כן, חוזר תירוצינו הנ"ל:

שה"ש חולקים" לא יכלו לבאר ש"פת הבאה בכסנין" היא בלילה רכה שנילושה במי פירות, מאחר שבלילה כזו דינה כ"תבשיל" וברכתה מזונות לעולם, ואילו דין "פת הבאה בכסנין" הוא שבשיעור קביעות סעודה ברכתה המוציא.

ולכן הם פירשו כנ"ל, ש"פת הבאה בכסנין" היא עיסה גמורה המלאה במיני מתיקה.

*

העולה מכל הנ"ל:

מדיוק דברי אדה"ז משמע, שעיסה שנילושה במי פירות, והיא רכה (אפילו לא מאוד), ברכתה מזונות לכולי עלמא.

עיסה רכה שבמשקה, אם כן מדוע לא צויין "דלא כריב"ש". אלא מזה משמע, שאדה"ז אכן חולק רק על הפרי חדש הסובר שלעקאך שרובו דבש ומיעוטו קמח דינו כתבשיל למרות שבלילתו עבה, אך עם דברי הריב"ש הוא מסכים שבלילה רכה של מי פירות דינה כבישול וברכתה מזונות לעולם.



סימן עב

לעקאך הבא בתוך הסעודה

(סדר ברכות הנהנין פרק ב)

מביא את מחלוקת השיטות בעיסה שנילושה במי פירות, ושאיין לברך עלי' מזונות בתוך הסעודה * מבאר שבעשוי' ככיס אין מחלוקת * מסתפק מה דינו של לעקאך הבא בתוך הסעודה * מוכיח * מלשון אדה"ז שבלעקאך אין מחלוקת ועל כן מברכים עליו מזונות בתוך הסעודה

המחלוקת בעיסה שנילושה
במי פירותא. כותב אדה"ז בסדר ברכות הנהנין¹:

"פת הבאה בכסנין, יש מפרשים שהוא עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש או בשמן ויין או בשאר מי פירות או במי ביצים ושומן, לפי שאינה עשוי' לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט ואין קובעין סעודה אלא על פת שנילושה במים לבדה . . . וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב בה תבלין בלישתה עד שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עלי' מפני רבוי התבלין.

"ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו . . . אלא פת הבאה בכסנין היא פת גמורה העשוי' כמין כיס וממלאין אותה קודם אפייתה במיני מתיקה כמו דבש וצוקר או שקדים ואגוזים וכיוצא בהם משאר מיני פירות או תבלין והמילוי הוא העיקר כי עיקר עשייתם אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג . . .

"ולענין הלכה, בעיסה שנילושה בחלב וכיוצא בו משאר משקין או מי פירות חוץ ממים, מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה, שבדברי סופרים הלך אחר המיקל, אך בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידים והמוציא על לחם אחר תחלה, רק בנילושה בדבש יש להקל אם הקמח מעט והדבש הוא הרוב והעיקר לעדון ותענוג המתיקות כמו שנוהגין במדינות אלו (שקורין לעקיד)". עד כאן לשונו.

כלומר, בעיסה שנילושה במי פירות יש מחלוקת, לדיעה הא' היא פת הבאה בכסנין וברכתה מזונות, ולדיעה הב' היא פת רגילה וברכתה המוציא. ולהלכה, מן הדין אפשר להקל לברך עלי' מזונות כדיעה הא', אך בעל נפש יחמיר לעצמו ולא יברך מזונות אלא על עיסה שנילושה ברוב דבש ומיעוט קמח.

ב. ובהמשך לזה כותב אדה"ז²: "כל מיני לחמים אלו שברכתם בורא מיני מזונות, אם באו על השולחן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דהיינו שלא לאכול לשם מזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג בלבד או בסוף

(1) פ"ב הלכות ז-ט.

(2) שם ה"י.

וכיוצא בו . . מאחר שיש אומרים שברכתם המוציא". ומזה שאומר "חוץ מפת שנלושה בחלב וכו'", משמע שרק בפת זו נחלקו שלכן עלי' אין לברך מזונות בתוך הסעודה, אבל בפת העשוי' ככיס (שהזכיר לעיל) לא נחלקו ואם כן עלי' יש לברך מזונות גם בתוך הסעודה.

ד. אמנם, בנוגע לסוג "שקורין לעקיך" – ש"נילושה בדבש" ו"הקמח מעט והדבש הוא הרוב" – שבו מיקל אדה"ז גם ל"בעל נפש" לברך מזונות, לא כל כך ברור האם גם בו נחלקו ב' הדיעות או שבו לכולי עלמא מברכים מזונות:

כי מצד אחד דומה ה"לעקיך" לפת שכתבה הדיעה הא', דהיינו "עיסה שנילושה בחלב או בחמאה או בדבש וכו'", ואם כן מזה לכאורה יש להסיק שגם עליו חולקת הדיעה הב' וסוברת שברכתו המוציא, ולפי זה ייצא הדין, שבתוך הסעודה אין לברך עליו מזונות, מחמת הספק שמא כבר נפטר בברכת המוציא שבירך בתחילת הסעודה; אך מצד שני שונה ה"לעקיך" מסתם עיסה שנילושה במי פירות, שהרי בעיסה שנילושה במי פירות כותב אדה"ז שבעל נפש יחמיר לעצמו לא לברך מזונות, ואילו בלעקיך הוא מתיר גם לבעל נפש לברך מזונות, ואם כן מזה לכאורה משמע שבלעקיך אין מחלוקת אלא לכולי עלמא ברכתו מזונות, ולפי זה ייצא הדין, שגם בתוך הסעודה יש לברך עליו מזונות, כמו בפת העשוי' ככיס הנ"ל?

ה. והנה לכאורה אפשר לדייק מלשון אדה"ז שגם ב"לעקיך" יש מחלוקת, דלאחרי שכתב שבעל נפש יחמיר לעצמו, כתב: "רק בנילושה בדבש יש להקל אם הקמח מעט והדבש הוא הרוב . . שקורין לעקיך", ומהלשון "יש להקל" משמע, שגם בסוג זה יש מחלוקת

הסעודה לקינוח להקל מכובד המאכל, אין נפטרים בברכת המוציא שעל הפת וצריך לברך עליהם בורא מיני מזונות . . חוץ מפת שנלושה בחלב וכיוצא בו שאין לברך עליהם בורא מיני מזונות בתוך הסעודה או בסופה בכל ענין, מאחר שיש אומרים שברכתם המוציא כלחם גמור ונפטרת כבר בברכת המוציא, וספק ברכות להקל".

ורצונו לומר, שבתוך הסעודה אין מברכים מזונות אלא על פת שלכולי עלמא ברכתה מזונות, אבל פת שיש אומרים שברכתה המוציא אין לברך עלי' מזונות בתוך הסעודה, משום ספק ברכות להקל, דשמא כבר נפטרה בברכת המוציא שבירך בתחילת הסעודה.

האם גם בלעקאך נחלקו או לא

ג. והנה מכלל דברי אדה"ז משמע ברור, שמחלוקת ב' הדיעות היא רק בפת שנילושה במי פירות, שלדיעה הא' ברכתה מזונות ולדיעה הב' ברכתה המוציא. אבל בפת העשוי' ככיס ומלאה במיני מתיקה אין מחלוקת, אלא הדיעה הא' מסכימה עם הדיעה הב' שברכתה מזונות:

שהרי – (א) רק על דברי הדיעה הא' שפת הבאה בכסנין היינו הנילושה במי פירות כותב אדה"ז "ויש חולקים על זה ואומרים שמברכין המוציא וברכת המזון על פת זו", אבל על דברי הדיעה הב' שפת הבאה בכסנין היינו העשוי' ככיס ומלאה במיני מתיקה אינו כותב שיש החולקים על זה, משמע שבפת זו כולי עלמא מסכימים שברכתה מזונות. (ב) בהלכה שלאחרי זה כותב אדה"ז, שעל "כל מיני לחמים אלו שברכתם בורא מיני מזונות" מברכים מזונות גם בתוך הסעודה – "חוץ מפת שנלושה בחלב

הבאה בכסנין הוא (לא דרך הבני אדם, אלא) מהות הפת עצמה שעיקרה לעידון ותענוג.

ועל פי זה, מאחר שהוכחנו לעיל שבפת העשוי' ככיס אין מחלוקת אלא הדיעה הא' מסכימה עם הדיעה הב' שברכתה מזוונות, נמצא, שכל פת שעיקר עשייתה "לעידון ותענוג" – כמו הפת העשוי' ככיס – כולי עלמא מסכימים שברכתה מזוונות.

ז. והנה כשנתבונן בטעם שכותב אדה"ז מדוע ב"לעקיך" יכול גם "בעל נפש" להקל לברך מזוונות, הרי הוא דומה ממש לסברא שביאר בעיסה העשוי' ככיס, וזה לשונו: "רק בנילושה בדבש יש להקל אם הקמח מעט והדבש הוא הרוב והעיקר לעדון ותענוג המתיקות כמו שנוהגין במדינות אלו (שקורין לעקיך)". כלומר, אדה"ז מדגיש שהמיוחד בסוג זה הנקרא "לעקיך" הוא זה שעיקרו "לעדון ותענוג המתיקות", והרי זה ממש כמו הטעם שכתב בפת העשוי' ככיס: "שעיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג".

ואם כן מובן, שכשם שעיסה העשוי' ככיס ברכתה מזוונות לכולי עלמא, כנ"ל, כך גם ה"לעקיך" ברכתו מזוונות לכולי עלמא.

ואם כן לפי זה, "לעקיך" הבא בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה יש לברך עליו מזוונות, מאחר שבו אין מחלוקת.

ח. ומדברי הקצות השולחן נראה ברור שגם הוא הבין כן בדעת אדה"ז. דלאחרי שהוא מביא³ את דברי אדה"ז הנ"ל שב"נילושה בדבש יש להקל אם הקמח מעט והדבש הרוב", הוא מוסיף וכותב⁴: "ופשוט שהוא הדין אם עירב

ולדיעה הב' ברכתו המוציא, רק שכאן מאחר ש"הקמח מעט והדבש הוא הרוב" על כן גם בעל נפש יכול "להקל" כדיעה הא'.

אך דיוק זה כלל אינו מוכרח, שהרי אפשר לפרש את המילה "להקל" באופן אחר (לא שמקילים כהדיעה הא', אלא): שמאחר שבסוג זה הקמח מעט והדבש הוא הרוב, על כן יש "להקל" ולומר שבו מסתמא גם הדיעה הב' מסכימה שמברכים מזוונות, ולכן יכול גם "בעל נפש" לברך עליו מזוונות.

לעקאך ברכתו מזוונות לכולי עלמא ועל כן יש לברך עליו גם בתוך הסעודה

ו. ונראה לומר, שמדברי אדה"ז בביאור סברות ב' הדיעות ובביאור טעם הקולא בלעקיך, אפשר להוכיח, שבלעקיך אין מחלוקת אלא לכולי עלמא ברכתו מזוונות:

דהנה, בביאור סברת הדיעה הא' שפת הבאה בכסנין היינו עיסה שנילושה במי פירות, כותב אדה"ז: "לפי שאינה עשוי' לקביעות סעודה כי רוב בני אדם כוססין ממנה מעט . . שאין דרך רוב בני אדם לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עלי'". כלומר, שלדיעה הא' מה שקובע את גדר פת הבאה בכסנין הוא דרך הבני אדם – שהם נוהגים לאכול מפת שנילושה במי פירות רק מעט ולא הרבה;

ואילו בביאור סברת הדיעה הב' שפת הבאה בכסנין היינו עיסה העשוי' ככיס וממולאת במיני מתיקה, הוא כותב: "כי עיקר עשייתה אינה למזון ולהשביע אלא לעדון ותענוג". כלומר, שלדיעה הב' מה שקובע את גדר פת

(3) סי' מח ס"ה.

(4) שם ס"ק יד.

וממילא מובן שלדעתו יש לברך עליו
מזונות גם בתוך הסעודה, וכנ"ל.

*

העולה מדברינו:

לעקאך שרובו דבש ומיעוטו קמח
ברכתו מזונות לכולי עלמא, ועל כן
כשהוא בא בתוך הסעודה שלא מחמת
הסעודה יש לברך עליו, דאינו נפטר
בברכת המוציא.

בקמח תבלין או שקדים טחונים וכיוצא עד
שהם הרוב נגד הקמח, גם כן ברכתך מזונות
לכולי עלמא. ופשוט גם כן שמצרפין יחד
הדבש עם המי ביצים ושמן והתבלין, ואם בין
כולם הם רוב נגד הקמח ברכתך בורא מיני
מזונות לדברי הכל".

הרי מפורש בדבריו, שהסוג ד"נילושה
בדבש . . . שקורין לעקיך" שכותב אדה"ז, ברכתו
מזונות "לדברי הכל" ולא רק לדיעה הא'.



סימן עג

מדת חסידות לברך גם על מאכל טפל

(סדר ברכות הנהנין פרק ג)

מביא את דברי אדה"ז בשולחן ערוך ובסידור שטוב למעום תחילה מהמאכל הטפל כדי לברך גם עליו * מבאר בדבריו בסידור, שהמדת חסידות בדוגמא דדג מלוח מובנת במכל שכן מהדוגמא דמיתוק השתי'

טוב לברך גם על הטפל כדי להרבות בברכות הצריכות

א. כותב אדה"ז בשולחן ערוך בדיני עיקר וטפל בברכות¹:

"כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה . . כגון מי שחפץ לאכול דג מלוח וכדי שלא יזיקנו בגרונו אוכל עמו פת, הרי הוא טפילה לדג ונפטרת בברכתו, והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת ולא הי' אוכלו כלל עכשיו אם לא המליח . .

וכל זה בפת או מאכל אחר שאוכל עם המלוח או עם היי"ש ביחד, אבל מה שאוכל אחר כך לבדו צריך לברך עליו תחלה וסוף, כיון שבאכילה זו איננו טפל כלל . . ואם גם באכילה זו הוא טפל, אין צריך לברך עליו אף על פי שאוכלו לבדו, כגון מי שאוכל פת למתק השתי' ששתה כבר, אין צריך לברך עליו, שהיא טפלה למשקה ונפטרת בברכתו . .

וכל זה במיתוק השתי' ששתה כבר, אבל . . כשאוכל קודם השתי', אי אפשר שיפטר בברכת השתי' שיברך אחר אכילתו, כי אסור ליהנות

מהעולם הזה בלא ברכה בתחלה, לכן צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם".

ובהמשך דבריו² מבאר אדה"ז, שכל זה שהפת נפטרת בברכת הדג או השתי' הוא מן הדין, אבל ההנהגה היותר טובה היא: שמי "שהביאו אליו פת או מאכל אחר לאכול עם המליח שלא יזיקנו בגרונו, או למתק השתי' אחר שישתה . . טוב שיאכל ממנו מעט קודם ברכת המליח או המשקה, כדי שיברך עליו ברכה המיוחדת לו, ולא יפטרנו בברכה אחרת בתורת טפילה . . כיון שהעיקר והטפל אין ברכותיהם שוות, ואם יברך על העיקר תחילה לא יברך כלל על הטפל, ואם יברך על הטפל תחילה יחזור ויברך על העיקר, טוב יותר לעשות כן להרבות בברכות, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות".

ב. כלומר, אדה"ז מביא ב' דוגמאות של עיקר הפוטר את הטפל: דוגמא א', מפת הנאכלת יחד עם דג מלוח כדי שגרונו לא ינזק ממליחותו, שהפת נפטרת בברכת הדג. ודוגמא ב', מפת הנאכלת לאחרי ששתה משקה מר כדי למתקו, שהפת נפטרת בברכת המשקה.

(1) סי' ריב ס"א. ס"ה. ס"ז.

(2) שם ס"ח.

כדי לברך לפניו ברכה המיוחדת לו . . קודם שיברך על המשקה שהכל נהי' בדברו, כדי להרבות בברכות, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות".

שבדבריו אלו רואים, שכאשר הוא מבאר את ההנהגה הטובה של "מדת חסידות" לאכול מן הפת הטפילה קודם אכילת העיקר כדי לברך גם עליו, הוא נוקט רק את הדוגמא הב' הנ"ל מפת הנאכלת לאחרי השתי' כדי למתקה, ואילו את הדוגמא הא' מפת הנאכלת יחד עם הדג מלוח אינו מזכיר.

ד. ולכאורה מזה אפשר לדייק שבסידור סובר אדה"ז: שה"מדת חסידות" לאכול מן הפת קודם העיקר כדי לברך עליו בפני עצמה, נאמרה דוקא במקרה על דרך הדוגמא הב' כשתיכנן לאכול את הפת הטפילה לאחרי העיקר דהיינו המשקה; אבל במקרה כמו בדוגמא הא' שתיכנן לאוכלה יחד עם העיקר שהוא הדג, אינו צריך לאכול ממנה מעט מקודם כדי לברך גם עליו, אלא הוא יכול לכתחילה לאוכלה עם העיקר ולפוטרה בברכתו.

ה. אלא שכמובן דוחק גדול הוא לדייק כן, מאחר שאדה"ז מבאר שיסוד ה"מדת חסידות" לטעום מן הפת תחילה כדי לברך עליו בפני עצמה הוא הכלל של "לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות", והרי לענין זה אין שום נפקא מינה בין אם מתכנן לאכול את הפת יחד עם העיקר או לאחרי העיקר, כי גם כשמתכנן לאוכלה יחד עם העיקר הרי כשאוכלה יחד עימו היא נפטרת בברכתו, ואילו כשיאכל ממנה מעט בתחילה יצטרך לברך עליו בפני עצמה, ואם כן גם באופן זה הוא ירבה "בברכות הצריכות".

ואם כן מובן בפשטות, שבודאי גם בדג מלוח הנאכל עם הפת סובר אדה"ז, שממדת

ולאחר מכן מוסיף אדה"ז, שלמרות שמן הדין הוא יכול לפטור את הפת בברכה שמברך על הדג שאוכל עימה, או בברכה שבירך על המשקה ששתה לפניו, מכל מקום יותר "טוב" לאכול מעט מן הפת קודם אכילת הדג או שתיית המשקה, כי אז הוא יצטרך לברך עליו "המוציא" (שהרי אינו יכול לסמוך על הברכה שיברך אחר כך על הדג והמשקה, מאחר שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה בתחילה), ואחר כך כשיאכל את הדג וישתה את המשקה הוא יצטרך לברך גם עליהם "שהכל" (מאחר שכאן הם העיקר וממילא אינם נפטרים בברכת הפת).

והטעם ש"טוב" יותר לנהוג כך הוא, כי באופן זה הוא מוסיף בברכות (שמברך גם על הפת בפני עצמה), ויש לנו כלל ש"לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות".

מדוע בסידור משמיט אדה"ז את הדוגמא דדג מלוח

ג. והנה, גם ב"סדר ברכות הנהנין" שבסידור³ מביא אדה"ז את ההלכות הנ"ל, אלא ששם יש איזה שינוי קטן.

דלאחרי שמביא את ב' הדוגמאות הנ"ל של עיקר הפוטר את הטפל – מפת הנאכלת יחד עם הדג מלוח⁴ ומפת הנאכלת לאחרי השתי'⁵, הוא מוסיף וכותב את ההנהגה הטובה הנ"ל⁶, וזה לשונו: "ומדת חסידות, אפילו באוכל למתק השתי' ששתה כבר, לטעום תחלה ממנו מעט

(3) פ"ג ה"ח ואילך.

(4) שם.

(5) שם הי"א.

(6) שם הי"ד.

ינזק גרונו מהמלח⁷, ואם כן כאן אף שבאמת מטרת אכילת הפת היא רק בשביל למנוע את הנזק מהדג ולא משום שתאב לאכילתה, אך מאחר שסוף סוף האדם אינו מרגיש את הנזק בפועל, על כן לא ניכר אצלו באופן ברור ומוחשי שכל ענין הפת הוא רק בשביל הדג.

ואם כן יוצא, שענין זה שהפת היא רק "טפילה", ניכר יותר בפת הנאכלת בשביל למתק את השתי', מאשר בפת הנאכלת עם הדג.

ז. ועל פי זה אפשר לבאר, שזה שבסידור בביאור ה"מדת חסידות" משמיט אדה"ז את הדוגמא דדג מלוח, הוא משום שאפשר ללומדה ב"מכל שכן" מהדוגמא דמיתוק השתי' שמביא:

כי אם אפילו בפת הבאה למתק את השתי' הקודמת, שבה ניכר בבירור שהיא "טפילה" לשתי', מכל מקום אמרינן שמ"מדת חסידות" עדיף לא לפוטרה בברכת השתי' אלא לאכול ממנה מעט בתחילה ולברך עלי' בפני עצמה; על אחת כמה וכמה שכן יש לנהוג בפת הנאכלת יחד עם דג מלוח, שבה לא ניכר בבירור שהיא טפילה לדג, שבודאי עדיף לטעום ממנה קודם אכילת הדג, כדי לברך עלי' בפני עצמה.

(7) וכדברי אדה"ז הנ"ל (לעיל סעיף א') – שהוא אוכל את הפת עם הדג "כדי שלא יזיקנו", היינו שלכתחילה לא ינזק.

חסידות ראוי להקדים לטעום מעט מן הפת כדי לברך עלי' בפני עצמה.

ואם כן טעמא בעי, מדוע בסידור אינו מזכיר גם את הדוגמא הזו?

בדג מלוח לא ניכר שהפת טפילה, וה"מדת חסידות" מובנת במכל שכן

ו. ונראה לבאר זאת בפשטות:

דאף שאמנם בב' הדוגמאות של "דג מלוח" ו"משקה" הפת טפילה אליהם לגמרי, מאחר "שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת, ולא הי' אוכלו כלל עכשיו" אם לא הדג והמשקה (כדברי אדה"ז הנ"ל), מכל מקום, דוקא בדוגמא של שתיית משקה ניכר בבירור שהפת היא טפילה, מה שאין כן בדוגמא של דג מלוח אין זה כל כך ניכר.

כי בפת הנאכלת בכדי למתק את השתי', הפת באה לאחרי שכבר שתה את המשקה, וממילא כבר יש טעם מר בפיו, ועל כן בשעת אכילת הפת הוא מרגיש בבירור שהוא אוכל אותה אך ורק בכדי למתק את המרירות שבפיו, ולא מחמת שתאב לפת עצמה.

מה שאין כן בדג מלוח שהפת נאכלת יחד עימו, הרי אכילת הפת פועלת שמלכתחילה לא



סימן עד

פירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה

(סדר ברכות הנהנין פרק ד)

ביאור צדדי הספק האם מברכים על פירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה למזון ותבשיל

או קינוח (להקל מכובד המאכל²) ובין אם אוכלם כדי לשבוע, צריך לברך לפניהם, מאחר שהם "דברים שאין באים מחמת הסעודה"; ופירות מבושלים הנאכלים בתוך הסעודה, אם אוכלם לתענוג או לקינוח מברך לפניהם, אך אם אוכלם כדי לשבוע יש להסתפק האם מברך לפניהם או לא, ועל כן מי שרוצה לאכול מהם בתוך הסעודה כדי לשבוע טוב שיקדים ויאכל מהם מעט קודם שנוטל ידיו לסעודה, ויברך עליהם, ואז ייצא מידי כל ספק.

ב. והנה בספר "יד הקטנה"³ נתבאר, שהטעם שדוקא בפירות מבושלים יש סברא לא לברך לפניהם בתוך הסעודה הוא, משום שיש חילוק עיקרי בין פירות חיים לפירות מבושלים:

דפירות חיים "דעת רוב בני אדם לאוכלן רק לתענוג ולקינוח ולא למזון ולשבוע... לפיכך אם אוכלן בתוך הסעודה בלא פת, אפילו כוונת אכילתו רק למזון ולשבוע ולא לקינוח כלל, מכל מקום בטלה דעתו וטעון ברכה לפניהם". מה שאין כן פירות מבושלים "בחוש אנו רואים שדעת בני אדם בהן רק למזון ולסעודה, אפילו כשאוכלין בלא פת, והן ממש דברים הבאים

א. כותב אדה"ז בדיון דברים הבאים בתוך הסעודה¹:

"דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו שדרך לקבוע סעודה עליהם ואין דרכם (כל כך) לאכול כל היום אלא בשעת הסעודה לבד בין ללפת בהם את הפת... בין למזון ולהשביע... אין צריך ברכה לפניהם... שברכת המוציא שברך על הפת שהוא עיקר הסעודה פוטרם..."

ואם הם דברים שאין באים מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ולא ללפת ולא להשביע, אלא דרכם לאכלם כל היום אפילו שלא בשעת הסעודה כגון כל מיני פירות וכיוצא בהן בין חייזן בין מבושלים... אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם... ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפניהם, ולכן יש לאכול מהן מעט קודם הסעודה ולברך עליהם, אבל אם אוכל מהם מעט תוך הסעודה או בסופה לקנוח או לתענוג צריך לברך לפניהם לדברי הכל".

והעולה מדבריו: שפירות חיים הנאכלים בתוך סעודת לחם, אם אינו אוכלם ביחד עם הלחם אלא בפני עצמם, בין אם אוכלם לתענוג

(2) לשון אדה"ז שם ה"ב.

(3) הלכות ברכות פרק ג הלכה ח וס"ק לב.

(1) סדר ברכות הנהנין פ"ד ה"א-ב.

דאם הם מין אחד, אזי למרות שהמבושלים דרך רוב בני אדם לאוכלם למזון ותבשיל, מכל מקום מאחר שהם בכלל מין ה"פירות" וגדר פירות הוא "דברים שאין באים מחמת הסעודה", על כן גם עליהם יש לברך בתוך הסעודה. אך אם הם ב' מינים, אם כן מאחר שהמבושלים נאכלים למזון ותבשיל הרי הם בגדר "דברים הבאים מחמת הסעודה", וממילא אין צריך לברך לפנייהם בתוך הסעודה.

מחמת הסעודה . . דדעת רוב בני אדם בענין זה לסעודה ממש".

ג. אך לפי סברא זו צריך להבין, מדוע מסתפק אדה"ז בפירות מבושלים "כשאוכלם למזון ותבשיל", ואינו פוסק להדיא שאין לברך עליהם בתוך הסעודה כדין "דברים הבאים מחמת הסעודה"?

ואולי אפשר לומר שהספק של אדה"ז הוא: האם פירות חיים ופירות מבושלים נחשבים מין אחד, או ב' מינים.



סימן עה

הפסק באכילה על ידי שינוי מקום

(סדר ברכות הנהנין פרק ט)

מבאר שמדברי המהרש"ם בענין נר חנוכה אפשר להסיק, שאם כיוון כמה פעמים שברכתו תחול על כל חדרי הבית, מכאן ואילך כל פעם שמברך נחשב כאילו כיוון כך במפורש, ולא יצטרך לחזור ולברך כשיוצא מחדר לחדר

א. כותב אדה"ז בסדר ברכות הנהנין¹: "הי' אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר לאכול שם, צריך לחזור ולברך אף על פי שלא הסיח דעתו בינתיים, ואפילו חוזר לאכול במקומו כיון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו. ואם מתחלה כשברך בחדר זה הי' בדעתו לשנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו. . . אין צריך לחזור ולברך, והוא שהיו שני החדרים בבית אחד, אבל מבית לבית או אפילו מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום, אפילו נוטל המאכל בידו כשהולך וחוזר ואוכלו במקום השני בלא היסח הדעת בינתיים. במה דברים אמורים, שאינו יכול לראות מקומו הראשון במקום שאוכל, אבל אם במקום שאוכל יכול לראות את מקומו הראשון שאכל שם אפילו דרך חלון ואפילו מקצת מקומו, אין צריך לחזור ולברך אפילו מבית לחצר, אפילו לא הי' כן בדעתו כשברך. . . וכל זה בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם הואיל והוא צריך לחזור למקומו אין עמידתו גמר סעודתו".

ב. והעולה מדבריו:

כל המאכלים שברכתם האחרונה אינה דוקא במקום האכילה, כגון דברים שמברכים אחריהם בורא נפשות רבות, אם בשעת אכילתם יצא לחדר אחר ואינו רואה משם את מקומו הראשון ששם בירך, בטלה ברכתו הראשונה ועליו לברך שוב.

אלא אם כן, בשעה שבירך במקום הראשון הי' בדעתו לצאת מחדר זה לחדר אחר באמצע אכילתו ושתייתו, שאז ברכתו מועילה גם לחדר האחר, ואינו צריך לברך שוב כשיוצא מהחדר שבו בירך.

אך כוונה זו מועילה רק לצאת מחדר לחדר בתוך הבית, אבל אם יוצא מהבית שבו בירך, לא מועיל לו מה שכיוון לצאת, אלא ברכתו הראשונה מתבטלת ועליו לברך שוב, אלא אם כן בהיותו מחוץ לבית הוא יכול לראות את המקום הראשון שבו בירך ואכל בתוך הבית.

ג. והנה, מקור דברי אדה"ז שאם הי' בדעתו ללכת מחדר לחדר אינו צריך לחזור ולברך, הוא

(1) פ"ט סי"א-יד.

בדברי הרמ"א², שכתב: "אם הי' דעתו לאכול במקום אחר לא מיקרי שינוי מקום".

ובמשנה ברורה³ פירש בדברי הרמ"א: "אם היה דעתו — רצונו לומר שבשעת ברכה חשב לאכול גם במקום ההוא".

ומדבריו אלו משמע, שצריך שיכוין בפירוש על אותו חדר מסויים שברצונו לאכול גם בו, אך לא די שיכוין כוונה כללית, שברצונו לצאת מחדר זה לאיזשהו חדר אחר בתוך הבית.

ד. אבל מלשון אדה"ז שכתב "ואם . . הי' בדעתו לשנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו", משמע שאין צריך שיכוין במפורש על חדר מסויים שאליו הוא רוצה לשנות את מקומו, אלא די שיכוין כוונה כללית שרצונו לשנות את מקומו באמצע אכילתו מחדר לחדר בבית זה, כלומר שבכוונתו לאכול לא רק בחדר זה שבו הוא מברך. ועל ידי כוונה זו יוכל להסתובב בכל חדרי הבית בשעת אכילתו מבלי לברך שוב, למרות שלא כיוון במפורש על אותם חדרים שמסתובב בהם.

ה. ויש לעיין, מה הדין באדם שנהג כמה פעמים לכוין בשעת הברכה שברצונו להסתובב גם בשאר חדרי הבית בשעת האכילה והשתי':

האם יש מקום לומר שעל ידי שנהג כן כמה פעמים נעשה זה אצלו כ"דבר קבוע", ומכאן ואילך בכל פעם שמברך גם אם אינו מכוין בפירוש נחשב כאילו כיוון, ולא יצטרך לברך שוב כשייצא מחדר לחדר; או נאמר, שאין אפשרות לקבוע "כלל" בזה, אלא כל פעם עליו לכוין מחדש, ואם פעם אחת שכח לכוין אזי

כשייצא לחדר אחר תתבטל ברכתו הראשונה ואם ירצה לאכול עוד יצטרך לברך שוב.

ו. ונראה שאפשר לפשוט ענין זה, על פי מה שכתב אחד האחרונים בענין הדומה לזה.

דהנה כתב המחבר בהלכות חנוכה⁴, שזמן הדלקת נרות חנוכה הוא מסוף שקיעת החמה (דהיינו צאת הכוכבים⁵) עד "כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא". והוסיף וכתב: "הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן".

אך המגן אברהם⁶ מביא את דברי הב"ח המחמיר בזה: ש"מאחר דנהגו איסור לכבות . . אין להקל". כלומר, שאף לאחר שעבר שיעור חצי שעה ואין חובה שהנרות ידלקו עוד, מכל מקום אסור לכבותן.

ז. והאלי' רבה⁷ נתן עצה בזה, שמי שבכל זאת רוצה לכבות את הנרות לאחר חצי שעה, יכול להתנות בשעת ההדלקה שהוא מקצה לצורך המצוה רק את השמן הנצרך לחצי שעה, ואילו שאר השמן אינו מוקצה למצוה, ואז יהי מותר לו לכתחילה לכבות את הנרות לאחר חצי שעה. וכך כתב גם במחצית השקל⁸.

ח. וכתב המהרש"ם ב"דעת תורה"⁹: "ונראה, לפי מה שכתבו האלי' רבה ומחצית השקל דבהתנה תחלה לכולי עלמא שרי לכבות אחר חצי שעה, אם כן מי שנהג כן איזה פעמים אין צריך להתנות יותר, דמסתמא הוי כהתנה".

(4) סי' תרעב ס"א-ב.

(5) מגן אברהם שם ס"ק א.

(6) שם ס"ק ד.

(7) שם ס"ק ב.

(8) על המגן אברהם שם.

(9) שם ס"ב ד"ה ונראה.

(2) סי' קעח ס"א.

(3) שם ס"ק יא.

כיוון, ואזי כשהולך מחדר לחדר אינו צריך לברך שוב¹⁰.

(10) ראה ביאור הלכה סי' קעח ס"א ד"ה בבית אחד, שמשתדל להוכיח שלכמה מהראשונים שינוי מחדר לחדר אינו נחשב הפסק כלל, ועל כן הוא פוסק שבדיעבד מי שכבר יצא מהחדר שבו בירך, אף אם לא כיוון בשעת הברכה שרוצה לצאת, לא יברך שוב, משום ספק ברכות להקל.

אך מדברי אדה"ז משמע ברור שאינו סובר כך, אלא לדעתו זוהי הלכה ברורה ופסוקה שאם לא כיוון ויצא מחדר לחדר עליו לברך שוב, ואין כאן ספק ברכות כלל. ועל כן לשיטת אדה"ז נזקקנו לדברי המהרש"ם, שאפשר שיש להקל באדם שכבר נהג כמה פעמים לכוין שברכתו תחול על כל הבית, שמכאן ואילך כל פעם שמברך אף אם לא כיוון בפירוש נחשב לו כאילו כיוון, וממילא לא יצטרך לברך שוב אם יצא מחדר לחדר, ואף לכתחילה יהי' מותר לו לצאת.

כלומר, שלאחרי שנהג כמה פעמים לכוין בפירוש שהוא מקצה למצוה רק את השמן הנצרך לחצי שעה ולא את שאר השמן, שוב אינו צריך לכוין כן בכל פעם ופעם מחדש, כי על ידי שכיוון כך כמה פעמים הוא כביכול קבע "כלל" לעצמו, שכל פעם שהוא מדליק נרות חנוכה ההדלקה היא על תנאי שהשמן הנותר לאחרי חצי שעה אינו מוקצה למצוה.

ט. ועל פי סברתו הזו, אולי אפשר לומר כך גם לענין הכוונה הנ"ל – שמכוין בשעת הברכה לשנות את מקומו במשך אכילתו ושתייתו מחדר לחדר באותו בית:

שאם כיוון כך כמה פעמים, כבר גילה דעתו שתמיד הוא רוצה שברכתו תחול על כל הבית, ואזי מכאן ואילך אינו צריך לכוין כן במפורש בכל פעם ופעם שמברך אלא נחשב לו כאילו



מפתח ספרים

הציון הראשון (שבחצאי העיגול) מכוון לסימני הספר, והציון שלאחרי הפסיק מכוון למספר סעיף או הערה באותו הסימן

[צויינו רק הספרים שהובאו דבריהם בתוך הספר, ולא אלו שהוזכרו רק כמראה מקום]

עד, א (נו, יט)	כו, ב (סו, 38)	משניות
קד, ב (סג, יא)	כט, ב – ל, א (סח, ג)	ברכות
קה, א (מה, 58)	לז, ב – לח, א (עא, י)	פ"ח מ"ו (טו, 21)
קיב, א (י, ד)	מ, ב (סט, 53)	פאה
קיג, א (י, א)	מב, א (ע, א. עא, א)	פ"א מ"א (כא, ה)
קיג, א-ב (יז, א)	מח, ב – מט, א (סט, א, לא)	שבת
קכת, א-ב (כג, א)	נא, ב (טו, יב)	פ"ז מ"ב (מח, טו)
קלז, ב (מח, ז)	נד, ב (סו, כ. סח, 12)	פסחים
קלט, ב (מט, א. נא, י)	ס, ב (סו, א)	פ"ה מ"ח (כב, 28)
קמב, ב (כד, ב)	שבת	סנהדרין
קמד, ב (נד, יט)	יא, ב (לו, 2)	פ"י מ"א (כא, לא)
קמה, א (נד, יא)	כא, ב (יב, ח)	אבות
קמו, א (מה, 50)	כב, א (נב, לג)	פ"א מ"ט (נח, כג)
קמו, א-ב (נב, כז)	ל, ב (כא, 37)	פ"ד מ"ב (נט, ו)
קנא, א (נח, א)	לו, ב (ג, א)	פ"ו מ"ב (כא, 20)
קנא, ב (נט, 27)	לז, א (א, 3)	
עירובין	מ, ב (מו, א)	תלמוד בבלי
כא, ב (כא, ד)	מג, ב (כו, א. כז, א)	ברכות
נג, א (נח, ד)	מח, א (מה, ב)	כ, ב (סט, כו, נא)
סה, א (נב, כא)	מט, ב (מה, 30)	כו, א (סו, א)
עז, א (ד, יד)	סב, א (טז, ב)	

כריתות	גיטין	צו, א (טז, ג)
כ, א (ד, ד)	יג, א (לח, 20)	קב, א (לו, ב. מא, א)
כג, ב (נט, יג)	נו, א (נט, 18)	קב, ב (נד, 23)
כה, א (נט, 20, 21)	קידושין	פסחים
נדה	לב, א (נט, 27)	ז, ב (סו, לט)
לט, א (יג, 16)	מ, א (נט, 24)	יא, א (נט, 27. סו, 46)
תלמוד ירושלמי	פא, א (לח, ו)	מו, א (סו, יא)
ברכות	פא, ב (נט, יז)	קא, ב (סו, מ)
פ"א הי"ד (כא, ד)	בבא מציעא	קז, א (כא, 37)
פ"א הי"ו (סט, ח)	פו, א (מח, 26)	ראש השנה
שבת	בבא בתרא	ט, א (ט, א)
פ"ו הי"ב (י, ב)	סט, ב (יד, 14)	כד, א (ט, יא)
פ"ז הי"ב (נו, כח)	צא, ב (נט, 14)	יומא
ראש השנה	קז, ב (ה, 6)	מג, א (יג, 16)
פ"א הי"ג (ט, יא)	קעה, ב (נח, כ)	פא, ב (ט, ב)
תענית	סנהדרין	פג, א – פד, ב (נט, א)
פ"ד הי"ה (כא, ב)	ל, א (יד, ו)	סוכה
חגיגה	לו, א – ב (נח, יא)	מ, ב (נב, כא)
פ"א הי"ז (כא, ה)	צט, א (כא, 20)	מח, ב (עא, 28)
מדרשים	שבועות	נא, א – נב, א (לח, ג)
ויקרא רבה פט"ז (ס, ב)	מו, א (נח, 14)	ביצה
פתיחתא לאיכה רבה ב (כא, ה)	עבודה זרה	כא, ב (כד, ח)
איכה רבה פ"א ד"ה העיר רבתי (לח, ז)	כז, ב (כא, לא)	תענית
איכה רבה פ"ב ד"ה בלע ה' (כא, ז)	מנחות	ו, ב (סו, יד)
ילקוט שמעוני ירמ"י רמז רפב (כא, ה)	לו, ב (טז, ה. כט. סד, 4)	ז, א (מז, 12)
ילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפא (כא, ד)	לז, ב (סה, 15)	מגילה
מדרש אגדה ויקרא ריש פי"ב (מה, 42. נו, 26)	סו, א (ט, 23)	ג, ב (לח, 29)
מדרש אגדה במדבר פט"ו ד"ה כי לא (כא, ד)	צט, ב (ג, טו)	כו, ב (סד, ז)
	חולין	סוטה
	קכה, ב (כז, ד)	יא, א (נח, ד)
	קלט, ב (סח, א)	כח, א (נט, יח)
	בכורות	לו, ב (נח, ד)
	לז, א (טו, 15)	מב, ב (יז, 13)
	מט, ב (נח, י)	מח, א (כא, 9)

תרומות פי"ב הי"ו (יג, 14)
 בית הבחירה פי"ח הי"א-יב (כב, 28)
 איסורי מזבח פי"ז הי"ו (נו, 11)
 קרבן פסח פי"ב הי"ד (לח, ז, 20)
 קרבן פסח פי"ט הי"ה (לח, ז)
 חגיגה פי"א הי"א (לח, 23)
 כלים פי"ב הי"א (מה, 59)
 כלים פי"ה הי"ז (מה, 60)
 סוף ספר טהרה (נח, יט)
 מכירה פטי"ז הי"ד (טו, 15)
 מכירה פכ"ד הי"ד (יד, 14)
 שכירות פי"ד הי"א (מח, 26)
 טוען ונטען פי"ג הי"ד (ע, 21)
 טוען ונטען פי"ג הי"ח (יב, 10)
 סנהדרין פי"ט הי"ב (נח, כב)
 אבל פי"ב הי"א (לח, 26)
 מלכים פי"א הי"א (סט, 47)
ספר התרומה
 ס"י רמג (י, ה)
 ס"י רמד (נד, יד)
פירוש המשניות להרמב"ם
 סוכה פי"ה משנה ב (לח, ד)
 שבת פי"ז משנה ב (מח, טו)
 מנחות פי"ח מ"ז (נו, 11)
רבינו יונה
 על הרי"ף ברכות יח, א-ב (סז, ג)
 על הרי"ף ברכות כ, א-ב (סח, ד)
 על הרי"ף ברכות כט, א (עא, ב)
 על הרי"ף ברכות ל, א (עא, ו)
 פירוש לאבות פי"ד מ"ב (נט, ו)
 ספר היראה סדר הבוקר (סו, כג)

מגיד משנה
 הלכות שבת פי"ט הי"א (נב, יג)
 הלכות שבת פכ"ט הכ"ה (טו, יג)
 הלכות שביתת עשור פי"א הי"ג (נ, ד. נו, כ)
 הלכות שביתת עשור פי"א הי"ו (ט, ה, ו)
מרדכי
 שבת ס"י שכג (ד, ג)
 שבת ס"י שכד (כ, ג)
 שבת ס"י תטז (כ, ה)
 שבת ס"י שיב (כו, ב)
 שבת ס"י תמ (נב, כז)
 שבת ס"י תכח (נה, י)
משנה תורה להרמב"ם
 ברכות פי"ב הי"ג (סט, א)
 ברכות פי"ג הי"ט (ע, א. עא, ב)
 שבת פי"ה הי"ג (ט, ה)
 שבת פי"ז הי"ו (מה, מד)
 שבת פי"ח הי"ב (יט, 11)
 שבת פי"ח הי"ד (נו, ב, ח)
 שבת פי"ט הי"א (נד, ד)
 שבת פי"א הי"ד (ס, ח)
 שבת פי"ח הי"ב (סב, 8)
 שבת פי"ח הכ"ח (סד, טו)
 שבת פכ"ב הט"ו (כג, ח. נב, ח)
 שבת פכ"ג הי"א (כח, ג. נב, כו)
 שבת פכ"ה הי"ז (מה, 46)
 שבת פכ"ט הכ"ה (טו, יג)
 שביתת עשור פי"א הי"ג (נ, ד. נו, כ)
 יום טוב פי"ב הי"ב (נו, 28)
 יום טוב פי"ו הי"ז (לח, ט)
 שבועות פי"ו הי"ד (יג, יד)
 נדרים פי"ט הכ"ב (סה, 9)

ראשונים (לפי סדר הא"ב)

אור זרוע

חלק ב ס"י ח (ג, ג)

ארחות חיים

אות כ (הקדמה, 1)

בעל המאור

שבת מז, א (כו, יב)

בעלי הנפש להראב"ד

שער הטבילה בסופו (סז, יא)

הגהות מיימוניות

הלכות אבל פי"ג אות ד (לח, 26)

הגהות מרדכי

שבת ס"י תנז (מה, ט)

השגות הראב"ד

הלכות שבת פכ"ב הט"ו (כג, ט. נב, ח)

הלכות טוען ונטען פי"ג הי"ד (ע, 21)

טור

ס"י מו (סז, א)

ס"י קפז (סט, ג, ט)

ס"י ריט (סו, יח)

ס"י רסח (יד, א)

ס"י שח (יט, ב)

ס"י שיד (ל, ד)

ס"י שיט (מח, ב)

ס"י שכ (נה, א)

ס"י שכא (נו, 8)

יורה דעה ס"י קה (מו, ה)

חוי"מ ס"י רטז (יד, 14)

כלבו

ס"י לא (א, 16)

ס"י סא (סז, 24)

מאירי

שבת קכה, ב ד"ה כל (יח, ה)

סיי רצו אותה (טו, ז)
 סיי שח אות ד (טז, ה)
 סיי שח אות ד (סה, 4)
 סיי שח אות כב (כ, ה)
 סיי שח אות מה (כא, א, ב. כב, ו)
 סיי שיא אות ג-ד ד"ה כתב המרדכי (כז, ב)
 סיי שיד אות א ד"ה ומה שכתב אבל (מה, 71)
 סיי שיד אות יב (כט, א)
 סיי שטו סוף אות ג (מב, ב)
 סיי שיז (י, ו)
 סיי שיט אות י ד"ה אבל הרמב"ם (נו, ח)
 סיי שיט אות י ד"ה ולכאורה (נו, י)
 סיי שכח (נט, ב)
 סיי תקסה ב-ג (סז, ט)
 יורה דעה סיי קה (מו, ה)
בן איש חי
 שנה אי פרשת ויצא אות יב (סו, לא)
 שנה אי פרשת עקב אות ג (סו, לב)
ברטנורא
 ברכות פ"ח מ"ו (טו, 21)
 כלאים פ"א מ"ט (כג, ב)
 שבת פ"כ מ"ב (נו, 10)
 נדרים פ"ג מ"א (סה, 9)
 סנהדרין פ"י מ"א (כא, לא)
 מקוואות פ"י מ"ז (סב, 8)
דרכי משה
 סיי שח אות ח (כ, ג)
 סיי שז אות ח (כא, כד, 42)
הגהות ר' עקיבא איגר
 או"ח סיי רחצ (טו, ב)

שבת קלח, א ד"ה אבל מטה (מב, ב)
 שבת קלט, ב (נו, ז)
שבלי הלקט
 סיי יח (סז, 13)
 סיי קכא (כא, א. כב, ז)
 סימן קנז (סט, יב)
אחרונים (לפי סדר הא"ב)
אגלי טל
 בורר ס"ה ס"ק יא (נו, לב)
 זורע ס"ק טו (סב, ז)
אלי זוטא
 סיי שיא ס"ק ו (כז, ג)
אלי רבה
 סיי רסח ס"ק יג (יד, ו)
 סיי שז ס"ק א (יז, ח)
 סיי שטו ס"ק ה (לז, ד)
 סיי שכ ס"ק יט (נה, ד)
 סיי קפח ס"ק ה (סט, טו)
 סיי תרעב ס"ק ב (עה, ז)
ב"ח
 סיי ז (סו, ב)
 ריש סימן לא (טז, כ)
 סיי רנט ס"ב אות א (ח, 7)
 סיי שטו אות ב (לז, ד)
בית יוסף
 סיי ז (סו, א)
 סיי לא (טז, ז)
 סיי לח אות ג (טז, ג)
 סיי קסח (ע, ב)
 סיי קפז (סט, ה, ח)
 סיי ריט (סו, יח)
 סיי רסא (ט, 10)

רוקח
 בהקדמתו (הקדמה, 6)
 סיי נה (כא, ח)
ריטב"א
 ברכות נד, ב (סו, כ)
 עירובין קב, א ד"ה זיל כרוך (לז, ב)
 פסחים מו, א (סו, יא, לט)
 תענית ו, ב (סו, יב, יד)
 קידושין לב, א (נט, 27)
 חולין קו, ב ד"ה אמר רב (ה, סז)
רי"ף
 יומא ב, ב (ט, ג)
 שבת סד, ב – סה, א (נח, ג)
רמב"ן
 שבת קיא, א ד"ה ואי קשיא לך (נד, ד)
ר"ן על הרי"ף
 שבת טו, ב ד"ה עד שיגרורף (א, ו)
 שבת יז, ב ד"ה בעי רב אשי (ו, ב)
 שבת לו, א ד"ה והאידנא (כג, טו)
 שבת כ, ב (כו, ה)
 שבת נז, ב ד"ה ונמצא (מט, ב)
 שבת סא, א ד"ה ובמקום (נב, ב)
 שבת סא, א ד"ה גרסינן (ס, 16)
 שבת סוף פרק י"ד (נב, יג)
 יומא ד, ב ד"ה ואין עושין (נט, ב, ד)
רשב"א
 ברכות מח, ב – מט, א (סט, טז)
 שבת לו, ב ד"ה עד שיגרורף (א, 18, 9)

סיי שח ס"ק נא (כד, ג)
 סיי שח ס"ק עב (כב, יא)
 סיי שיא ס"ק א (כז, 18)
 סיי שיא ס"ק טז (כז, ד)
 סיי שיד ס"ק א (ל, 8)
 סיי שיד ס"ק ה (נב, ל)
 סיי שיד ס"ק יא (לג, ב)
 סיי שיד ס"ק יב-יג (מה, מא)
 סיי שיד ס"ק יד (לא, ב)
 סיי שיז ס"ק י (מה, לב)
 סיי שיז ס"ק יא (לד, יד. מה, ג, ד)
 סיי שיח ס"ק מ (מז, א. סב, יג)
 סיי שיט ס"ק טז (ג, ד)
 סיי שכ ס"ק יח (נה, ח)
 סיי שכ ס"ק יט (נב, ח. נה, ב)
 סיי שכ ס"ק כב (נב, ט)
 סיי שכ ס"ק כג (נב, יג)
 סיי שכא ס"ק ד (נז, ב)
 סיי שכא ס"ק ה (נז, ה)
 סיי שכא ס"ק ז (נז, ב)
 סיי שלו ס"ק ז (סב, א)
 סיי שמ ס"ק ו (סג, ח)
 סיי תמד ס"ק ה (יז, 14)
 סיי תפט ס"ק יב (טו, 39)
 סיי תקי ס"ק ד (נו, כח)
 סיי תרעב ס"ק ד (עה, ו)
 ריש סיי תרעז (יב, א)

מחצית השקל

סיי רסח ס"ק י (יד, ו, ט)
 סיי שז ס"ק ז (ס, 15)
 סיי שח ס"ק עב (כב, יב)
 סיי שיד ס"ק ה (נב, 34)
 סיי שיט ס"ק טז (ג, ד)
 סיי שכ ס"ק כג (נב, טו)

כף החיים

סיי רכב ס"ק ה (סו, 21)
 סיי שיא ס"ק נח (כז, י)

לבושי שרד

על המג"א סיי רסח ס"ק י (יד, ט)
 על המג"א סיי שיד ס"ק יד (לא, ג)
 על המחבר סיי שיט ס"ח (מח, יב)
 על הט"ז סיי שיח ס"ק כ (סב, טו)
 על המג"א סיי שיד ס"ק ה (נב, 34)

לחם משנה

הלכות ברכות פ"ב הי"ג (סט, ו)
 הלכות שבת פ"ח הי"ד (נו, ח)

מגיד מישרים

זכור – ויקהל (הקדמה, 2)

מגן אברהם

סיי כט ס"ק א (טז, י)
 סיי רלג ס"ק ז (יא, 2)
 סיי רנג ס"ק לה (א, 3)
 סיי רנט ס"ק ז (ח, ד)
 סיי רסג ס"ק כ (יא, ג)
 סיי רסח ס"ק י (יד, ג, ו)
 סיי רצז ס"ק א (טו, 15)
 סיי רחצ ס"ק ו (טו, א)
 סיי שא ס"ק נד (טז, ב)
 סיי שז ס"ק א (יז, ז)
 סיי שז ס"ק ז (נב, ה. ס, 15)
 סיי שז ס"ק יא (יז, ב)
 סיי שז ס"ק כ (כא, יג)
 סיי שח ס"ק יא (טז, ו)
 סיי שח ס"ק מ (כ, ב. כב, ב)
 סיי שח ס"ק מב (כ, ד)

חיד"א

ברכי יוסף סיי ו ס"ק ג (סו, יז)
 ברכי יוסף סיי ז ס"ק ג (סו, ל)
 שמחת הרגל על רות א, ד (נט, ז)
 ראש דוד, בהעלותך (נט, י)
 לדוד אמת סיי כג ס"ק ג (סו, ל)

חיי אדם

שבת כלל לז (סג, 14)

ט"ז

סיי ז ס"ק ב (סו, ג)
 סיי קי ס"ק ו (סח, ד)
 סיי רסח ס"ק ה (יד, ב)
 סיי רצז ס"ק ח (טו, ו, ח)
 סיי שז ס"ק יג (כא, יב)
 סיי שח ס"ק ג (טז, ח)
 סיי שח ס"ק יח (כג, ה)
 סיי שי ס"ק ח (כד, ה)
 סיי שיד ס"ק א (כח, ב)
 סיי שיד ס"ק ב (כח, ו)
 סיי שטו ס"ק ג (לז, ג)
 סיי שיח ס"ק כ (סב, טו)
 סיי שיט ס"ק יג (נא, ג)
 סיי שמ ס"ק ב (סג, טז)

יד הקטנה

הלכות ברכות פ"ג הי"ח וס"ק לב (עד, ב)

ים של שלמה

ביצה פ"א סיי מב (נו, יז)
 ביצה פ"ד סיי ט (לג, ב. מה, 19)

כנסת הגדולה

סיי רסא הגהות הבית יוסף (ט, 10)

כסף משנה

הלכות בית הבחירה פ"ח הי"ד (כב, 28)

סיי רנג אשל אברהם ס"ק כ (ו),
(ח)

סיי רסג אשל אברהם ס"ק כ
(יא, ג)

סיי רסח משבצות זהב ס"ק ה
(יד, ג)

סיי שח משבצות זהב ס"ק ג
(טז, כ, 31)

סיי שיא אשל אברהם ס"ק א
(כז, 18)

סיי שח אשל אברהם ס"ק לז
(כה, ה)

סיי שח אשל אברהם ס"ק נא
(כד, ד)

סיי שיד אשל אברהם ס"ק ז
(מה, 10)

סיי שיד אשל אברהם ס"ק יג
(מה, מא, נב)

סיי שיד אשל אברהם ס"ק יד
(מה, מח, נא)

סיי שטו משבצות זהב ס"ק ב
(לז, 7)

סיי שיז אשל אברהם ס"ק ב
(לד, יא. מה, 70)

סיי שיז אשל אברהם ס"ק י
(מה, לב)

סיי שיז אשל אברהם ס"ק יא
(מה, לג)

סיי שיח אשל אברהם ס"ק טז
(מה, 68)

סיי שיט משבצות זהב ס"ק ו
(מט, ד)

סיי שיט אשל אברהם ס"ק יט
(ג, 20)

סיי שלו משבצות זהב ס"ק ט
(ס, 15)

סיי תפט אשל אברהם ס"ק יב
(טו, כו)

סיי תרעז אשל אברהם ס"ק ג
(יב, ב)

יו"ד סיי צח שפתי דעת ס"ק א
(ג, 20)

סיי שיז ס"ק כג (מה, כה)

סיי שיט ס"ק טו (ג, ז)

סיי שיט ס"ק נח (ג, ו)

סיי שכ ס"ק יד (נג, ב)

סיי שכ ס"ק טז (נג, ד)

סיי שכ ס"ק כט (נד, יא)

סיי שכ ס"ק לו (מוז, ט)

סיי שכ סט"ז באה"ל ד"ה
להדק מוכין (נה, ח)

סיי שכ שעה"צ אות מט (נה,
יא)

סיי שכ שעה"צ אות נו (נב, טז)

סיי שכא ס"ב באה"ל ד"ה אבל
יכול (נז, ד)

סיי שכא ס"ט באה"ל ד"ה
לקלוף (נו, יג)

סיי שמ ס"ק יז (סג, ב, יט)

סיי שמ ס"יג באה"ל ד"ה אין
שוברין (מה, לט)

סיי תפח ס"ק יב (סז, 9)

סיי תקו ס"ק ט (ס, יא)

סיי תרעז ס"ק א (יב, ו)

סיי תרעז ס"ק ד (יב, ב)

נחלת שבעה

בהקדמה (הקדמה, 3)

נתיבות המשפט

בהקדמתו (הקדמה)

סיי ריא ביאורים ס"ק ה (יג, 2)

סמ"ע

סיי ל ס"ק לז (ע, כב)

סיי רטז ס"ק א (יד, 14)

ספר הזכרונות

זכרון תשיעי (סב, ג)

פרי מגדים

סיי קפח אשל אברהם ס"ק יג
(סט, 65)

מנחת חינוך

מצוה ז, ריש אות ב (ג, טו)

מפענח צפונות

פ"ח סיי ו (יא, יג)

משנה ברורה ביאור הלכה ושער הציון

סיי לא ס"ק ה (טז, כג)

סיי לא ס"א באה"ל ד"ה אסור
להניח (טז, יח)

סיי לא ס"א באה"ל ד"ה הי
זלזול (טז, כג)

סיי קעח ס"ק יא (עה, ג)

סיי קפז שעה"צ אות ח (סט, כ)

סיי רסג ס"ק לג (יב, ט)

סיי רסג ס"ק מג (יא, י)

סיי רסג ס"ק מד (יא, י)

סיי רסח ס"ק יט (יד, ח, י)

סיי רצז ס"ק יג (טו, ט)

סיי שא ס"ק קנח (טז, ג)

סיי שח ס"ק כג (כב, כב)

סיי שח ס"ק כד (טז, יח)

סיי שח ס"ק עז (כה, ד)

סיי שח ס"ק פב (יח, ד)

סיי שח ס"ק צג (ח, ב)

סיי שח ס"ק קנח (כב, י)

סיי שח ס"ק קס-קסא (כא, טו)

סיי שח סט"ז באה"ל ד"ה
דאסור לטלטלה (יח, ב)

סיי שיא ס"א באה"ל ד"ה לא
יטלטלנו (כה, ב)

סיי שיא ס"ד באה"ל ד"ה יש
מי (כז, ז)

סיי שיד ס"ק נג (כט, ב)

סיי שטו ס"ק י (לח, ב)

סיי שטו ס"ק יג (מא, ב)

סיי שטו ס"ג באה"ל ד"ה מטות
שלנו (מב, ג)

סיי שכ סיי (נד, יא)
 סיי שכ סטייז (נה, ח)
 סיי שכ סייז (כג, ח. נד, 19)
 סיי שכ סייח (כג, י. נב, ז)
 סיי שכא סייב (נו, א)
 סיי שכג סיי (יט, כח)
 סיי שכח סלייג (ס, 15)
 סיי שלו סייג (סב, א)
 סיי תכב סייא (סז, ב)
 סיי תמד סייג (יז, 14)
 סיי תפט סיי (טו, כו)
 סיי תרעב סייא-ב (עה, ו)
 סיי תרעג סייב (סז, יב)
 סיי תרעו סייא (יב, ו)
 סיי תרעז סייא (יב, א)
 סיי תרפא סייא (טו, 21)
 יוייד סיי קיב סייא-ו (עא, יט)
 יוייד סיי קפד סייז-ח (יג, 16)
 יוייד סיי רכח סייז (יג, יד)
 יוייד סיי רלד סכייח (יג, 19)
 יוייד סיי רסח סעיפים א-ח (סז, יא)
 חויימ סיי יח סיי (נח, יג)
 חויימ סיי ל סייב (ע, כב)
שולחן ערוך אדמו"ר הזקן
 סיי ז סייג (סו, ד)
 סיי יא סייב (טו, יח)
 סיי כה סלייה (טו, יח)
 סיי לח סייג (טז, ג)
 סיי מו סייא (סז, א)
 סיי קח סייב (סז, 36)
 סיי קח סייז (סז, ג. סט, י)
 סיי קי סייח (סח, ה)
 סיי קיד סייז (סז, 12)
 סיי קיט סייד (סז, 13)

סיי ריט סיי (סו, כא)
 ריש סיי רלה (יא, 2)
 סיי רנט סייב (ח, ג)
 סיי רצז סייב (טו, ג)
 סיי רצז סיי (טו, ו)
 סיי רחצ סייד (טו, יג)
 סיי רחצ סיי (טו, א)
 סיי שז סיי (נב, ד)
 סיי שז סטייז (כא, יב)
 סיי שז סייז (כא, 42)
 סיי שח סייג (יט, ג, ח)
 סיי שח סייד (כב, כא)
 סיי שח סייח (כה, ד)
 סיי שח סייכ-כא (כ, א. כב, ב)
 סיי שח סכייב (ח, א. כ, ד. כב, ג)
 סיי שח סכייז (כג, ד. כד, א)
 סיי שח סמיי (כא, א. כב, ה)
 סיי שח סמייז (כא, טו)
 סיי שי סייח (כד, ה)
 סיי שיא סייא-ב (כה, א)
 סיי שיא סייד (כו, ו)
 סיי שיא סיי (כו, יב)
 סיי שיד סייא (כח, א. לא, א. מה, מ)
 סיי שיד סייח (מה, מא)
 סיי שיד סיי (לד, 7)
 סיי שיד סייב (כט, א)
 סיי שטו סייב (מא, א)
 סיי שיז סייג (מה, ב)
 סיי שיז סיי (מד, ג)
 סיי שיח סטייז (מו, א. סב, יג)
 סיי שיט סייא-ג (ג, א)
 סיי שיט סייח-ט (מח, א)
 סיי שיט סטיי (ג, ב)
 סיי שכ סייא-ב (נג, א)

פרישה

סיי קיב (סז, 13)
 סיי שיד סייק ה (ל, ד)
 סיי שמ סייק א (סג, ט)
צמח צדק
 פסקי דינים יג, א (ג, נא)
 פסקי דינים שנו, סועייג (סט, 64)
 חידושים שבת פכייב עמ' 118 (נד, ז)
 חידושים נ, ב (סג, א, 21)

קצות החושן

סיי ל סייק ח (יד, ו)

קצות השולחן

סיי מח סייק יא (ע, כח)
 סיי מח סיי (וסייק יד (עב, ח)
 סיי עד סייק כד (יב, 8)
 סיי עז סייק ז (יא, 2)
 סיי קי סוף סייק טז (כב, לד)
 סיי קכה סייק יז (נא, ז)
 סיי קכה סייק מ (יט, יד)
 סיי קכו סייק יא (מו, ה)
 סיי קלד סיי (ס, 15)
 סיי קלח סייק לא (סא, ב)
 סיי קמב סייק יד (סב, 10)
 סיי קמד סייג (סג, 24)
 סיי קמו סייק כב 4 (מה, 37)

רדב"ז על הרמב"ם

הלכות מעשר שני פיו הייג (נח, 7)

שולחן ערוך המחבר

סיי ז סייג (סו, א)
 סיי לא סייא (טז, ז)
 סיי קסח סייז (ע, ב)
 סיי קפז סייג (סט, טו)

- סיי קנט סיי (לא, ז)
סיי קסז סכייג (טו, ו)
סיי קסח סייט-יב (ע, י)
סיי קסח סייא (עא, כב)
סיי קסח סייג (עא, ז)
סיי קסח סיייד (ע, יא, כט)
סיי קפז סיייד (סט, כב. סט, ל)
סיי קפח סיי-ט (סט, כא. סט, מג)
סיי קפח סייט (סז, 12)
סיי קפח סייז (סט, מה)
סיי קפח סייז (סט, מו)
סיי קצד סייג (סט, נב. סט, 73)
סיי קצו סייא (טו, כב)
סיי רו סייג (סז, 10)
סיי ריב סייא-ה-ז-ח (עג, א)
סיי רמג סייא (סד, ח)
סיי רמח סייט (סא, ה)
סיי רמח קונטיא סייק ד (סא, כ)
סיי רנג סייא (א, ג. א. ה, א)
סיי רנג סייא-ד-ו (ב, א)
סיי רנג סייז (ב, ז)
סיי רנג סייח (ג, ב)
סיי רנג סייט (ג, כא)
סיי רנג סייי (ד, א)
סיי רנג סייג (ג, ו. ה, א)
סיי רנג סיייד (ו, א)
סיי רנג סיייד (ז, א)
סיי רנג סייט (א, ב)
סיי רנג סכייז (יג, ט)
סיי רנג קונטיא סייק יא (ו, ו)
סיי רנד קונטיא סקייב (סג, א)
סיי רנט קונטיא סייק ג (כג, ז)
סיי רסא סיייד (ט, ז)
- סיי רסא קונטיא סייק א (יא, ד)
סיי רסא קונטיא סייק ג (יא, 9)
סיי רסב סייג (י, א)
סיי רסג סייז (יא, א)
סיי רסג סייט (יב, ג)
סיי רסג סייא (יא, ו, ח)
סיי רסג סיייד (יב, ח)
סיי רסה סייז-ח (יג, א)
סיי רסח סייב (יד, ד, יא)
סיי רסח קונטיא סייק ב (יד, ד)
סיי רצז סייג (טו, ג)
סיי רצז סייז (טו, ט)
סיי רחצ סייא (טו, יא)
סיי רחצ סייז (טו, יג)
סיי רחצ סייז (טו, א)
סיי שא סייב (ס, ז)
סיי שא סניא-נב (טז, א)
סיי שא קונטיא סייק ג (סד, יז)
סיי שג סכייג (לו, ג)
סיי שז סייא (יז, י)
סיי שז סייב (ס, ב. סד, ח)
סיי שז סכייח (כא, יג)
סיי שז סייל (כא, ל)
סיי שז סליא (כא, 42)
סיי שח סייח (כב, א)
סיי שח סייב (יט, ד)
סיי שח סיייד (כז, יד)
סיי שח סייז-יז (כב, כא)
סיי שח סייז (כא, 44)
סיי שח סייט (טז, יב)
סיי שח סכייח (כה, ח)
סיי שח סליו (ח, ו)
סיי שח סמייז (יח, א)
סיי שח סניב (כ, ז)
- סיי שח סניג (ח, ו)
סיי שח סייס (כג, ו)
סיי שח ססיא (כד, ו)
סיי שח ספיא (סד, ט)
סיי שח ספיג (כא, ל. כב, ה. כב, יח)
סיי שח ספייח (כא, טו)
סיי שט סייא (יג, 16. סד, כ)
סיי שיא סייז (כז, טו)
סיי שיא סייי (כז, ו)
סיי שיא סיייד (כג, ב)
סיי שיג סייט-כ (מה, נט)
סיי שיד סייא (ל, ג. לא, א. מה, ע)
סיי שיד סיייד (כט, ג)
סיי שיד סייח (לא, ז)
סיי שיד סיייד (ל, א)
סיי שיד סייז (לא, ה. לב, א. לג, א. לד, ב. לד, ד. מה, נה)
סיי שיד סייח (מה, נד)
סיי שיד סייט (לד, א)
סיי שיד סכייא (לה, א. לו, א)
סיי שטו סייא-ג (לה, א. לט, א-ב)
סיי שטו סייב (לו, א)
סיי שטו סייח (לט, ב)
סיי שטו סייז (מ, א)
סיי שטו סייח (מא, ג)
סיי שטו סייט (מב, א. מג, א)
סיי שטו סייא (מב, ה)
סיי שטו סייב (מב, ו)
סיי שטו סייז-טז (לט, ח, יז)
סיי שטו סייז (מג, ב)
סיי שטז סכייב (סד, יב)
סיי שיז סייא (י, ו)
סיי שיז סייב-ג (מד, א)

שפת אמת	סיי שלו סטי"ז (ס, יד)	סיי שיז סיי"ו (מה, ו)
שבת קלט, ב (נו, 11)	סיי שמ סיי"ב (ס, ט)	סיי שיח סיי"ט (ו, ג. מו, ג)
תהלה לדוד	סיי שמ סיי"ד (סג, א)	סיי שיח סכ"ז (מז, ב)
סיי שז סיי"ה (ס, 15)	סיי שמ סיי"ז (מה, לח. סג, ג)	סיי שיח, סכ"ה-כז (מז, טז)
סיי שז סיי"ק י (מה, 72)	סיי שמה סיי"א (סד, א)	סיי שיט סיי"א (יט, יב. נו, טו)
סיי שיד סיי"ק יב (מה, 62, 63)	סיי שמח קונטי"א סיי"ק א (סד, יז)	סיי שיט סיי"ד (נא, י)
סיי שיד סיי"ק יג (מה, 72, 73)	סיי שנ קונטי"א סיי"ק א (סד, יז)	סיי שיט סיי"ה (נ, י)
סיי שיז סוף סיי"ק ז (לד, יד)	סיי שסד סיי"ד (סד, ב)	סיי שיט סיי"ו (נ, י)
סיי שיט בסופו (מה, 69)	סיי תלה קונטי"א סיי"ק א (ע, 15)	סיי שיט סיי"א (מח, ד)
תוספת שבת	סיי תלו קונטי"א סיי"ק ז-ח (ע, 15)	סיי שיט סיי"ב (מח, ה)
סיי שיא סיי"ק ז (כה, ג)	סיי תפט סכ"א (טו, כה)	סיי שיט סיי"ג (מט, ז)
סיי שכ סיי"ק לא (נה, יב)	סיי תפט סכ"ג (סז, יח)	סיי שיט סיי"ח (נא, ג)
סיי שכ סיי"ק לב (נה, ה)	סיי תצה סיי"ט (ס, יב)	סיי שיט סכ"א (נ, ה)
תפארת ישראל	סיי תקו סיי"ג (ס, יא)	סיי שיט סכ"ב (נא, י)
מנחות פרק יא, בועז ג (ג, טו)	סיי תקצ סטי"ו (טו, כז)	סיי שיט סכ"ד (נא, א)
סנהדרין פ"י מ"א יכין ח (כא, 49, 50)	סיי תרח סיי"א (ט, ט)	סיי שיט סכ"ו (מה, מד)
ספרי שו"ת (לפי סדר הא"ב)	סיי תרנא סיי"ו (מד, ג)	סיי שכ סיי"א (נד, א)
אבני נזר או"ח סיי רי סיי"ק ג-ד (סג, 21)	יו"ד סיי קפד סיי"ק כז (יג, 16)	סיי שכ סיי"א (נד, א. נד, ט)
אגרות משה או"ח ח"א סיי לט (לח, ה)	סדבה"נ פ"ב ה"א-ה"ז (עא, ג-ד-ז)	סיי שכ סיי"ח (מז, ה)
אגרות משה או"ח ח"ג סיי לט (מה, 64)	סדבה"נ פ"ב ה"ז (ע, כח, 40. עב, א)	סיי שכ סכ"א (נד, ו)
אגרות משה או"ח ח"ד סיי פח (סד, 24)	סדבה"נ פ"ב ה"ט (ע, 41. עב, א)	סיי שכ סכ"ב (נה, ח)
אוצרות יוסף סיי יט (סו, לז)	סדבה"נ פ"ב ה"י (ע, כט. עב, ב)	סיי שכ סכ"ג (נה, ז)
אז נדברו ח"א סיי עט שאלה קפו (כב, כד)	סדבה"נ פ"ג ה"ח-יד (עג, ג)	סיי שכ סכ"ד (כג, יא. נב, יא. נד, ב)
אז נדברו ח"ב סיי לא (סג, 8)	סדבה"נ פ"ד ה"א-ב (עד, א)	סיי שכא סיי"ב (נו, א)
אז נדברו ח"ח סיי ו (יט, כב)	סדבה"נ פ"ט ה"א-יד (עה, א)	סיי שכא סיי"ג (נו, ג)
ארץ צבי ח"א סיי כד (סז, 6, 9)	ש"ד	סיי שכא סיי"ה (נו, ו)
באר משה ח"א סיי כג (כב, כה)	יו"ד סיי ריד סיי"ק ב (סד, 4)	סיי שכד סיי"א (מח, יג)
באר משה ח"ג סיי נה (מה, 64)	יו"ד סוף סיי רמב אות ה (כא, 42)	סיי שכח סיי"א (סא, א)
דברי נחמי סיי כא (נא, 7)	חוי"מ סיי פח סיי"ק לט (ע, 21)	סיי שכח סטי"ו (סד, ו)
	חוי"מ סיי שיב סיי"ק ג (יג, 2)	סיי שכח סיי"ט (יג, 16. ס, ד)
		סיי שכח סלי"ב (כח, ה)
		סיי שכח סיי"מ (ס, יד)
		סיי שלו סיי"ט (סב, א)

- דברי נחמיי או"ח דף ע סכ"א
אות ה (טו, כו)
- הלכות קטנות ח"א סי' ג (יב, ו)
- הלכות קטנות ח"א סי' מח (סז, 25)
- הר צבי או"ח ח"א סי' נד (סט, 66)
- הר צבי או"ח ח"א סי' קלו (יג, ו)
- הר צבי או"ח ח"ב סי' קיד (סח, 2)
- חתם סופר ח"א או"ח סימן מח (סט, נה)
- חתם סופר ח"ה השמטות סי' קצד (סד, 15)
- חתם סופר יו"ד סי' רנג (סז, 29)
- חתם סופר יו"ד סי' שכ (סז, 25)
- יביע אומר ח"ה חו"מ סי' ד (כא, 36)
- יביע אומר ח"י או"ח סי' כו (יג, 22)
- יחווה דעת ח"ד סו"ס ה (סו, לה)
- ישכיל עבדי ח"ז קונט"א סי' ג (סח, יא)
- מהר"י ווייל סי' קצג (יז, 14)
- מהר"ל סי' סה (סד, ז)
- מנחת יצחק ח"ז סי' כג (מט, 12)
- מנחת שלמה סי' לו אות יב (יז, 14)
- מנחת שלמה (תשמ"ו) סי' צא סיי"ב (מה, כח)
- משנה הלכות ח"ז סי' יב (לה, ד)
- משנת יעקב ח"א סי' ו אות ח (מה, 64)
- נודע ביהודה חו"מ סי' ג (ע, יט)
- פרח שושן או"ח כלל ד סי' ג (סט, 5)
- רא"ש כלל כב סי' ח (כד, ב)
- רב פעלים או"ח ח"א סי' יב (יט, יד)
- רב פעלים או"ח ח"א סימן יט (מה, מה)
- רב פעלים או"ח ח"ד סי' יג (י, ב)
- רדב"ז ח"ו סי' ב'ש"לד (סה, ג)
- ריב"ש סי' כח (עא, כ, 30)
- רמ"א סי' ז (כא, 42)
- רמ"א סי' קיט (סג, ו)
- ר"ן סי' נא (יג, יב)
- ר' עקיבא איגר מהדו"ק סי' עז (נד, 29)
- שאילת יעב"ץ ח"א סי' טו (סו, ה)
- שיבת ציון סי' מח (סט, 43)
- תרומת הדשן סי' נז (נו, יט, לג)
- תרומת הדשן סי' סד (כט, א. נב, כח, כט)
- תרומת הדשן סי' סו (יג, ט)
- תרומת הדשן סי' קב (סז, יב)
- תרומת הדשן פסו"כ סי' קח (סה, 5)
- אחרוני זמננו** (לפי סדר הא"ב)
- הלכתא כרב (טברדוביץ')**
עמ' תיא (נ, ח)
- סיכום הלכות בורר הערה 53 (נא, ה)
- חזון איש**
או"ח סי' לח ס"ק ג (יג, ז)
או"ח סי' לח ס"ק י (יד, 23)
או"ח סי' נא ס"ק יא (ל, 8)
או"ח סי' נב ס"ק יז (מה, כו)
או"ח סי' נב ס"ק ח (מא, 7)
או"ח סי' סא ס"ק ב (מה, 26)
- עלינו לשבח**
דברים א עמ' רעט (סט, 20)
- פסקי תשובות**
סי' רנג ס"א (ה, 5)
- קבצים תורניים**
קובץ הארבעים עמ' תקב (יד, ז)
פעמי יעקב מט עמ' קכג (ע, 28)
מורי' כרך קל עמ' קי (סז, 9)
- שבת כהלכה (פרקש)**
פ"א ביאורים ד (מו, יב)
פ"ח ביאורים יא (ג, 21)
פ"ח ביאורים יב (ה, 5)
פ"יב סעיף עד (נ, יא)
פ"יד ביאורים ד (מח, 28)
- שולחן שלמה**
שבת ח"א סי' רסג ס"ק יז (יא, 5, 14)
שבת ח"ב סי' שיז ס"ק י (מה, 25)
- שמירת שבת כהלכתה**
פ"א סני"ח (מו, ג)
פ"ג ס"מ (יט, 16)
פ"ט הערה י (ל, 8)
פכ"ה הערה מב (כה, 13)
- ספרי פנימיות התורה**
זוהר ח"ג דף קנב, א (מו, ח)
זוהר ח"ג דף קעד, א (הקדמה)
פרי עץ חיים שער השבת פרק יג (יד, 19)
תניא פרק מו (כא, 13)
תניא פרק נב (עא, 19)
תורה אור תרומה עט, ד (סז, 13)
לקוטי תורה תזריע יט, ד (ס, 6)

מאמרים
 ספר המאמרים תשמ"ג ד"ה
 ברוך שעשה ניסים (מו, 12)

ספר המאמרים תשמ"ד ד"ה צו
 את בני ישראל (סו, 38)

אגרות קודש

חלק יח עמי תקכה (הקדמה, 4)

חלק יט עמי רכז (מו, ח)

חלק כא עמי רפב (סז, יט)

שערי הלכה ומנהג

ח"א סי' קיד (ע, 34)

ח"א עמי קצט (לח, ה)

ח"א עמי רמו (סה, ט)

ח"ו וארא ב הערה 38 (סה, ה)

ח"י לך לך ב אות א ובהערה 5
 (סה, ו)

ח"א וארא א ס"ב (סט, 12)

ח"ב עמי 152 (סה, א)

ח"ז שמות א (נח, ד, ה, 12)

ח"ז יתרו ה (ט, 18)

ח"ז אמור ד ס"ו (לח, 25)

ח"א בשלח ב הערה 7 (סט,
 64)

ח"ח חוקת א (סט, 27)

ח"ב עמי 14 (מו, ח)

ח"ב עמי 36 (סו, 38)

לקוטי תורה ברכה צט, ב (סז,
 36)

אור התורה על הסידור עמי
 שלח (יד, 19)

דרך מצותיך מצות קרבן פסח
 ס"ב (כו, ח)

ספר המאמרים תרס"א עמי
 קסד (מו, ט)

**ספרי כ"ק אדמו"ר
 מליו באוויטש**

לקוטי שיחות

ח"א אמור אות יז (סז, יח)



הוספות ותיקונים

בהסכמת הגר"י בלינוב שליט"א הערה ב': "צלי ומבושל הם בעצם סוג ומין אחד ורק שונים בטעמים".

הערה: מדברי הפמ"ג (המובא בסימן נ' הערה 20) "ומהו ב' מינים . . כל שחלוקין בטעמן או בשמן" משמע, שדברים שחלוקים בטעמים גרידא כבר נחשבים הם לב' מינים.

*

שם: "מה יעשה בחלבון מביצה אחת וחלמון מביצה אחרת שיתערבו ולא היו מחוברין יחד אף פעם, אטו ישתנה הדין".

הערה: לביאור המחצית השקל ש"החלבון עם החלמון מהאי טעמא יקראו מין אחד ולית בהו משום ברירה" – "כיון דמחברים יחד מתחילתן", אכן מסתבר שבחלבון מביצה אחת עם חלמון מביצה אחרת יש משום בורר.

*

סימן ב עמ' 32 אותיות ד-ה: "בכמה ספרים מאחרוני זמננו נקטו בפשטות, שבתנור שבימיהם יש מקום שפיתת קדירה אחת בלבד, כמו הכופח . . אבל נראה לומר שלא נכון ללמוד כן".

הוספה: ואפשר שאותם אחרונים דייקו כן מהמגן אברהם (סי' רנג ס"ק י), שכתב וז"ל: "ותנורים שלנו מאחר שרחבים יותר משפיתת קדירה אחת דינם ככירה". ע"כ. ומדנקט "תנורים שלנו" משמע שה"תנורים שבימיהם" היו רחבים רק כדי שפיתת קדירה אחת.

אך דיוק זה אינו מכוון, כי הדגשת המגן אברהם "תנורים שלנו" אינה ביחס ל"תנורים שבימיהם", אלא ביחס ל"כופח" שנתבאר דינו לעיל בסמוך. דזהו לשון המחבר (שם ס"א): "וכופח שהוא מקום שפיתת קדירה אחת, אם הוסק בקש או גבבא דינו ככירה, בגפת או בעצים דינו כתנור". ומוסיף הרמ"א בהגה: "והתנורים שלנו דינם ככירה". ועל דברי הרמ"א הללו נסובים דברי המגן אברהם הנ"ל – שהטעם שתנורים שלנו דינם ככירה הוא להיותם רחבים יותר משפיתת קדירה אחת, שבזה הם שונים מה"כופח" שהזכיר המחבר לעיל שהוא מקום שפיתת קדירה אחת בלבד. נמצא, שהדגשת המגן אברהם ש"תנורים שלנו" רחבים יותר משפיתת קדירה אחת, אינה ביחס ל"תנורים שבימיהם" אלא ביחס ל"כופח". וזה שנוקט "תנורים שלנו" דוקא, הוא רק לענין זה ש"דינם ככירה", שזהו רק בתנורים שלנו ולא בתנורים שבימיהם. אבל לענין מקום שפיתת הקדירות שוים התנורים שבימיהם לתנורים שלנו, שגם הם רחבים יותר משפיתת קדירה אחת (כמפורש ברש"י המובא בפנים). וזה שדינם חמור מ"כירה", הוא רק מחמת צורתם המיוחדת – שרחבים למטה וצרים למעלה.

*

סימן י עמ' 73 אות ז: "ומזה עולה ברור שהחכמים לא נהגו להחליף מנעלים לכבוד שבת, שהרי לא חלצו את מנעליהם שבעה ימים רצופים".

הוספה: להעיר, שגם בגדים מיוחדים לשבת לא הי' לתלמידי חכמים, כמובא לעיל (שם אות ו) מאדה"ז ש"תלמיד חכם . . לא פושט מלבושיו כי אם משבת לשבת", היינו שלבשו בגד אחד שבעה ימים רצופים. ואין על כך קושיא מדברי חז"ל "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", דיש לומר שקיימו ענין זה על ידי שלשול הבגדים כלפי מטה (כמ"ש אדה"ז בס"י רסב ס"ג). אבל בנדון דידן במנעלים, הרי לא שייך שלשול וכדומה. ולכן מזה שהתלמידי חכמים לא נהגו לייחד מנעלים לכבוד שבת משמע שאין בכך קפידא.

*

סימן יד עמ' 99 אות יג: "ונראה לומר יתירה מזו, שמדברי הט"ז הנ"ל "ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה דהיינו עשרה" אפשר לדייק, שגם להבנת האחרונים במגן אברהם שיש ענין לומר "ויכולו" ביחד, מכל מקום אין כל ענין להשתדל לאומרו בשנים".

הוספה: להעיר מהמובא בספר "הליכות חיים" (עמ' מ) מהרה"ק בעל דברי יציב מקלויזנבורג זי"ע: רבינו נשאל לדעת קדשו על זה שיש הנוהגים כשאיחרו לומר ויכולו שלאחר תפלת הלחש בציבור, לאמרו בשניים, והשיב: "לא ראיתי מעולם שיהדרו על כך".

*

סימן טו עמ' 101 אות ב: "כתב ר' עקיבא איגר, לעניות דעתי דצריך לחזור לברך בורא פרי הגפן, כיון דבברכת מאורי אש שבירך לא יצא ממילא הוי הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימה".

הוספה: ראה שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ב ד"ה וכן מ"ש) מה שכתב בזה.

*

בסימן טו עמ' 108 אות ג – עד סוף הסימן – צריך להיות כדלהלן:

לאדה"ז ברכה שלא יצא בה אינה עושה הפסק בקידוש ובהבדלה

כה. והנה כתב המגן אברהם בדיני קידוש בליל שבת¹¹: "כתוב בפסקי מהרא"י, אם קידש על מים וסבר שהוא יין יחזור ויקדש, אף על גב דקידוש על היין דרבנן גם במילי דרבנן צריך לחזור, עכ"ל. ואם הי' דעתו לשתות יין יותר, אין צריך לברך שנית בורא פרי הגפן".

כלומר, מי שטעה וקידש בליל שבת על כוס מים, יביאו לו¹² כוס יין ויחזור ויאמר את ב' הברכות בורא פרי הגפן ומקדש השבת. ואם בשעה שבירך בורא פרי הגפן הי' בדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש, אינו חוזר ומברך בורא פרי הגפן אלא חוזר רק על ברכת הקידוש.

אבל רעק"א¹³ חולק בזה על המגן אברהם, וכותב: "לעניות דעתי, כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש, זהו הוי הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתית יין אחר".

כלומר, רעק"א סובר שגם אם היתה דעתו בתחילה לשתות עוד יין מכל מקום עליו לברך שוב בורא פרי הגפן על כוס היין שמביאים לו, כי ברכת הקידוש הראשונה שנאמרה בטעות על כוס המים עושה הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לטעימת היין.

(11) סי' רעא ס"ק לב.

(12) ראה קונטרס אחרון לאדה"ז שם ס"ק ח: "ומיירי כשהביאו לו".

(13) בהגותו על גליון השו"ע שם.

ודבריו אלו הם לשיטתו הנ"ל בדין ברכת האש¹⁴, דכשם שברכת האש שלא יצא בה נחשבת לדעתו הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימת היין, כך גם כאן הוא סובר שברכת הקידוש שלא יצא בה עושה הפסק¹⁵ ועל כן עליו לברך על היין בשנית.

כו. אכן, בשולחן ערוך אדה"ז¹⁶ הביא את דברי המגן אברהם להלכה, וזה לשונו: "אם קידש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין, צריך לחזור ולקדש על היין אף אם הוא בענין שאין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן כגון שהי' בדעתו לשתות עוד יין אחר הקידוש . . . דכיון שתקנו חכמים לומר הקידוש על היין וזה אמרו על המים צריך לחזור ולקדש".

הרי מפורש בדבריו שלא כרעק"א, דלמרות שלא יצא בברכת הקידוש שאמר בתחילה מכל מקום אין בה משום הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימה¹⁷, שלכן אם הי' בדעתו לשתות עוד יין אינו צריך לברך עליו שוב.

ומאחר שדברי רעק"א בקידוש ובהבדלה שיטה אחת הן, כנ"ל, ממילא מובן שגם בהבדלה אין אדה"ז סובר כמותו.

כז. נמצא אם כן, שלשיטת אדה"ז מי שבירך ברכת האש בהבדלה על נר שלא שבת, אף שלא יצא ועליו לחזור ולברך על נר ששבת מכל מקום אין בברכתו הראשונה משום הפסק בין ברכת היין לטעימתו, ועל כן אינו מברך שוב בורא פרי הגפן.

והוא הדין (ובמכל שכן) במי שבירך על בשמים שלא יוצאים בהם ידי חובה וצריך לברך שוב על בשמים אחרים, שאין לו לחזור ולברך בורא פרי הגפן על היין.

העולה מכל הנ"ל:

מדברי ר' עקיבא איגר משמע שהמברך "ברכת האש" בהבדלה על אור שלא שבת, או "ברכת הריח" על בשמים של ערוה ועבודה זרה במזיד, ברוכותיו אינן "ברכה" כלל ועל כן יש בהן משום "הפסק" בין ברכת היין לטעימתו ועליו לברך על היין שוב. ומדברי אדה"ז בדין קידוש בטעות על מים מוכח שאינו סובר כן ולדעתו אין לברך שוב על היין.

*

14) ראה ספר שלמי יוסף (על מסכת ברכות, עמ' קיט-קכ) וספר נר לאחד (עמ' תרצז) שהעירו בדברי המשנה ברורה, דבסימן רעא (ס"ק עח) הביא את דברי המגן אברהם שברכת הקידוש שלא יצא בה אינה עושה הפסק ומשמע שנוקט כן להלכה, ואילו בסי' רחצ (ביאור הלכה ד"ה אין מברכין על הנר שלא שבת) הביא את דברי רעק"א שברכת האש שלא יצא בה עושה הפסק, ולכאורה זוהי סתירה. ועיי"ש מה שכתבו ליישב בזה בדוחק.

15) דברכת הקידוש היא ברכת השבת, ועל כן דינה כדין ברכת האש ולא כדין ברכת בשמים, כפי שנתבאר לעיל בארוכה החילוק ביניהם.

16) סי' רעא סכ"ח.

17) והסברא בזה יש לומר, על דרך מה שכתב אדה"ז בדין ספירת העומר (סי' תפט סכ"א): "הי' עומד ביום ד' ובירך על דעת לספור ד' וטעה בדיבורו וספר ה', צריך לחזור ולספור ד' . . . ומכל מקום אין צריך לחזור ולברך קודם שחזור לספור ד' . . . לפי שיוצא בברכה שבירך כבר, אם לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים, אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן". ע"כ. ובשו"ת דברי נחמי' (או"ח דף ע סכ"א אות ה) ביאר, שזהו על דרך ההלכה שכתב אדה"ז להלן בהלכות שופר (סי' תקצ סט"ו): "תוקע העומד בסדר תשר"ת, ולאחר שתקע ב' שברים קודם שסיים שבר הג' טעה והתחיל להריע . . . יחזור ויתקע ג' שברים ויריע ויגמור משם ואילך על הסדר, אבל אין צריך לחזור ולתקוע את התקיעה הראשונה של בבא זו . . . דכיון שהשברים תרועה שתקע בטעות הן מעין שברים תרועה שיש לו לתקוע בבבא זו, אין זה הפסק". וכמו כן בספירת העומר בטעות, כיון "שעסק מעין מה שצריך" אין בזה משום הפסק. עכת"ד.

ואם כן הוא הדין הכא, דמאחר שברכת הקידוש וברכת האש שאמר באופן שלא יצא ידי חובתו הן "מעין מה שצריך" הי' לומר (דהיינו ברכות כתיקונן), על כן אינן הפסק.

סימן כא עמ' 155 אות כט: "המחבר, כשם שבספרי חולין ומלחמות סובר שלמרות שאפשר להפיק מהם תועלת לדברי תורה מכל מקום מאחר שגוף ועיקר תוכנם הוא חולין וליצנות על כן זה אסור משום "מושב לצים", ואפילו כשכוונתו לשם שמים להועיל ללימוד תורה מכל מקום אסור מחשש שמא יגרר מזה למושב לצים; הוא לשיטתו יסבור כך גם בכדור, שמאחר שהמשחק בו הוא ענין של חולין ומושב לצים על כן הוא אסור הן בשבת והן בחול, ואפילו לשם שמים אין לשחק בו מחשש שמא יגרר לשחק בו לשם הנאת הגוף גרידא שזהו מושב לצים – כמו שעשו אנשי טור שמעון".

הוספה: ואם תאמר, אם כן מדוע אין המחבר כותב שגם בחול אסור לשחק בכדור, כשם שכתב לעיל בספרי חולין שאף בחול אסור לקרות בהם? יש לומר, שלא טרח לכתוב זאת פעמיים, וסמך שאנו נקיש מספרי חולין לכדור – שמאחר שהמשחק בו הוא "מושב לצים" הרי זה אסור הן בשבת והן בחול. ועוד יש לומר, דבספרי חולין החשש דאתי למימשך בתרייהו גדול יותר מאשר בכדור, מאחר שיש בהם תוכן ("מליצות ומשלים"). ואפשר שמשום כך טרח המחבר לכתוב האיסור ד"מושב לצים" ביום חול – אף שאין מקומו כאן בהלכות שבת – דוקא בספרי חולין, ולא בכדור.

*

סימן כב עמ' 160 אות ח: "ועל כן לא יורד על הכדור תורת כלי למרות שיחדוהו למשחק, מאחר שתועלת המשחק היא הנאת הלב בלבד שזהו דבר רוחני ולא מוחשי, ונמצא כאילו לא יחדוהו לשום צורך כלל".

הוספה: להעיר מפירוש הברטנורא מסכת כלים פכ"ד משנה א: "ודיצת הערביין, תריס קטן ביותר שהערביים עושים לדיצה ולשמחה ולשחוק, ואינו כלי של תשמיש". ע"כ. היינו ששימוש של הנאת הלב בלבד אינו נחשב 'שימוש'.

*

סימן כב עמ' 168 אות לג: "אלא שכפי שהדגיש ה'אז נדברו', היתר זה הוא דוקא כשמכוין בפירוש שמטלטל את הכלי לצורך הרגעה, דאז שייך לדמות זאת למשחק בכדור וטיוול התינוק הנעשים בפירוש לשם הנאה. אבל אם עושה זאת סתם כך מתוך חוסר מחשבה, יש מקום לאסור זאת, כי אז זה דומה לטלטול כלי שמלאכתו להיתר 'שלא לצורך כלל'".

הוספה: להעיר מבן איש חי שנה ב' פרשת מקץ אות א' (הובא בכף החיים סי' שח ס"ק מד): " . . . ולכן אדם היושב על השלחן שעליו קערות וכוסות וסכין ומזלג אסור לטלטל אחד מכלים אלו מכאן לכאן אם אין לו צורך בטלטול זה כלל כי אם רק ידיו עסקניות הם בעסק שלא לצורך". ע"כ. דיש לדייק מדבריו, שדוקא "אם אין לו צורך בטלטול זה כלל" ועושה כך רק מחמת ש"ידיו עסקניות" – אסור. אך אם חושב בפירוש שעושה כן כדי להרגיע עצביו – הוה ל' כ'צורך' ומותר.

*

בסימן מה עמ' 258-9 אותיות כח-ל דרוש תיקון: לענין הלכה מסיק הגרשז"א בתשובתו, שפקק העשוי מפח הנלחץ לצואר הבקבוק ללא הברגה (כפקקי בירה) יש עליו שם 'כלי' גם בעודו על הבקבוק, ואם כן אין בפתחתו משום "מכה בפטיש" (וכמובא שם הערה 25 מספר שלחן שלמה). ולפי זה, האמור בדברינו (בפנים) נכון רק לסברת הגרשז"א בהוה-אמינא (בקושייתו על החזו"א, עיי"ש בגוף התשובה), אך לא למסקנתו.

*

בסימן נ אות ד עמ' 304-5 נדפס: "מי החלב מן החלב / עם החלב". וצריך להיות: "מי החלב מן הגבינה / עם הגבינה".

*

בסימן נב עמ' 325 הערה 33 נדפס: להלן סי' ס"א. וצריך להיות: להלן סי' ס"ג.

*

סימן נד עמ' 334 הערה 23: "שמיעה היא מלשון הבנה, כפירוש רש"י על הפסוק (בראשית מב, כג) כי שומע יוסף – מבין לשונם".

הוספה: וכן לעיל (שם מא, טו) "תשמע חלום – תאזין ותבין חלום".

*

סימן סג עמ' 404 הערה 8: "מה שאין כן בנייר, הרי כשהאבקה נעשית תמיסה היא הופכת ל"גוף אחד".

הוספה: להעיר משו"ע אדה"ז סי' תנג ס"ט: "כשאופה קודם הפסח הרי נעשה כל הקמח שבכל מצה ומצה חתיכה אחת ממש על ידי האפי", ולכן אינו בדין "תערוכת יבש ביבש". ע"כ. כלומר, לאחר האפי אין לקמח שם "תערוכת" אלא "חתיכה אחת ממש". וכמו כן יש לומר באבקת הנייר, שלאחרי שנוצר ממנה נייר חדש אין כאן "גופים רבים" אלא "גוף אחד".

*

סימן סג עמ' 406 אות ט: "וגם מדברי הפרישה משמע שסובר . . שאילו לא הי' הספר נעשה לפתחו ולסגרו, היינו שהאותיות לא היו עומדות לחזור ולהתקרב, הי' בפתחתו משום מוחק".

הוספה: עיין שו"ת חות יאיר סוף סי' טז, שנראה מדבריו שנוקט כהפרישה.

*

סימן טד עמ' 418 אות יז: "קצת משמע שמשנתו האחרונה של אדה"ז היא שהעיקר הוא כדעת המקילים שבזמנינו אין רשות הרבים גמורה, כי רשות הרבים היינו מקום שעוברים בו ששים ריבוא בכל יום וזה אינו מצוי כל כך בימינו ברוב המקומות".

הוספה: ולפי זה, טעם המחמירים בזמנינו לא לטלטל גם במקום שיש עירוב, הוא מחמת דעת ה"ש אומרים שאין צורת פתח מועיל לפרצה יתירה מעשר אלא אם כן עומד מרובה על הפרוץ", שכתב אדה"ז ש"טוב לחוש לדבריהם", כמובא לעיל שם הערה 19.

*

סימן טז עמ' 461 אות יז: "לפי זה נראה, שמי שהחסיר יעלה ויבוא בתפלתו באופן שעליו לחזור לראש, יכול לצרף את ט"ז הברכות שער ברכת "רצה" למנין מאה ברכות שצריך לומר בכל יום, מאחר שגם לדעת חכמי פרובינצ"א שתפלתו אינה תפלה מכל מקום ברכות אלו אינן לבטלה".

הוספה: יש לציין דוגמא נוספת – מי שטעה בעשרת ימי תשובה ואמר "הא-ל הקדוש" במקום "המלך הקדוש", שצריך לחזור לראש התפלה (שו"ע אדה"ז סי' תקפב ס"א); שלהמתבאר בדברינו, יכול לצרף גם את ב' הברכות הראשונות (מגן אברהם ומח"י המתים) שאמר, למנין "מאה ברכות" שצריך לומר בכל יום, למרות שעליו לחזור ולאומרן שוב. כי מאחר שהי' מוכרח לאומרן קודם ברכת אתה קדוש, הרי זה בגדר "אי אפשר" וממילא אינן "לבטלה".

*

שם הערה 36: "זה שאומרים "שהשוכח כאנוס הוא" אין הכוונה שזהו בגדר "אי אפשר", שהרי "אפשר" למנוע השכחה, אלא הכוונה היא רק שאינו נחשב "מזיד".

הוספה: נראה להביא סיוע לזה מדברי הגמרא (ב"מ צד, ב): "גניבה שקרובה לאנוס . . אבידה שקרובה לפשיעה". וכתבו התוספות (ב"ק כז, ב ד"ה ושמואל): "ונראה לדקדק דאדם המזיק דמפטר,

באונס שהוא כעין גניבה . . אבל באונס שהוא כעין אבידה שהיא קרובה לפשיעה יותר . . נראה דאדם המזיק חייב". ע"כ. והנה אבידה נובעת משכחה, דשוכח היכן הניח חפציו, או שמסיח דעתו משמירתם ועל ידי כך נאבדים ממנו. וחזינן שהגמרא מגדירה זאת כ"קרובה לפשיעה". ואם כן מסתבר שהוא הדין בנדון דידן, ששכחת "יעלה ויבוא" הוי "קרוב לפשיעה". ומה שכותב אדה"ז "השוכח כאונס הוא", רצונו לומר שאין בזה פשיעה גמורה – מאחר שסוף סוף לא רצה לשכוח, והיינו שאינו נחשב "מזיד". אך מכל מקום גם אונס גמור אינו, אלא אונס הקרוב לפשיעה, מאחר שהי' יכול למנוע עצמו מלשכוח, כשם שהמאבד יכל למנוע עצמו מלאבד.

אך לכאורה יש לדחות, שאין להוכיח מדברי הגמרא אודות "אבידה" לענין שכחת "יעלה ויבוא". מאחר ששם מדובר בחפץ שכבר בא לרשותו ונתחייב לשומרו, ועל כן כששוכח היכן הניחו הרי זה "קרוב לפשיעה". ועל דרך דברי הסמ"ע בהלכות עדות (חו"מ סי' לד ס"ק ל), שיעד אינו נאמן לומר "שוגג הייתי ולא זכרתי שנשבעתי", מאחר ש"אדם מועד לעולם להיות רמיה אנפשי' להזהר במה שקבל עליו בשבועה". ע"כ. כלומר, על אדם מוטלת האחריות לזכור דברים שעשה בעצמו. דכמו כן באבידה, מאחר שכבר קיבל החפץ לרשותו ונתחייב לשומרו עליו לזכור היכן הניחו, וכאשר אינו זוכר הרי זה "קרוב לפשיעה". מה שאין כן בנדון דידן ביעלה ויבוא אין זה שכחת מעשה שעשה בעצמו קודם לכן, אלא ששוכח להזכיר בתפילה מה שציווהו חכמים להזכיר. ולכאורה יש מקום לומר ששכחה מסוג זה נחשבת אונס גמור – שאינו קרוב לפשיעה?

ויש לומר, שמדברי הנתיבות מוכח שאין חילוק בין אבידה לנידון דידן. דהנה בשו"ע חו"מ (סי' רלב סי"ג) איתא: "המוכר דבר שהי' מום בממכרו, ועשה בו הלוקח מום אחר קודם שינדע לו המום הראשון, אם עשה דבר שדרכו לעשותו פטור, ואם שינה ועשה מום אחר קודם שיודע לו המום מחזיר המקח לבעליו ומשלם דמי המום שעשה". ע"כ. ונעמד הנתיבות (שם ביאורים ס"ק ה) לבאר, מדוע צריך הלוקח לשלם למוכר דמי המום שעשה, ד"אחר שהמוכר ידע מהמום ואינה הלוקח, מהיכא תיתי יתחייב הלוקח, דהא הלוקח בחזקת שלו הזיקה"? אלא מבאר הנתיבות: "דבמזיק באונס יש חילוק בין אונס דדמי לאונס גניבה שפטור ובין אונס דדמי לאונס דאבידה דחייב, כמ"ש התוספות בב"ק דף כ"ז ד"ה ושמואל אמר, ע"ש. ואם כן יש לומר דהכא כיון שאפשר לבדוק אחר המום קודם שנשתמש בו, דמי לאונס דדמי לאבידה דחייב". ע"כ. כלומר, הטעם שהלוקח חייב לשלם על המום שעשה ולא אמרינן שהאחריות מוטלת על המוכר שמכר לו חפץ בעל מום, הוא משום שהי' ללוקח אפשרות לבדוק שהחפץ נקי ממום קודם שישתמש בו כרצונו ויעשה בו מום נוסף, ומאחר שלא בדק אין זה נחשב אונס גמור, ועל דרך שכתבו התוספות דבבא קמא הנ"ל שעל אונס של אבידה חייבים משום שהוא "קרוב לפשיעה", ועל כן משלם הלוקח על המום הנוסף שעשה בחפץ.

והנה במקרה שבו עוסק הנתיבות לא מדובר שהלוקח שכח מעשה שעשה בעצמו קודם לכן, על דרך המקרים הנ"ל דאבידה ודשבועה ששכח היכן הניח החפץ ועל מה נשבע, אלא מדובר ששכח לעשות מעשה שהי' לו לעשותו, כלומר הי' לו לבדוק את החפץ ממום ושכח לבדוקו. ומכל מקום מדמה זאת הנתיבות למקרה של אבידה, שכשם שבאבידה אמרה הגמרא שהיא "קרובה לפשיעה" כך גם שכחת הלוקח לבדוק החפץ ממום אינה אונס גמור, ועל כן עליו לשלם על המום הנוסף שעשה. מזה רואים ברור שהנתיבות סובר, שאין חילוק בין שוכח מעשה שעשה בעבר לשוכח לעשות דבר המוטל עליו, דשניהם אינם נחשבים אונס גמור אלא "אונס הקרוב לפשיעה".

ועל פי זה מובן, שמדברי הגמרא אודות אבידה יש סיוע לענין השוכח יעלה ויבוא. דכשם שאבידה היא "קרובה לפשיעה", כך גם שכחת יעלה ויבוא אינה אונס גמור אלא "אונס הקרוב לפשיעה". ועל כן, הברכות שאמר מ"רצה" ואילך הן "לבטלה" ואינן מצטרפות למנין מאה ברכות.

סימן סט עמ' 487 הערה 65: "שלא כהפרי מגדים שכתב דכיון דחוזר לראש ברכת המזון בשביל שבת הוי כמאן דלא בריך כלל".

הוספה: וכן נקט בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תקז אות ד. וראה קצות השלחן סי' מז בדי השלחן ס"ק טו.

*

שם עמ' 488 הערה 66: "ראה שו"ת הר צבי שדן במקרה דומה, במי שהתפלל בראש חודש והזכיר יעלה ויבוא אך שכח ותן טל ומטר וכשחזר והתפלל הזכיר טל ומטר אך שכח יעלה ויבוא, האם צריך להתפלל פעם שלישית או לא".

הוספה: ראה קובץ "פעמי יעקב" (כסליו ה'תשס"ז) במאמרו של הגר"ע יוסף, שהביא בדבריו הרבה מראה-מקומות בענין זה.





לעילוי נשמת
ויקטור בן זמרדה
חסן - שמואלי
נלב"ע ד' ניסן ה'תשנ"ט
תנצב"ה



לעילוי נשמת
מרדכי בן לאה
מטודי
נלב"ע א' שבט ה'תנש"א
תנצב"ה



לעילוי נשמת

פסי'ה

בת יבלח"ט יחיאל מיכל

דרומר

נלבי"ע

י"ג אייר ה'תשס"ז

תנצב"ה

לזכות

שטערנא שרה בת יהודית
עזרא שלום דוב בער בן שטערנא שרה
חנה בת שטערנא שרה
מנחם מענדל בן שטערנא שרה
חי' מושקא בת שטערנא שרה

יתן ה' יתברך
שיגדלו בתורה ובמעשים טובים
וירו מהם רוב נחת דקדושה
מתוך בריאות נכונה ואריכות ימים ושנים
טובות ומאירות
בכל טוב גשמי ורוחני כל הימים
אמן כן יהי רצון

לזכות

דבורה דבורית בת צבי שיחי

ואליהו בן רחל שתחי

ולזכות ילדיהם

הודי'ה חנה בת דבורה

חן בת דבורה

הללי רחל בת דבורה

יתן ה' יתברך שיגדלו בתורה ובמעשים טובים

והוריהם ירוו מהם נחת

מתוך בריאות ואריכות ימים

ושנים טובות

בגשמיות ורוחניות

אמן

לעילוי נשמת



אביבה רגינה בת אברהם

פינה בת לופו

פוליקה בת לופו

טולי בן אברהם אבינו

יענקו בן אברהם אבינו

זוזו בן אברהם אבינו

חיים בן יחיאל

וילי בן אברהם אבינו

גולדינה בת פסח

יהושע בן אברהם אבינו

יוליוס בן שלמה

פרטינה בת לופו

מוריץ בן ברוך

יוסף בן מוריץ

פני בת יהושע

לופו בן יוסף

סופי בת אברהם אבינו

ברוך בן אברהם אבינו

אדולף בן ברוך

שיפרה בת אדולף

נלי נעמי בת גיאורג

ברוך בן שלמה

תנצב"ה

הונצח על ידי

הרה"ח ר' ראובן שי" בן שושנה

וזוגתו מרת פני ציפורה תחי' בת פרטינה

אילן

לזכות

רבקה בת בתי'
ברוך משה בן בתי'
אודלי' בת אביבה רגינה
רועי בן שרה אמנו
סָהָר בן אודלי'
גילי בן אודלי'
קוקה בת פָּני
גיטה בת קוקה
אסתי אסתר בת גיטה
לידי בת רבקה
שרה בת רחל
מאירה בת רומה
שירלי חי' חנה בת דרורה
חיים אפריים בן שרה
אמנו
כרמלה בת שרה אמנו
מלכה בת אסתר
פָּרְטָה בת שרה אמנו
מנחם מנדל בן חנה

אילנית בת פָּני ציפורה
ניר בן תמר
רומי בת אילנית
יותם בן אילנית
ענת בת פָּני ציפורה
רות בת ענת
דניאל בת ענת
ישי בן ענת
טלי' ציפורה בת ענת
יניב בן חווה
אירית בת פָּני ציפורה
צביקה בן שרה
סופי בת שרה
צָלִיל בן סופי
בַּת בת סופי
אלדד בן אביבה רגינה
בתי' בת צירה
ישראל בן בתי'
מנחם מנדל בן בתי'

הוקדש על ידי

הרה"ח ר' ראובן שי' בן שושנה
וזוגתו מרת פָּני ציפורה תחי' בת פָּרְטָיִנה
אילן

לאורך ימים ושנים טובות והצלחה מרובה בכל ענייניהם
בגשמיות וברוחניות