

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בעניני שבת ועוד

ובעה"י יכלכל
שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון כב

שנה ו' ♦ מנחם אב ה'תשפ"ג

ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses and treatises
on Biblical and Talmudic law, gathered from scholars of Judaism
in the Spanish-Oriental rite.

©

תשפ"ג * 2023

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$52

מחיר מנוי לשנה: \$52

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦

חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא א"ה לקראת חודש תשרי-מרחשון ה'תשפ"ד הבעל"ט
בענייני חג הסוכות, ובתורת מאור ישראל מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצלה"ה
נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ
נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מט"ו אלול הבעל"ט
♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית יג

בית נכאת

תשובה בענין הוצאת יין לקידוש דרך כרמלית בבין השמשות יא
מתוך ספר 'אות היא לעולם' למוה"ר יהושע רפאל פנחס די שיגורה זלה"ה מגדולי איזמיר,
נפטר שנת תרי"א
חליפת מכתבים עם מרן רה"י ר' ירחמיאל גרשון אדלשטיין זלה"ה כז

פני שבת

עיונים בהלכות בישול בשבת לג
הרב אהרן חמויי מח"ס מאורי האש, רב דק"ק ספרדים, בוסטון
ברין בורר בשני מיני אוכלין מא
הרב יצחק ישראלי הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת
מאבני המקום
השתמשות במכשיר שמונע נזילות מהאסלה בשבת מז
הרב מרדכי לבהר מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינ"ק לוס אנג'לס
בענין טלטול תפילין בשבת נג
הרב רפאל משה ישראל פנחסי חבר מערכת משנה ברורה תפארת, ומו"צ וראש כולל מנין
אברכים ספרדי, ליקווד
בענין מעשה שבת במקום מחלוקת הפוסקים סב
הרב יניב אזולאוס חבר כולל אור הלכה, וראש כולל תלמודו בידו, ליקווד
בטעם היתר הריגת כינים בשבת בזמננו, וכוונת הש"ס בזה עד
הרב ליאור בצלאל דהן מח"ס עמודי הוראה על המשנה ברורה ורב קהילת עבודת השם,
קווינס
בגדר אוכל ופסולת המעורבים, מה נחשב לתערובת, ובענין ברירה בכלים פ

צח	עיונים בדיני ממרח
	הרב שמעון תברכיכאן בית מדרש גבוה, ליקווד
קז	בענין תרופות וכדורים המשמשים למניעת חולי בשבת
	הרב איתן אביב מח"ס יין המשומר ומו"ץ, ליקווד
קכג	בענין ברכה קודם הדלקת נרות שבת
	הרב משה דבאח בית מדרש גבוה, ליקווד
קלו	בענין ברירה מתוך הפריז'ידר וגדרי לאלתר
	הרב שמואל טוויל בית מדרש גבוה, ליקווד
קמא	בענין הוספת מים לחמין בשבת
	הרב עזרא עציץ כולל זכרון אברהם אריה, וחבר בית מדרש גבוה ליקווד
קמח	האם הטמנה במקצת שמה הטמנה
	הרב עמנואל מולקנדוב כולל עטרת שלמה, פתח תקוה
קנז	ענין סכנת נפשות אצל שבת אם דחוייה הוא או הותרה
	הרב אברהם יגד חבר בית מדרש גבוה, ומח"ס פתח האוהל, ליקווד

בית יוסף

קסה	בענין מיעוט משא ומתן מר"ח אב
	הרב אוריאל בנר שדרות
קעה	דיני סיום מסכת בתשעת הימים
	הבה"ח יצחק פרץ נ"י מקסיקו
קעז	דין ברכה על נשיא ארצות הברית
	הרב מנחם מענדל אייברמסאן מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"ץ בליקווד
קפד	להלוות שקלים בצמוד לערך הדולר
	הרב ישי יצחק שרגא רב קהילת מדרש אברהם, ומח"ס תורת העובר, ירושלים ת"ו
קפט	בענין חציצה בקליעות שעורות של אשה (ראסטות)
	הרב אשר בן-שמחון מחבר ספר בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים, גרייט נק
קצה	בענין סופר שתיקן שם בנט קודם חתימת העדים
	הרב אוהד שלום ישי חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו
רו	דינא דבר מצרא – מכר כל נכסיו לאחר
	הרב חיים אריאל נפתלי בית מדרש גבוה ומח"ס ישמח אב, ליקווד

בית תלמוד

- רלה..... בדעת בעל המאור שאסור להכניס עצמו לאונס
הרב מרדכי ביליצר מח"ס שערי יום טוב, ישיבת מיר, ירושלים
- רמ..... בענין לא תקום ולא תטור
הרב יהושע גרינוואלד חבר בית דין בית הוועד לענייני משפט ומח"ס שמחת מועד ועוד,
ליקוואד
- רמז..... כביאור שיטת אב"י דגילוי דעתא בניטא לאו מילתא היא
הבה"ח שלמה מלאך נ"י ישיבת אהבת תורה, ליקווד

מגיד מישרים

- רסה..... בענין ירושלים
הרב משה זרגרי חבר בית מדרש גבוה, ליקווד
- ערב..... דרוש ה' מלך גאות לבש
הרב מיכאל עובדיה מח"ס בד בבד, בית מדרש גבוה, ליקווד
- רעו..... שיבת ציון ובית השני: הגאולה והכישלון
הרב שניאור בורטון מח"ס הארץ אשר אראך, אורות יעקב ומשנת יעקב, ברוקלין

בדק הבית

- [א] תגובה למאמר הרב שמואל כאשכרמאן בגליון כא, בענין הוספת מים למיחם ביום טוב / הרב ישראל נתנאל נמדר, גריט ניק
- [ב] תגובה למאמר הרב יוסף קושנער בגליון טז, האם נוצרים דינם כעובדי עבודה זרה / רב יוסף פריץ, פנמה

פתח הבית

ישמחו הלומדים ויגילו המעיינים, שמעו מלכים והאזינו רוזנים, היושבים ושונים עלי תולע אמונים, אתם קרויים בנים ובונים, בהגלות נגלות אור חדש בי מדרשא, אף כי היתה הרווחה בין פרשה לפרשה, היום קאתי מר ורהיט פרשא, ומסוך העולם ועד סופו ארץ רעשה, לקראת הגליון **העשרים-ושנים** של הקובץ הכולל **'אבקת רוכל'**, היוצא לאור לקראת **חודש מנחם-אב ה'תשפ"ג**, בעניני **שבת מלכתא**, הלכתא רבתא לשבתא, ובקצת מעניני **דיומא** - פורענותא ונחמתא, ובעוד נושאים רבים דרופתקי דאורייתא, דתנו רבנן ספרא ספרי והלכתא, באורייתא דא יפקון מגלותא, וניחזי בבנין ירושלים קרתא, ובכך צדיקים יראו וישמחו **ב"ך**, ה'ך לה **מנחם**.

מנחם משיב נפשי, לזית חן לראשי, במדור **'בית נכאת'** נכנסנו בפרד"ס, לשים על נס, ולהוציא אות אחת, מכל האותות והמופתים, אשר הכינה וגם חקרה, בוצינא קדישא ועמודא דנהורא, מוהר"ר **פנחס רפאל יאושע די-שיגורה** זלה"ה, המכונה **פרד"ס**, מחכמי דור דעה באיזמיר, שמאור ישראל, מוהר"ר **חיים פאלאג'י** זלה"ה הי' תלמידו-חבירו, וכל חכמי הדור ההוא הלכו לאורו, גדולה תשובה מתוך ספרו **'אות היא לעולם'**, בענין הוצאת **יין לקידוש דרך כרמלית בין השמשות**, ובהשמע דבר המלך ודתו, זכרנו לבני עדתו, מקצות דרכיו ומעשה תקפו וגדולתו. ועמו במחיצתו, דבר אחד ממשנתו של **מרן הגאון רבי ירחמיאל גרשון אידלשטיין זלה"ה**, ראש **ישיבת פוניבז'**, מנהיג אומתו, צדיק באמונתו, אוי! מי יתן לנו תמורתו, בחליפת מכתבים עם ידידנו עוז, יבלחט"א **הר"ר יוסף מאיר יפרח**, שאף הוסיף נופך ספיר משלו, תשואות חן לו, ישלם ה' פעלו, ותהי משכרתו שלימה, שעשה נפשות וזכ"ר צדיק לברכה, ובנה אצלו ציון, רני ושמחי בת **ציון**.

ציון וירושלים, ינוחמו בכפלים, במדור **'פני שבת'** מזמור שיר ליום שכולו שבת, לקראת שבת לכו ונלכה, לדעת את דבר ה' זו הלכה, ולחשוב מחשבות בתבונה ובדעת ובכל מלאכה, **במלאכת בישול** ותולדותיה העלה בארוכה, **הג"ר אהרן חמווי שליט"א**, מח"ס מאורי האש, ורב דק"ק ספרדים, בוסטון, ועל ידו, **הרב עזרא עציץ שליט"א**, חבר כולל זכרון אברהם אר"י ובית מדרש גבוה, ליקווד יצ"ו, **ובמלאכת בורר** בררו חלק יפה, **הג"ר יצחק ישראלי שליט"א**, רה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום, **הר"ר דוד מלאך שליט"א**, ו**הר"ר שמואל טוויל שליט"א**, מעי"ת ליקווד יצ"ו, ובכל מלאכת מחשבת, הפנקס פתוח והיד כותבת, דברי מלכים למצוא חפץ

מאת הג"ר מרדכי לבהר שליט"א, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינ"ק לוס אנג'לס, הג"ר רפאל משה ישראל פנחסי שליט"א, הג"ר יניב אזואלוס שליט"א, הג"ר איתן אביב שליט"א, והג"ר משה דבאח שליט"א, מורי הוראה דפקיע שמייהו בליקווד יצ"ו, ושם אתם הג"ר ליאור בצלאל דהן שליט"א, מח"ס עמודי הוראה על המשנה ברורה מקווינס יצ"ו, ועוד רבים וחשובים מאירים ככוכבים, יוצאים בשם ובמנין, קובעים ע"טים לתורה בקיחה ובקנין, מרבים במשא ומתן ובבנין.

בנין מפואר, מצוייר ומכוויר, במדור 'בית יוסף', ה'ן איש מאסף, שאלי שאילתא, ואותבנין תיובת'א אליבא דהלכתא, ותנן כוותייהו בבחירתא, וזה בנה אב, **בענין מיעוט משא ומתן מר"ח אב**, מאת הג"ר אוריאל בנר שליט"א, מעיר שדרות יצ"ו, ובדיני סיום מסכת **בתשעת הימים**, מאת הבחור החשוב והנעלה, יצחק פרץ נ"י, מעי"ת מקסיקו, ובדין ברכה **על נשיא ארצות הברית** מאת הג"ר מנחם מענדל אייברמסאן שליט"א, מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"ץ בליקווד, ועוד חקרי דינים ותשובות שונות, בעניני **רבית, חציצה, גיטין ומצרנות**, מטובי המורים, חוברי' חברים ודייני ממונות, עוסקים בחיי עולם ומניחים כל אומנות, לבם יהגה לענות, לנטוע ולבנות. ומוקף צמוד, בקשרי מלחמה נעמוד, במדור '**בית תלמוד**', כף אחת עשרה זהב נמוד, ל'ו תתאוה ול'ו תחמוד, **בדעת בעל המאור שאסור להכניס עצמו לאונס**, מאת הג"ר מרדכי בליצור שליט"א, מח"ס שערי יום טוב, ישיבת מיר - ירושלים, ת"ו, עורף בזמנו בא, ומאת הדיין המצויין, הג"ר **יהושע גרינוואלד שליט"א**, דומ"ץ בית הוועד לענייני משפט ומח"ס שמחת מועד ועוד, מעי"ת ליקווד יצ"ו, **בגדרי לא תקום ולא תטור**, ומאמר בביאור שיטת אביי בגילוי דעתא בגיטא מהבחור היקר והנעים, עדיו לגאון, הבה"ח **שלמה מלאך נ"י**, בן ידידנו הגר"ד שליט"א הנ"ל, היושב בשבת תחכמוני בישיבת אהבת תורה, בליקווד מתא הנזכרת, צאינה וראינה בעטרת, כח בחורים תפארת **ירושלים**.

ירושלים, סביב לה הרים, במדור '**מגיד מישרים**', דברי תורה עשירים, תשעה קבין ניטלין במחשבה ובאגדה כמים קרים על נפש עיפה, ונוטל בראשונה מנה יפה, מאמר **בענין ירושלים**, מעשה ידי הג"ר **משה זרגרי שליט"א**, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד יצ"ו, ודורש ה'ן לה, **דרוש ה' מלך גאות לבש** שנאמר כהדרן למסכת תמיד, מאת הג"ר **מיכאל עובדיה שליט"א** מח"ס בד בבד (וכעת מצא שלום, בקונ' חדש בשם 'מוצא שלום' על מסכת גיטין, ומצאת כי תדרשנו), גם הוא יושב באהלה של תורה, בבית מדרש גבוה בליקווד. ומאמר מאיר עינים ופותח פתח כפתחו של אולם, בגאונות ובקיאות, בענין **שיבת ציון ובית שני**, מאת הג"ר **שניאור בורטון שליט"א**, שכבר איתמחי גברא ואיתמחי קמיעא בסוגיות אלו ובשאר מכמני התלמוד, לך נא ראה את ספריו היקרים, 'הארץ אשר

אראך', 'אורות יעקב' ו'משנת יעקב', ברוקלין יצ"ו. ושב'ע חקירות ודרישות, במדור 'בדק הבית' כמצודה פרושות, להעמיד בכור המבחן את כל הקשות, ואת והב בסופה להסיר עקשות, עד יצא כנוגה צדקה וישועתה, ורב שלום.

זבח ומנחה, ושמן המשחה, בצאתנו מן הכרך, מודים אנחנו לפניך ה' אלקינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש, מבקשים אנו ממעלתכם המסגר והחרש, לשלוח אלינו מנועם אמריכם **לגליון כג**, שיצא אי"ה לקראת **חדשי תשרי-מרחשון ה'תשפ"ד**, ובו מדור מיוחד בעניני **חג הסוכות**, וגם קובעים אנו **מדור מיוחד לשאת ולתת בתורתו של מורנו ורבינו ועט"ר, מרן הראשל"צ נזר ישראל וקדושו, רשכבה"ג הגאון רבי עובדיה יוסף זצלה"ה**, לרגל עשור לפטירתו, הוא הגבר הוקם על והנהיג את בית ישראל, למד ולימד כל חייו, וגידל דורי דורות ועדרים של תלמידי חכמים ויר"ש, דבריהם הם זכרונם, וזכותו תגן עלינו ועל כל בית ישראל, אכי"ר. אפשר גם לשלוח בכל שאר מכמני התורה, למדורות השונים, כדרכם של ראשונים, וכמו כן מבקשים אנו תגובות למאמרים שבגליון זה ובקודמיו, לשאת ולתת כדרכה של תורה, לא יאוחר מט"ו **אלול** הבעל"ט, וכבר מלתנו אמורה, שלא כל הנשלח אלינו אותו אתה מדפי"ס, אף אם הדברים ערבים וראויים לאמרם, מחמת קוצר היריעה, על כן ימחלו לנו הרבנים השולחים, ולפעמים יתפרסמו הדברים בגליונות הבאים. ולא נצרכה, אלא לברכה, שתשרה שכינה בכל מעשי ידינו, ולא יצא מכשול מתח"י להקים עולה של תורה, ונזכה לראות בגאולה השלימה ובבנין ציון וירושלים, השיבנו ה' אליך ונשובה, **חדש ימינו כקדם**.

המצפים לישועה,

חברי המערכת



בית נכאת



תשובה בענין הוצאת יין לקידוש דרך כרמלית בבין השמשות

מתוך ספר 'אות היא לעולם' למוה"ר יהושע רפאל
פנחס די שיגורה זלה"ה

מגדולי איזמיר, נפטר שנת תרי"א

מתולדותיו

מוה"ר יהושע רפאל פנחס די שיגורה זלה"ה, המכונה "מורינו" או "הפרד"ס" (בשל גדולתו בחכמת הפרד"ס), נולד לרב שמואל, בנו של הרב יצחק די שיגורה, מחבר התקון לל"ג לעומר. עלה ונתעלה בהשגחת אביו, עד שנתגדל לרב ומורה בישראל ושימש כאב"ד במתא איזמיר, וכרב דק"ק שלום יותר מארבעים שנה. למד עם תלמידו-חבירו מוה"ר חיים פאלאג'י זלה"ה למעלה מעשרים שנה, לך נא ראה מש"כ עליו בספרו כף החיים (סי' כט אות ג) שם דיבר מענין מעלת לימוד הלכות שבת בשבת וז"ל, כי אזכרה ימים מקדם שהיה לנו ישיבה במדרשו של רבי מג"ן, למעלה מעשרים שנה, בהילוך אחד בכל שבת ושבת, בצוותא חדא עם מורינו הפרד"ס זיע"א, שהוא היה ראש ישיבה והיו באים כמה תלמידי חכמים שם, והיה הלימוד בהלכות שבת על סדר הטור, בש"ס ובפוסקים בעומקה של הלכה, ומי יתן והיה דככה יעשה התלמיד חכם שיש לו ישוב דאינו נצרך להתעסק במסכת בקוריי"ם, ולילך אנה ואנה, ע"כ.

היה מורגל לומר תמיד 'בכל העניינים שבעולם, אין עוד מלבדו כתיב' (מס' יסד המלך, דרשות למוה"ר נסים חיים מודעי זלה"ה). עוד כתב בשמו, בהספד שספד לו מוה"ר נסים יצחק אלגראנאטי (בספרו 'חכמה מאין' דרוש ל'), וז"ל, 'ובהיותי מסתופף בצלו, ראיתי שמרגלא בפומיה דרבי לומר, תכלית לימוד התורה אינו אלא לדעת ולהכיר אין יעבוד האדם את ה' אלקיו וכיצד היא סדר ואופן קיום תורתו ומצוותיו שלא להכשל בשום מכשול ועוון', ע"כ.

עוד העיד מרן החבי"ף על גודל חסידותו וקדושתו של מורינו בספרו ארצות החיים (דרוש ב, דף קו) וז"ל, כי ראוי לומר עליו בפה מלא דלא קם כמוהו בגודל חסידותו

וקדושתו, ולא יכילון מגילות ספר לספר תהילותיו ומידותיו הטובות, ואמינא ולא מסתפינא כי כל הבא לפניו, אפילו הדיוט שבהדיוטין היה קונה יראת שמים והארת קדושה בשמעו חן שפתיו, חכמה מוסר ודעת בני אדם לעבודת ה' ביתר שאת, ותיתי לי כי כל העולם לא הכירוהו אחד מאלף מיני קדושתו ושקדנותו בתורה ובגמ"ח. עכ"ל. עוד מובא באנצ' ארזי הלבנון בערכו, שהיה לומד עם מרן החבי"ף בכל יום בס' ראשית חכמה בהתלהבות, בהתבודדות ובדמעות.

היה מסגף עצמו בתעניות, כפי שכתב עליו מוה"ר מיכאל יעקב ישראל, ראב"ד רודוס וז"ל, כי גלוי וידוע הוא צדקתו וחסידותו, לא הניח כמותו, היינו צדיק היינו עובד אלקים ומתחסד עם קונו ועוסק בתורה תדיר, ומלבד שהיה מדוכה ביסורין עוד בה שהוא היה מסגף את עצמו בסיגופים ותעניות, ועכ"ז לא היה מתבטל מלעסוק בתורה תדיר, ומעולם לא עבר עליו חצות, ושמעתי שצוה שיאמרו עליו בהשכבה מדוכה ביסורין, ואין ספק שזכותו וחסידותו היה מגן על הדור עזרא בצרות והן בעוונותינו חסרנו המגן כו', ע"ש.

מוה"ר נסים חיים מודעי בספרו 'דרישה מחיים' (דרוש ח עמ' קסב) העיד '...כי לא קם כמוהו תחילה וראש שקדנותו בלימוד התורה יומם ולילה, דלא פסיק גירסא מפומיה כו', והיה מתנהג עצמו בפרישות ובקדושה וטהרה כו' כי כמעט כל מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם היו מצויין בו, ועל הכל שפיו היה מעיין נובע חכמה ומוסר ומלא תוכחות, כי כמעט לא היה אדם שבא לפניו ולא היה קונה חכמה ומוסר ויר"ש מהראתו הקדושה ודבריו הנעימים, שהיה משבר לבות בני אדם ומושכן לעבוד ה', ולא זו בלבד כי אפי' בשעות שהיה מוכרח להתעסק בדברי חול, באכילה ושתייה ובית המרחץ וכיוצא היה מקיים בכל דרכיך דעהו, כי מעיד אני עלי כי מלבד ממה שהיה מוכיח אותנו בבית כמה פעמים, נמצינו עמו בבית המרחץ ושם ישבנו להזיע ובה שעתא היינו מתקרבים אצלו לשמו מפיו דברי תוכחה ומוסר והיינו יוצאים מלפניו בלב נשבר ונדכה משמוע נועם מוסרו כו', ע"ש עוד דברים חוצבי להבות.

בין תלמידיו המובהקים נמנה גם מוה"ר חיים יהושע אלעזר הכהן חמצי זלה"ה. באחרית ימיו עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים עיה"ק ונפטר ח"י אדר א' שנת תרי"א. נטמן בחלקת החסידים שבהר הזיתים (כיום מתחת לכביש). בניו הם מוה"ר רחמים נסים יהודה די שיגורה זלה"ה, מחבר ספר עקב ענוה ומגיד דבריו, הרב ישראל, והרב משה שנפטר בחייו של אביו בשנת תר"ה (הספידו אביו בדרוש ח' לשבת תשובה, בספרו 'אות לישועה').

בין חיבוריו הידועים לנו, הינו הספר שבפנינו, 'אות היא לעולם', שני חלקים - מערכות וכללים על פי סדר הא-ב, שממנו הדפסנו את התשובה המובאת לפנינו, נדפס באיזמיר תרט"ז-תרכ"ח. 'אות לישועה' ח"א - דרושים ע"פ נושאים (נדפס באיזמיר תרל"ו, ח"ב בכת"י). 'אות הברית' - פירוש על ספר תהלים. 'אות אמת' - דרושים על סדר הפרשיות (בכת"י, נזכר ע"י בנו רבי יהודה). 'אות לטובה' על סדר התפילות (בכת"י, נזכר ע"י בנו הנ"ל, וע' בהקדמה לס' אות לישועה ח"א). ורבות מתשובותיו נמצאות בין תשובות גדולי דורו, וכמו למשל בשו"ת יד ימין למוה"ר מיכאל יעקב ישראל הנ"ל (אהע"ז סי' י), ושו"ת חוקות החיים למרן החבי"ף (סי' צג) בענין עזבות הגביר ר' חיים פרחי מדמשק (הו' תשובתו גם בס' אביר יעקב למוה"ר יעקב ענתבי ראב"ד דמשק).



תשובה בענין הוצאת יין לקידוש דרך כרמלית בבין השמשות

ולהחמיר, וכל השומר שבת כהלכתו אפילו עע"ז מוחלין לו על כל עונותיו. ואם כן מן הראוי היה לי לעמוד מנגד, ואולם לכבוד התורה הק' ולכבוד ש"ק ראיתי בעניותי לעמוד על הדבר ולשנות פרק זה למען דעת דעתן של ראשונים ואחרונים זיע"א בענין זה ללמוד וללמד ולא להורות הלכה למעשה חלילה וזה החלי בעזרת ה' צורי וגואלי כ"ר.

הנה דבר זה לפע"ד נפתח בגדולים רבים ונכבדים אם לדבר מצוה הותר שבות דבריהם או לא, דבעלי התוספות ז"ל בבבא קמא דף ה' ע"ב ד"ה אומר לנכרי וכו' ובגיטין דף ח' ע"ב ד"ה אע"ג דאמירה כתבו להדיא דאפילו שבות דבריהם לא הותר ואפילו במקום מצוה וכמו שיעו"ש, וכן כתב הרשב"א ז"ל

הוצאה מרשות לרשות. מעשה בא לידי באחד שלא היה לו יין לקדש עליו בליל שבת קדש ובקש מאת שכנו הקרוב אל ביתו שיתן לו יין, ונתרצה לתת לו, אך בזאת דהיה רשות אחר מפסיק ביניהם ובקש ממנו למען דעת אם יש התר להעבירו דרך רשות אחר יען הוא לדבר מצוה דקידוש בליל שבת קדש ובזמן הזה ליכא רשות הרבים כידוע כי אם כרמלית, ועוד שהיה בין השמשות, ע"כ הגיע ד' השואל אשר שאל ממני לדעת היכן שורת הדין נוטה ושכמ"ה.

תשובה. מי אנכי ומי ביתי לשאת ולתת בד"ת וכ"ש בדבר הלכה הנוגע לענין חילול שבת החמורה דכל המחלל את השבת ואפילו בשוגג חייב חטאת ואפילו באיסורין דרבנן יש להזהיר

לגוי להביא ספרים לבית הכנסת ואפילו
דרך כרמלית.

ולכאורה הדא דתימא אחרי המח"ר
לסברת רבנן בעלי התוספות
והרשב"א והטור ז"ל דס"ל דאמירה לגוי
אסור ואפילו לדבר מצוה דאמאי פסיקא
להו לאסור ואפילו בכרמלית דכ"כ האי
נדלע"ד דהוי גזירה לגזירה דמעיקרא
איסור הוצאה בכרמלית הוי גזירה מדרבנן
שמא יבא להוציא ברשות הרבים דהוי
איסורא דאורייתא ואיסור אמירה לגוי הוי
גם כן גזירה שמא יבא לעשות המלאכה
הוא בעצמו וכמ"ש הרמב"ם ז"ל פכ"א
מהלכות שבת ה"א יע"ש וא"כ הוי גזירה
לגזירה ואנן קיי"ל כרבא דלא גזרינן
גזירה לגזירה וכמו דאיתא בפ"ק דשבת
דף י"א ובעירובין דף צ"ה דאמר רבא
היא גופא גזירה ואנן ניקום וניגזור גזירה
לגזירה וכו' יע"ש דוכותא כאן נמצא
וכאן היה דאיסור כרמלית הוי גזירה ואנן
ניקום ונגזור איסור אמירה לגוי גזירה
לגזירה ומאי שנא הא מהא.

ואת זה ראיתי למרן הק' ז"ל בסי' ש"ח
על מ"ש הטור ז"ל ומדדין עגלים
וסייחים וכו' ודוקא בחצר אבל בכרמלית
לא וכל שכן ברשות הרבים וע"ז עמד
מתמיה מרן בבית יוסף ז"ל וז"ל ותמיה
לי דכיון דברשות הרבים לא מיתסר אלא
משום גזירה אמאי אסרינן בכרמלית הא
קיימא לן כרבא בפרק בתרא דעירובין
דלא גזרינן בכרמלית אטו רשות הרבים
במידי דלא מיתסר ברשות הרבים אלא
משום גזירה וכן כתב רבינו בסימן ש"ן

בחידושו לגיטין עי"ש. והטור ז"ל בסי'
ש"ו הביא לדברי בעלי התוספות ז"ל
ומרן הק' ז"ל בבית יוסף כתב דהטור ז"ל
ס"ל כדברי בעלי התוספות ז"ל והביא
ראיה לדבריו מדברי הטור ז"ל בסי'
של"ח שהביא לדברי אבי"ה התיר לנגן
ע"י גוי בחופות בכלי שיר דאמירה לגוי
במקום מצוה שרי, וע"ז כתב הטור ואני
כתבתי למעלה שאין להתיר אמירה לגוי
אלא בדבר שהוא עצמו דוחה שבת כגון
מילה וכו' והן הם דברי בעלי התוספות
ז"ל וכאמור. ואת זה ראיתי לתמוה קצת
להרב"ת ז"ל שם בסי' ש"ו ס"ג ד"ה כתב
הרמב"ם שכתב וז"ל אבל התוספות ז"ל
כתבו שאסור וכו' משמע מלשון רבינו
דמסקנתו להחמיר כדעת התוספות וכן
משמע מדבריו לקמן בסוף סי' תקפ"ז
וכו' עכ"ל יע"ש. ומלבד דיש לתמוה על
דבריו דמאי רבותיה בדברי הטור ז"ל
דסי' תקפ"ז להכריע דס"ל כסברת בעלי
התוספות ז"ל טפי ממ"ש בסי' ש"ז דאי
משום שבסי' תקפ"ז הביא לסברת בעלי
התוספות ז"ל גם בסי' ש"ז הביא לסברת
בעלי התוספות ז"ל באחרונה, עוד בה
דמאחר שמרן הק' ז"ל האיר לנו את
העינים בהראותו מ"ש הטור בסי' של"ח
דמשם באר"ה לעין כל דס"ל כדעת בעלי
התוספות ז"ל מאי חדית לן תנא תו
במאמרו וכ"מ בסי' תקפ"ו ואם בעיניו
נראה דיותר בא אל הבא"ר ממ"ש בסי'
תקפ"ו הי"ל להביא לדברי מרן הק' ז"ל.
עכ"פ מדבריהם למדנו דדעת הטור ז"ל
כסברת בעלי התוספות ז"ל דאין לומר

ולמד זה רבינו מהא דתניא וכו' ואני בער ולא אדע מה בא להוסיף על דברי מרן הק' ז"ל שהרי הוא ראה וידע שרבינו הטור ז"ל נפ"ל מהכא ועל הברייטא קצת ק"ל ותו על מ"ש והא דנקט רשות הרבים ולא כרמלית היינו טעם משום דאיסור כרמלית מטעם רה"ר והרי אם התנא הוה נקיט בלישניה אפילו בכרמלית מלבד דלר"ר הויא במכל שכן וכמ"ש הטור ז"ל הוה ידעינן נמי דמעיקרא מאי דאסרו בכרמלית היינו מפני רה"ר שלא יעבור ע"ד תורה דכ"ע ידעי דאיסור רשות הרבים הוה מדרבנן, ותו שמדברי התוספות ז"ל שם בפ"ק דשבת ד"א ע"ב נראה לע"ד דלדידן דקי"ל כרבא התם אין לחלק בהכי שמדבריהם נראה דבהכי פליגי אביי ורבא שכ' על אביי דדוקא בהוצאה פליג אביי דגזרינן גזירה לגזירה אבל בענין אחר לא פליג שבפ"ק דביצה אביי גופיה קא מותיב היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה ע"ש בד"ה אמר אביי וכו' והתוספות ז"ל לא נתנו טעם לדבר מאי דעתיה דאביי דפליג בהאי דוקא ולא במקום אחר עכ"פ הם אמרו הכי ונפקא מינה דרבה פליג בהא נמי והכי קי"ל. וקרוב לומר שטעם אביי דפליג בהוצאה דוקא היינו מהטעם שנתן הרב ז"ל וא"כ אי קי"ל כרבא הוי אפילו דאיכא למיחש שמא יצא לר"ה אפ"ה אפשר דשרי משום גזירה לגזירה ועיין בדברי התוספות ז"ל בעירובין דף צ"ח ע"א ד"ה אלא אמר אביי שכתבו שטעם אביי הוי להוצאת כרמלית לר"ה משום

עכ"ל יע"ש. הרי מרן הק' ז"ל תמ'ה יקרא בסי' ש"ז ואמאי הכא בהך דיוקא עשה עצמו מעלומי עין וקבל שכר על השתיקה ולא הוקשה בעיניו סברת רבותינו בעלי התוספות והרשב"א ז"ל האמור.

ותבט עיני בשורי' להרב הפרישה ז"ל דתריץ יתיב לקושית מרן הק' ז"ל וכתב וז"ל ולע"ד נראה דלא קשיא מידי דשאני התם דאם התיר בכרמלית ידם גם ברשות הרבים דהא מישך שייכי אהדדי בפרט עגלים וסייחים דדרכם לצאת וכו' ונפקא ליה לרבינו לומר זה מהא דתניא מדדין וכו' בחצר אבל לא ברשות הרבים וק' דיוקא אהדדי ועל כרחך צריך לומר דבחצר דוקא התיר ולא בכרמלית והא דנקט רשות הרבים ולא בכרמלית היינו טעם דאיסור כרמלית הוא מטעם רשות הרבים דאם נתיר בכרמלית בודאי ידם גם ברשות הרבים עכ"ל.

ואחרי המח"ר הדבר קשה לענ"ד עם מ"ש בראשית דבריו דאם נתיר בכרמלית בודאי ידם גם ברשות הרבים ונתן טעם דמישך שייכי והרי קושית מרן הק' ז"ל הויא דרבנן יאסרו דוקא ברשות הרבים משום דלא ליתי לעבור איסורא דאורייתא אבל בכרמלית למה לא התירו כמו בחצר דאם יבא להגביה עכ"פ אינו עושה איסורא דאורייתא כי אם מדרבנן ואם מפני דמישך שייכי אהדדי בפרט עגלים וסייחים דדרכם לצאת וכו' ניחוש להא גם בחצר. גם על מה שכתב עוד

דקרום שיבא וכו' ע"ש ועיין להריטב"א ז"ל שם.

וראיתי להרב דרכי משה ז"ל שם סי' ש"ח שכתב וז"ל ופשוט הוא דאף למאן דשרי מכל מקום אסור לשחוק ברשות הרבים ואפילו בכרמלית דנקל הוא שיפול חוץ לארבע אמות ואתי לאתויי וכל שכן אם השחוק הוא בדרך שמוציאו דאסור ע"כ. ודברים אלו נוטים למ"ש הרב ז"ל ונתיישב קושית מרן הק' על הטור ז"ל אבל אשר הוקשה לי עני הדעת על אמירה לגוי דאסורה אפילו בכרמלית דהוי גזירה לגזירה לא נתיישב עפ"י תירוצ זה.

וראיתי למוהר"ם די בוטון ז"ל סי' כ"ח ד"ה אמנם וכו' וכ"ת תינח דאסור לישא אותו ואפילו לגוררו בר"ה אבל בכרמלית מנ"ל דאסור מדרבנן לישא את התינוק שנושא את עצמו כיון דבר"ה עצמו אינו אסור רק דרבנן איך יהיה אסור גם כן בכרמלית דהוי כמו גזרה לגזרה הא נמי יש להביא ראיה דאפי' כרמלית אסור שהרי וכו' נוטל אדם את בנו וכו' ופרש"י ז"ל בחצר ומשמע דוקא בחצר אבל חוץ לחצר אפילו כרמלית אסור ליטלו וכ"כ הרב המגיד בפרק כ"ה מהלכות שבת וז"ל ופי' נטילה זו בחצר עכ"ל.

ואנא זעירא אחרי המח"ר תמהני עליו אמאי לא הביא ראיה להך מלתא דגם בכרמלית אסור מהך דאיתא קמן לענין מדדין עגלים וסייחים דדוקא בחצר שרי ובכרמלית אסור דדא ודא חדא היא והביא ראיה מפרש"י והרב המגיד ז"ל

שפירשו גבי מתניתין דנוטל אדם את בנו דהוי בחצר. ועוד נדלע"ד להביא ראיה להך דינא דגם בכרמלית אסור אדם ליטול את התינוק ודוקא בחצר הוא מאי דשרי ממאי דאיתא שם בבריתא ואשה מדדה את בנה ברה"ר ואצ"ל בחצר ואם איתא דנוטל אדם את בנו הוי בכרמלית אדליתני תנא ואצ"ל בכרמלית וה"ה בחצר אלא ודאי מדתני תנא ואצ"ל בחצר שמע מינה דנוטל אדם את בנו הוי דוקא בחצר ולא בכרמלית וכפי זה לא יוצדק לומר ואצ"ל בכרמלית. ועוד אפ"ל דמעיקרא האי רה"ר דתני תנא והאשה מדדה את בנה ברה"ר הוי כרמלית שהרי גבי מדדין עגלים וסייחים בחצר אבל לא ברה"ר כתב מרן הק' ז"ל דהיינו כרמלית כי היכי דלא תיקשי דיוקא אדיוקא וכתב דכרמלית לגבי חצר רה"ר קרי ליה עי"ש. וא"כ ה"ה נמי בהך דתני והאשה מדדה את בנה ברה"ר אבל לא בחצר הך רה"ר הוי דומיא דרה"ר האמור גבי עגלים וסייחין דהוי כרמלית וכמ"ש. ועוד לפי דברי הרא"ש ז"ל בפרק במה אשה יוצאה בסי' י"ד גבי לא תצא אשה בכבול לרה"ר שכתב וז"ל והא דדייק מדקתני ולא בכבול לרה"ר דמשמע הא בכרמלית שפיר דמי לאו דיוקא היא דבההיא וכו' כולי עלמא מודו דה"ה ככרמלית וכו' ע"ש מוכח מינה דס"ל דאורחיה דתנא למיתני כרמלית בלשון רה"ר וא"כ ה"ה נמי הכא.

אלא דאנכי לא ידעתי אמאי לא חש הרב ז"ל בעיקר הקושיא דאמאי אסור

ונטילת התינוק בכרמלית מאחר דהוי גזירה לגזירה דמדאורייתא מותר ברה"ר ורבנן הוא דגזרו עליו וא"כ בכרמלית יהיה מותר גם מדרבנן איך לא שת לבו לדברי מרן הק' ז"ל האמורים דעמד מתמיה בדבר אשר בא מפורש דאסור גם בכרמלית כת' ותמיה לי מלתא וכו' והניחו בתימה ולדידיה אפשר דס"ל דמ"ש והאשה מדדה את בנה ברה"ר ולא פיר' דגם בכרמלית דינא הכי יכול להיות דס"ל שמותר לטלו כדרך שבני אדם נוטלים את בניהם ובהניח הנחה סוברת שדוקא ברה"ר גזרו אבל לא בכרמלית וא"כ הדבר קשה לשמוע אחר המחילה דאחר היותו שם באותו סימן ומרן הק' ז"ל תנא דמסייע ליה דבכרמלית שרי לישא איש את בנו כאשר ישא האומן את היונק איך נעלם מעיניו. וגם מדברי הרב הלבוש ז"ל יש להביא ראיה שכרמלית מותר לישא את בנו בחיקו שכתב בסי' ש"ח סמ"ב וז"ל מכל מקום לא גזרו בזה שמא תגביה אותו מן הארץ וכו' דאפילו אם היתה מגביהו וכו' לא עבדא איסור דאורייתא, דגבי אדם וכו' אלא דמדרבנן אסור לכתחילה, ובמדדה לא גזרו דה"ל גזירה לגזירה מ"מ וכו' עכ"ל יע"ש. הנך רואה בעיניך שכתב דטעמא דלא גזרו במדדה האשה את בנה ה"ט דלא ליהוי גזירה לגזירה וא"כ כשם שרבו' הק' המה באו שלא למנוע את האיש והאשה להוליד בניהם ברה"ר ומדדין אותם תנן ה"ה דאין לומר דבכרמלית אסור לישא אותו בחיקו, ומה שפרש"י והר"ן ז"ל

ואחריהם נגרר הה"מ ז"ל במתניתין דנוטל אדם את בנו דהוי בחצר מי הגיד לנו דאתו לאפוקי כרמלית דאסור נימא דלאפוקי רה"ר דוקא אתא ודברו בהוה דבחצר דרכו של אב ליטול את בנו ותנא דמתניתין לא נחית להשמיענו דינא דהגבהת הבן כי אם להתיר את הבן אשר בידו דלית בה משום מוקצה ולא דוקא בחצר ואם איתא דהתנא בהדי אותה הלכה השמיענו דינא דלא שרי ליטול את בנו כי אם דוקא בחצר ולא בכרמלית לא הוה משתמיט שום חד מרבוותא מגדולי הפוסקים זיע"א להגיד ולומר דדוקא בחצר נוטל אדם את בנו ולא בכרמלית ואם עינינו רואות שחכמי התלמוד זיע"א מספקא להו גבי לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר כרמלית מאי ואיפסיקא הלכתא בכרמלית שרי וה"ט דגזירה לגזירה לא גזרינן ושפיר מצי לעמוד בכרמלית ולשתות ברה"י וכ"כ בהפך דאי נמי וכו' הרי דהגזירה אינה בכרמלית וה"ה נמי דגזירה דאשה מדדה את בנה אינה אלא ברה"ר ולא בכרמלית ושרי בכרמלית וכמ"ש הוא ז"ל בעצמו כיון דברה"ר עצמו אינו אלא מדרבנן איך יהיה אסור גם בכרמלית דהוי גזירה לגזירה וכו' וא"כ ע"כ צריכים אנו לתת טעם כעיקר ע"מ וע"מ אסור ליטול את בנו בחיקו גם בכרמלית.

וראיתי בס"ד דאפשר לתת טעם נכון לדבר עפ"י מ"ש להר"ן והריטב"א ז"ל בפ' המצניע על מאי דאיתמר שם דצ"ד ע"ב במאן כר"ש

איסורא דפטר ר"ש מחייב חטאת איסורא מיהא איכא וכו' דמי קאמינא לר"ה לכרמלית קאמינא וכו' כת' ע"ז וז"ל וא"ת ואמאי וכיון דבה"ר לא מיתסר אלא מדרבנן בכרמלית אית לן למישרי לגמרי דהכי אמרי' בפ"ק גבי לא יעמוד אדם ברה"ר וישתה ברה"י וכו' ובכרמלית לא גזרינן גזי' לגזירה י"ל כי אמרי' הכי הנ"מ בדבר שאין בו סרך בו מלאכה כי ההיא דלא ישתה דלא מיתסר אלא משום חששא דשמא ימשוך הכלי אצלו אבל כל מידי דדמי למלאכה דאוריית' אלא שפטור עליה מפני שאין צריכה לגופה בכיוצא בזה כרמלית ור"ה שוין הם עכ"ל יע"ש ודברים אלו הביאם מוהרד"ך ז"ל בבית כ"ב ח"ג ע"ש. ולפי"ז שפיר מצינן למימר דמה שגזרו רבנן שלא להוציא את החי הגם שמן התורה פטור משום דהחי נושא את עצמו ושפיר גזירתם בב' רשויות ברה"ר וכרמלית מפני שהרי היא מלאכה גמורה לעין כל חוזה דהנה הוא יוצא ומשא על כתפו וצד הפיטור הנה זה בא בהעלם דחי נושא את עצמו ואין בו דין משא והר"ז דומה ממש למלאכה שאינה צריכה לגופה דהגם דפטור עליה עכ"ז לא הותר לכתח"י גם בכרמלית ואפי' דהוי גזי' לגזירה. ואפשר דלזה כיונו הר"ן והריטב"א ז"ל שסיימו בלשונם בכיוצא בזה כרמלית ורה"ר שוין הן ללמדנו דעת דמלתייהו אמורה גם לשאר ענינים הדומים למלאכה שא"צ לגופה ול"ד נקטו מלאכה שא"צ לגופה ובכך הדבר פשוט דגם בכרמלית איכא

איסורא להוציא את החי וכמ"ש הר"ן ז"ל. אמנם מה שתמה מרן הק' ז"ל ע"ד הטור ז"ל לענין מדדין בהמה חיה וכו' דאמאי אסור מאחר שברה"ר הוי מטעם גזירה וכו' לא נתיישב עפ"י ד' הר"ן והריטב"א ז"ל שהרי הך דמדדין דמי ממש לההיא דלא יעמוד אדם ברה"ר וישתה ברה"י וכו' וכשם דהתם הותר כרמלית הה"נ היה צריך להיות גבי מדדין.

ולזה נלע"ד דאפשי לתרץ עפ"י ד' הר"ן ז"ל האמורים בפ' במה אשה עמ"ש אמ"ר כל שאסרו חכמים לצאת בו לר"ה אסור לצאת בו לחצר וכו' שכת' שם וז"ל לצאת בו לחצר אפי' מה שאין ביציאתו לר"ה חיוב חטאת דלאו גזירה לגזירה היא משום דאי שרית ליה בחצר אנן סהדי דנפיק בהו נמי לר"ה שאין דרך לפשוט תכשיטין בחצר וכו' עכ"ל יע"ש. וקרוב לדברים הללו כת' הרשב"א ז"ל בחי' לש' פ"ק די"א ע"ד רבא הוא גופה גזי' וכו' וז"ל ולרבא נמי איכא דוכתא דגזר נמי בכה"ג דאמרי' בפ' במה אשה כל שאסור וכו' אסור לצאת לחצר ואפי' בדברים שאם יצא בהם לר"ה פטור דאינו אלא מדרבנן וטעמא מפני שהדבר קרוב הוא לבא לידי פשיעה לפי שאין האשה עשויה לפשוט תכשיטיה כשיוצאה לחוץ והיינו נמי טעמא דתפילין דאמרי' לקמן וכו' וקא יהיב טעמא משום דאדם עשוי למשמש בהן וכו' ואלו לרבא למאי איצטריכא וכו' אלא דטעמא דקרוב הוא לבא לידי פשיעה לפי שהתפילין דרך מלבוש וכו' עכ"ל יע"ש. מבואר הדבר

דרבא וכו' עכ"ל יע"ש והגם שדבריהם נתונים המה ע"ד אביי מ"מ מינה נשמע גם לרבא וכמ"ש הרשב"א ז"ל ובהגלות נגלות אלי לד' הר"ן והרשב"א ז"ל האמורים אמרתי אני אל לבי דנתיישובו שפיר ד' הפרישה שהבאתי לעיל במה שתי' לקו' מרן ז"ל אלא שדבריו עלו ובאו כמשה מפי הגבורה מבלי שום ראייה ומד' הר"ן והרשב"א ז"ל שהבאתי אני עני נר' דהוי סיעתא לדבריו.

עלה בידינו דלרבא דס"ל דלא גזרינן גזלג"ז וקי"ל כוותיה לאו לכל מיליה אמרה למלתיה דלא גזרינן גזלג"ז ויש באיסורי ש' דס"ל גזרינן גזלג"ז ולפי ד' הר"ן ז"ל דוקא בההיא דלא יעמוד ברה"ר וישתה ברה"י דאין בו משום מלאכה כי אם משום סרך מלאכה ס"ל דבכרמלית מותר ולהרשב"א ז"ל דוקא התם דאינו מוכרח הדבר לעבור על איסורא דאורייתא אפי' על איסורא דרבנן אך במקום שקרוב הדבר לעבור על איסורא שפיר גזרינן גזלג"ז וא"כ מאי דהוה ק"ל ההדיוט לס' בעלי התוס' ולהרשב"א ז"ל וסיעתייהו דס"ל דגם בכרמלית לא הותר אמירה לגוי ואפי' לדבר מצוה לדידן דקי"ל כרבא דלא גזרינן גזלג"ז יתורץ שפיר דיש לחלק ואין לדמות הגזירות אהדי דרבא גופיה שפיר גזרתו ואפי' במקום דהוי גזלג"ז וכאמור וכן ראיתי הדבר מפורש בהרשב"א ז"ל בח"א סי' תשכ"ב דאסר לומר לגוי להביא ספרים בשבת ואפי' בכרמלית ועיין למוהר"ם די בוטון ז"ל

דבמקום שקרוב הד' לבא לידי פשיעה ולעבור על גזירה דרבנן לא שרינן ליה ואפי' במקום דלא אתי לעבור אדאורייתא ובמעט ההתבוננות נר' הד' פשוט מצד עצמו והכי הוא קושטא דמלתא דאי לת"ה נמצא עיקר הגזירה בטילה ואי אמרי' גזי' לגזירה לא גזרינן היינו דהדבר ספק שמא יעבור או לא יעבור ואת"ל יעבור נקרא עובר ע"ד סופרים ולא איסורא דאוריית' ועכ"פ בספק' תליא מלתא אך אי ידיענן שבודאי יעבור עד"ס מאן ספין ומאן רקיע להתיר ובכן לפי"ז מתורץ שפיר קו' מרן הק' ז"ל גבי מדדין דלמה התירו בחצר דוקא ולא בכרמלית מאחר דבר"ה הוי גזירה ול"ג גזירה לגזירה דמה בכך נחזי אנן אפשר דזה הוי בכלל מ"ש רב ב'פ' במה אשה כל מה שאסרו חכמים בר"ה ואפי' דליכא חיוב חטאת אסרו גם בחצר מטעם שודאי אתי לצאת גם לרה"ר והא נמי דוכותה דאם התיר לדדות בכרמלית ודאי ידה ברה"ר ודוקא בחצר התירו שהם ידעו דמהחצר לא אתי להוציאם גם לרה"ר אך אם יתירו בכרמלית הדעת נוטה דיבא לדדות ברה"ר אמטו"ל הם אמרו בחצר דוקא אבל לא בר"ה ואפי' בכרמלית כי היכי דלא ליתי לעבור על עיקר הגזירה. ואפשר דזה יהיה נמי דעת בעלי התוס' ז"ל במ' עירובין דצ"ח ע"א ד"ה אלא אמר אביי שהוק' להו עמ"ש אביי באסקופה כרמלית עסקינן שהוא סובר שאין לחלק בין רה"ר לכרמלית וכו' וע"ז תי' בשם ר"י דגבי שתים שייך למיגזר טפי גזלג"ז מההיא

דהדבר במחלו' הוא שנוי דלד' הר"ן ז"ל
דיצא לחלק בין דבר דהוי מלאכה גמורה
לדבר דהוא סרך מלאכה דבדבר שהוא
סרך מלאכה ולא מלאכה גמורה ס"ל
לרבא דל"ג גזלג"ז א"כ הה"נ בהך דזה
עוקר וז"מ יכולין אנו לומר דלא מלאכה
גמורה ושפיר שרי בכרמלית זה עוקר
וז"מ כיון דהוי גזלג"ז אך לד' הרשב"א
והר"ן ז"ל דחלקו דבמידי דקרוב הדבר
שיבא לידי איסור שפיר גזרתם הוי גם
בדבר דהוי גזלג"ז אפשר דבהך דזה עוקר
וז"מ יבא לידי איסור והר"ז דומה
לתכשיטי אשה שאסרו גם בחצר וזה
עוקר וז"מ אסור גם בכרמלית.

ותבט עיני בש'ורי למרן הק' ז"ל בב"י
סי' שכ"ה דהביא לד' המרדכי ז"ל
פ"ק דש' שכת' וז"ל כתו' בא"ז כשי"ד
בניסן חל להיות בש' י"מ שאסור ליתן
לגוי מותר החמץ וכו' וי"מ דלהשים
לפניו והוא יקח מותר ונר' דלדידן דלית
לן רה"ר דאוריית' מותר להם אפי' ביד
ואפי' ידוע שיוליך חוץ וכו' ותוס' ז"ל
כת' דאסור ליתן ליד גוי דהו"ל עקירה
וכו' נר' לכאורה דא"ז בכל גוונא שרי
לדידן ע"מ להוציא והתוס' ז"ל חולקים
עליו וכו' וע"כ לא שרי לדידן דלית לן
רה"ר וכו' אלא במקום מצוה וכו' אבל
היכא דליכא מצוה ולא ד"ש מודה א"ז
דאפי' לדידן נמי אסור דאע"ג דלית לן
רה"ר מ"מ איכא למיחש למראית העין
וכו' עכ"ל יע"ש. נתבאר מד' מרן הק' ז"ל
שדבר זה במחלו' הוא שנוי דלדעת הא"ז
שרי זה עוקר וז"מ בכרמלית ולדעת בעלי

שם דבא בפ' השג יד ע"ד מרן הק' ז"ל
מתשו' הרשב"א ז"ל הלזו לך נא ראה.

ועפ"י כל האמור עלה מן הבא'ר
לשאלתינו דודאי דאין להתיר
ע"י ישר' להוציא דבר מרה"י לכרמלית
ואפי' יין לקידוש כיון דאינו מן התורה
לקדש על היין וכמ"ש הרמב"ם ז"ל פכ"ט
מה"ש ה"ו וז"ל מד"ס לקדש על היין וכו'
וכ"כ הרשב"א ז"ל בח"א סי' תש"ט וז"ל
ועוד דקידוש על היין וכו' לאו דאורייתא
אלא לקדשו וכו' ולא נחלל עליו אה"ש
אפי' באמירה לגוי וכו' עכ"ל יע"ש ותשו'
הרשב"א ז"ל הביאה מרן הק' ז"ל בב"י
בסי' ש"ז ע"ש וכמ"ש.

אלא דאכתי פש גבן לבאר בעיקר
שאלתנו אי שרי להביא יין
לקידוש ממקום אחר דרך כרמלית ע"י
שני בני אדם זה עוקר וז"מ דהשתא הוה
ליה תרתי דרבנן דכרמלית הוא איסור
מדרבנן וזה עוקר וזה מניח הוי איסורא
דרבנן דמן התורה אינו אסור כ"א בעוקר
ומניח כידוע ולזה צריכין אנו למודעי
אעיקרא דמלתא אי מה שאסרו חז"ל
להוציא מרשות לרשות ע"י ב' דזה עוקר
וז"מ אי הוי דוקא ברה"ר דגזרו חז"ל
שמא יבא לעשות ע"י אחד דמתחייב אך
בכרמלית אפשר דל"ג כיון דמעיקרא
איסורא דכרמלית הוי גזירה והוי גזירה
לגזי' ובתחי' ההשקפה היה נר"ל דלמאי
דקי"ל כרבא כההיא דלא יעמד אדם
ברה"י וישתה ברה"ר דבכרמלית שרי כיון
דהוי גזלג"ז הה"נ בהך דזה עוקר וז"מ
אפשר דל"ג ולמאי דכתיבנא לעיל נר'

הגה"ט שכת' וז"ל אבל להוציא מכרמלית לרה"י ודאי דאסור כנ"ל ואחר מצאתי להט"ז שכ"כ בפי' ע"ש סק"א ועיין להר' מחנה ראובן ז"ל בחי' למס' עירובין בדל"ג ע"א ע"ד התוס' ז"ל ד"ה והא אי בעי וכו' דעמר בד' הרט"ז דסי' שכ"ה וכת' גם הותר לדברי עצמו מ"ש בסי' שמ"ט בשם מוהרש"ל וכו' והניחו בתימא שדבריו סתראי נינהו. ולי הדל אחרי הס"ר נר' בעניוטי כמ"ש בכונת דבריו והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי וברור. עכ"פ נלמד מד' הרט"ז ז"ל דלרידן דלית לן רה"ר דאורייתא אין לאסר איסר הוצאה ע"י ב' בזה עוקר וז"מ.

ואולם הא ק"ל ע"ד כמ"ש והך ותו כת' שהעתקנו כתו' בב"י ז"ל בל' זה ותוס' כת' וכו' עי"ש וכוונתו דהוא סבור דשלא מד' התוס' ז"ל הן הם הדברים כ"א הכל הוא מד' הא"ז ויצא לחלק בין דבר מצוה לד' הרשות ודלא כמ"ש הרב"י ז"ל וכדרך זו דרך ובא גם הרב"ת ז"ל וכמו שיראה הרואה ע"ש וזו מן התימה ע"ד שבהג"מ אשר לפנינו שם במ' ש' פכ"א הביא לשון הא"ז ומשם נר' להידייא שהם ד' בעלי התוס' ז"ל וכמו שהביא מרן בב"י ז"ל.

ואת זה ראיתי להר' טל אורות בחי' על המרדכי דצ"ט ע"א דעמד מתמיה ע"ד מרן הק' ז"ל דהא התוס' ז"ל הם מכת הסוברים דהאידינא אין לנו רה"ר דלא שכיח ששים רבוא בוקעים בו ואיך אפשר דהתוס' ז"ל חולקים וק' דידהו

התוס' ז"ל גם בכרמלית אסור זה עוקר וז"מ.

וראיתי להר' ט"ז ז"ל שם סק"א שכת' וז"ל וק"ל במ"ש דמה שנותן ליד גוי הו"ל עקירה וכו' וגזירה זו לא שייכא לדידן דלית לן רה"ר אלא כרמלית והו"ל גזלג"ז וכו' יע"ש וכעין זה תמה בסי' ש"ז סקי"ב ע"ד מוהר"מ מינץ ז"ל סי' קט"ז שכת' הכי בפשיטות דלא יעשה ישר' המקבל הכתב גמר ההוצאה מרשות לרשות וכו' כת' ע"ד ואין זה נר"ל דברה"ר דאורייתא אמרי' בש' דאסור מדרבנן אעפ"י דאינו עושה אלא עקירה או הנחה לחוד אבל בכרמלית אין איסור בזה ויתבאר עוד בסי' שכ"ה וכו' עכ"ל יע"ש והדבר פשוט אצלי שמ"ש הר' ט"ז בסי' שמ"ט סק"א ע"ד רש"ל בתשו' וז"ל ולי תמוה שהוא פשוט דהא משנה מפורשת לעניין מרה"י לרה"ר במשנה א' דשבת וה"ה לעניין כרמלית מדרבנן וע"כ קראתי תגר ע"מ שראיתי באיזה קהלות וכו' עכ"ל יע"ש דכונתן פשוטה לקע"ד דאין דבריו אמורים בב' שעושים זה עוקר וז"מ דודאי כל כי האי שרי לדידן דלית לן רה"ר וכמ"ש בסי' שכ"ה ובסי' ש"ז אלא דכאן איירי שע"י אחד הוציאו מרה"י לכרמלית וע"ז שרטט וכת' וע"ז קראתי תגר וכו' שודאי דאין רשות ביד שום אדם ע"מ שאסרו חז"ל ואם התורה אסרה להוציא מרה"י לרה"ר ה"ה נמי מרה"י לכרמלית אבל בב' זה עוקר וז"מ לדידן דלית לן רה"ר לא שייכא גזירה זו וכן ראיתי להר' יד אהרן ז"ל בסי' שמ"ט

אדידהו עכ"ל יע"ש וד' התוס' ז"ל הם הנאמרים בפ' במה אשה דס"ד ע"ב ד"ה אמר ר' ענני כת' בלשון הזה דהשתא לית לנו רה"ר דכל רה"ר כרמלית היא וכו' ע"ש ולי ההדיוט לא ידעתי מאי קק"ל ע"ד התוס' ז"ל מדידהו אדידהו דהא כלל מסור בידנו דאין להק' ע"ד התוס' בכה"ג וכמ"ש רש"ל בהקדמתו בס' יש"ש למ' קמא והר' נתיבות המשפט בד' קכ"ה סע"ב כת' וז"ל כן הוא דרך התוס' לבקי בדבריהם שבמקום אחד מסכימים לדעת אחד ובמ"א נוטים לדעת אחרת והטעם שהם ז"ל רבים המחברים וכ"א נוטה לדעת אחד והביא דבריהם הכהן הגדול בס' י"מ המלך בכללי התוס' סי' כ' וז"ל מה שמצינו בכמה מקומות שד' התוס' סותרים זה את זה ממקום למקום הסיבה היא שבמקום אחד הם ד' ר"ת ובמ"א הם ד' ר"י וריב"א ויתר החולקים וכו' עי"ש ומרן החבי"ב ז"ל בכללי הפוס' סי' כ' הביא משם הר' משפט צדק בח"א סי' א' דאם אנו יכולין להסכים ד' התוס' ז"ל אהדי דהווי אינהו אמרינן ע"כ ומינה נשמע דאם אין אנו יכולין להביאם אל עמק שו"ה לית לן בה ומאחר שכן מאי קא מק' להתוס' ז"ל מדידהו אדידהו ואפשר דיש מרבתי' בעהתו"ס ז"ל דפליגי עם ס' רש"י ז"ל וס"ל דגם בזה"ז יש רה"ר גמור דלא בעינן דיהיו בוקעים בו ס' רבוא ודלא כהתוס' ז"ל דפ' במה אשה דקיימי בשי' רש"י ולדידהו גם עתה איכא למיגזר ז"ע וז"מ ברה"ר ובכן אין להק' ע"ד דמאחר דסוברים דלית לן רה"ר

אין קא אסרי עקירה והנחה ע"י ב' וכד חזינן שפיר נר' דאין אנו צריכים לזה לתר' ד' התוס' ז"ל עפ"י הכלל שהרי בא הדבר מפו' באר היטב שר"י שהוא אחד מבעלי התוס' ז"ל פליג עליה דרש"י ז"ל בהך וס"ל דכל דיש במבוי ט"ז אמה הגם דלא בקעי בו ס' רבוא כדגלי מדבר הויא רה"ר דאורייתא וכמו שהביא ד' הרא"ש ז"ל בפ"ק דעירובין סי' ח' שכת' ור"ה פי' רש"י ז"ל צריך שיהיה רחב ט"ז אמה ומצויין בו ס' רבוא וכו' ור"י פי' במבואות הרחבים י"ג אמה וכו' שהוא רחב ט"ז אמה כיון דבקעי בהו רבים חשיב רה"ר מן התורה וכו' והטור ז"ל בס' שס"ג הביא לדברי הרא"ש ז"ל אלו כמו שיראה הוואה ומרן הק' ז"ל בב"י סי' שמ"ה שאסף איש טהור להקת מפוס' ז"ל דפליגי ע"ד רש"י והתוס' ז"ל דפ' במה אשה שכת' דבעינן ס' רבוא וט"ז אמה סיים וכת' והרא"ש בפ"ק דעירובין כת' משם ר"י דמבואות הרחבים י"ג אמה וכו' דכיון דבקעי בו רבים חשיב ר"ה ממש מן התורה וכו' ומאחר שכן סרה מהר קו' הר' טל אורות ז"ל ע"ד התוס' דאין אפשר שהתוס' ז"ל יאסרו עקירה והנחה ע"י ב' ז"ע וז"מ כיון שהתוס' ז"ל סברי מרנן דבזה"ז אין לנו רה"ר דאורייתא ד' התוס' ז"ל הם ר"י וסיעת מרחמוהי דפליגי עם רש"י ז"ל וס"ל דגם בזה"ז יש ויש רה"ר דאורייתא כיון דל"ב ס' רבוא בוקעים ואמטו"ל ס"ל נמי דגם בימים האלו ובזה"ז איכא נמי איסורא בז"ע וז"מ ברה"ר דאורייתא לפי סברתם

בזע"ו וז"מ מאחר דדבר זה במחלו' הוא שנוי בין הראשונים ז"ל ובעהתוס' ז"ל הם מן הסוברים דגם בכרמלית אסור ע"י ב' וזו תימה בעיני איך נעלמו מעיני ד' המרדכי האמורים בפכ"א דש' שהביא לדבריהם ומה גם שמרן הק' ז"ל הביא לד' המרדכי וכמ"ש והאמת שהרט"ז ז"ל עמד ע"ד ותמה דלמה יהיה אסור בכרמלית מאחר דהוי גזלז"ז וכמו שהבאתי דבריו עכ"פ לא היה לו לעשות עצמו מעלו' מי עין מאחר דמרן הק' ז"ל הביא לדבריו הי"ל להביא לדבריהם ולהק' ע"ד לדידיה דס"ל דמהך דרבא ילפינן לכולהו איסורי דש' דל"ג גזי' לגזי' ועוד ק"ל ע"ד אחרי המח"ר הראויה על אשר כת' בפשיטות הרי קמן שאין גוזרין גזירה לגזי' באיסור ש' שהדבר לא כן דהרי בעינינו ראינו כמה וכמה דברים דאסרו חז"ל ואפי' דהוי גזלג"ז וכמו שהבאתי דבריהם לעיל משם הר"ן והרשב"א והריטב"א ז"ל וא"כ איך קאמר מלתא כי האי שאין גוזרין גזלג"ז באיסורי ש' וכבר ראיתי להר' י"א ז"ל בסי' שמ"ז הגה"ט שהביא לד' הר' ז"ל וכת' ע"ד ול"נ דבר ק' להתיר דהרי מצינו בכמה דברים שאסרו גזלג"ז וכו' ועליו יפול קצ"ת שלא הרגיש עליו בעיקר דינא שכת' דבכרמלית הותר להוציא ע"י ב' ז"ע וז"מ דדבר זה במחלוקת הוא שנוי וכמ"ש אני עני.

עוד ראיתי בע"ד לעמוד ע"ד הר' י"א ז"ל במה שסיים שם עיין סי' ש"ח וסי' שנג' ובמג"א סי' שמ"ח סק"ד עכ"ל

וכעת לא ידעתי איך לא שלטו מאורי עיני בכל זה ואסיק לד' התוס' ז"ל בקו' מדידהו אדידהו. ולעיקר שאלתנו אי שרי להוציא מרה"י לכרמלית ע"י ב' בזה עוקר וזה מניח ראתה עיני להר' עבודת הגרשוני בסי' ק"ד דנשאל נשאל בכעין זה דאם העני עומד בחוץ בכרמלית ובעה"ב בפנים ברה"י אי שרי לכתחי' לפשוט ידו לפנים ויטול בעה"ב מתוכו כי מ"ש בפ"ק דש' העני עומד וכו' ה"ד ברה"ר אבל בכרמלית שרי אפי' לכתחי' או"ד ל"ש וע"ז נשא ונתן ברוחב מבינתו ואסו"ד בהסכמה עלה דבכרמלית שרי לכתחי' להוציא מרה"י לכרמלית או להכניס ע"י ב' ז"ע וז"מ והיה טעמו שדוקא ברה"ר גמור גזרו חז"ל ז"ע וז"מ ולא בכרמלית דהוי גזלג"ז וחיליה מההיא דפ"ק דש' ובעירובין גבי מתני' דלא יעמוד ברה"ר וישתה ברה"י דאבע"ל כרמלית מאי וכו' ורבא אמר היא גופה גזירה ואנן ניקום וניגזור גזלג"ז ופסקו כל הפוס' כרבא הרי קמן שאין גוזרין גזלג"ז באיסורי ש' ה"ה נמי בנ"ד הוה גזלג"ז כי מה שאסור לעני לפשוט את ידו לפנים וכו' אינו אלא מדבריהם כי מן התורה אינו אסור אלא בעשותה כולה וכו' וכרמלית הוה מדבריהם ואי אסרינן לעני לפשוט את ידו וליטול בעה"ב מתוכו אפי' בכרמלית הו"ל גזלג"ז לכ"נ שהוא מותר אפי' לכתחי' עכ"ל יע"ש.

ולפקע"ד דבריו אינם אלא מן המתמיהין איך קא פסיק ותני דשרי לכתחי' להוציא מרה"י לכרמלית ע"י ב'

דעירובין אמתניתין דלא יעמוד אדם ברה"ר וכו' דבכרמלית מותר משום דהיא גופה גזי' ואנן ניקום וניגזור גזי' לגזירה עכ"ל יע"ש.

הנך רואה בעיניך דמרן הק' ז"ל עשה עיקר לד' רבא דל"ג גזי' לגזי' בש' והר"ז אילן גדול לסמוך עליו הר' עבודת הגרשוני ז"ל למ"ש דדוקא ברה"ר גמור אסור להוציא ולהכניס ע"י ב' ז"ע וז"מ ולא בכרמלית וליכא למימר דכונתו הוי להביא סמוכות לדבריו מד' מרן ז"ל וכמ"ש אנכי הצעיר דמלבד דלא העלה בזכורו לד' מרן ז"ל כ"א סתם ועיין וכו' ולא הי"ל להביא פר' זו סתומה עוד בה דפתח דברו יאיר ול"נ הדב"ק להתיר דהרי מצינו וכו' וא"כ איך יתכן כל כי הני מילי דפתח בקו' והביא ראייה לסתור ועיין לה"ה חיד"א ז"ל בס' מחבר"ר דהביא לתשו' הרב עבודת הגרשוני ז"ל ולד' הרב י"א ז"ל ולא עמד בזה עי"ש. והאמת שמד' הרמג"א ז"ל שהביא ממ"ש בסי' שמ"ח סק"ד משם נר' להדייא דלא כד' הרב עבודת הגרשוני ז"ל והוא דהר' מג"א ז"ל שם עמד ע"ד מרן ז"ל בב"י ז"ל שם שכתב וז"ל ודע דהא דאסרינן להחזירה היינו בהוציא ידו לרה"ר וכו' דאלו למטה מיו"ד מקום פטור הוא וכו' ונר' נמי דלא נאמרו דברים הללו אלא במוציא לרה"ר אבל במוציא לכרמלית ל"ג דא"כ הו"ל גזי' לגזי' ע"כ וע"ז כתב הרמג"א ז"ל וז"ל ומ"ש דגזי' לגזי' היא הלא הרבה פעמים מצינו בגמ' גזי' לגזי' עססי שמ"ט וסי' ש"ח ס"מ ובטור ובב"י

ואחד הרואה לד' הר' עיניו יחזו דסתם הדברים ולא פיר' תנא אהיכא קאי אי כוונתו ע"ד הטור ז"ל או ע"ד מרן הק' ז"ל שם בב"י ויותר נר' בעיני דקאי עמ"ש הטור ז"ל גבי מדדין בהמה חיה ועוף דדוקא בחצר הותר ולא בכרמלית דמשם באר'ה דגם בש' אסרי' גזלג"ז דמעיקרא ברה"ר האיסור הוי משום שמא יגביה והוי גזירה ועכ"ז אסרו גם בכרמלית ואפי' דהוי גזי' לגזירה והר"ז דלא כד' הר' עבודת הגרשוני ז"ל אך זו היא שק' ע"ד אחר הס"ר שהן אמת דמד' הטור ז"ל הוייא תיובתיה אבל מד' מרן הק' ז"ל אדרבה יש להביא ראייה לדבריו שהק' על הך דינא דאיך קא אסר גם בכרמ' מאחר דהוייא גזלג"ז ומ"ש דההיא דרבא דאמר היא גופה גזי' ואנן ניקום וניגזור גזי' לגזירה והניחו בתימה וא"כ מצינו רב תנא הלא זה רב הו"ד יוסף ז"ל דמס"ל להר' ז"ל ושפיר מצי למימר הרב ז"ל דדבריו המה עולין אליכא דמרן כ"י ז"ל דאיהו ס"ל דמרבא ילפינן להך מלתא דלא גזרינן בש' גזירה לגזירה ומאי קק"ל ע"ד וכזאת וכזאת י"ל ע"ד במה שבנה אצלו צי"ון גם לס' שנ"ג דמהתם נמי איכא ראייה לדבריו והוא שמרן הק' ז"ל שם בסי' גש"ן ע"ד הטור ז"ל שפ' שני בתים צדי רה"ר וכו' ואם אחד גבוה מחברו אסור לזרוק מזה לזה וכו' כתב שם מרן וז"ל וכת' הה"מ בשם הרשב"א שאם היתה בכרמלית עוברת ביניהם כל הצדדים מותרים וכו' ונראה דטעמא משום דקי"ל כרבא דאמר בפ' בתרא

ועד סי' שנ"ג ואמר' כולה חדא גזי' היא עכ"ל עלי בא"ר שהר' מג"א ז"ל הש"ג ישיג ע"ד מרן ב"י ז"ל ממקומות הללו וא"כ שפיר נוכל לומר דאם הוא היה מתכוין לבא בפ' השג יד ע"ד הר' עבודת הגרשוני ז"ל מדינים הללו ודרך ובא כדרך הרב מג"א ז"ל.

ו"ל מהנך מקומות ועוד ת"ם אני ע"ד אחרי בקשת המח' כדחזי במ"ש דהכא יצא לתמוה ע"ד מרן ז"ל במאי דקאמר דל"ג גזי' לגזי' ועמד ואמר כולה חדא גזי' היא וכו' ואיהו גופיה מינח ניחא ליה להאי טעמא דלא גזרינן גזי' לגזי' וכמו שראיתי להר' ז"ל בסי' של"ח סק"ו עמ"ש מרן ז"ל המשמר פירותיו וכו' גזירה שמא יטול צרור ויזרוק להם וכו' כת' וז"ל ואפשר דבזה"ז דליכא ר"ה שרי לטפח וכמ"ש סס"י רנ"ב דגזי' לגזי' הוא עכ"ל ובסי' רנ"ב סק"כ כ"ג כת' וז"ל האידנא דליכא רה"ר שרי סמוך לחשיכה וכו' עי"ש מבואר דבשני מקומות אלו הר' ז"ל מינח ניחא"ל למיהב האי טעמא דל"ג גזי' לגזירה ומורה התירא ומדוע בבא הכא לסי' שמ"ח הוק'ם בעיניו ד' מרן הק' ז"ל וכעת לפקע"ד דבריו צריכין לי ישוב.

ומעתה למאי דמספ"ל בנ"ד אם מותר להביא יין לקדש עליו בליל ש' משכנו הקרוב אליו וכרמלית מפסקת ביניהם נראה לע"ד דלפי דברי הא"ז והרט"ז ז"ל סדכין תלתא דקיימי בשי' חדא וס"ל דבכרמלית ל"ג זה עוקר וזה מניח ועוד דהיה בה"ש ולד' הרט"ז ז"ל שכת' בסי' שמ"ט דבתרתי לטיבותא דהיינו בה"ש ובכרמלית לא החמירו כ"כ דהוו תרתי דרבנן וכו' וגם דהוי לדבר מצוה יין לקדש עליו דעכ"פ מצוה מדרבנן איכא נלע"ד להורות להלכה הילכו שנים יחדיו ז"ע וז"מ ושתעשה המלאכה בין שניהם וכשי' הלזו קאי הר'

אלא דלקע"ד ד' הרמג"א ז"ל אחר שאלת המח' כדחזי אינם מובנים אצלי תחי' דיבר כמ"ש מההיא דסי' שמ"ט דפ' שם בס"ה אסור להוליך חפץ פחות פחות מד' אמות ואפי' בה"ש ואפי' בכרמלית דנר' דגזרינן גזי' לגזי' ודבריו סתרי'אי נינהו דהלא שפיר יתור' זה דה"ט משום דבנקל יבא להעבירו יותר מד' אמות וכמ"ש שם הרט"ז ז"ל סכ"א וזה לשונו והחמירו בזה אפי' בבה"ש וכו' מ"מ כאן יעבור בקלות ויוציא חוץ לד"א וע"כ החמירו בו אפי' בכרמלית כי קרוב הוא שיוציא חוץ לד"א וכו' עכ"ל יע"ש ואין להק' ע"ד ממ"ש הוא גבי מדדין בהמה וכו' דתמ'ה יקרא ע"ד הטור ז"ל דאסר גם בכרמלית מטעם דהוי גזי' לגזירה דאפ"ל דלדידיה יותר קרוב הדבר להוציא ולהעביר יותר מד"א ממה שיבא לדדות גם בבה"ר וא"כ מה מקום להק' ע"ד מרן ז"ל מהך דינא גם מ"ש עוד מההיא דסי' ש"ח וסי' ש"ג דבריו צריכין ביאור לע"ד דמאי קק"ל מדינים אלו דהרי תשו' בצדה דמרן ב"י ז"ל שם בשני סימנים הללו בא אל הבא"ר דס"ל דל"ג גזירה לגזי' וכמו שתמהני ע"ד הרב י"א ז"ל וא"כ מה מקום נשאר להק' ע"ד מרן

וא"כ מה מקום נשאר להק' ע"ד מרן

אבן העוזר ז"ל הביא דבריו הבאה"ט
 בסי' שמ"ט סק"ד והיו דברי אלה להלכה
 ולא למעשה דידעתי בי'ני מיעוט ערכי
 עלי פחות שבערכין ולא באתי חלילה
 להורות הלכה למעשה לרבים ובפרט
 במילי דש' החמורה כידוע כי אם בזאת
 לעין ולהשתעשע בתורתן של ראשונים
 ואחרונים זיע"א עד מקום שעין שכלי
 מגעת ותו ל"מ והאל יצילני משגיאות
 כיר"א.



חליפת מכתבים עם מרן רה"י ר' ירחמיאל גרשון אדלשטיין זלה"ה^(א)

בס"ד י' טבת תשס"ח

לכבוד מרן ראש הישיבה הגאון הגדול ר' ירחמיאל גרשון אדלשטיין (שליט"א) [זצ"ל]
אחר דרך מבוא השלום!

הנה באתי לחלות את פני הדר"ג ולהציג קמיה מאי דקשיא לי זה עתה, ומה מאד
אשמח אם יוכל לחוות את דעתו הרמה בזה.

(א) בסוגיא גיטין (מד ע"ב) חזינן לאביי דאמר נקטינן טימא טהרות של חבירו ומת לא
קנסו רבנן בנו אחריו, מ"ט היזק שאינו ניכר לא שמיא היזק וקנסא דרבנן היא,
לדידיה קנסוהו רבנן לבריה לא קנסו רבנן. ויל"ע מאי שנא הך סוגיא מסוגיא דיבמות
(צא ע"א) דפרכינן התם אהא דתנן לעיל (פו ע"ב) דאם ניסת ע"פ עד אחד תצא מזה
ומזה וכו', ואין יורשיו של זה ויורשיו של זה יורשין כתובתה, כתובה מאי עבידתה
גביה, ומשני רב פפא כתובת בנין דיכרין, והדר פריך פשיטא, ומשני מהו דתימא לדידה
דעבדא איסורא קנסוהו רבנן לזרעה לא קנסו רבנן קמ"ל. הרי דקנס דקנסו רבנן קנסוהו
אף לזרעה.

(ב) יל"ע בהא דהביא רש"י פר' ויגש עה"פ גשו נא אלי (בראשית מה ד) דברי המדרש
(ב"ר צג י'): ראה אותם יוסף נסוגים לאחור, אמר עכשיו אחי נכלמים, קרא להם
בלשון רכה ותחנונים והראה להם שהוא מהול. ובפירוש הר"ח פלטיאל שם הוסיף
דהראה להם אף שפרע יעו"ש ההכרח לזה. דהנה לשיטת הירושלמי (שבת פ"ט ה"ב,
יבמות פ"ח ה"א) והב"ר (פר' מו) דס"ל דאברהם אבינו נצטווה אף על הפריעה וילפי ליה
מקרא דכתיב (בראשית יז יג) המול ימול חד למילה וחד לפריעה (ופליגי אתלמודא דידן
ביבמות עא ע"ב דס"ל דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו יעו"ש), ולדידהו נראה דבני
קטורה נמי בכלל ציווי זה, וכן נקטו האדר"ת בס' חשבונות של מצוה (מצוה ב עמ' כז)
ובס' מהר"ז סופר (דרוש ואגדה אות ח) בשטיתיהו^(ב), ולשיטת הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים

א. נשלח ע"י הג"ר יוסף מאיר יפרח שליט"א, בתוספת נופך הערות מדיליה, ותשו"ח לו.

ב. ואמנם במאירי יבמות שם מבואר דבני קטורה לא נצטוו על הפריעה, וכן נקטו המהרש"א (סנהדרין
צד). השאג"א (סי' מט) והמנ"ח (ריש מצוה ב), אכן אפשר דהמה נקטי הכי רק לדעת הבבלי, ואמנם
לדעת הירושלמי והב"ר י"ל דאף המה מודו דאכן נצטוו אף על הפריעה וכדנקטי האחרונים הנ"ל. וראה
להאדר"ת בס' סדר הפרשיות שהעיר בדברי רש"י עה"פ (בראשית מה יב) 'והנה עיניכם רואות ועיני אחי
בנימין כי פי המדבר אליכם', ופרש"י: והנה עיניכם הרואות בכבודי, ושאיני אחיכם, שהרי אני מהול ככם.

ה"ח) דס"ל דבני קטורה מצווין הן ע"ז לעולם, א"כ מה הראה יוסף לאחיו בזה שמל ופרע.

ביקרא דאורייתא

יוסף מאיר יפרח

והשיב ע"ז רבנו בשולי הגליון:

עליון דמלך אלכס ב' אלמנה יר בתי, אקלי נכ לוי וסלמא צמח, ויגאל מן פאן, וזל רפעת מן ימין, כיון לקח מן הילל משי במוט, ואל אלן אל כמיה, ויגאל מן ימין ית דעין

יגאל אל

א) יש לחלק, בדמטמא שהקנס הוא לחייב את המזיק לא קנסו כ"כ שיהא גם שעבוד נכסים וממילא בנו פטור, אבל בכתובת בנין דיכרין כיון שקנסו את האשה אבדה כתובתה, וכל שאין לה כתובה ממילא אין כתובת בנין דיכרין^א.

דלכאורה מילת 'ככס' שפת יתר היא. וכתב לבאר דהוקשה לרש"י דמאי ראה איכא ממה שהיה מהול והרי גם בני קטורה מלין עצמן, לזה ביאר רש"י דהראה היא ממה שאמר להם שאני מהול 'ככס', והיינו שעשה גם פריעה, מה שבני קטורה לא נצטוו. ואע"פ שגם האבות לא נצטוו על הפריעה כמבואר ביבמות (עא:), כבר כתבו התוס' שם (ד"ה לא) דמ"מ עשו כן כאין מצווין כמבואר ביומא (כח:). יעו"ש. ויש להעיר דפירוש זה לא יתכן לפי מה שכתב איהו גופיה בס' חשבונות של מצוה הנ"ל בדעת הירושלמי והב"ר דבני קטורה נמי מצווין היו על הפריעה.

ג. ושוב ראיתי שכבר העירו בזה הרש"ש ביבמות שם ובביאור הגר"א חו"מ (סי' רפג סק"ה), וכתבו ליישב כדברי רבנו, דהואיל וכתובת בנין דיכרין הוא מתנאי כתובה כדתנן בכתובות (נב:), השתא דלית לה כתובה לית לה נמי תנאי כתובה, דתנאי כתובה ככתובה דמי כדאיתא שם (נד:). וע"ע בתשו' מהר"ם בר ברוך (סי' תתקטס). וראה עוד להאבנ"מ (סי' קיב סק"ה) שכתב, דכתובת בנין דיכרין מלבד דהויא תנאי כתובה ודינה ככתובה עצמה כנ"ל, נראה עוד דעיקר זכיית הבנים בה הוא מכח האם ממש שהרי כך כתב לה בכתובתה בנין דיכרין דיהו ליכי מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך וכו', ובכה"ג דלית לה כתובה וכסוגיא דיבמות (צא). הרי דאין לבניה עוד מה לירש, לא כן גבי שאר מילי דתנאי כתובה דוגמת מזונות הבת דלאו מחמת אם קזכיא יעו"ש באריכות, ובזה כתב ליישב אמאי לא פשיט הש"ס דכתובות (נג:). אהא דבעי התם ר' אלעזר בת שנייה יש לה מזונות או אין לה מזונות, כיון דלית לה כתובה לית לה מזונות, או דלמא אשה דעבידא איסורא קנסוה רבנן וקאי בתיקו, מש"ס דיבמות (צא). הנ"ל דחזינון דקנסינון לכתובת בנין דיכרין מזרעה, ולהאמור אתי שפיר יעו"ש. ודבריו מפורשים להדיא בתוורי"ד כתובות (שם), וז"ל: דתימא היא דעבדא איסורא וכו' קמ"ל. ואי קשיא ממאי דאמרין בשלהי נערה (כתובות נג:) בעי ר' אלעזר בת שניה יש לה מזונות או אין לה מזונות, כיון דלית לה כתובה לית לה

(ב) גם לי צ"ע ד).

מזונות, או דלמא אשה דעבידא איסורא קנסוה רבנן תיקו, ולפשוט מהכא דקנסוה. י"ל דאע"ג דבכתובת בנין דיכרין קנסי רבנן לזרעה משום דמכחה באין לירש וכיון דאיהי ל"ל כתובה בניה נמי אין להם כתובת בנין דיכרין, אבל מזונות דבת דלאו מכח אימא שקלא לא קנסו רבנן. ע"כ. וע"ע בתשו' מהר"ם בר ברוך הנ"ל. [נראה עוד במל"מ (פ"ב מהל' נחלות ה"ח) שכתב לדון למאי דקי"ל (ב"ב קכב:) דאין הבכור נוטל פי שנים בנכסי האם אם יטול הבכור פי שנים מכתובת בנין דיכרין, וכתב דמדברי התשב"ץ בתשו' (ח"א סי' קנ) מוכח דס"ל דאין הבכור נוטל פי שנים משום דהווי נכסי האם יעו"ש. והיא הסברא הנ"ל. ועי' בתשו' די השב (חאה"ע סי' יג) שדן בזה בארוכה]. ואפשר שלסברא זו כוון רבנו. (ועי' בתשו' די השב הנ"ל דף מה סוף ע"ד ובס' דברות משה כתובות סי' כב ענף ו). ועי' עוד ברש"ש שם ליישב דהואיל וכתובת בנין דיכרין היא מתקנת חז"ל י"ל דבכה"ג דעבדא איסורא לא תיקנוה. יעו"ש. ועי' במאירי (כתובות נד.) שכתב ליישב קושיית התור"ד הנ"ל באופ"א, וז"ל: יש שואלים היאך נסתפקו שלא לקנוס הבת על מעשי האם והרי למעלה (נג.) - והיא סוגיא דיבמות הנ"ל) אמרו מתה אין יורשיו של זה ויורשיו של זה יורשין כתובתה, והוינן בה כתובה מאי עבדתה והעמידוה בכתובת בנין דיכרין, ואמאי הכא נמי לימא יצר אנסה, ותירצו בה התם קנסא הוא דקנסוה רבנן, אלמא שקונסים הבנים על מעשה האם. ותירצו בה שאינו דומה שבזו היא שסרחה בשלא דקדקה בנישואיה אבל אותו שנשאה לא חטא ומתוך כך ראוי לקנוס את בניה ולחמול על נכסי האב שלא חטא, אבל כשנשא שניה אף הוא נשתתף בעון עמה והיה ראוי לומר שלא לקנוס על נכסיו שלא תהא הבת ניזונת מהם. עכ"ל. וע"ע להריב"ן בס' בית יהודה כתובות (שם) מה שתירץ בזה. ובדבריהם מיתרצא נמי קושיא דידן. וראה עוד בס' ארעא דרבנן (מע' קנס אות קצה) שג"כ העיר בעיקר קושיין.

ד. ואחר זמן מצאתי בס' פרדס יוסף עה"ת (ח"א בסוה"ס סי' יח אות א) בהערת הגאון ר' צבי הירש מיילזיש אב"ד וויטצען (בעמח"ס תשו' מקדשי השם) שכבר העיר בזה, ראה מש"כ ליישב בזה לפי דרכו. וראה להרא"ם שם (פס' יב) שביאר שהטעם שיוסף אמר לאחיו 'והנה עיניכם הוראות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם' ופרש"י דפירוש הכתוב הוא דאמר להם שהוא אחיהם והראיה מזה שהוא מהול וגם כי פי המדבר אליכם שאני מדבר בלשון הקודש, הוא משום שהראיה ממה שהוא מהול לבד לא סגי דיתכן שהוא מבני קטורה שג"כ חייבין במילה ולכן הביא ראה נוספת שהוא ג"כ מדבר בלשון הקודש (ועי' ברמב"ן מש"כ ע"ז). יעו"ש. ובזה נמי איסתלקא קושיין. וראה עוד להחיד"א בס' חומת אנוך (פר' יוגש אות ד) ולהחת"ס בס' תורת משה (פר' שמות ד"ה כתוב).



פני שבת



עיונים בהלכות בישול בשבת

הרב אהרן חמווי

מח"ס מאורי האש, רב דק"ק ספרדים, בוסטון

לתת מים חמים לתוך קדירה

שו"ע או"ח סימן רנ"ג סע' ד

כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון. ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול (בישול אחר בישול). ואע"פ שאין כאן מקומן של דברים הללו (במס' ב"ב) הארכנו בהם להרים מכשול מדרך העם.

והר"ן בפרק במה טומנין (כב. מדה"ר ד"ה והרב) כתב דברי ר' יונה, ותמה עמש"כ בסוף "ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול", וז"ל ולא ידעתי מנין לו, שהרי כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין, אע"פ שהוא צונן גמור, ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלים למבושל אחר וצ"ע ובדיקה.

וכתב הב"י בשם הגאון מהר"י אבוהב צ"ל (סי' רנ"ז) וז"ל "ולי נראה שהר"י יונה סובר דמאי דאמרינן כל שבא בחמין, הוא בדבר יבש כמו תרנגולתא דר' אבא (שבת קמ"ה:) אבל בדבר לח כמו מים או תבשיל, אם פסק רתיחתן, יש

שיטת ר' יונה ובישול אחר בישול במים

כתב מרן "יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמין ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק (הרמ"א - ועיין לקמן סי' שיח (סע' טו)).

ובב"י כתב דין זה ע"פ הנימוקי יוסף ריש פרק לא יחפור (ב"ב י.) בשם ר' יונה. וז"ל בס' עליות דר' יונה שם (בד"ה תנן התם) "ומכשילה גדולה תחת יד קצת העם, שטומנין קומקום של מים חמין ליתן לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק. ופעמים שהא' אין היד סולדת בו, והאחר סולדת בו, ומתבשל זה בזה, ונמצאו מבשלים בשבת. ואפילו אם שניהם היד סולדת בהם, איכא למ"ד בירושלמי (שבת פ"ג ה"ה) עירוי אינו ככלי ראשון. וכשמעריין המים, לאלתר שיצאו מן הכלי, אע"פ שהן 'רותחין', פסק 'כח רתיחתן מלבשל'

(ואין בעי' בישול לרשב"א והר"ן, דס"ל כהרמב"ם שאין בישול אחר בישול אפי' בלח, וכמו שתמה הר"ן בעצמו על דברי ר' יונה כנז' לעיל).

ובס' אגלי טל (מלאכת אופה הל' ח' או' יא, סע' ה') תמה על דברי ר' יונה שהרי לפי"ד ר' ירוחם בשם ר' יונה, יש בישול אחר בישול בלח דוקא כשמצטמק ויפה לו, וכמש"כ שם "וכתב הר' יונה, וכל זה שאמרנו שמחזירין וכו' אם שהה בידו עד שנצטנן התבשיל אסור להחזירה אם יש בה רוטב דכל דבר שיש בו רוטב ו'מצטמק ויפה לו', והוא צונן כשהחזירו ע"ג כירה ומצטמק, הוי מבשל גמור" (והוב"ד ברמ"א סי' שיח סע' ד). והרי קי"ל ש'מים הוא דבר שמצטמק ורע לו'.

ולענ"ד קושי' האגלי טל, הם לפי הלשון דר' יונה שהובא בר"ן שכתב שם "מים מבושלין, אם פסקה רתיחתן יש בהם משום בישול". אולם בדברי ר' ירוחם עצמו כתב אחרת "דכשנותן מהמים בקדירה 'התבשיל' מצטמק ויפה לו, ונמצא מבשל". עכת"ד. וא"כ הבישול איננו במים אלא בתבשיל שבקדירה. אבל זה עצמו קשה מאוד, דהרי התבשיל הוא בכלי ראשון ע"ג האש, ומבושל כל צרכו, ומה שייך בו בישול כל עוד שלא נצטנן. וגם לכאורה תמוה שר' ירוחם כתב טעם אחר ממש"כ ר' יונה בעצמו.

ותיר' הרה"ג אגלי טל (שם סע' ו' ז') בא' מתירוציו: "דעל ידי שנותנו ברוטב ומתערב בהתבשיל ומקבל המים טעם התבשיל, חשובים אף המים מצטמק ויפה

שבהם משום בישול". עכ"ל. ומסיים הב"י, "ודעה זו שהזכיר הגאון ז"ל, היא דעת רבינו בס' שיח (שיש בישול אחר בישול בלח) ונכון למחות ביד הנוהגים היתר בדבר, כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי". עכ"ל. ועל יסוד זה בנויים דברי מרן בשו"ע.

והאמת שדינו דר' יונה כתב ג"כ רבינו ירוחם בס' תולדות אדם (ח"ב נתיב יב) והוכיח דמים יש בהם דין בישול אחר בישול. וז"ל שם: "נשים שטומנות מים חמין ונותנות לתוך הקדירה בשבת ונהגו מה שאין כן לעשות, והוא טעות גמור, וכו'. ואפילו שנתן המים בכלי ע"ג קדירה מערב שבת אסור לתת מן המים בתוך הקדירה בשבת, דהא אפשר שלא הוחמו כל צרכן מערב שבת והוי כמבשל, ואפי' הוחמו כל צרכן מערב שבת, לשנותן מהמים בקדירה, צריך התבשיל להצטמק, וזה יפה לו. ונמצא הוא מבשל. כי כבר כתבתי למעלה שאפילו הוחם או נתבשל כל צרכו מערב שבת, שאם נצטמק ויפה לו שאסור לשהותו, וה"ה להחזירו".

ועוד כתב שם ר' ירוחם דעות החולקות וז"ל "כתב הרשב"א בספר תורת הבית בהלכות שבת, מניחים כלי שיש בו מים חמין ע"ג חרס שיש בו מים חמין כדי שיהו עומדין בחמימות. ומזה הטעם נהגו הנשים לתת מן הכלי שיש מים חמין לתוך קדירה של תבשיל, כשצמק הרבה ממה שצריך, ואפילו כשהקדרה עומדת על הכירה, והר"ן ג"כ נטה להתיר. ע"כ".

יונה, ודברי הירושלמי אינם להלכה. וכן פ' המשנ"ב (ס"ק פד) בפשטות דברי מרן. וכן נלע"ד מדנקט מרן האיסור דוקא "להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמין" ולא המשיך לומר דאפילו כשהמים בכלי ראשון ע"ג הכירה, דעדיפה מינה. ולפי"ז מרן פסק לחצאין בדינו של ר' יונה, דדוקא כשהמים אינם יד סולדת יש בהם חשש ביטול, אבל מים רותחין שבכלי ראשון מותר לערותם לתוך הקדירה, דעדיין דין כלי ראשון עליהם.

אמנם הילקו"י (סי' רנ"א יב) הבין שדעת מרן לפסוק גם כדיעה השני' שבר' יונה ע"פ הירושלמי, דאסור לערות אפילו מים רותחין לתוך כלי ראשון, דנמצא מבשלם. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יז ח) כתב ג"כ לאסור לערות אפי' מכלי ראשון לתוך הקדירה והוסיף "ויש מקילין ויש להם על מי לסמוך". (שהרי הר' אגלי טל והמשנ"ב פ' דברי מרן לקולא כנ"ל). ולפי"ד האול"צ יוצא, שלספרדים הנוהגים להקל כשיטה הראשונה שבר' יונה, יכולים להמשיך במנהגם, דיש להם על מי לסמוך. אבל עדיף להחמיר לא לערות אפי' מכלי ראשון, כטעם השני שבר' יונה.

לו". עכ"ל. ולפי"ז הכל עולה יפה. דהביטול הוא במים שפסקה כח רתיחתן. ואולם היות שהמים מצטמקים ורע להם, הוסיף שהתבשיל מצטמק ויפה לו. וזה משפיע על המים בהתערבותם, שעיי"ז גם הוא מצטמק ויפה לו. ונמצא מבשל במים שמתערבים בתבשיל א'. ולפי תיר' הרה"ג אגלי טל נלע"ד שמתורצים כל השאלות.

שיטת מרן והרמ"א בדין זה

כיון דמרן ס"ל דיש ביטול אחר ביטול בלח שאינו יד סולדת (גם כשאינו מצטמק ויפה לו), לכן הביא דינו של ר' יונה. אמנם, ר' יונה כתב שני טעמים לאסור: טעם א', דלפעמים שהאחד אין היד סולדת בו, והאחד סולדת בו, ומתבשל זה בזה. ועוד טעם שני, ע"פ הירושלמי, דעירוי אינו ככלי ראשון, ולאחר שיצאו מן הכלי, פסק 'כח רתיחתן מלבשל', ומתבשלין בתוך כלי ראשון. וא"כ עדיין עלינו לדעת אי ס"ל למרן גם טעם השני, דהיינו לאסור אפילו בעירוי מכלי ראשון שעל האש, כירושלמי.

והנה בס' אגלי טל בהשמטות (שבסוף הספר לדרך קיה ס"ק יד) כתב שדעת מרן בשו"ע לפסוק כטעם הראשון שבר'

א. ובזה התירוץ, תיר' האגלי טל קושי' אחרת. שבגמ' כ' פינה ממיחם למיחם, מהו, והשאלה היתה רק גבי 'חזרה'. וקש' לפי"ד ר' יונה שהרי יש כאן 'ביטול' גמור. אלא ששם מדובר במצטמק ורע לו. כגון מים לתוך מים. וכאן מדובר במים לתוך תבשיל שהוא מצטמק ויפה לו. (וזה עיקר התיר' לענ"ד לאגלי טל, דלתיר' ראשון עדיין יקשה מדין מיחם למיחם ושאר הקושיות).

קטניות (עם המרק) ומעריץ עליהן מכלי ראשון רוטב של בשר. "ואם כן אין מקום כלל לדינו של ר' יונה, ומותר בכל אופן לערות מים חמין לתוך הקדירה, אפי' אם אין היד סולדת בהם (רק שלא נצטנו לגמרי).

הרמ"א כתב על דברי מרן "ועיין לקמן סי' שיח (סע' טו)". וכוונתו להתיר הכל, כמ"ש המג"א (ס"ק לב) דמנהג בני אשכנז כהפוסקים דאם לא נצטנן לגמרי, אפילו בדבר לח אין בו משום בישול אחר בישול. "וכן הוא מעשים בכל יום שנותנים לתוך הקערה



שימוש במצקת וכוס רטובה

לקחת עוד מרק יצטרך לנגבה, אפילו כשהמרק שעליה עדיין יד סולת, דאל"ה ה"ה כלי שני, ואסור לפי"ד מרן להחזירה לתוך הכלי ראשון.

והאמת שאם הטיפות שע"ג המצקת נצטנו לגמרי, אזי אפילו למנהג בני אשכנז ג"כ חייבים לנגב המצקת לפני שיכניסנה שוב לקדירה (שיש בזה בישול אחר בישול). כמבואר בשמירת שבת כהלכתה פרק א' או' לג. (ואם לא נצטנן לגמרי, כתב שם להתיר לכתחילה להחזיר המצקת עם כל המרק שבתוכו בחזרה לסיר. ואם הקדירה ע"ג האש, צריך כל תנאי חזרה ג"כ).

והנה מצאתי דין דומה לזה בשו"ת אור לציון (ח"ב סי' ל"י) שכתב שם דאין לערות מכלי ראשון לכוס רטובה (ממי הדחה), וצריך קודם כל לייבשה לגמרי. "ואם הכוס רטובה ממים שרתחו פעם, מותר לערות עליה מכלי ראשון". וביאר שם טעמו, שאם הטיפות מים לא בושלו מלפנ"כ, הם מתבשלים בכוס ע"י המים הנשפכים מכלי ראשון עליהם. ואע"פ שאין מתכוין לבשל, מ"מ פסיק רישא

מים שהוריקו אותם לכלי שני, כתב ה"ה"ל (שיח, ד', בד"ה אם נצטנן) דאף בהיותם עדיין יד סולדת, דינם כנצטנו, ויש בהם עתה איסור בישול. כמ"ש הפרמ"ג (א"א ס"ק יב). ולכן אפילו לדעת המקילים, צריך ליזהר לשפוך מים חמים דוקא מכלי ראשון ישר לתוך הקדירה, אבל אם נתנן לכלי שני, אע"פ שהם יד סולדת אסור לכו"ע, שהרי מתבשלים שוב בכלי ראשון. וכל זה דוקא לשיטת מרן (שהפרמ"ג וה"ה"ל באו לפרש דבריו) דפסק כעיקר הדין, דכל דבר לח שאיננו יד סולדת יש בו איסור בישול אחר בישול. אבל לפי המנהג שנהגו בני אשכנז להקל כל שלא נצטנן לגמרי, מותר גם בכלי שני, כמ"ש במשב"ז רנג, יג.

אולם לא הבנתי לפי"ז לדעת מרן, איך משתמשים במצקת בשבת להוריק מרק מתוך הקדירה לצלחות. שהרי המצקת היא ספק כלי ראשון ספק כלי שני (אא"כ משאיר את המצקת בתוך הקדירה שעל גבי האש, שאז דינה ככלי ראשון, כמבואר לקמן). וכל פעם שמחזיר המצקת לקדירה

לאחר שהכניס המצקת לכלי ראשון להוציא, ורוצה להוציא פעם שני, יש להקל בזה, שאין צריך לנגבה כל פעם, שבאופן שא"א לנגב כל פעם יש להקל בלא זה".

וכתב טעמו שם בביאורים (או' יט): ראשית כל, דיש מחלוקת במצקת שמכניסה ומוציאה מכלי ראשון אם דינה ככלי ראשון או ככלי שני. ובט"ז (י"ד סי' צב ס"ק ל') הביא דברי המהרי"ל שכתב שאם נוטל מכלי ראשון ע"י כף, אין הכף נהיית כלי ראשון, ולא העירוי ממנה עירוי מכלי ראשון. ואם משהה אותה הרבה זמן, אזי ודאי הוי ככלי ראשון. והט"ז עצמו הוכיח מדברי האגודה והטור והרמ"א בסע' ז', שהם חולקים וסוברים שהכף נהיית ככלי ראשון. ובנקודות הכסף להש"ך כתב שרש"י נסתפק בדין זה, ופסק להחמיר. וכ"כ בש"ך (ס"ק ד') שיש להחמיר בזה. וכן באחרונים כתבו להחמיר מספק בדין זה (כמש"כ במשנ"ב סי' שיח ס"ק פז, ובכה"ח או' קלה), אא"כ מצטרף לזה עוד צד ספק.

וכל זה מדובר שהכלי הראשון עדיין על האש, אז המצקת יכולה לקבל דין כלי ראשון, כיון שגם הוא נמצא על האש. אבל אם הוסרה הקדירה מהאש, מוכח מדברי האחרונים הנ"ל, דיש למצקת דין כלי שני, כמבואר בשו"ת אור לציון (ח"ב ל': יז) בשם החזו"א (או"ח סי' קכב ס"ק ג'), ע"ש.

וא"כ כאן כיון שיש דעת הרמב"ם ודעמי' שאין בישול אחר בישול

הוא. אבל במים שהתבשלו מלפנ"כ יש להקל, כיון שלדעת הרמב"ם (הל' שבת כב: ח') אין בישול אחר בישול אף בלח. ועוד דיש פוסקים דס"ל דעירוי אינו מבשל, והם הרא"ש, והר"ן ועוד ראשונים, שחולקים על ר"ת דס"ל שעירוי מבשל כדי קליפה. (כמבואר כ"ז בש"ך ביו"ד קה: ס"ק ה') ועוד דיש מן הפוסקים דס"ל דאין דין עירוי אלא מן הלח אל היבש. אבל לח בלח כיון שמתערב מיד אינו מבשל, וזו שיטת הרשב"א והר"ן, כמבואר בביה"ל (סי' שיח סע' יב ד"ה והוא). ואע"פ שמרן בשו"ע (סי' שיח שם) ס"ל בזה כפוסקים שעירוי מבשל כדי קליפה אף לח בלח, מ"מ כאן ששופך על הטיפות שבכוס ואינו מתכוין לבשל ולא ניחא לי', ה"ז רק חשש איסור מדרבנן כמש"כ במג"א (שכ ס"ק כא), ולכן אפשר להקל בזה.

ואולם א"א ללמוד משם לדין מצקת, שהרי נידון דידן חמיר טפי, דאין כאן שאלת עירוי, שהרי מכניס המצקת ישר לתוך הקדירה עם הטיפות שעליו.

והנה מצאתי בס' שבתותי תשמורו להרה"ג עזרא שרים שליט"א, שדן בדיוק בעניין זה וכו' (בפרק טז הל' יא-יב) וז"ל: "המוציא חמין או מרק או שאר תבשיל מכלי ראשון לכלי שני ע"י מצקת או כף, צ' ליזהר שתהא המצקת או הכף נגובה מטיפות משים שנשטף בהם, מכיון שטיפות הללו מתבשלות כשמכניסם לכלי ראשון". (וזה שוה למש"כ באול"צ במים שלא בושלו). "ובכל זאת

דאין בישול אחר בישול בדבר לח שנצטנן. וגם לצרף לזה דעת הערוך והרבה פוסקים דס"ל דפסיק ריש' דלא נחא לי' שרי אף לכתחילה, ובטפות מים לא מיתוסף שום הנאה, ואף לא בכמות. ואף באיסור בישול מד"ת אין בזה איסור. (וכן פסק הגרמ"פ זצ"ל באגר"מ ח"ד סי' עד או' יט).

ויוצא להלכה מכל האמור: דמעיקר הדין אפשר להקל להכניס מצקת רטובה בטיפות מרק (אפילו אם נצטננו לגמרי) בחזרה אל הקדירה, בין אם עומדת ע"ג הכירה ובין אם הוסרה מע"ג האש, בין לאשכנזים ובין לספרדים. וטעמה, שבצירוף שיטת הרמב"ם שאין בישול אחר בישול בלח, וגם שזה פסיק ריש' דלא נחא לי', יהיה מותר לכל הפוסקים הנ"ל, כיון שקשה לנגב הכף כל פעם שמכניסה, אבל בודאי אם נשאר במצקת 'הרבה' רוטב לא יחזירם לכלי ראשון למרן דאין בזה פסיק רישא, אלא מעשה בישול ממש מכלי שני לכלי ראשון, וכן ה"ה לרמ"א אם הרוטב נצטנן לגמרי. והמחמיר לנגב תמיד אפילו הטיפות שבמצקת, תבוא עליו ברכה.

אפי' בלח, ועוד בשו"ת הר צבי (בטל הרים, מבשל ס"ק ב') כתב שכאן יש ספק פסיק רישא שלדעת הט"ז שרי, הואיל והוי פסיק ריש' דלא נחא לי'. ולכן לדינא אפשר להקל בזה, כיון דא"א בענין אחר, דלא שייך שבכל פעם שמוציא ומכניס ינגב הכף, ומ"מ אם אפשר לנער מעט מהכף בין כל נתיני ודאי עדיף. (וע"ש ג"כ בהל' ט' שהאריך בזה). ועוד אפשר לפתור בעי' זו עי"ז שישאיר הכף בתוך הקדירה ויהיה ודאי כלי ראשון. אולם אם הקדירה איננה ע"ג האש, אז בודאי המצקת היא כלי שני, כנ"ל.

ודין זה שייך ג"כ למנהג האשכנזים שנוהגים כהרמ"א. דאם המים שע"ג המצקת הצטננו לגמרי תהיה כאן בעי' להכניסה בחזרה לכלי ראשון. וכתב בס' ט"ל מלאכות להרה"ג דוד ריביאט שליט"א (עמ' תרס), שבכל זאת אם קשה לנגב המצקת, אפשר להכניסה כך לכלי ראשון, וכן ה"ה בכוס רטובה בטיפות של חמין שנצטננו כבר, עדיף לנגבם, אבל אם קשה לנגבם אפשר להקל לשפוך עליהם ישר מכלי ראשון. ובביאורים להלכה זו כתב טעמו דאיכא לצרף שיטת הפוסקים



שימוש בדוד מים שבצידו צינור

שבצינור חמים כעת בכדי שהיד סולדת בהם, וע"י פתיחת המים גורם שיתערבו המים 'הקרים' במים החמים, מ"מ כיון שהמים התבשלו כבר (שהרי בשעת רתיחת

וכן על דרך זה התיר בשו"ת אור לציון (שם) להשתמש בדוד מים שיש בצידו צינור זכוכית המגלה את גובה המים שבדוד. שאע"פ שיש לחוש שאין המים

להשתמש בדוד עם הצנור. והוא מטעם דחיישין שהמים שבצנורית מעולם לא התבשלו (כדלקמן). וא"כ יש כאן חשש בישול ראשון (ולא רק בישול אחר בישול) כשמתערבין במים הרותחין שבדוד.

ומצאתי מקור דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל בס' אוצרות השבת (בקונטרס בענין השימוש בשבת במיחם חשמלי שיש בצדו צינור זכוכית מלא מים, דף תקכ"ה) שהביא מהרה"ג רי"י וייס זצ"ל בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' כח), שיש ספק מה נקרא בישול במים, אם הכוונה ליד סולדת או להרתחה ממש בהעלאת אבעבועות, דלפי האגלי טל (בהשמטות) כל עוד שלא רתחו המים עדיין 'לא נתבשלו' ושייך בהם בישול. ועוד הביא שם בס' אוצרות השבת מס' שלמי יהודה ששאל דבר זה מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, וענה לו דעיקר דבר זה אם יד סולדת בו הוי גמר בישולו במים, לא נתברר בפוסקים להדיא, ובודאי צ' להחמיר בזה. ולכן בהדפסה חוזרת כתב בס' שלמי יהודה שהגרי"ש אלישיב החמיר בזה, וא"כ אסור להשתמש בדוד זה שהמים שבצנורית מעולם לא התבשלו, ובהתערבותם עם המים שבמיחם ירתחו, ויתבשלו לראשונה. וא"כ אסור מד"ת, אפילו לבני אשכנז.

אולם בס' ארחות שבת (ח"א פרק ב' דף עד בענין השימוש במיחם שיש בו צינורית) הסיק שמותר להשתמש בזה הדוד (לאחר

המים שבדוד, ודאי היו המים בשזכוכית חמים בשיעור שהיד סולדת בו) וגם לרמב"ם אין בישול אחר בישול אף בלח, וגם כאן אינו מתכוין לבישול המים, לכן יש להקל בזה.

וגם בס' ט"ל מלאכות (עמ' תרסד) דן בזה והביא מס' אוצרות שבת תשובה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל להתיר, וז"ל הגרש"ז זצ"ל "יתכן שזה חשיב רק כפסיק ריש"י דלא ניחא לי', הואיל והמוציא מים מהברז של המיחם אין דעתו כלל על טפות המים של הצנורית, שנעשה רק לדעת מידת המים ולא איכפת לי' כלל אם הטיפין ישפכו לחוץ אם למקום אחר, שלא יתבשלו כלל, ואף שלאחר שהם נכנסים לתוך הכוס ודאי ניחא לי' שיתחממו מהמים שבכוס שהוא כלי שני, אבל אין לו שום כוונה שיתחממו מהקילוה. ולכן אפשר דחשיב כלא ניחא לי' וכו'. גם שכחתי להדגיש שכל הנידון הוא במים שכבר נתבשלו, שמעיקר הדין אין בהם משום בישול אף אם נצטננו לגמרי (לשיטת הרמ"א. וע"ש עוד פרטים בזה)". וכן דעת הרה"ג ר' עובדי' יוסף זצ"ל בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ו סימן כא) מטעמים אלו.

אולם בס' אהלי שם להרה"ג ר' מיכאל פרץ שליט"א (על מס' שבת סי' יט) הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל לאסור השימוש בדוד מים הזה מטעם אחר. וכ"כ בשם ס' שלמי יהודה (פרק ב' הערה ס') שהגרי"ש אלישיב חזר בו מפסקו הראשון, והביע דעתו להחמיר לא

ואפילו לשיטת מרן, דמים שעכשיו נצטננו פחות מיד סולדת יש בהם איסור בישול, אולי ג"כ נתרץ דמתחלפים 'כל הזמן' ואין הבדיל בין מים שבצינורית לבין מים שבדוד, דמחוברים ומעורבים הם. ואפילו אם נאמר שכעת עכשיו המים שבצינורית נפרדים משאר מים שבדוד, ואינם יד סולדת, אפילו הכי מותר להשתמש בו מהטעמים האחרים שכתבו האול"צ והגרש"ז והיחוד"ד כנ"ל. וא"כ גם לספרדים מותר להשתמש בדוד זה.

שעבר שעה מאז רתיחת המים) אפי' לדיעה זו המחמירה דס"ל דבישול מים הוא בהרתחה ממש. וטעמו, שהמציאות היא שהמים שבצינורית מתחלפים 'כל הזמן' עם המים שבמיחם (והיינו אפילו ללא הוצאת מים כלל מהמיחם), ובמשך כשעה מזמן רתיחת המים, מתחלפים כל המים שבצינורית, ואז אין חשש בישול ראשון, שהרי כולם כבר התבשלו פעם. וא"כ למנהג אשכנז, דמקילים בבישול אחר בישול, ודאי יהיה מותר להשתמש בדוד זה.



בדין בורר בשני מיני אוכלין

הרב יצחק ישראלי

הרה"ר ליהדות בוכרה ארה"ב וקנדה, אב"ד תורה ומשפט, ומח"ס שו"ת מאבני המקום

הרי"ף, כתב להגיה בדבריהם ולהשוות לדברי התוס' דידן. אך לפי שיטת הטור דלהלן אפשר דהוא פלוגתא בדעת התוס'. ד- הטור (סימן שיט) כתב דעיקר איסור בורר בטרחה תליא מילתא, אלא שאם הפסולת מרובה אסור אף בטלטול. ובאוכל מרובה שיש טרחה יותר לברור את האוכל מתוך הפסולת, אסור לברור האוכל, אלא בורר הפסולת מתוך האוכל לאכול לאלתר. אבל כשהפסולת דקה ויש טרחה יותר לברור את הפסולת, אפילו שהאוכל מרובה, בזה יש לברור את האוכל מתוך הפסולת, ואסור לברור הפסולת. ואפשר דהרמב"ן והר"ן נקטי אליבא דהתוס' כפי דרכו של הטור דבטרחה תליא מילתא, אלא דלא סבירא להו כותיה דאיכא איסור טלטול בפסולת מרובה, לפיכך בפסולת מרובה יש יותר טרחה לברור הפסולת, לכן בורר האוכל, ובאוכל מרובה יש יותר טרחה לברור האוכל, לכן בורר הפסולת. ה- הריטב"א בחי' שבת עד. כתב בשם התוס' דלאביי דתלה ההיתר בבורר לאלתר, מותר לברור אף הפסולת מתוך האוכל לאלתר. ו- הריטב"א סוד"ה אלא אמר אביי, כתב, והנכון דלכתחלה לא פליגי רב המנונא

א. במלאכת בורר מצינו בכללות שש שיטות בראשונים אם בורר פסולת מתוך אוכל שרי: א- דעת הרמב"ם (פ"ח מהל' שבת הי"ג) דלעולם אסור לברור פסולת מתוך אוכל. וכ"כ רבינו חננאל (שבת עד.:) וכן כתב הרא"ש (פרק כלל גדול סימן ד) בשם רבינו חננאל. וכ"כ הריטב"א (בחי' המיוחסים לר"ן שבת עד.) בשם הרא"ה, דרב יוסף ורב המנונא ואביי מסתברא לא פליגי כלל בעיקר דינא, דבנוטל אוכל מתוך פסולת בידו לאלתר בהיתרא עסיק, ואילו היה פסולת מתוך אוכל אפילו לאכול לאלתר אסור דלעולם הוא דרך ברירה דבאיסורא עסיק. ב- דעת התוס' דידן (שבת עד. ד"ה בורר ואוכל), דדרך בורר דאסור הוא לברור המועט מתוך המרובה, לפיכך אם הפסולת מועט בורר פסולת מתוך אוכל לאלתר שרי, ואם האוכל מרובה, אסור לברור פסולת מתוך אוכל. ג- הרמב"ן והר"ן בחידושיהם לשבת עד. וכן הר"ן בהלכות הרי"ף (לב.), הביאו שיטת התוס' דאיסור בורר הוא לברור המרובה מתוך המועט, והרמב"ן והר"ן כתבו ע"ז דאינו מחוור, ונראה דסבירא להו כהרמב"ם ור"ח דלברור פסולת מתוך אוכל לעולם אסור. והב"ח בהגהותיו על הר"ן בהלכות

(ובכל דוכתא חשיב ביצה תבשיל אחד חלבון וחלמון, ואע"ג דאינה ראייה, די"ל תבשיל חד הוא אבל תרי מיני אוכל הן. וכן להיפך שני מיני בשר חשיבי שתי מנות ושני תבשילין, עיין רמב"ם פ"ח מחמץ ומצה ה"א ופ"ב מהל' מגילה ה"טו.) ומשום"ה הוא דליכא בורר אלא אם כן אחד חשיב פסולת, אלא דאם כן הוה ליה לרש"י למימר אידי ואידי אוכל הוא, ותו לא, ומדקאמר עוד "ואין כאן ברירת פסולת מאוכל", משמע דזהו גדר בורר, דהיינו פסולת מאוכל. וילע"ב.

ג. **אולם** התוס' שבת (עד. ד"ה היו לפניו שני מיני אוכלין גרסינן), כתבו בשם רבינו חננאל דבאוכל מתוך אוכל שייך ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול. וכתבו שכן משמע בירושלמי. ע"ש. והעולה מדבריהם דבחפץ לאכול את שניהם, ליכא בורר, ורק באופן שאחד מהם חשיב ליה כפסולת, איכא בורר. והרא"ש פרק כלל גדול סימן ד' כתב, והבורר שני מיני אוכלין אותו שרוצה לאכול "עתה" מיקרי אוכל, ואידך מיקרי פסולת. עכ"ל. ומשמע דאפילו חפץ באידך לאחר זמן, נמי חשיב פסולת לגבי אותו שרוצה לאכול עתה. ומדברי התוס' הנ"ל משמע דמה שאינו חפץ לאכול, היינו שאינו חפץ בו כלל. ונראה דאף לשיטת הרא"ש, היינו דוקא שאינו חפץ בו עתה אלא לאחר שהות שיעור לאלתר, אבל אם רוצה לאכול את שניהם בזה אחר זה,

ואביי, ולא שרי אביי אלא בורר אוכל מתוך פסולת, אבל בדיעבד פליגי, דלא מחייב רב המנונא בזה אפילו לבו ביום. ע"ש. ומשמע דאביי נמי בדיעבד סבירא ליה דאינו חייב, ולא מחייב אביי בבורר פסולת מתוך אוכל לאלתר.

ב. **והנה**, בורר בשני מיני אוכלין הוא פלוגתא דרבוותא, דרש"י בסוגיין שבת (עד.) כתב דלא גרסינן היו לפניו שני מיני אוכלין, אלא מיני אוכלין. וכתב הריטב"א בחידושיו שם לפרש דבריו דסבירא ליה דבשני מיני אוכלין ליכא בורר, להכי נקיט מיני אוכלין, דפירושו אוכל ופסולת מעורבים. ע"ש. אכן בספר ההשלמה ובספר המאורות ובספר הבתים כתבו דהרי"ף דגרס היו לפניו שני מיני אוכלין, יש לומר דמיידי שאחד מהם אינו ראוי לאכילה אלא לאחר בישול, ובורר ואוכל את זה שראוי לאכילה השתא בלא בישול, אבל בשניהם ראויים לאכילה ליכא איסור בורר. והמאירי בחידושיו הביא סברא זו ודחאה. גם הביא דברי המפרשים דבשני מיני אוכלין ליכא בורר, אבל בשלשה ומעלה יש בורר. ואפשר היה לפרש כן בדעת רש"י, אלא דרש"י כתב לקמן (ריש דף קמ.) וז"ל, לפי שאין עושין אותה אלא לגוון, למראה שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון, הלכך אידי ואידי אוכל הוא, ואין כאן ברירת פסולת מאוכל. עכ"ל. ומשמע דבלא פסולת ליכא ברירה ואפילו בשני מיני אוכלין, אף שיד הדוחה נטויה, דחלמון וחלבון חשיב מין אוכל אחד,

אברהם שם בדעת מרן והרמב"ם. וכן נראה מדברי הגר"א שם, שצ"ע על דברי מרן את התוס' ד"ה היו, והיא שיטת התוס' בשם רבינו חננאל הנ"ל. וכ"כ הפמ"ג בדעת מרן והרמב"ם.

ואפשר דבזה פליגי הגרסאות בלשון הרמב"ם ומרן, דבכמה ספרים הגרסה בורר אחד מאחר, ואפשר דאחד הוא המיוחד לו ובו חפץ, והאחר הוא שאינו חפץ בו להכי קרי ליה אחר. וגרסה זו הוי סיעתא לשיטת המג"א והלבושי מרדכי והגר"א והלבושי שרד, בדעת הרמב"ם ומרן. אבל יש ספרים דגרסי אחד מאחד, ולפי גרסה זו לא נדע איזה אחד בורר ואיזה אחד מניח, והוי סיעתא לדברי המבי"ט והרד"ע והאגלי טל, בדעת הרמב"ם.

ה. וכעת ראיתי בשו"ת שמע שלמה ח"א (סימן ו) דמסיק לדינא לדעת הרמב"ם ומרן דמותר לברור בשני מיני אוכלין איזה מהם שירצה, ושם באות ג' כתב לתמוה על דברי מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל בקול סיני (עמוד 208 הלכות בורר סעיף ב), דפסק כדעת התוס' ורבינו חננאל, ואם בירר המין השני שאינו חפץ בו כעת חייב. דלפי מה שפירש שם זהו נגד הרמב"ם ומרן דהתירו, ולא היה לו לפסוק בסכינא חריפא דחייב. ע"ש. ואנכי תמיה על תמיהתו, דהא אכתי פליגי בה בתראי בדעת הרמב"ם ומרן, ולא יהא אלא ספק, הא קיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא, והיכי נקיט להקל כנגד כל הני רבוותא, בדבר שאינו מפורש להדיא

אפילו מכוין להדיא לאכול אחד מוקדם והשני מאוחר, ובתוך שיעור לאלתר יאכל המין השני, לא מסתברא שיהא בורר בכהאי גוונא, דהא אין כאן פסולת. אבל אם מניח המין השני לאכול לאחר שיעור לאלתר, בזה חשיב בורר כלפיו.

ד. והרמב"ם (פ"ח מהלכות שבת הי"ג) כתב, היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין, בורר אחד מאחר, ומניח לאכול מיד. ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערבים חייב. עכ"ל. ומרן השו"ע (סימן שיט ס"ג) הביא דברי הרמב"ם כלשונם. ויש לעיין אי סבירא להו כדעת התוס' והרא"ש דבעינן שיהא בורר את אותו המין שחפץ בו, אבל אם בורר מה שאינו חפץ בו חשיב בורר. או דלמא סבירא להו דלא שנא, דהא לא פירשו איזה אחד בורר ואיזה אחד מניח. ומצאתי דפליגי בזה בדעת הרמב"ם גאוני בתראי, דהנה הרד"ע בפירושו להרמב"ם שם, כתב דלא שנא, ואיזה שבורר אם בורר כדי לאכול לאלתר אפילו מה שהניח שרי. וכן נראה מדברי המבי"ט בקרית ספר דנקיט בדעת הרמב"ם דלא שנא כל שאוכל איזה מהם לאלתר שרי, וכ"כ האגלי טל בדעת הרמב"ם, ושכן פירש הרב המגיד. ולולא דב"ק א"ז מוכרח בדברי הרב המגיד. אולם מדברי המג"א שם נראה דמפרש דברי מרן כדעת התוס'. והלבושי מרדכי הביא לדברי הרד"ע וכתב דדוחק הוא. וכן כתב להדיא הלבושי שרד שם, ושכן דעת המגן

לא כיון יפה, דלא עלה על לבו הטהור של הפמ"ג לפרש כן בדעת מרן והרמב"ם, וקושיא מעיקרא ליתא.

וכדי לבאר הענין הנני להביא לשון מרן בסעיף ג' ולשון הרב פמ"ג באשל אברהם (סק"ד). וז"ל מרן, היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח (הגה השני כדי) לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר שחרית לאכול בין הערבים, חייב. ע"כ. ועל זה כתב הפרי מגדים וז"ל, לשון המחבר מועתק מהרמב"ם (פרק ח מהלכות שבת הלכה יג), והם כפשטן "ומניח" לאחרים או לעצמו, והרב הוסיף "השני כדי", ושינה כונת המחבר והרמב"ם ז"ל, להודיע דאיתו שאין רוצה עתה הוי כפסולת, וצריך לברור אותו שרוצה לאכול דוקא, כבאות ב'. וכן כתב תרומת הדשן (סימן נו), דגדול אחד שסובר גדולות מקטנות הוה ברירה, היה בורר אותן שרוצה לאכול עתה ביד לאלתר, לא אותן שרוצה להניח, דפסולת אסור כהאי גוונא. הוא הדין לדידן שני מינים חשיב מה שהניח פסולת, ואסור לברור פסולת ביד לאכול לאלתר האוכל, עיין ט"ז [משבצות זהב] אות ב'. ודברי המחבר בסעיף א' ואם בירר, דיעבד, וכאן כתב ובורר, לכתחלה. עכ"ל.

הנה כונתו מבוארת דמה שכתב מרן "ומניח" לאכול מיד, פירושו מניח לפניו מה שברר בידו לאכול לאלתר,

בשו"ע, והוא פלוגתא דבתראי בדעת מרן כנ"ל. ועוד דדעת המחמירים הם הרבים, דמלבד המגן אברהם והלבושי מרדכי והלבושי שרד והפרי מגדים והגר"א הנ"ל, הלא גם הא"ר סק"ו נקט בפשטות לחומרא בזה, וכ"כ הבגדי ישע במג"א (סק"ג), וכ"כ הנחלת צבי (סק"ג), בדעת מרן והרמב"ם, ושכן משמע מדברי הרב המגיד, ע"ש, וכ"כ התורת שבת (או"ט), וכ"פ בשו"ע הגר"ז (סימן שיט ס"ה), וכ"כ החיי אדם (כלל טז ס"ה), וכ"כ העולת שבת (סק"ה וסק"ו), וכן פסק ערוך השלחן (ס"ו), וכ"כ בכף החיים (אות כב). ע"ש.

ונוראות נפלאותי עוד על מה שכתב בשמע שלמה הנ"ל (אות ד), שהפרי מגדים סבירא ליה בדעת מרן כדברי הרד"ע ודעימיה דשרי לברור בשני מיני אוכלין, ועל פי הנחה זו, הוקשה לו סתירה בדברי הפמ"ג, מהא דהסתפק הפמ"ג בבורר שני מיני אוכלין להניח שניהם לאחר זמן אי חשיב בורר, דמה ספק הוא זה, כיון דסבירא ליה בדעת הרמב"ם דליכא בורר בשני מיני אוכלין בבורר לאלתר, לא שנא בורר ואוכל, לא שנא בורר מה שאינו חפץ בו ואוכל מה שהניח לאלתר, בכל גונא שרי, על כרחך ליכא בורר בשני מיני אוכלין אלא במניח לבו ביום משחרית לבין הערביים, ואם כן מאי מספקא ליה להרב פרי מגדים בזה, הלא זהו כל איסור בורר בשני מיני אוכלין. ע"ש שנשאר בצע"ג ע"ד והביאור הלכה שהביא דבריו. ואחמ"ר

והי אוכל. וכך מפרש דברי הפמ"ג הביאור הלכה (סימן שיט ס"ג). ע"ש. וכן עולה מדברי הפמ"ג במשב"ז (שם סק"ב). ע"ש.

ו. **ונראה** לענ"ד להביא ראיה דמין הבית יוסף לא פירש בדעת הרמב"ם כדברי הרד"ע ודעימיה, אלא נקט בדעת הרמב"ם כדעת רבינו חננאל והתוס' והטור. דהא מין הבית יוסף הקשה על דברי הרמב"ם, מנא ליה לחלק בין בורר אוכל מפסולת דחייב, אם בורר לבו ביום, לבין בורר בשני מיני אוכלין דחייב דוקא בבורר משחרית לבין הערבים. וכתב מין שם, דאם לא נתכוין הרמב"ם לזה לחלק ביניהם, קשה אמאי פלגינהו בתרתי. ע"ש. ואם איתא דסבירא ליה בדעת הרמב"ם דבשני מיני אוכלין שרי לברור איזה שירצה, אפילו מה שאינו חפץ בו, אם כן מאי קשיא ליה למין אמאי פלגינהו הרמב"ם לתרי הלכות, ומה השמיענו באחרונה יותר מבראשונה, הא טובא קא משמע לן, דליכא בורר בשני מיני אוכלין אם בורר לאלתר, לא שנא מה שחפץ בו לא שנא מה שאינו חפץ בו. אלא ודאי מין נקט בדעת הרמב"ם דסבירא ליה כדעת רבינו חננאל והתוס' דהבורר מה שאינו חפץ בו חייב. וכן יש לנו לפרש דברי מין בשלחן ערוך כמבואר בדבריו בבית יוסף. אמור מעתה צדקו דברי מין החזון עובדיה דנקט לאסור בזה, וכדעת מין הבית יוסף.

וכלשון הגמרא שבת (עה). בורר ואוכל בורר ומניח לאלתר, והרמ"א הוסיף "השני כדי" ושינה מכוונת מין דמילת ומניח חוזרת על מה שברר, וכתב ומניח השני כדי ללמד עוד הלכה בדברי מין, והכי פירושו בורר אחד שחפץ בו ומניח השני שאינו חפץ בו, כדי לאכול מיד מה שברר, דהיינו שיטת רבינו חננאל והתוס' הנ"ל. והרמ"א נקיט הכי בדעת מין ואינו בא לחלוק אלא מוסיף לבאר דעת מין, דמה שאמרו בורר ומניח לאכול לאלתר, היינו דבורר את מה שחפץ בו לאכלו מיד. נמצא דמין כתב ומניח את מה שלקח בידו דהיינו מה שחפץ בו, ללמד דאף באופן הזה שפיר דמי דהוי בורר אוכל לאלתר, ובזה שינה הרמ"א מכוונת מין וכתב ומניח השני, דהיינו מניח מה שאינו חפץ בו. אך מעולם לא עלה על דעת הרמ"א והפמ"ג דכוונת מין להתיר לקחת את מה שאינו חפץ בו על מנת לאכול את מה שהניח. זה אינו. ומה שפירשנו בס"ד הוא הפשט האמיתי בדברי מין והפוסקים.

ומעתה סרה כלא היתה קושיית השמע שלמה על דברי הפמ"ג, ופשיטא דהרב פרי מגדים נקט בדעת מין והרמב"ם כדעת התוס' והטור, דבורר בשני מיני אוכלין היינו שבורר את מה שאינו חפץ בו, ומשום דחשיב כפסולת הוא דהוי בורר. ולהכי מספקא ליה אם בורר שני מיני אוכלין כדי להניח שניהם לאחר זמן, אם חשיב בורר, דהי פסולת

מסקנה: היו לפניו שני מיני אוכלים את האחר שאינו חפץ בו לאכלו כדי
 מעורבים, בורר את האחד להניחו לאחר זמן, ואם בירר והניח לאחר
 שחפץ בו כדי לאכול לאלתר, וכן מותר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר שחרית
 להניחו לפניו לאכלו לאלתר, ולא יברור לאכול בין הערבים, חייב.



השתמשות במכשיר שמונע נזילות מהאסלה בשבת

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינ"ק לוס אנג'לס

דברי תורה אלו נכתבו לע"נ הבחורה הנעימה בתיה בת משה אהרן ז"ל
ביום פקודתה י' תמוז ה'תשפ"ג

ואע"פ שמיכל המים תמיד מלא, ונמצא
דלא אהני ליה מעשיו, מכ"מ סו"ס יש
כאן פעולה שפותחת הברז.

וכדי להבין השאלה, ולדון אם שימושה
מותרת בשבת, נצטרך לבאר
בפרטות את מעשהו*: מחברים מכשיר
אצל הצינור שמביא מים לתוך האסלה,
וכשאדם מתקרב לאסלה, הברז נפתח
מעצמו (כמובן ע"י סגירת מעגל חשמלי).
ונשאר פתוח במשך כשש דקות. ואם אין
תנועה אצל האסלה, הברז יסגר, וככה
ימנע ממים ליכנס לתוך מיכל המים
שבאסלה. וכל עוד שישאר האדם אצל
האסלה, הברז ישאר פתוח. ורק כשילך לו
מהאסלה, והחיישן ירגיש לאחר כשש
דקות שאין תנועה, אז שוב יסגר. נמצא
דתמיד יש מים במיכל האסלה, שהרי

בס"ד, אור ליום ב' פ' ויצא ה'תשפ"ג

לכבוד מוה"ר הגאון שלמה מילר
שליט"א

פנו אלי משכיר ושוכר אשר נפשם
בשאלתם אודות מכשיר חדש
שמיועד לעזור לבעל הדירה למנוע נזילות
שלא לצורך. וזה תוכן שאלתם:

כמר ראובן נר"ו, שבבעלותו יחידות
דיור, ושוכרם לגוים וליהודים.
ואחד מן השוכרים היהודים, כמר יחזקאל
נר"ו, העיר לו, האם מותר לקיים מכשיר
זה בתוך האסלה בשבת. וכמובן, התועלת
הוא לראובן, מאחר שהוא משלם חשבון
המים, ואם יהיה נזילות, יצטרך לשלם
עלות מים גבוהה. וכמר יחזקאל חושש
לחילול שבת, כיון שבכל פעם שמתקרב
למכשיר, הברז למים שבמיכל נפתח,

The Guard Dog Valve toilet shutoff. א.

The Guard Dog Toilet Shutoff Valve model is a Hydro-generator powered motion sensing toilet shut off system. Technical Specifications: – Magnetically Latching Solenoid Valve with Hydro-generator (No Battery maintenance), Motion Sensor.

ולא אהני מעשיו, אמנם כיון שבעוד כמה דקות יצטרך שהvalve יפתח, מסתברא שחשיב כה"ג ניחא ליה. כן העיר לי הג"ר ברוך הירשפלד שליט"א.

דבר שאינו מתכוין בפס"ר דממילא

ברם, יש לדון ממקום אחר, שמאחר שאינו מתכוין למעשה זה אלא הולך כדרכו, אע"פ שפס"ר הוא, שרי. ונבאר הדברים (וע"ע באריכות במה שכתבנו בזה בשו"ת מנוחת מרדכי סי' יב):

בדין דבר שאינו מתכוין, מצינו בש"ס דפליגי ביה ר' יהודה ור' שמעון, דלר"י אפי' אם אינו מתכוין חייב, ולר"ש כל שאינו מתכוין למעשיו פטור, ומבואר עוד דאף לר"ש דפטר משום דשא"מ, במקום פסיק רישיה מחייב. ומבואר עוד דפליגי בין לענין שבת ובין לענין כל התורה כולה.

ויש לעמוד על שורש ההיתור לפי ר"ש, היאך פטר מחמת העדר כוונה בלבד, והלא אין זה אלא כספק שהמעשה יקרה, והו"ל לאסור בדאורייתא מדין ספק דאורייתא לחומרא, כן הקשה בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג). ועוד, דמצינו בט"ז או"ח (סי' שטז), שכתב להתיר דבר שאינו מתכוין במקום שיש ספק על המציאות אם נמצא שם בוודאות, וצ"ע, דמהיכי תיתי שנאמר שיש היתר בזה רק מחמת אי ידיעה, וע' בבב"ה"ל שם, וצ"ב בעיקר היתרו. ועוד צ"ב, לרוב שיטות הראשונים אם לא ניחא ליה בפס"ר בשבת לא מחייב

במשך שש דקות אלו מתמלא המיכל מים מיד, (מלבד אם יש בו נזילה והוא מילתא דלא שכיח כ"כ). האם מותר למשכיר להתקין מכשיר זה, אע"פ שהשוכר יגרום שיפתח valve בכל פעם שעובר.

עכ"פ מאחר ששאלות אלו נוגעות בטכנולוגיה החדשה, אין להקל בלא הוראות חכמי הדור, ע"כ פרסתי שאלה זו לפני הדר"ג, בתקוה שיוכל להורות בזה לשעה ולדורות.

החותם בכה"ת,
מרדכי לבהר

נ.ב: אחרי שעיין מו"ר הגר"ש מילר שליט"א בשאלה זו, נמנע מלהכריע. ואמרתי להעלות הרהורי דברי בזה, ומיניה ומיניה איתבדרי שמעתתא. **הנה,** כשעובר השוכר ליד מכשיר זה, וע"י הליכתו נגרם שיפתח valve, הוי דבר שאינו מתכוין, ופסיק רישיה, ויש לדון אם נחשב ניחא ליה. דמחד גיסא, לשוכר לא איכפת ליה כלל מהמכשיר, שהרי הוא אינו משלם את חשבון המים. ויש לדמות דין זה למדי מים דיגיטליים, אשר דברו בו הפוסקים. ודעת מו"ר הגר"ש מילר שליט"א, שמאחר שלשוכר לא איכפת ליה אם יש כאן נזילה, א"כ הו"ל פס"ר דלא איכפת ליה. וכפי שהארכנו בשו"ת מנוחת מרדכי (סי' יג).

ברם, מאידך גיסא ממה דהשתא עכ"פ ניחא ליה שיפתח valve, שהרי אם לא יפתח, אזי לא יתמלא המיכל במים. ואע"ג דהשתא עכ"פ המיכל מלא

שיעשה ע"י טיפין דקות שרי, דכל מעשה שאפשר שיעשה אותו מעשה בהיתר אפי' אם יעשה ע"י פס"ר מותר. והדבר צ"ב וכנ"ל.

ואשר נראה לבאר בזה, דהנה בכל מעשה שהוא מותר מדין דשא"מ יש בו שני מעשים חלוקים: א- מעשה ההיתר, ב- מעשה האיסור שאינו מתכוין אליו. ונראה דכשאנו מתכוין לפעולת איסור אין הכוונה דמחמת העדר כוונה במעשה הר"ז מותר, אלא דאמרינן דעיקר מעשהו מתייחס לפעולת ההיתר ולא לפעולת האיסור, ובכה"ג דפס"ר שוודאי יקרה האיסור היינו ששוב אין לומר שעוסק בהיתר. [וזכורני שכ"כ בספר נתיבות שלום על כללי מלאכות שבת.]

וברש"י במס' סוכה (לג: ד"ה הא מודי), פירש דפס"ר ולא ימות הוא "באומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, דכיון דא"א שלא תמות כמתכוין חשיב ליה, וכי אמרינן דבר שאין מתכוין מותר כגון היכא דאפשר ליה בלא איסור, כגון גורר אדם כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ, ואע"ג דאיכא למיחש דילמא עביד חריץ, כיון דלא מתכוין להכי ואפשר לגרירה בלא חריץ כי עביד נמי חריץ דהוי מלאכה גמורה לא מחייב". הרי מבואר מדברי רש"י דאינו מתכוין שייך היכא שאפשר לזה בלא זה, ופס"ר היינו שהוא עושה דבר שאי אפשר לזה בלא זה והריהו נעשה כמתכוין. והביאור בזה, דכל עוד שאין מעשה ההיתר קשור עם

חטאת, ולשיטת הערוך בכהת"כ נמי שרינן, וצ"ע מאי נפק"מ אם ניה"ל או לא, הא סו"ס המעשה ודאי יקרה. וכן יש לעמוד על הבנת הענין דפס"ר מחייב במקום שאינו מתכוין.

ויש להקדים בזה סוגיא דפסחים (כה:), איתמר, הנאה הבאה לאדם בע"כ, אביי אמר מותרת, ורבא אמר אסורה וכו', כי פליגי אליבא דר"ש דאמר דשא"מ מותר, אביי כר"ש, ורבא אמר עד כאן לא קא אמר רבי שמעון אלא היכא דלא אפשר אבל היכא דאפשר לא, ע"כ. וברא"ש (שם אות ב) כתב דאירינן בדלא הוי פס"ר, כגון שיכול לסתום נחיריו. וכן כתבו התוס' (בד"ה לא) דאירינן בכה"ג דלא הוי פס"ר, וכן הובא בתשובת הרשב"א. ולכא' צ"ב, למה שרינן מכח שיכול לסתום נחיריו, הא מיהא השתא קעבר בוודאות ונהנה והוי פס"ר, ומאי אכפ"ל אם יש לו אפשרות לסתום נחיריו. וצ"ע.

שיטת רש"י בזה וביאור פס"ר לדבריו

ומצינו כעין זה ברש"י בזבחים (צא:), בהא דהמזלף ע"ג המזבח אע"פ שאפשר שיכבה האש ע"ג המזבח שרי לר"ש, דכתב רש"י (ד"ה הא ר"ש) וז"ל, וא"ת פס"ר ולא ימות הוא, אפשר דמזליף ליה בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפין גסות דבר שאין מתכוין הוא, עכ"ל. ובשלטי הגבורים (סו"פ שמונה שרצים) עמד על דברי רש"י, אשר משמע מדבריו דכל היכא שיש אפשרות במעשה

כוונתו לשמור הבית, דשרי, אע"ג שפס"ר הוא שודאי יצוד הצבי. והביאור בזה נראה ע"פ הנ"ל, דמאחר שאפשר לומר שמעשה הצידה מתחלק לשנים, ואפשר לייחס פעולת סגירת הדלת לפעולה בפני עצמה, לכך שרי.

ועפ"ז יש לומר דה"ה נמי כשהולך לאסלה, אין לייחס הליכתו למעשה הליכה שלו, וזה ע"פ מה שביאר מו"ר הגר"צ קושלבסקי שליט"א בספרו שערי בינה (ס' מב) שלעבור דרך מצלמה יש לומר שזה כעין פס"ר דממילא ושרי, ע"פ דברי הר"ן במס' חולין (פ"ז) דלעניין הנאה ודאי אע"ג דהוי פסיק רישיה שריא, דהא אמרינן התם מוכרי כסות מוכרין כדרךן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והא התם ודאי מטי ליה הנאה אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי וכו' ע"ש.

וביאור דבריו משום דהנאה הוי מידי דממילא ויסוד דין פסיק רישיה הוא דמעשה שנמשך ממעשה אחר נחשבים שניהם כמעשה אחד והרי הוא מכוין למעשה זה, וזה לא שייך אלא בב' מעשים ששייך בהם צירוף זה לזה למעשה אחי ומשא"כ בדבר דממילא כהנאה דאינה מעשה כלל ולא שייך בה צירוף להמעשה שמכוין אליו שנאמר שנחשבים שניהם כמעשה אחד כיון שאינה מעשה, ע"כ לא שייך בה עניין פסי"ר והדר דינה לפלוגתת ר"י ור"ש בדבר שאינו מתכוין. וע"ש שהוכיח עוד

מעשה האיסור אפשר לחלק את המעשים, משא"כ כשא"א לזה בלא זה חשיב כמעשה איסור, וזו הכוונה דכמתכוין חשיב ליה. ואין הפירוש כאילו יש כוונה בפועל, אלא עיקר המעשה מתייחס לאיסור והוי כאילו עוסק במעשה האיסור.

וכן יש להסביר דברי רש"י במס' שבת (ק"ז), בהא דשקיל העור ע"ג הבהמה דר"ש מודה בפס"ר ולא ימות, פרש"י: "אע"ג דלא מיכוין מיפשיט הוא", והיינו דנהי שאינו מתכוין למעשה, סו"ס הרי הוא עושה פעולת האיסור כיון דא"א לזה בלא זה, אשר ע"כ יש ע"ז שם פעולת האיסור.

ומעתה יש להסביר דברי רש"י במס' זבחים, דנהי דבפעולה שהוא עושה השתא ודאי יכבה כיון שהן טיפות גסות, מ"מ כיון שאין על מעשה זה של זילוף שם מעשה איסור, שהרי מעשה זה יכול להיות גם בטיפות דקות, א"כ אין לקרות מעשה זה שם מעשה איסור שיהא נחשב כאילו הוא מתכוין אליו.

ונראה דזו כוונת הרא"ש והתוס', דסברי דכיון שיש אפשרות לסתום נחיריו אין זה פס"ר, שאין על מעשה זה שם מעשה איסור מובהק מכיון שהיה יכול להיעשות בלא"ה, ולא אמרינן בזה דמעשיו נגדרים כמעשה איסור.

ובזה יש לבאר שיטת הרשב"א המפורסמת לענין צידת צבי, בכה"ג שסוגר הבית והצבי בתוכו אך

ובח"ט (סי' סט) ביאר הדברים עוד כעין הנ"ל, שכשאדם הולך לתומו ואינו מוסיף שום תנועה לצורך המלאכה, אינ"ז בכלל מלאכת מחשבת. ע"ש.

והעירני הג"ר ברוך הירשפלד שליט"א, שעיקר סברת הדברים הוא ממה שאדם הולך לתומו באותה הליכה שמקודם, ולשוכר לא איכפ"ל מהמכשיר הזה, ובשבילו אינו מוסיף כלל במכשיר זה שאינו מוסיף שום תנועה, והגם שעכשיו נחא בפתיחת valve, מכ"מ מצד מעשה י"ל שאין בו חשיבות מלאכה שלא היה צריך לו. וצידד עפ"י דיש מקום להקל בשוכר דוקא שלא איכפ"ל כ"כ במעשה זה.

וסמך לסברא זו יש להביא מדברי החו"ד (י"ד ס' צא ביאורים ס"ק ה) דכתב לבאר החילוק בין בשר רותח שנפל לתוך רוטב, שלגבי שבת, מבשל כדי קליפה, ואילו ליתן למיחם מותר ליתן מים מרובים כדי להפשיר מותר (אע"פ שוודאי יבשל תוך המיחם), והטעם, דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכיון שנבלע הטעם של רוטב תוך הבשר ונתבשל והוא נהנה מאותן טעם איסור, משא"כ במיחם דהטעם שנבלע במיחם ונתבשל אינו נהנה ולא מלאכת מחשבת הוא. ע"כ. הרי כהנ"ל שכשאין הנאה מהמעשה, אין בו חשיבות מלאכה. ודו"ק.

וא"כ כאן שלשוכר לא איכפת ליה כלל על מכשיר הזה והיה נח"ל שלא יהיה שם, א"כ לא איכפ"ל ממנו. ואע"פ

שזה דעת השו"ע ביו"ד (סי' קמב, טו) "אסור לשמוע כלי שיר של ע"ז וכו' ומיהו דבר שאין מתכוין מותר" ע"כ ופשטות דבריו שלא חילק דדוקא בדיכול לעצום עיניו וכו' משמע כהר"ן (דלא כהש"ך שם בשם תוס').

ולפ"ז י"ל דה"ה בכל מידי דממילא לא שייך פסי"ר לדעת הר"ן דלא שייך בו צירוף להמעשה, וה"ה בהדלקת האור בבתיים שבצידי הרחוב אינה נעשית ע"י מעשה שלו אלא היא מידי דממילא (דנעשית ע"י קרן אור שנשברת בגופו ומסתבר שזה שהקרן האור נשברת בגופו נחשב כמידי דממילא ולא כמעשה שלו) ולא שייך בה צירוף למעשה ההילוך שלו ושרי לר"ש. ע"ש מש"כ עוד בזה.

וא"כ י"ל דה"ה כאן שהליכתו לאסלה אינו מתייחס לפתיחת הברז וזה נעשה מאליו ממילא, שהרי בהליכתו קעסיק, ודמיא למצלמה.

האם מעשה שאינו צריך ונהנה בו נחשב מלאכת מחשבת

ועוד יש לדון ע"פ סברת השבט הלוי (ח"י סי' ס ועוד מקומות) דאם אין אדם עושה שום פעולה של מלאכה דרך מעשה, רק עומד והולך כדרכו ועי"ז גם בלי דעתו וכוונתו נעשית יצירת מעשה מאליה כהדלקת נר או פתיחת דלת, אין בזה עכ"פ איסור דאורייתא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהיינו פעולת מעשה ומחשבת ולא מצינו כזה בל"ט מלאכות ותולדותיהם במשכן. ע"ש.

שעכשיו צריך שיפתח לעתיד, מכ"מ נשאר פתוח. ובזה ניחא לאדם, הרי סו"ס
 בהליכתו עכשיו אינו צריך לו. אינו עושה שום פעולה רק מחזיק מה
 ולגבי מה שאדם נשאר מיושב על שקיים. ואע"פ שלאחר שיקום ולאחר
 האסלה, ממילא כל שש דקות, כשש דקות יסגר עוד הברז, גרמא כזו
 מרגיש החיישן שאדם נמצא שם, והברז לכא' מותר לכו"ע.



בענין טלטול תפילין בשבת

[אורח חיים סימן שח סעיף ד']

הרב רפאל משה ישראל פנחסי

חבר מערכת משנה ברורה תפארת, ומו"צ וראש כולל מנין אברכים ספרדי, ליקווד

לעילוי נשמת הורי היקרים אאמו"ר הג"ר אליהו בן נרגז זצ"ל וא"מ

הרבנית שולמית עדינה בת מזל ע"ה למשפחת פנחסי

ת.נ.צ.ב.ה.

טלטול התפילין וטעם איסור הפוסקים שהעיקר הוא דשבת ויו"ט לאו הנחתם בשבת זמן תפילין הם.

הנפקא מינה בין הטעמים אם יש לדונם ככלי שמלאכתו לאיסור או להיתר

ובפשטות נראה דהנ"מ בין הני תרי טעמי הוא האם שרי לטלטל תפילין בשבת, דאי נימא דטעם הפטור הוא משום דתפילין הם אות ושבת היא אות, שוב לא נראה שיש איסור להניח תפילין בשבת, אלא שאין צורך להניחם כיון ששבת היא כבר האות בין עם ישראל לקב"ה, וכ"כ התוס' בנדה (דף נא: ד"ה ולבני) דשבת ויו"ט אף דלאו זמן תפילין הם, מ"מ אינו חייב לסלקן מעליו, ומשו"ה אינו מברך עליהם כשמסלקן מעליו, דנפקא לן פטור תפילין בשבת מדכתיב מ'לאות על ידך', הרי דלדברי התוס' תפילין אינם אסורים בשבת ורק אין צורך ללבישתם בשבת, ולפי"ז

יש לדון איזה דין יש לתפילין כלפי היתר טלטולם בשבת, ולכאורה דינם מתלי תלי בדין לבישתם בשבת, וכדלהלן; הנה מצינו דפליגי תנאי בסיבת הפטור של לבישת תפילין בשבת וכמבואר בסוגיא בעירובין (דף צו.) ובמנחות (דף לו:), דלדעת ר' יוסי הגלילי ילפינן פטור תפילין בשבת ויו"ט מדכתיב 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות יג, י), ודרשינן 'מימים' ולא כל ימים, יצאו שבתות ויו"ט, ולדעת ר"ע לא נאמרה חוקה זו אלא לפסח בלבד, ואיהו יליף לה לפטור תפילין מדכתיב 'והיה לך לאות על ידך' (שם, פסוק ט), יצאו שבתות ויו"ט שהם בעצמם 'אות', כדכתיב 'ביני ובין בני ישראל, אות היא לעולם' (שם לא, יז), ויו"ט הוקש לשבת, ואע"ג דר"מ ור"י ס"ל דשבת זמן תפילין הוא (עירובין שם, קידושין דף לה.), מ"מ הכריעו והעלו

דהטעם הוא משום דהשבת איקרי 'אות' הרי אין חיוב א"כ להסירם, ואף אין לו לברך על החליצה.

נמצאנו למדים; דאיסור טלטול תפילין בשבת מתלי תלי על הני טעמי, דאי נימא דיש חיוב לסלקן, הרי אסורים הם אף בטלטול כדין כלי שמלאכתו לאיסור, אך אי נימא דאין חיוב לסלקן אלא דשבת לאו זמנם הוא, אין דינם אלא ככלי שמלאכתו להיתר.

יש לרחות ולומר דלכו"ע דינם ככלי שמלאכתו להיתר

אך כד נעיין פורתא נראה מדברי הפוסקים דלא פסיקא להו מילתא דמתלי תלי ההיא דינא בהכי, דהנה הנשר הגדול במשנה תורתו (פ"ד מתפילין ה"י) ס"ל דטעם פטור הנחתן בשבת הוא מדכתיב 'והיה לך לאות', מ"מ איהו ס"ל [פי' המשניות מס' ערובין (פ"י מ"ב), ומס' ביצה (פ"א מ"י)] דאיכא איסור בהנחת תפילין בשבת, ועוד דייק זאת הרדב"ז (ח"ב סי' א' תרצג) מל' הרמב"ם בהלכותיו (שם) שכ' זמן תפילין ביום ולא בלילה וכו', וכן שבתות ויו"ט, הרי מדקא כיייל להו אהדדי מבואר דכי היכי דבלילה איכא איסור בהנחתן, ה"נ בשבת ויו"ט איכא איסור, ואע"ג דמקור הדין הוא מדכתיב והיה לך לאות, ויותר מזה מצינו שמתבאר כן אף מדברי הזוהר במדרש הנעלם (שה"ש א, ג) עה"פ 'לריח שמניך טובים' דהמניח תפילין בשבת ויו"ט הרי הוא מראה זלוול בחותמו של מלך, מפני

לכאורה שרי אף לטלטלם, וכ"כ הב"י (הקד' לסי' שח) בשם התוס' בביצה (דף טו. ד"ה הכי) שאם ירצה אדם להניח תפילין בשבת אין איסור בדבר, כי מה שאמרו יצאו שבתות ויו"ט שהם עצמם אות, היינו שא"צ להניח בהם תפילין, אך אם הניח אין איסור בדבר, וכן הם דברי רש"י (שם ד"ה משלחין) דאף דיצאו שבתות ויו"ט דהן בעצמן אות, מ"מ אף אי מנח להו ביו"ט אין איסור בדבר, וכ"כ הר"ן (שם דף ח. מדה"ר ד"ה ורב), ושוב כ"כ הב"י בהל' יו"ט (סי' תקטז) בשם בעל ההשלמה, דהא דאמרינן משלחין תפילין ביו"ט אע"ג דאינם צורך היום כלל ואינם צורך אכילה, מ"מ כיון דשרי ללובשם אלא דא"צ ללובשם התירו לשולחן. ומאידך אי נימא דהטעם שאין מניחין תפילין בשבת הוא משום שנא' 'ושמרת את החוקה הזאת למעודה מימים ימימה', היינו דמפסוק זה ילפינן דאיכא איסור בהנחתן בשבת, וכלשונו של ספר העיתים בשם גאון (הו"ד ברא"ש בהל' תפילין סי' טז) שכ' אסור להניח תפילין בשבתות ויו"ט, דכתיב ושמרת וגו', והן הן דברי התוס' בנדה (שם) בתחילת דבריו, והטור (סי' כט) שכ' דהנ"פ בין הני תרי טעמי היא האם יש חיוב לברך על התפילין בשעת חליצתן קודם הלילה, דאי נימא דילפינן לאיסורם בשבת מדכתיב 'ושמרת', הרי שיש אף חיוב לברך על חליצתן קודם השבת, דהלא חייב הוא לסלקן מעליו, והיינו דברי מערבא היו מברכים על התפילין בשעת החליצה, משא"כ אי נימא

למיקרי ביה, דאין היתר לטלטלם, ואף שהתירו בביצה (דף טו.) לטלטל תפילין ביו"ט, מ"מ היינו דוקא לשלחן לחבירו והוא נהנה בשילוחן, אך בשבת דלית לן היתר לשלחן, אף לא הותר לטלטלן, אלא דסיים דמ"מ נראה דלצורך גופן או מקומן שרי לטלטלם, דאין לדון את התפילין יותר חמורים מכלי שמלאכתו לאיסור, ואחר הודיע אותנו הב"י כל זאת הביא הוא את דברי מהרלנ"ח שהוכיח מדברי הרא"ש בתשובה (כלל כב ס"ח) שלא מנה את תפילין בכלל הדברים שאסור לטלטלן, דמבואר יוצא מדבריו דאין איסור כלל בטלטול תפילין בשבת, ושכ"כ התוס' בביצה (דף טו. ד"ה הכי) דעל אף ששבת ויו"ט לאו זמן תפילין הן, מ"מ אין איסור להניחן, וכ"כ רש"י (שם ד"ה זוג) והר"ן (דף ח. מדה"ר ד"ה רב), ומה שדרשו בבריתא במנחות (דף לו:) ר"ע אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וביו"ט, ת"ל 'והיה לך לאות על ירך' (שמות יג, ט), מי שצריכין 'אות' יצאו שבתות ויו"ט שהן גופן אות, אי"ז אלא לומר דא"צ להניחן בימים אלו, אך איסור נמי ליכא אי מניחם, ואף בתוה"ד (סי' ע) כ' ג"כ דהיתר גמור הוא לטלטל תפילין בשבת ויו"ט אם יש צורך בדבר, וכן סיים לדינא, ושוב שנה דבריו בהל' יו"ט (סי' תקטז) בשם בעל ההשלמה דאין איסור להניח תפילין בשבת ויו"ט, הרי מבואר מדבריו דס"ל דתפילין דינם הוא ככלי שמלאכתו להיתר, מהא דהתיר לטלטלם לכל צורך, אלא שכאן סתם השו"ע דבריו

דבאילין יומין דאינון תפילין דמארי עלמא, אסור להניח שאר תפילין, והביא דברי זוהר אלו הב"י (סי' לא) ולפיכך פסק בשו"ע (שם ס"א) דבשבת ויו"ט אסור להניח תפילין משום שהם בעצמן אות, ואם מניחים בהם אות אחר, היה זלוזל לאות שלהם, ועוד כ' הב"י (סי' כט) לפרש מה שאמרו בשם רב האי גאון דהרשות ביד החולץ תפילין קודם שבת ויו"ט לברך, ותמה ע"ד הטור דודאי כיון שאינו חייב לברך, אם יברך הוי ברכה לבטלה, ויישב הב"י דברי רב האי גאון די"ל דס"ל דבשבת ויו"ט איכא נמי איסורא בהנחתן, דקרא ד'והיה לך לאות' משמע ליה דממעט שבתות ויו"ט לומר דאסור להניח בהם תפילין, הרי להדיא מבואר דאף אי נימא דממעטין שבתות ויו"ט מקרא ד'והיה לך לאות', איכא נמי איסור בהנחתן, וא"כ מעתה דינם של תפילין בשבת הוא ככלי שמלאכתו לאיסור בין אי נימא דממעטין להו כריה"ג או כר"ע.

סתירה בב"י בדין טלטול התפילין בשבת

עלה בדינו עתה מדברי הב"י בהל' תפילין דס"ל דדינם ככשמל"א וכן פסק להדיא בשו"ע דאסור להניחן בשבת ויו"ט, ואילו הב"י בהל' שבת (הקד' לסי' שח) הביא בשם ספר הנקרא 'מקדש' שכ' להוכיח מהא דאמרו בגיטין (דף ס.) דלא הותר לטלטל ספר הפטרות אלא מפני שמותר לקרוא בו, הא לאו הכי אין היתר בטלטולו, וא"כ ה"ה נמי תפילין דא"א

צ"ל דהשו"ע ס"ל לחלק בכוונת האדם בשעה שמניחם, דאם הוא מניחם כדי לצאת יד"ח מצות תפילין בזה כתב בהל' תפילין דבשבת ויו"ט איכא איסור להניח תפילין, אך אם אינו מניחם אלא כדי לשומרם מגניבה או לשם שמירה כקמיע בעלמא אין איסור, והיינו מש"כ דהמוצא תפילין מונחים בבזיון יכול הוא ללובשם, כיון שאינו לובשם אלא כדי להצילם מבזיון, וא"כ נמצאנו למדים דהשו"ע ס"ל דתפילין דינם הוא ככלי שמלאכתו להיתר ומותר לטלטלם לכל צורך, אלא שאסור לו להניחם לשם מצות תפילין, וכדברי הפמ"ג נראה מבואר כן נמי מדברי הלבוש (סי' כט) דכיון דילפינן פטור תפילין בשבת ויו"ט מפני שהם עצמם אות, אין איסור בהנחתן, ורק אם הוא מניחם לשם מצוה כ' (סי' לא ס"א) דהרי הוא מזלזל באות שלהם, ועבירה בידו, וכ"פ החיי אדם (כלל סו ס"ב) דתפילין דין כלשמלי"ה יש להם, וכן מבואר מדברי הבאה"ל (סי' לא ס"א ד"ה היה) שכ' דמשמע מהב"ח (שם) ומהגר"א (סי' שא ססק"ז) דאם הוא מניח את התפילין שלא לשם מצוה אף אין איסור דרבנן בהנחתם. ועוד מצאתי למקור חיים (בכרך, סי' שח ס"ד) שכ' ליישב די"ל דטעמא דמילתא דלא הגיה הרמ"א ע"ד השו"ע בהל' תפילין הוא מפני החומרא שכתב הזהר דהמניחם בשבת ויו"ט חייב מיתה, והטעם שהשו"ע לא הזכיר דין טלטולם הוא משום שסמך ע"ד בהל' תפילין שכ' לדונם ככלי שמלאכתו

בשלחנו הטהור ולא הזכיר אם תפילין דינם ככלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, ורק הרמ"א כ' דתפילין אין לטלטלם כי אם לצורך, והיינו שדן אותם ככלי שמלאכתו להיתר, שהותר לטלטלו אפי' לצורך הכלי עצמו, אך לא שלא לצורך כלל, ומקורו טהור מדברי תה"ד שהביא הב"י. ועלינו לטרוח ולהבין מהי דעתו של מרן השו"ע בדין זה מאחר דבביתו נראה דסתר משנתו מהל' תפילין להל' שבת.

דעת מרן השו"ע בטלטול תפילין

הט"ז (סק"ג) והמג"א (סקי"א) כשני נביאים שנתנבאו בסגנון אחד הקשו על הב"י האין סתם דבריו דתפילין הם כלי שמלאכתו להיתר, ואיהו ס"ל בהל' תפילין דאסור להניחם בשבת, ובתעצומות הוסיף הט"ז להקשות על הרמ"א דהכא ס"ל דדינם ככלי היתר, ואילו בהל' תפילין הרמ"א לא כ' כלל להשיג על השו"ע במש"כ דאסור להניחם בשבת, ונשאלו בצ"ע. ובפמ"ג (מש"ז סק"ג) כתב לתרץ קושית הט"ז דהא לכאורה מלבד מה שהקשו אינהו מהל' תפילין יש להקשות ממה שפסק השו"ע לעיל (סי' שא סמ"ב) דמי שמוצא בשבת תפילין המונחות בבזיון במקום שאינן משתמרים, דיכול הוא ללבושן ולהכניסן זוג זוג עד שיכניס את כולם, הרי מבואר מדברי השו"ע דאין איסור ללבוש תפילין בשבת, ושוב יקשה א"כ הרי סותר הוא את פסקיו אף בשלחנו הטהור, אלא ע"כ

הסתירה בדברי השו"ע מהל' תפילין להל' שבת, וא"כ שפיר יש לתרץ אף הכא כאמור התם ויתיישבו דברי הב"י כמין חומר, אולם י"ל דהמג"א ס"ל כמש"כ בשו"ע הגר"ז (סעי' יט) דאע"ג דמותר להניח בשבת תפילין שלא לשם מצוה, מ"מ אין דינם ככשמל"ה אלא ככשמל"א, הואיל ותפילין מיוחדים הם ללבישה לשם מצוה, ובשבת אסור ללובשם לשם מצוה, לפיכך אסור לטלטלם לצורך עצמן, ומה שהתירו לו להכניסם כשהם מונחים בבזיון היינו דוקא בדרך לבישה זוג זוג, ואע"ג דבעלמא גזרו חז"ל שלא ללובשם אפי' שלא לשם מצוה בשבת, היינו משום דאיכא למיחש שיצטרך לילך לבית הכסא ונמצא מטלטלם בידיו (שו"ע הגר"ז סי' שא ס"ג), מ"מ במקום שהם מונחים בבזיון לא גזרו הכי (שם סעי' נא), ולא אמנע מלציין מה שהעיר היעב"ץ במור וקציעה (סי' לא) ע"ד המג"א דחילק דכל שמניח את התפילין שלא לשם מצוה ליכא בהא איסורא, דלאמיתו של דבר י"ל דהשו"ע מעולם לא נצרך דברי הזוהר כדי לאסור הנחת תפילין כשהוא מניחם לשם מצוה, דהא בהא בלא"ה איכא איסורא משום 'בל תוסיף', ולא הוצרך איהו לדברי הזוהר אלא כאשר מניחם שלא לשם מצוה, דבהא איסורא נמי איכא, דהרי הוא מזלזל באות שלהם שהוא מניחם בלא ברכה ובלא כוונה, וא"כ לעולם השו"ע ס"ל דדינם הוא ככשמל"א וכאשר סתם בדבריו בהל' תפילין, וע"ע בסמוך.

לאיסור, אלא שכ' די"ל עוד דהשו"ע ס"ל דדין תפילין אע"ג דדין כלי שמלאכתם לאיסור יש להם, מ"מ שונים הם משאר כשמל"א שאסרו חז"ל טלטולם בשבת, דהא זיל בתר טעמא דבכל הכלים הטעם שאסרו טלטולם הוא כמש"כ הרמב"ם (פכ"ד הי"ב) דאיכא חשש שמא יעשה בהם מלאכות ושאר טעמים, וא"כ הטעם שנקראים כלי שמלאכתו לאיסור מחמת המלאכה שאפשר לעשות בהם, משא"כ תפילין הטעם שנקראו מלאכתם לאיסור אי"ז מחמת המלאכה שלהם שהרי אים בהם מלאכת איסור, אלא מחמת איסור לבישתן, וכל כי ההיא איכ"ל דלא גזרו על טלטולם בשבת, וא"כ היינו טעמא דשרי למוצא תפילין להניחם כדי להכניסם לעיר.

הערה בדברי המגן אברהם בדין טלטול התפילין

ובאמת שיש לתמוה ע"ד המג"א דהניח את דברי השו"ע כאן בתימה רבתי והסיק דדין התפילין הוא ככשמל"א ואין לטלטלם אלא לצורך גו"מ, ואיהו לדירה ס"ל (סי' כט סק"א) דיש לחלק בין סיבת ההנחה דכל מה שאסרו הוא להניח תפילין לשם מצוה בשבת, אך אם אינו מניחם אלא לשם שמירה וכדו' ש"ד, וא"כ מפני מה לא כ' איהו ליישב אף הכא את דברי השו"ע כמש"כ שם, ומפני מה העלה הכא דדין כשמל"א יש לתפילין, ועוד שהרי התם כ"כ לתי' על

הכרעת הפוסקים בדעת השו"ע

כדברי היעב"ץ אף כתב גאון עוזנו
החיד"א (ברכ"י סי' לא סק"א)
דשי' השו"ע היא עיקר כמש"כ בהל'
תפילין דאסור להניח תפילין בשבת וכמו
שהביא מדברי הזוהר, ולא חש לחזור
ולהזכיר הדין כאן בהיות שכבר פי'
משפטו בהל' תפילין, ולא הביא את דברי
מהרלנ"ח דמותר לטלטל תפילין וטעמו
בצידו משום שאין איסור בהנחתן, אך
השו"ע דכבר פי' דאיכא איסור בהנחתן
הרי דאינו מודה לדבריו, ומשו"ה השמיט
מלהזכיר הדין, ורק הרמ"א הזכירו דאיהו
נמי אזיל לשי' דלא חששו לדברי הזוהר
ונהגו להניח תפילין בחוה"מ, ולדעת
השו"ע הרי הם כשמל"א והכי נקטינן,
וכ"כ הא"ר (סק"י) דהסכימו האחרונים
דדינם ככשמל"א ואין לטלטלן אלא
לצורך גו"מ, וכ"כ עוד אחרונים [תו"ש
(סק"א), בא"ח (ש"ב פר' מקץ ס"ב), כה"ח
(סי' לא אות ב, וסי' שח אות מו), חזו"ע (ח"ג
עמ' סח והלאה)], וא"כ עמד דינא דאין
לטלטלן אלא לצורך גו"מ כדין כשמל"א,
ולפי"ז אף הרוצה ללמוד או ללמד הל'
תפילין ולא מצא לזה זמן אחר מלבד
ביום השבת שפיר דמי [וע"ע הלכה
ברורה (ח"ב סי' לא סק"ב) ובשו"ת אוצרות
יוסף (שם סי' יג)].

מפני מה תפילין אינם מוקצה
מחמת חסרון כים

לכאורה יש להבאיר מפני מה תפילין
מחמת שהאדם כ"כ מקפיד

עליהם שלא להשתמש בהם כי אם לצורך
מצוותן, ואף הוא מיוחד להם מקום,
ומקפיד שלא יזונו משם, וא"כ צריך
להיות דינם בשבת כמוקצה מחמת חסרון
כים, שאסורים בטלטול לגמרי, ובפרט
אחר שביארנו דלשי' השו"ע דינם ככלי
שמלאכתו לאיסור, ובכלי שמלאכתו
לאיסור כו"ע מודו דשייך עליו דינים של
מוקצה מחמת ח"כ, ובתוספת שבת
(סקכ"א) כ' דכיון דדמו התפילין קצת
לכתבי הקודש, א"כ כי היכי דסתם ספרים
עדיפים הם אף מכלי שמלאכתו להיתר
והותר טלטולם אף שלא לצורך כלל, ה"ה
תפילין עדיפים הם משאר מוקצה מחמת
ח"כ, ומותר לטלטלם לצורך גו"מ, אכן
באחרונים [תורת שבת (סק"י), שש"כ (פ"כ
הע' לג), שלחן שלמה (סקכ"ב)] ראו גם
תמהו ע"ד דלכאורה כלל וכלל לא דמי,
דדוקא אוכלים וכתבי הקודש הותר
לטלטלם אף שלא לצורך כלל כיון שהם
מעולם לא היו בכלל גזירת מוקצה, מפני
שלא היו יכולים לאוסרם כיון שתשמישם
הוא נדיר, משא"כ תפילין שגזרו עליהם
דדינם ככשמל"א מנ"ל להקל עליהם
ולחלק את השווים ביניהם לשאר ממח"כ,
[בביאורים על התו"ש (אות ז) העיר על
השגתם וכ' דהלא המעיין בדברי הר"ן
במש"כ להתיר טלטול אוכלים וכתבי
הקודש, יראה דלא הזכיר דטעם ההיתר
שלא גזרו עליהם משום מוקצה הוא מפני
שתשמישן נדיר, ואף בשה"ג שהזכיר
טעם זה, לא כתב אותו כטעם להיתר
בכתבי הקודש, אלא כ' דכי היכי דהותרו

לדבר האסור, ואם ברצונו להחזיר את הטלית לתיק עליו להזהר שלא ינענע את התיק קודם שיכניס את הטלית, כיון שהתיר הוא בסיס לדבר האסור, ובחזו"ע (סוף עמ' עא) הוסיף להקשות דלכאורה אם נכונים הם דבריו בזה יהיה אסור לו להוציא את הטלית מהתיק דהלא עד עתה התיק היה בסיס לדבר האסור והמותר גם יחד, וכשהוא מוציא את הטלית משווה הוא את התיק לבסיס לדבר האסור, וא"כ נמצא שהוא מבטל כלי מהיכנו בשבת, אלא ששוב הדר תבריה לגזיזה ותי' די"ל דכל כי ההיא לא מיקרי מבטל כלי מהיכנו מתרי טעמי תריצי דהלא רבים הם הפוסקים דס"ל דתפילין דינם כשמל"ה, וא"כ תו לא מיקרי מבטל כלי מהיכנו, ואף את"ל דהעיקר הוא כדפסקינן דכשמל"א הם, מ"מ כ' הפוסקים דאין דבר ההיתר נעשה בסיס לדבר האסור אא"כ הוא מוקצה שאסור להזיזו אפי' לצורך גו"מ [ישועות יעקב (סי' שח סק"ה)], מנחת שבת (שיטאווא, על הקיצור שו"ע סי' פט סק"ב)], ובחזו"ע כ' שיש לסייע ליסוד זה מדברי הרמב"ן בשבת (דף קנד: ד"ה בשליפי) דביטול כלי מהיכנו שיך דוקא בכלים שאסור לטלטלם כל עיקר, ולא בכלים שהם מוקצים מחמת איסור דמותר לטלטלם לצורך גו"מ, ועוד י"ל בזה שהרי הפמ"ג (מש"ז בפתחה למוקצה אות הדר') כ' דצ"ע אם כלי שמלאכתו להיתר דמונח עליו כשמל"א הוה בסיס, דכיון שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, א"כ י"ל דהתחתון לאו בסיס הוא, וכ"כ עוד

כתבי הקודש ה"ה נמי יש להתיר שאר דברים שתשימשם הוא תדיר, והנ"מ היא שכתבי הקודש הותרו אפי' אם אינו משתמש בהם בתדירות, וכגון מזוזה וכיו"ב], וכדי ליישב את דבריו של התו"ש כ' הגרש"ז (שם) דס"ל כי היכי דמותר לטלטל כתבי הקודש אפי' אם אין תשמישן תדיר אלא נדיר, וכגון שרוצה לטלטל מגילת אסתר או מחזורים של החגים וכל כיו"ב, והלא וודאי שמותרים הם בטלטול לכל צורך, וא"כ כ"ש תפילין דהם תדירים יותר בתשמיש דיש להקל בהם, והגרש"ז לכשעצמו תי' דאין להחשיבם כממח"כ בהיות ואותו שימוש שעושה בתפילין ביום חול הותר לו לעשות ג"כ בשבת, ורק ההבדל הוא דבחול בלבישתן הוא מכוון לשם מצוה, ואילו בשבת אינו מכוון לשם מצוה אלא כמלבוש בעלמא, ולפיכך שוב א"א לדונם כממח"כ.

הוצאת טלית מהתיק של התפילין בשבת

מעשה דעלה בידינו דתפילין לכל היותר אינם אלא ככשמל"א שמותר לטלטלו לצורך גו"מ, לכאורה אף מי ששכח את הטלית בתיק התפילין, מותר לו להוציאה מהתיק בשבת, אלא שמוהר"א מני זצ"ל בס' זכרונות אליהו (הל' שבת מע' ט וא"א) כ' דכשהוא מוציא את הטלית מהתיק אם אין לו שם דבר אחר מלבד התפילין מתבטל התיק לתפילין, ונמצא עתה שהתיק הוא בסיס

הלא האדם חס על המזווה שלא להזיזה ממקומה ומקפיד עליה ומייחד לה מקום כדין ממח"כ, ומטעם זה הרב מנחת שבת (סי' פח סקל"ח אות קכב) כ' להסתפק שאסור לטלטלה בשבת, ועוד כ' דאם המזווה היתה מונחת בפתח בכניסת שבת, ונפלה בשבת יש לדון לאסור לטלטלה כדין דלתות הבית שנתפרקו מן הבית דאסור לטלטלם, וכמש"כ המג"א (סקי"ט) לדייק מדברי הרמב"ם (פכ"ה ה"ו) דכולי ההיא דפסק השו"ע (ס"ח) דכל הכלים הנטלים בשבת, אם נתפרקו בשבת מותר לטלטל דלתותיהן, מ"מ אם הם דלתות הבית אע"פ שהם כלים לא הוכנו לטלטלם, לפיכך אם נתפרקו אפי' בשבת אין מטלטלין אותם, וא"כ י"ל דה"ה למזווה דאע"ג שהיא כלי, ואפי' עדיפה היא מכלים דכתבי הקודש היא, מ"מ לא נועדה היא לטלטול אלא לקובעה בפתח, וא"כ יאסר לו לטלטלה אם נפלה בשבת, ואכן אם היא מונחת במקום בזיון אף איהו מודה דנראה להקל לטלטלה כדי להצניעה, דלא גרע מדין תפילין המונחים בבזיון דשרי לטלטלם (סי' שא סמ"ב), אמנם מאידך גיסא יש לומר דלטטולה שרי בשבת שהרי דינה יהיה דומה לטלטול הגט דפסק הרמ"א (אה"ע סי' קלו ס"ז) בשם הראשונים [מרדכי (גיטין רמז תלו), בה"ג (עשין נ דף קלב.)] דמכיון שהתירו חז"ל לכתוב תשבע"פ, שוב מותר לטלטל הגט דיכול הוא ללמוד ממנו את דיני הגט, וא"כ לפי"ז איכ"ל נמי בנידון דידן גבי מזווה דיכול הוא

אחרונים (הו"ד בחזו"ע שם), ומעתה נמצא דאף אם מוציא הוא את הטלית לא מיקרי דעושה את התיק של הטלית בסיס לדבר האסור, כיון שמותר לטלטל את התפילין לצורך גו"מ, והשתא הדר דינא דאף לא מקרי מבטל כלי מהיכנו, כיון דאכתי מותר לטלטלו לצורך גו"מ, ועוד יש לצרף את שיטת הראשונים דתפילין אינן אלא כשמל"ה וכמו שפסק הרמ"א וא"כ כדאיים הם לסמוך עליהם עכ"פ לענין מי ששכח את הטלית בתיק התפילין, דאל לו לחוש לביטול כלי ולא לכך שנעשה תיק הטלית בסיס לאיסור, ועוד יש לצרף לדין זה את מש"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ט ס"כ עמ' נו ד"ה והנה, ובעמ' ס ד"ה ונפק"מ) דלבאר דנח' הרמב"ם והראב"ד האם כלשמל"ה הוא מוקצה אלא שהתירו לטלטלו לצורך גו"מ, וכך סבר הראב"ד לטעמו דהאיסור במוקצה הוא משום הוצאה, ואילו הרמב"ם ס"ל דאי"ז מוקצה מאחר שכבר העם הורגלו להשמר מטלטול כלים, אלא דאכתי אסרו עליו כלשונו של הרמב"ם 'דאפשר שיתעסק בהם ויבוא לידי מלאכה', וזהו טעם לאיסור טלטול לצורך האיסור, אך הכלי עצמו לית ליה דינא דמוקצה.

טלטול מזווה

הנה בדין מזווה יש לעיין בה כשנפלה בשבת האם יכול הוא להרימה, וכן בסתם מזווה שנמצאת לו בביתו, דמחד גיסא הרי היא ככתבי הקודש דהותר לטלטלם אפי' שלא לצורך, ומאידך גיסא

דאע"פ שמכח ההלכה הסכמתי דמותר לטלטלה, מ"מ לא החלטתי הדבר להיתר, אולם הפר"ח (שם סק"ו) כתב דמסתברא לאסור טלטולה, וכדמוכח מהסוגיא בגיטין (דף ס.) האי ספר אפטרותא אסור לטלטולי, מאי טעמא דהא לא חזי למקרי ביה, אלמא כשאסור לקרות בו אסור לטלטלו, וכיון דמגילה אין קורין בה משום גזירת הוצאה, שוב יהיה אסור לטלטלה, וכ"כ החיי אדם (כלל קנה ס"י) ובמטה יהודה בהל' מגילה (שם סק"ד) יצא לחלק בין יום ט"ו באדר שחל בשבת דבני ירושלים היו צריכים לקרות ומחמת גזירת הוצאה נאסרה הקריאה, דאז אה"נ איכא איסור לטלטלה, משא"כ בשאר שבתות השנה שאין חיוב לקרותה, ורשאי כל אדם לקרוא בה שהרי הוא כקורא בתורה, והילכך כיון שאין איסור בקריאתה כ"ש שמותרת בטלטול, שאין סברא לומר שמשום שבת אחת שנאסרה בה קריאה יהיו נאסרים כל השבתות, וכן מנהג העולם להקל, דמ"ש משאר כתבי הקודש, ע"ש ובשע"ת (סי' תרצג סק"ב) הביא הא דא"ר (סי' שח סק"י) כתב להקל בטלטולה, ושהפר"ח אוסר, די"ל לפמ"ש"כ המט"י דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהא"ר דמתיר איירי בשאר שבתות השנה, ואילו הפר"ח דאסר טלטולה איירי בט"ו באדר שחל להיות בשבת, ובפמ"ג (מש"ז סק"ב) כתב דהעיקר נראה להתיר וכמש"כ הא"ר, וכ"פ בחזו"ע (עמ' ט).

ללמוד מתוך המזוזה את דיני הכתב והמכתב השרטוט ושאר דיני מזוזה [ומשה"ק הב"י (אה"ע בדרך הבית שם) ע"ד הני ראשונים ומשו"ה פסק (שם) לאסור את טלטול הגט בשבת, כבר תי' הקרבן נתנאל דלדינא שרי לטלטולי וכן הלכה, וההיא דרבא גבי שכיב מרע דתקיף ליה עלמא לאו הלכה היא, דאיהו פסק כרבותיו רבה ור"י (גיטין דף ס.) דאסרי לטלטולי ספרי דאגדתא], ולפיכך כ' הפוסקים (חזו"ע עמ' יא) דשרי לטלטל המזוזה בשבת ואינה מוקצה, ומותר לו אף להחזיר את המזוזה למקומה בנרתיק שבכותל, וכתב בשלמי יהודה (פ"א הע' יב) בשם הגרי"ש אלישיב דהטעם דלא חיישין למה שהעיר במנחת שבת דדמי לדלתות הבית, הוא משום דהמזוזה אפי' בהיותה קבועה בכותל דין כלי יש לה, ולפיכך מותר להחזירה לנרתיקה.

מגילת אסתר

והנה לפי מה שביארנו עד עתה בדין המזוזה נראה דכ"ש הוא במגילת אסתר דשרי לטלטלה בהיות ויכל הוא ללמוד אותה כשאר כתבי הקודש, וכן יכול ללמוד ממנה את דיני הכתיבה ושאר הלכותיה, אמנם בשכנה"ג (הגב"י סק"ד) כ' לחקור אם מותר לטלטלה, שהרי קריאת המגילה אינה שייכת בשבת, שהרי אף אם חל פורים בשבת אין קורין את המגילה, והסתפק בדינה והניח הדבר בספק, ושוב כתב בהל' פורים (סי' תרפח הגה"ט סק"ב)



בענין מעשה שבת במקום מחלוקת הפוסקים

הרב יניב אזואלוס

חבר כולל אור הלכה, וראש כולל תלמודו בידו, ליקווד

וכן דעת הרב חיי אדם (כלל ט אות יא) שכתב שם וז"ל, ומ"מ בדבר שיש מתירין לכתחלה, אף דלא קי"ל הכי, מ"מ בדיעבד מותר. [מגן אברהם סימן רנד ס"ק יא]. וכ"כ עוד בכלל כ (אות טז) בזה"ל, ונראה בדיעבד אפילו אם הישראל נתנו [תבשיל לח שנצטנן] על התנור, מותר. ע"ש. אולם נראה שהוא סותר עצמו גבי כלל זה שהרי בכלל יז (אות ב) כתב בזה"ל, והחותכים הבצלים והצנן דק דק שעה או שתיים קודם הסעודה, קרוב הדבר לומר שחייב, והבצלים אסורים באכילה וכו' ע"ש.

וכן בספר תהלה לדוד (סימן רנט אות כ) כתב וז"ל, דעת הבית אפרים (סימן כא) דאם הניח ישראל ע"ג תנור שלנו שיש עליו מעזיבה צונן לח קודם היסק יש להקל בדיעבד וכו' ועדיפא מניה דעת הרב ז"ל (ש"ע הגר"ז) בסימן רנג סע' כה במוסגר בדביעבד יש לסמוך על הרשב"א ז"ל דבלח ונצטנן אין בו משום בשול אחר בשול וצ"ע. ע"ש. ועוד הביא הרב תהלה לדוד (סימן שיח אות כב) את

בענין הכלל במעשה שבת אם מותר במקום מחלוקת הפוסקים, הנה כתב המגן אברהם (סימן שכג ס"ק יא) דאם עבר והטביל כלים בשבת אפשר דיש להקל בדיעבד מאחר דיש מתירין לכתחלה ע"ש. ועוד גבי מה שכתב בש"ע (סימן רנד סע' ג) אם עבר או שכח ונצלה בשבת באיסור, אסור. כתב המג"א (ס"ק יא) וז"ל, ודוקא שנתן על האש שהוא מגולה, אבל כשנתן לתוך התנור שהוא מכוסה, אפילו בשר עז שרי בדיעבד, מאחר דיש מתירין לכתחלה (ב"ח) ע"ש. אולם נראה שהמג"א סותר עצמו בכלל זה, דהנה בש"ע (סימן שיח סע' י) כתב, דאסור ליתן תבלין בקערה ולערוה עליהם מכלי ראשון, וכתב ע"ז המג"א (ס"ק לב) דאם עירה אזי הקליפה אסורה, דנתבשלה בשבת. ע"ש. והביאו להלכה במשנה ברורה (ס"ק עד) דאפילו בדיעבד אסור אם ערה להדיא עליהן שלא נפסק הקילוח ע"ש^א. אולם המשנ"ב (שם סק"ב) רמז לסתירה זו במג"א וכתב ע"ז דצריך עיון קצת. ע"ש.

א. ולקמן נדון בדעת המשנה ברורה לגבי כלל זה.

ועוד ראשונים), וכתב במשנה ברורה (ס"ק כז), דנראה בדדיעבד אין לאסור התבשיל, דיש לסמוך על הפוסקים שסוברים דכיון שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אין בזה משום בישול ע"ש^א. וכ"כ שם בבאור הלכה (סע' ד ד"ה אפילו) וז"ל, ומ"מ נראה בדדיעבד אם החזיר הישראל הקדרה במקום חם דהיינו לתנור גרוף, אין לאסור התבשיל בדדיעבד, וכמו שכתב הפמ"ג בסק"י, דכל שיש ספק פלוגתא אי הוי בישול אין לאסור בזה בדדיעבד. ע"ש. וכ"כ עוד (סימן שיח סע' ד ס"ק לט) בדרך עשיית התה בשבת שאחר שיבשל את עלי התה מערב שבת יריק את העסענ"ס (תמצית תה) לכלי אחר כדי שישארו עלי התה יבשים ויוכל לערות עליהם בשבת מכלי ראשון דקי"ל אין בישול אחר בישול ביבש, דאם ישאר בו משקה העסענ"ס, הרי קי"ל יש בישול אחר בישול בלח אם נצטנן, ובדיעבד אין לאסור [שער הציון אות סא בשם נתיבות שלום] ע"ש. מבואר דס"ל גם לגבי מעשה שבת זה הנתון במחלוקת הפוסקים שיש להקל בדדיעבד ודו"ק. וכ"כ עוד המשנ"ב (סימן שיח סע' ה ס"ק מו) להקל בדדיעבד אם נתנו פת אפילו בכלי ראשון

המחלוקת בסימן שיח סע' ה אם יש בישול אחר אפיה. וכתב דמשמע בדדיעבד מותר אפילו בכלי ראשון וסמכין על ראבי"ה ז"ל דאין בישול אחר אפיה. וכתב דאכתי אין מזה ראייה ללח ונצטנן דהתם דעת הרשב"א (דאין בא"ב בלח) לא הביא המחבר כלל. ע"ש^ב.

בירור דעת המשנה ברורה בכלל זה

וכן דעת הרב משנה ברורה בכמה מקומות דמעשה שבת במחלוקת הפוסקים שרי, ובפרט בסימן שיח. זה יצא ראשונה בסימן שיח סע' א (סק"ב) כתב המשנ"ב וז"ל, וכל שיש ספק פלוגתא בזה אי הוי בכלל בישול או לאו, או בשאר מלאכות כי האי גונא, אין לאסור בדדיעבד, דכל האיסור הזה הוא רק מדרבנן שקנסהו, וספקא דרבנן לקולא. [פמ"ג אות י וכעין זה כתב המג"א סימן שכג ס"ק יא, ועיין בס"ק לב וצ"ע קצת] ועוד מבואר בש"ע (סימן שיח סע' ד) דתבשיל שלא נתבשל כל צרכו ואפי' נתבשל כמאכל בן דרוסאי שייך בו בישול אפי' בעודו רותח (כך דעת הרמב"ם והטור

ב. וע"ע שם שכתב דנראה דגם באינו מבושל כלל אם נתנו בכלי שני אף דלדעת התוספות אסור משום דמחזי כמבושל. ולדעת רא"ם יש דברים שמתבשלים בכלי שני ואין אנו בקיאים, מ"מ בדדיעבד שרי וצ"ע. ע"ש.

ג. ובחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' תכג) העיר שזה נגד מש"כ הוא עצמו במשנ"ב (סימן לב בשער הציון אות ג) שלא מצרפים לספק דעה שלא הוזכרה בש"ע, והרי דעת המקילים שאין בישול במאכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי לא הוזכרה בש"ע, א"כ היאך סמך המשנ"ב לומר בזה ספקא דרבנן לקולא וצ"ע. ע"ש.

שהיד סולדת בו דסמכין על היש מקילין. ע"ש.

וכן עוד מצאתי ראיתי בביאור הלכה (סימן שיח סע' י' ד"ה אסור) שכתב שבשאר דברים חוץ ממים ושמן שמבואר לעיל בסע' ה' דיש להזהר לכתחלה שלא ליתנם בכלי שני שהידס"ב, אך לענין דיעבד אין להחמיר בכלי שני וכו' וכל זה בדבר שלא נצלה ונאפה, אבל בדבר שנצלה או נאפה אין לאסור בדיעבד אפילו הניח אותם בכלי ראשון, דיש לסמוך על הפוסקים החולקין על רבנו אליעזר ממין וסבירא להו דאין בישול אחר אפיה וצליה וכו"ל בסע' ה' ע"ש.

ועוד כתב המשנה ברורה (סימן שיח סע' יא ס"ק עח) דליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן אסור, דכיון שאינו מתערב, מבשל כדי קליפה. ובשער הציון (אות קח) כתב ומכל מקום לענין דיעבד נראה דאין לאסור הרוטב, דיש לסמוך איש מקלין לקמן בסע' טו דסבירא להו דאין בישול אחר בישול אפילו בנצטנן וכו' ע"ש. וכן מצאתי ראיתי עוד מבואר בביאור הלכה (סימן שיח סע' יב ד"ה והוא) להקל במעשה שבת במחלוקת הפוסקים, שכתב שם דבודאי צריכים לחוש לדעת התוספות שאסור לערות רותחים מכלי ראשון לתוך צוננים מועטים אלא אם כן

אין היד סולדת בהם, כי הוא נוגע באיסור דאורייתא דמבשל בשבת, אך בדיעבד יש לסמוך על הרשב"א והר"ן שמתירין להדיא, ועל פשטות לשון הרמב"ם והטור שחמין לתוך צונן שרי אפילו בחמין מרובין וכו' ע"ש.

ועוד ראיה, דהנה כתב בש"ע (סימן שיח סע' טז) דמותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. והרמ"א בהג"ה כתב דיש מחמירין ונהגו להחמיר. וכתב המשנה ברורה (ס"ק קז) דבדיעבד בכל גוני אין לאסור. וכ"כ בבאור הלכה (סע' יח ד"ה שנמצא מגיס) ע"ש ד'.

וכ"כ עוד המשנה ברורה (סימן רנג ס"ק צה), שהרמ"א שם פסק שאם אמר לנכרי להחם התבשיל אם נצטנן אסור לאכלו אפילו צונן, והסביר המשנ"ב שאע"פ שלא היה זה בדרך של איסור חזרה אסור משום בישול, אולם הביא שהמג"א והאחרונים כתבו דבדיעבד יש להתיר את התבשיל באופן שלא היה איסור של חזרה, מאחר דיש פוסקין שמתירין אפילו לישראל לעשותו לכתחילה, כמ"ש בסימן שיח סע' טו בהג"ה ע"ש.

ד. ע"ש שהביא מש"כ הפרי מגדים (סימן רנג א"א אות לב) שבדיעבד אם עשה הגסה בתבשיל שלא נתבשל כל צרכו אסור התבשיל כדין המבשל בשבת, והבאור הלכה השיג על דבריו, דנהי דקי"ל כהרמב"ם דבלא נתבשל כל צרכו יש בו משום בישול, מ"מ לענין דיעבד יש לסמוך על דעת הראשונים הנ"ל (הרמב"ן הרשב"א הר"ן והרא"ש) שלא לאסור וכו' ע"ש.

ממנה, ודומיא למה שכתב המג"א בסימן שכג (ס"ק יא) לענין הטבלת כלים חדשים דאם עבר והטביל דמותר להשתמש בתוכה, הואיל ויש מתירין לכתחילה ע"ש. וז"ל מרן בש"ע (סימן שכג סע' ז), מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה, ויש אוסרים וירא שמים יצא את כולם, ויתן הכלי לאינו יהודי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו ואין צריך טבילה. וכתב המשנה ברורה (ס"ק לג) ועיין בדרכי משה שכתב דמדינא יש לפסוק כדעת היש אוסרים, וכן פסק בתשובת שאגת אריה (סימן נו), ומ"מ אם עבר וטבל אפשר דמותר להשתמש בו, כיון דיש מתירין אפילו לכתחילה. וכתב בשעה"צ (אות לב) שמקורו מדברי המג"א, והוסיף וציין לעיין בפמ"ג שכתב דמשמע דה"ה בכל כעין זה לענין מבשל בשבת, בכל דבר דאיכא פלוגתא דרבנות אין לאסור בדיעבד ע"ש¹.

וכן מתבאר מדבריו בביאור הלכה (סימן רנד סע' א ד"ה אבל) שהביא בשם הב"ח, דבדיעבד אם עבר או שכח ושהה בתנור מכוסה אף שאינו טוח בטיט, מותר, מאחר דיש מתירין לכתחלה, וה"ה כל כיוצא בזה. והוסיף הביאור הלכה דנראה דהוא הדין לקמן שמסיים הרמ"א, והכי נהוג כסברא זו, והיינו דעל גבי האש שהוא מגולה אסור אף בגדי ועוף, היינו, גם כן רק לכתחלה, אבל דיעבד יש להקל בגדי ועוף אצל האש אף שהוא מגולה לגמרי, כיון שהמחבר מתיר לכתחלה כשיטת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ עוד בסימן רנט (ס"ק כה) ^ה.

וכ"כ עוד המשנ"ב בביאור הלכה (סימן רסא סע' א ד"ה ואין מדליקין) דבדיעבד אם עבר והדליק או שעשה שאר מלאכה אחר השקיעה בזמן דאיכא דעות בין הפוסקים, יש להקל בדיעבד להנות

ה. דהנה כתב הרמ"א (ס"ס רנט), ונראה לי הא דמותר לחזור ולסתום התנור היינו ביום דכבר כל הקדרות מבושלות כל צרכן, אבל בלילה סמוך להטמנתו דיש לספק שמא הקדרות עדיין אינן מבושלות כל צרכן אסור לסתום התנור דגורם בישול. וכתב המשנה ברורה (ס"ק כה) ואפילו בדיעבד אסור התבשיל כדין מבשל בשבת וכו', והוא שלא הגיע עדיין למאכל בן דרוסאי [רמ"א סימן קב], דבהגיע אין לאסור בזה בדיעבד. ועיין שם בשער הציון (אות כד), שכתב ועיין בפרי מגדים (א"א אות יב) שהקשה על זה לפי מאי דקיימא לן סימן שיח סע' ד' דאפילו בנתבשל כמאכל בן דרוסאי יש בישול, אם כן יהיה אסור אף אחר שהגיע למאכל בן דרוסאי, ונשאר בצ"ע, ומ"מ נראה לי שאין לזוז מפסק הרמ"א לענין דיעבד, אחר שיש דעות בעיקר הדין, עיין שם בסימן שיח בבית יוסף, וגם נוכל לצרף לזה דעת הגר"א שפוסק בסימן שיח כרבי מאיר, דמבשל ממש בשוגג יאכל, וידוע דאומר מותר נמי בכלל שוגג הוא. עכ"ל.

ו. בסך הכל נמצאו חמשה עשר מקומות שהרב משנה ברורה מיקל בדיעבד ליהנות ממעשה שבת שהוא מחלוקת הפוסקים, וביניהם בבישול אחר בישול בלח, וכן במאכל שהתבשל כמאכל בן דרוסאי וגמר בישולו בשבת, וכן בבישול אחר אפיה, וכן בעירווי רותחין מרובין לתוך צונגים מועטין, וכן אם שהה צלי שור ועז בתנור מכוסה שאינו טוח בטיט, או בגדי ועוף אפילו אצל האש, וכן אם עשה מלאכה אחר השקיעה בזמן שיש דעות בין הפוסקים אם הגיע השקיעה עדיין או לא, וכן אם טבל כלי חדש בשבת ע"ש.

א"א סק"י), והעתיקו להלכה הביאור הלכה (שם בסע' ד ד"ה אפילו) וצ"ע. וכן מצאתי ראיתי עוד בסימן שכא (ס"ק מה) שכתב שם המשנ"ב, דהחזתים הבצלים והצנון דק דק שעה או שתיים קודם הסעודה, קרוב הדבר לומר שחייב חטאת, והבצלים אסורים באכילה ע"ש. והלא גם שם יש להקת ראשונים שאין איסור טוחן כלל בירק שנאכל חי, ועם כל זאת אסר המשנ"ב אפילו בדיעבד, ולא סמך על מש"כ בהרבה מקומות דכל שהוא ספק פלוגתא יש להתיר בדיעבד וצ"ע¹.

ואחר העיון נראה לי סברא ליישב את הסתירה בדברי המשנה ברורה בדין מעשה שבת במחלוקת הפוסקים,

אולם נראה שהמשנה ברורה סותר עצמו בזה דהנה בסימן שיח (סע' י) כתב מרן הש"ע, דאסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליהן מכלי ראשון. וכתב המשנ"ב (שם ס"ק עד והזכרנו דבריו לעיל) דאף דתבלין אין מתבשל בכלי שני, וכנ"ל, מ"מ העירוי מכלי ראשון קיימא לן דהוא מבשל כדי קליפה, ואפילו בדיעבד אסור אם ערה להדיא עליהן שלא נפסק הקילוח ע"ש. והרי יש להקת ראשונים דס"ל דעירוי אינו מבשל ודינו ככלי שני א"כ מדוע שלא נסמך בדיעבד על אותם ראשונים משום דמעשה שבת דרבנן, ובמקום מחלוקת הוי ספיקא דרבנן ולקולא, כמ"ש הפמ"ג (סימן שיח

ז. וראיתי לכמה מחברים שעמדו על הסתירה בדברי המשנה ברורה שבסימן שיח (סק"ב) ושם (ס"ד) בביאור הלכה ד"ה אפילו) ובעוד מקומות כתב להתיר בפשיטות מעשה שבת בכל ספק פלוגתא, ושם (ס"ק עד) גבי עירוי ובסימן שכא ס"ק מה גבי טוחן שלא לאלתר אסר אף בדיעבד אף שהוא ספק פלוגתא ג"כ ולא עוד אלא שגדולי הראשונים שמתירים. ובספר תבנית השלחן (סימן שיח סע' א אות ז) כתב בזה"ל, בדבר שהוא ספק פלוגתא אם יש בו מלאכה, אין המלאכה נאסרת בדיעבד, לפי שכל האיסור הוא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא (סימן שיח סק"ב) ולכן אם החזיר לאש תבשיל ולא נגמר בישולו (שם ס"ק כז ובה"ל שם סע' ד) או שנתן פת במרק בכלי ראשון (בה"ל סע' ט ד"ה אסור) או שעירב משקה שנצטנן בכלי ראשון (שער הציון ס"ק קח), כל אלה אינם נאסרים לפי שיש לסמוך על הפוסקים שמקילים. במה דברים אמורים, דוקא כשלא הוכרעה ההלכה במחלוקת זו [אלא שלמעשה מחמירים כגון בבישול אחר מאב"ד ובא"ב בלח ובישול לאחר אפיה] אבל במקום שהוכרעה ההלכה כדעת המחמירים [כגון שרבים הם או שראיותיהם מכריעות] אין זה כספק פלוגתא אלא כודאי איסור, ואף בדיעבד נאסרת המלאכה. ולכן אם עירה מכ"ר על גבי תבלינים נאסר המאכל כדי קליפה, וכן אם חתך בצלים דק דק מופלג מהסעודה קרוב הדבר שנאסרים הבצלים, לפי שכבר הוכרעה ההלכה כדעת המחמירים. [ולענין עירוי מכ"ר הסכימו רוב גדולי הראשונים דאסור מהתורה, כמבאר בשו"ת בנין ציון סימן יח. ולענין חיתוך הבצלים דק דק, עיין בחזו"א סימן נז ד"ה שם, דהוכרעה ההלכה כהמחמירים] ע"ש.

ומצאתי בספר אור הלבנה (בישול סימן טז) שהאריך קצת בזה, אולם הביא רק ג' מקומות שדיבר המשנ"ב בזה בסימן שיח סק"ב ובס"ק כז ובה"ל סע' ד וכתב שמכיון שהמשנ"ב העלה להקל בדיעבד במעשה שבת בדבר שנתבשל כמאב"ד וגמר בישולו בשבת שלדעת האוסרים [הרמב"ם הטור וכן פסק הש"ע] הוא איסור דאורייתא, יוצא שלדעת המשנ"ב מעשה שבת במחלוקת הפוסקים מותר אפילו שלדעת האוסרים הוא איסור תורה. ע"ש. אולם לא הזכיר כלל שהמשנ"ב סותר עצמו בשני מקומות (סימן שיח ס"ק עד וסימן שכא ס"ק מה) ושם אסר אפילו בדיעבד וצ"ע.

במש"כ בסימן שיח (ס"ק עד) לאסור לשאר מקומות, דנראה דעתו דאם הדבר היה מבושל כבר ללא ספק כגון במש"כ להקל בדיעבד לגבי לח צונן שחיממו, או במש"כ להקל לגבי דבר שנאפה או נצלה והניחו בכלי ראשון, שבאופנים הנ"ל לכ"ע הדבר כבר מבושל או צלוי או אפוי אלא שיש ספק בפוסקים אם בישול נוסף אסור במאכל זה. וכן גם במש"כ המשנ"ב להקל בדבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי וחזר וחיממו וגמר את הבישול שכתב

שיש להקל בדיעבד, יש לומר דסברתו להקל בזה היא דעכ"פ כאשר הוא מבושל כשיעור מאב"ד, לדעת הרבה ראשונים הדבר כבר נקרא מבושל כל צרכו ואין שוב איסור בישול בזה, משא"כ לגבי מה שהחמיר בעירוי לאסור אפילו בדיעבד, דהתם לכל הדיעות ולכל השיטות המאכל שמערה עליו מכלי ראשון לא היה מבושל כלל אלא שאנו דנים על הבישול עצמו אם נקרא בישול בזה דעת המשנ"ב דאין להקל אפילו בדיעבד. ודו"ק. ואפשר

ובספר אוצרות השבת (בירורי הלכה עמ' תפו) הביא בשם הגר"פ שיינברג שמסתפק בדעת המשנה ברורה גבי טחינת פירות וירקות שנאכלין חיין הרבה זמן קודם הסעודה אם יש להתירם בדיעבד, והביא צדדים לכאן ולכאן [ובמשנ"ב מהדורות דרשו שם בסימן שכא במחכ"ת לא דייקו בציטוט דברי הגר"פ זצ"ל ע"ש. ובחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' רסו-רסז) הקשה על דברי המשנ"ב (סימן שכא ס"ק מה) שכתב לאסור שם בדין טוחן אפי' בדיעבד שהרי הוא עצמו כתב להקל במעשה שבת שהוא ספק פלוגתא בסימן שיח ס"ב וס"ק כז ושם בבה"ל סע' ד, ובמסקנתו שם חלק על דבריו ולא כתב ליישב דבריו ע"ש. וכן העיר על דבריו בספרו לוית חן (סימן סג). וכן העיר על הסתירה בדברי המשנ"ב שבסימן שכא ס"ק מה, לשאר מקומות, בהלכה ברורה (בישול סימן שיח סע' יט בירור הלכה ס"ק כה עמ' 53). וע"ע לקמן בהערה 13 שהבאנו עוד תירוצי מספר וביום השבת ע"ש.

וכן בילקוט יוסף שבת ח"ג (בביאורים הערה סב) הביא מה שהעיר בלוית חן (שם) על המשנ"ב בסימן שכא ס"ק מה, וכתב דאין לומר דס"ל להמשנ"ב לחלק בזה בין שוגג למזיד, דזיל בתר טעמא, וגם בכל המקומות שבהם כתב המשנ"ב להקל לא חילק בין בשוגג למזיד ע"ש.

ומצאתי בקובץ שם משמעון ח"ד (ענף ג עמ' 206) מאמר מאוד יפה בבקיאות נפלאה ובפרט בדברי המשנ"ב, בשם צורבא דרבנן בשם ר' נהוראי קפשיאן שהביא תירוצי בשם הגאון ר' אופיר מלכא שליט"א, שאמר ליישב ע"פ הערוך השלחן (סימן שיח סע' מה) שכתב ליישב דהטעם שאסור אפילו בדיעבד משום שיכול לקלוף את הכדי קליפה שנתבשל מן העירוי, והיינו דאיירי בתבלין שלם ולא כתוש, כך שיכול לקלוף את הכדי קליפה, ולכך לא מקילין בדיעבד אף שהיו מחלוקת הפוסקים, דכיון שיכול בקל שלא להכנס למחלוקת לכך לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. והביא בשם הגאון ר' אפיר מלכא לגבי הסתירה ממש"כ המשנ"ב בסימן שכא ס"ק מה, שנשאל בקושיא זו וענה שזו קושיא חזקה, ועדיף להשאר בקושיא חזקה מליישובה בתירוצי דחוקים. והרב הכותב המאמר הנ"ל תירץ גם את הסתירה מסימן שכא על הדרך שתירץ הגאון ר' אופיר מלכה בדין עירוי כיון שאפשר להחמיר בנקל, דכיון דאיירי בצנן ובצלים שאינן תבשיל עיקרי לשבת כחמין וכדו', רק תוספת לעונג שבת ותו לא, אי לכך אין אנו מתירין זאת, דהרי ס"ס יכול להחמיר בקל שלא לאוכלם, ודייק זאת מדברי החיי אדם שהובא במשנ"ב (סימן שכא ס"ק מה) שנקט בדוקא צנן ובצלים שאינם אלא תוספת עונג, דרק בכה"ג אסורים באכילה, ולכן ציטט המשנ"ב בדקדוק רב את לשונו של החיי אדם ואתי שפיר. ע"ש.

דרוסאי שרי, ולמאי דקי"ל בסימן שיח
אסור וצ"ע. עכ"ל.

וכן בסימן רנג (א"א ס"ק לב) כתב הפרי
מגדים וז"ל, ואם לא נתבשל
הקטניות כל צרכן לפעמים, אסור ודאי
להגיס בכף בכלי ראשון, ואם הגיס אסור
התבשיל כדין מבשל. ע"ש. כתב בש"ע
(סימן רנד סע' ג) אם עבר או שכח ונצלה
בשבת באיסור, אסור. וכתב המג"א (ס"ק
יא) וז"ל, ודוקא שנתן על האש שהוא
מגולה, אבל כשנתן לתוך התנור שהוא
מכוסה, אפילו בשר עז שרי בדיעבד,
מאחר דיש מתירין לכתחילה (ב"ח) ע"ש.
וכתב ע"ז הפמ"ג (שם א"א ס"ק יא) וז"ל,
ואע"פ דאנן קי"ל כרב ירמיה דאסור באין
שריק, מ"מ זה לכתחילה, ודיעבד כדאין
הנך רבוותא לסמוך עליהו וכללא הוא.
וכו' ומ"מ המורה צריך לעיין בזה מי הם
החולקים ע"ש. ועוד כתב הפרי מגדים
(סימן שיט משב"ז ס"ק ג) וז"ל, במג"א אות
א' כתבנו, דאם בירר המאכל נאסר
דאיתעביד איסורא ויראה אף בירר פסולת
מאוכל כן הוא וכו' ע"ש. מבואר בדבריו
שמעשה שבת במחלוקת הפוסקים אסור,
שהרי יש כמה ראשונים דס"ל שמותר
לברור פסולת מאוכל לאלתר שעושה כן
ביד ע"ש. ועוד מתבאר מדברי הפמ"ג
לגבי כלל זה בסימן שיח (משב"ז ס"ק טז),
שאם עירה מכלי ראשון על מאכל שאינו
מבושל בדיעבד בשוגג אסור כיון שמותר
למוצ"ש, והוה דבר שיש לו מתירין ואין
אומרים בו ספק דרבנן לקולא. ע"ש.
מבואר שהפרי מגדים סותר עצמו בכלל

עוד להגדיר זאת דבתבשיל לח צונן או
מאכל צלוי או אפוי או מבושל כמאב"ד
איכא חדא לריעותא שמא הבישול הנוסף
אסור, לעומת זאת בדין של עירוי איכא
תרתי לריעותא דהמאכל לא מבושל כלל
והעירוי י"א שהוא מבשל ודו"ק.

בירור דעת הפרי מגדים בכלל זה

והיה נראה שגם הרב הפרי מגדים (סימן
שיח א"א אות י') אזיל ומודה לכלל
זה, שהרי כתב בפירוש וז"ל, וכל שיש
ספק פלוגתא אם הוה בישול או לאו בזה,
ספק דרבנן לקולא ע"ש. והעתיקו המשנה
ברורה (ס"ק ב) ובביאור הלכה (שם סע' ד
ד"ה אפילו) ע"ש. ובכף החיים (שם ס"ק ה)
ג"כ העתיק את דברי הפמ"ג להלכה.
ע"ש. ועוד כתב הפמ"ג (סימן שכא א"א ס"ק
יא) שאם הטביל כלים חדשים בשבת כיון
דיש מתירין לכתחילה, אף להאוסרין
דיעבד שרי. ומשמע בכל פלוגתא
דרבוותא כעין זה המבשל בכלי שני פת
וכדו' דיעבד יש להתיר. [ועיין בהגהות
רעק"א שגרס בפמ"ג "אף בכלי ראשון
מותר בדיעבד"] ע"ש.

אולם נראה שיש סתירות בזה בדברי
הפמ"ג דהנה בסימן רנט (א"א ס"ק
יב) כתב וז"ל, ובתשובת רמ"א (סימן קב)
כמאכל בן דרוסאי צידד להקל, ולמאי
דקי"ל בסימן שיח כמאכל בן דרוסאי יש
בישול וכו', וע' ט"ז סימן רנג (אות י')
העתיק תשובת רמ"א הנ"ל דכמאכל בן

זה ואדרבא ברוב המקומות שדיבר בזה מתבאר שהוא אוסר בזה וצ"ע ח).

בירור דעת ש"ע הגר"ז

ובשלחן ערוך הגר"ז (סימן שיח סע' ט) כתב בתבשיל לח שהצטנן וחיממו בשבת, דאם הצטנן לגמרי נוהגין כסברא הראשונה אפי' לענין דיעבד. ע"ש. מבואר דלא ס"ל האי כללא דמעשה שבת במחלוקת הפוסקים שרי, שהרי הרבה ראשונים ס"ל דאין בישול אחר בישול בלח, ועכ"ז לא סמך עליהם הגר"ז לענין דיעבד. ועיין בסימן רנג (סק"ט) בקונטרס אחרון^ט ועיין שם בסע' כה שכתב, אם החזיר (אפי' הישראל בעצמו) למקום שיש מתירים אפי' לכתחילה כגון

שסמך אצל תנור שאינו גרוף וקטום או כנגד המדורה, תבשיל שנתבשל כל צרכו ויש בו מרק ונצטנן לגמרי ונתחמם שם עד שהיס"ב, שאע"פ שיש בה חיוב חטאת (לישראל) מ"מ כיון שיש מתירין אפי' לכתחילה כמ"ש בסימן שיח יש לסמוך על דבריהם בדיעבד. ע"ש. וזה סותר למש"כ בעצמו בסי' שיח סע' ט לאסור בדיעבד בזה וצ"ע.

וכן בסימן שיח סע' יט כתב הגר"ז וז"ל, אסור ליתן תבלין בקערה ולערוה עליהם מכלי ראשון שהיד סולדת בו, מפני שעירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה, ואם עירה אזי הקליפה אסורה מפני שנתבשלה בשבת וכו' ע"ש. ואע"פ שרבו הראשונים שמתירים עירוי מכלי

ח. שהרי בסימן שיח (א"א סק"י) וכן בסימן שכג (א"א ס"ק יא) מבואר דאזיל ומודה לכלל זה. אולם בסימן רנט (א"א אות יב) הסתפק הפמ"ג שם אם מותר ליהנות מזה בדיעבד ונשאר בצ"ע. אע"פ שיש מתירין לכתחילה. וכן בסימן רנג (א"א אות לב), אסר בדיעבד אע"פ שהוא מחלוקת הפוסקים. וכן בסימן שיט (משב"ז סק"ג) מבואר דאף אם ברר פסולת מאוכל לאלתר המאכל נאסר ע"ש. אף שיש מתירין לכתחילה לברור פסולת מאוכל לאלתר ודו"ק. ובחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' תכג) הביא בשם חכם אחד שרצה ליישב את דברי הפרי מגדים שכתב לאסור בס"ס רנט, שמכיון שבש"ע לא הובאה דעת החולקים שאומרים שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו יותר משום בישול [עיין סימן שיח סע' ד], הלכך לא חשיב ספק כלל. ע"ש וכתב בחזון ע"ד דכן הוא בפמ"ג (סימן לב משב"ז סק"ב) וזה כמ"ש הגר"ש קלוגר בטוב טעם ודעת מה"ת (סימן ריט), שדעה שלא הובאה כלל בש"ע אינה נחשבת לספק. וכ"כ בשו"ת אפרקטא דעניא (סימן נז) בשם הרב לבושי שרד. וכ"כ בשו"ת בית שלמה (יור"ד סימן קא), וכ"כ המשנה ברורה בשער הציון (סימן לב אות ג). אולם הגאון משכיל לאיתן בהגהות יד אברהם (יור"ד סימן קי) הביא דברי הלבושי שרד, וכתב עליו, ושרא ליה מריה, כי אטו מפני הכרעת הב"י והרמ"א, נחשיב דעת גדולי הפוסקים כאילו לא היו. וכ"כ הגאון שדי חמד בכללי הפוסקים (סימן יג אות ה), שגדולי הפוסקים הספרדים אינם חוששים לכלל הנ"ל, ומצרפים לספק ספיקא להקל גם סברא שלא הוזכרה כלל בש"ע. וכ"כ בשו"ת תעלומות לב (חאה"ע ס"ס כז), וע"ע במש"כ בשו"ת יביע אומר ח"ז (או"ח סימן מד אות יב).

ט. עיין שם שהקשה שהמג"א סותר עצמו שבסימן רנג ס"ק לו לא התיר בדיעבד אלא כשעשה כן גוי ובסימן רנד ס"ק יא משמע שאף בישראל יש להקל דומיא דהתם אף שיש לחלק ביניהם דהתם קעבר אדרבנן והכא אדאורייתא כמבואר בלשונו וצ"ע לדינא.

היה לו להגאון בעל אבני נזר להקל בדיעבד אלא ודאי דלא ס"ל האי כללא ודו"ק.

וכן מבואר דס"ל לרבי אברהם הכהן משאלוניקי בשו"ת מעט מים (סימן כז) לאסור מעשה שבת במחלוקת הפוסקים שהרי כתב שם שאם הניח תבשיל שלא נתבשל כל צרכו נגד האש במקום שהיד סולדת בו, או שהיה בו מרק, לצורך חולה שאין בו סכנה, שבכל זה יש דין בישול מן התורה, לכן אפי' אם נצטנן, אסור לו התבשיל באכילה עד מוצ"ש, ורק אם לא עבר אלא על איסור דרבנן מותר לחולה שאין בו סכנה. ע"ש^י. וכן הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (או"ח סימן יג) בתחילת הסימן הסתפק אם בישל בשבת דבר שנתבשל קודם שבת ונצטנן, דקי"ל יש בישול אחר בישול, ונשאר תבשיל זה בחול וחזר ונצטנן, דבזה אזלה לה מלאכה שעשה בשבת וכו' ע"ש^י. ומתבאר בדבריו שפשיטא ליה לאסור להנות מן התבשיל בשבת אפי' צונן וכ"ש רותח, אע"פ שהיא מחלוקת ראשונים אם יש בישול אחר בישול בלח. ודו"ק.

לסיכום, נראה שדעת המגן אברהם להקל בזה, רק אם גם אפילו לדעת האוסרים הוא רק איסור דרבנן אז

ראשון דהוי ככלי שני. ומאידך פסק הגר"ז בסימן שיח סע' יב להקל בדיעבד בדבר אפוי או צלוי אפי' נתנו בכלי ראשון ע"ש.

אולם הרב מחצית השקל (סימן רנד ס"ק יא), נראה שפוסק לאסור בזה בהחלט שכתב שם וז"ל, אבל בשר גדי והתנור פתוח אע"ג דלהרמב"ם (פ"ג סע' יג) מותר לכתחלה, דאינו מחתה פן יתחרך, מ"מ אנן לא סמכינן עליו אפילו בדיעבד. ע"ש. וכן נראה שסובר הרב אבני נזר דמעשה שבת במחלוקת הפוסקים אסור. דהנה מבואר בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תקכו אות ב), לגבי תבשיל לח דאם נצטנן לגמרי וחיממו יש חשש בישול דאורייתא ואפילו בדיעבד אסור לשתות בשבת ע"ש. אלמא דלא ס"ל האי כללא דמעשה שבת במחלוקת הפוסקים מותר. דהרי ידוע מחלוקת הראשונים בבישול אחר בישול בלח שדעת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ועוד דאין בישול אחר בישול אפילו בלח, ונהי דלא קי"ל הכי אלא קי"ל כמו שפסק מרן הש"ע (סימן שיח סע' ד), כדעת הרא"ש ורש"י ורבינו יונה והטור ורבינו ירוחם ועוד, דיש בישול אחר בישול בלח, ואם איתא דמעשה שבת במחלוקת הפוסקים שרי,

י. וכבר העיר על דבריו בלוית חן (אות מג) דכיון שיש מתירים אפילו לבריא מותר בדיעבד ע"ש.

יא. ובחזון עובדיה (שם) העיר כיון דלא נפקא מפלוגתא כיון שיש ראשונים דס"ל שאין בישול אחר בישול בלח אע"ג דלא קי"ל הכי, כיון דמעשה שבת לא נאסר אלא מדרבנן משום קנסא, ספיקא דרבנן לקולא. ואף בשבת בעודו חם, מותר. ע"ש.

שיח (א"א סק"י) כתב, דכל שיש ספק פלוגתא אם הוה בישול או לאו יש להקל, ולא חילק אם לדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא או דרבנן. אם לא שנאמר שכוונת הרב פרי מגדים להקל דוקא בבישול דרבנן, וסיוע לזה מדברי הפמ"ג עצמו בסימן שכג (שם), שסיים על זה "ומשמע בכל פלוגתא דרבוותא "כעין זה" המבשל בכלי שני פת וכדו' דיעבד יש להתיר". והרי המבשל בכלי שני הוא ג"כ רק איסור דרבנן. [אלא שבהגהות רעק"א שם גרס בכלי ראשון וכן הסכים בשביתת השבת שכן הגרסא הנכונה בפמ"ג, ולפי זה היקל הפמ"ג אע"פ שלדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא, ונפל פיתא בבירא וצ"ע. וכן נראה שמצדד הגר"ח נאה בקצות השלחן ח"ה (סימן קכד בדה"ש סק"ג) בדעת הפמ"ג, לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, וכתב שמסתבר שהגרסא הנכונה בדבריו שם המבשל פת בכ"ש, ודלא כהגרע"א והשביתת השבת ע"ש. יב]

ודעת הש"ע הגר"ז, בספר אור הלבנה (בישול סימן טז), כתב בדעתו, שבאיסור דרבנן דעתו להקל בדיעבד לסמוך על המקילים, וכן מצדד בקצות השלחן ח"ה (בדה"ש סק"ג), אלא שנראה מדבריו שהתנה תנאי נוסף שכן פסק

סמכין עליהו בדיעבד כדמוכח מדבריו בסימן רנד (ס"ק יא), ובסימן שכג (ס"ק יא), וכך מיושבת הסתירה בדבריו במש"כ בסימן שיח (ס"ק לב), לאסור עירוי מכלי ראשון בדיעבד כדי קליפה, דהתם לדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא.

וכן נראה לבאר בדעת הפרי מגדים, דאם לדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא אין להקל אפי' בדיעבד כמ"ש בסימן רנט (א"א ס"ק יב), לאסור דבר שהיה מבושל כמאכל בן דרוסאי וגמר בישולו בשבת, שלדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא. וכן בסימן שיח (משב"ז ס"ק טז), לגבי עירוי מכלי ראשון שאסור אפי' בדיעבד. וכן בסימן שיט (משב"ז סק"ג), לגבי בורר אסור אפי' בדיעבד, ושם הוא איסור דאורייתא לדעת האוסרים. וכן בסימן רנג (א"א ס"ק לב), דאם התבשיל לא נתבשל כל צרכו שאסור להגיס בכלי ראשון, וכתב הפמ"ג שם שאם הגיס אסור התבשיל כדין מבשל, וגם שם לדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא.

ומאידך מצאנו שהפמ"ג כתב להקל בדיעבד בסימן רנד (א"א ס"ק יא), לגבי דין שהיה דרבנן, וכן בסימן שכג (א"א ס"ק יא), לגבי טבילת כלים שהוא ג"כ איסור דרבנן לדעת האוסרים. אולם ק"ק על זה, שהרי הפמ"ג בסימן

יב. ועיין בחזון עובדיה שבת ח"ד (עמ' תכג), שהביא בשם חכם אחד שכתב לתרץ את הסתירה בפמ"ג, דס"ל להפמ"ג שמכיון שבש"ע לא הובאה דעת החולקים שאומרים שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו יותר משום בישול, הילכך לא חשיב ספק כלל ע"כ. וכתב בחזו"ע לסייעו שכן סובר הפמ"ג (או"ח סימן לב משב"ז סק"ב), שסברא שלא הובאה בש"ע לא נחשבת לספק. ע"ש.

שלדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא, וגם אם לא הובאה שיטת המקילים, ואע"פ שמצאנו בשני מקומות שפסק לאסור אפי' בדיעבד (סימן שיח ס"ק עד וסימן שכא ס"ק מה), יש ליישב ודו"ק.

אולם דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש שבת פכ"ד סע' ז), דבאופן שיש מחלוקת הפוסקים, אם נפסק ע"פ רוב דיעות כצד המחמיר, או שהוא עצמו סובר בזה לאיסור ודאי, כשיטת רבותיו, יש בזה איסור מעשה שבת. ע"ש. (א)

ובשו"ת אגרות משה (או"ח סימן קיט אות ה), כתב לגבי פתיחת קונפסאות שימורים שאם פתח ישראל שסובר ע"פ הוראת חכם להיתר, אם מותר לאחד שסובר שאסור לפתוח ע"פ הוראת חכם אחר, יש להסתפק דכיון שנעשה בהיתר אין זה בכלל איסור מעשה שבת, ובפרט באיסור דרבנן ויש להקל כדי שלא יתדמה כחולק עליהם ע"ש. (ד)

הש"ע והרמ"א אינו חולק עליו בפירוש ע"ש. ונראה עוד לבאר בדעתו, שדעתו להקל אפי' באיסור דאורייתא, אם סברת המקילים הובאה בש"ע או ברמ"א, ולכן פסק להקל בסימן שיח (סע' יב) בבישול אחר אפיה אפי' בכלי ראשון, וכן מחמת כן פסק שם (סע' יט) לאסור אפי' בדיעבד בעירו, ששם סברת המקילים לא הובאה בש"ע ואכמ"ל.

ודעת הרב תהלה לדוד כמבואר מדבריו (סימן שיח אות כב), דאם דעת המקילים הובאה בש"ע סמכין על דעתם להקל בדיעבד אפי' באיסור דאורייתא, שהרי פסק שם לגבי בישול אחר אפיה להקל בדיעבד אפי' בכלי ראשון ע"ש.

ודעת הכהן הגדול מראדין בעל המשנה ברורה, ברוב מנין מקומות שכתב בענין זה נראה להקל, וממה שפסק להקל בדבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי וגמר בישולו בשבת (סימן שיח ס"ק כז, ובבה"ל שם סע' ד), נראה שדעתו להקל גם בדבר

יג. ועיין שם שהוכיח כן הגרי"ש אלישיב מדברי הב"י והמשנ"ב בסוף סימן תרכד, לגבי מי שמחמיר על עצמו ומתענה ב' ימים יום הכפורים, שאם יוצא יוכ"פ ביום ה' יאכל בשבת ממה שאחרים בישלו לעצמם ולא הרבו בשבילו, משום מעשה שבת. ע"ש. ובספר וביום השבת (פמ"א סע' מח) הביאו, והוסיף שכן מוכח בגמ' ביצה (דף יד:), שהסובר שאסור לא אכל מממי שעשה מפני שסבר שמותר, והוסיף שכן דעת הגר"ש ז"ל אויערבך זצ"ל בספר מאור השבת ח"א מכתב ג' [לא מצאתי שם], ועוד כתב שכן דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל בשבט הלוי ח"א סימן נג, [ובמחכ"ת של המחבר ס' וביום השבת, בדקתי שם בשבט הלוי ואין שום ראיה וזכר כלל למה שהביא בשמו], והוסיף שם דמה שהמשנה ברורה כתב להקל בדבר שהוא מחלוקת הפוסקים, היינו בדבר שנפסק להחמיר מספק, ולא ככה"ג שנפסק ודאי לאיסור או שסובר בודאי לאיסור, ובוה מיושבת קושיית המשנ"ב (סימן שיח סק"ב), ממש"כ במג"א (שם ס"ק לב), שאם עירה מכלי ראשון על מאכל שאינו מבושל המאכל נאסר בהנאה משום שנתבשל באיסור בשבת, ואף שעירו מכלי ראשון הוא מחלוקת ראשונים אם מבשל או לא. ועיין עוד במג"א (סימן רסג ס"ק לג) שמשמע כן. ע"ש.

יד. ובספר וביום השבת (שם) כתב שזה חולק על מה שפסק הגרי"ש אלישיב, וכ"כ בקונטרס ידי כהן (עמ' רטז) בשם האגרות משה ע"ש.

כדבריהם, ואפי' עשה כן במזיד מותר ליהנות מזה אפילו בשבת. ע"ש.

וכן פסק להקל בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' קסא ד"ה ואם), וע"ש עוד בביאורים ע"ש. וכ"כ עוד שם באול"צ (עמ' רלה) דאם עבר ועירה מכלי ראשון, נראה שהתה מותר בשתיה, והעתיק את דברי הפמ"ג (סימן שיח א"א סק"י), שכל שיש ספק פלוגתא אי הוי בישול או לא, אזלינן במעשה שבת להקל, כיון שהוא איסור דרבנן וספק דרבנן להקל ע"ש.

ומש"כ הרב הגאון הרב מיכאל פרץ שליט"א באהלי שם (סי' שיח עמ' ט), דנראה שיש מקום להחמיר במעשה שבת במקום מחלוקת הפוסקים, במחכ"ת על פי כל האמור יש לדחות שם כל דבריו, והיה לו להאריך בדבריו.

וי"ש עוד הרבה להאריך בזה אך קצרה היריעה מהכיל, ויהי רצון שה' יתברך יאיר עינינו במאור תורתו אמן.

ומרן היביע אומר זצ"ל, העלה בספריו בכמה מקומות להקל בזה בכל אופן, ואין הברל אם לדעת האוסרים הוא איסור תורה או איסור דרבנן, או שלא הובאה שיטה זו בש"ע, ומהם בלוי' חן (אות מג), בחזון עובדיה שבת ח"א (עמ' קב), וח"ד (עמ' שצב), לגבי מי שעבר ויצק מים חמים לתוך התבשיל שמצטמק. וכן שם (עמ' רסו-רסז), לגבי מי שחתך ירקות שנאכלין חיין דק דק שלא בסמוך לסעודה. וכן (שם עמ' תכב), לגבי מי שחיים תבשיל לח שנצטנן ע"ש. טו) ובעוד מקומות. וכן פסק בספר מנוחת אהבה ח"א (פכ"ה סע' יג), שישראל שעשה בשבת אפי' במזיד דבר שנחלקו בו הפוסקים אם מותר לעשותו אם לאו, מותר ליהנות ממנו בשבת אפי' אם בש"ע נפסק שאסור לעשות כן ע"ש. וכ"כ בספר הלכה ברורה (בישול פרק ראשון סע' יט) להקל בזה אפי' שלדעת האוסרים הוא איסור תורה, ואע"פ שבש"ע פסק



טו. ומילתא אגב אורחא שמעתי מהרה"ג ר' בועז ברדע שליט"א שהקשה על פסק מרן זצ"ל, דהיאך התיר תבשיל לח שנצטנן בדיעבד הרי לשיטתו בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן מה) שתפס כדעת המג"א (סימן שיח ס"ק כו), ליישב את הסתירה בש"ע סימן רנג מסע' ג לסע' ה, שבסע' ה מרן התיר בתבשיל יבש דוקא לתת בתחילה ע"ג כירה שאינה גור"ק, וגם באופן שאין מחזי כמבשל, ובסע' ג שאסר מיירי בתבשיל לח אפי' הוא רותח, גזרה שמא יתן צונן ויבא לידי בישול אחר בישול, והרי לפי זה יוצא שבתבשיל לח אם חיממו על הפלאטה תיפוק ליה דעבר על איסור חזרה לכ"ע, וממילא התבשיל אסור באכילה עכ"ד. ומצאתי בילקוט יוסף שבת ח"ג (עמ' עז) שכן הקשה כנ"ל בשו"ת ברית אברהם ח"א (ס"ס ט), על מרן זצ"ל ע"ש. ובילקוט יוסף (שם) תירץ דלפי מה דפסקינן דבאיסור דרבנן בשוגג אין איסור ליהנות מהתבשיל, נכפסק הגר"א החיי אדם והביאור הלכה ועוד] גם בנידוד כיון שהוא איסור דרבנן, שמא יתן צונן ויבא לידי בישול, ממילא אם עשה כן בשוגג מותר ליהנות מהתבשיל בשבת ע"ש. יוצא לפי דבריו שבמזיד יהיה אסור ליהנות מהתבשיל ודו"ק.

בטעם היתר הריגת כינים בשבת בזמננו, וכוונת הש"ס בזה

הרב ליאור בצלאל דהן

מח"ס עמודי הוראה על המשנה ברורה ורב קהילת עבודת השם, קווינס

אמנם זאת יש להזכיר מה שהעלה בחזון עובדיה (שבת ח"ה עמ' שכח) על פי דעת הפוסקים שמותר להרוג כנים אפילו בזמן הזה, והוסיף שאין לאסור בזמננו מחמת הדבר שאנו רואים את הכינים פרים ורבים ואולי משגה הוא אצלנו דאפשר הכינים שכיוונו להם רבותינו ז"ל מין אחר הוא, דכל זה ליתא, דמאחר והאחרונים הכריעו שהמין שאנו קוראים "כינה" הוא אכן הכינה שנאמרה בגמרא, יותר אין לחוש להמצאה זו. ודלא כמו שכתב הרב זמיר כהן שליט"א בספרו נזר כהן (סי' כא), שהכינה הוא מין אחר שגם חוקרי המדע מודים בו שאינו פרה ורבה על ידי זכרות עיין שם.

ובבחינת יהודה ועוד לקרא אומר דדברי החזון עובדיה ברורים דמלבד הדוחק להעמיד שינוי בזמנים, שבזמן התלמוד היה נפוץ כינת הראש אחרת שאינה שכיחה כיום ועכשיו היא כינה אחרת ונאסרה בהריגה בשבת, מה שלא נזכר בשום פוסק קדמון שאכן חל שינוי כזה במציאות (וכמו שהעיר עליו בחזון עובדיה הנ"ל), עוד ראיתי בקובץ פעמי

סוגיית הכינים עיקרה בשבת (קז:) דאיתא, "ושאר שקצים כו' הא הורגן חייב, מאן תנא אמר רבי ירמיה רבי אליעזר היא, דתניא רבי אליעזר אומר ההורג כינה בשבת כהורג גמל בשבת. מתקיף לה רב יוסף עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר אלא בכינה דאינה פרה ורבה, אבל שאר שקצים ורמשים דפרין ורבין לא פליגי, ושניהם לא למדוה אלא מאילים, רבי אליעזר סבר כאילים מה אילים שיש בהן נטילת נשמה אף כל שיש בו נטילת נשמה, ורבנן סברי כאילים מה אילים דפרין ורבין אף כל דפרה ורבה, אמר ליה אבבי וכינה אין פרה ורבה והאמר מר יושב הקדוש ברוך הוא וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים מינא הוא דמיקרי ביצי כינים". עד כאן. וכבר האריכו בזה הראשונים ואחרונים, והרשות נתונה לכל הרוצה ליטול את השם לבוא וליטול, וכל היד המרבה לבדוק ולשתות מימיהם של רבותינו הרי זה משובח. אבל אנו לא נאריך בזה כאן כי לא עת האסף ובמקום אחר הארכתי בס"ד ואכמ"ל.

זוים מדברי רבותינו ז"ל ימין ושמאל, אלא שמכל מקום עדיין עלינו ליישב דעת רבותינו עד כמה שידינו יד כהה מגעת עם הנראה לכאורה במציאות שהכינים פרים ורבים זכר ונקבה עם ביצים שבהם גדילים השרץ השורץ כשאר בעלי חיים.

והדברים ידועים בזה מה שכתב המכתב

מאליהו (ח"ד עמ' 355 הע' 4)

"שבאלו לעולם אין הדין משתנה אף שלכאורה הטעם אינו מובן לנו, אלא יש לאחוז בדין בשתי ידיים בין לחומרא בין לקולא וכו' ולא ההסבר מחייב את הדין אלא להיפך הדין מחייב הסבר וכו' ובענין הכינה וכו' הכלל ידוע שאין ההלכה מתחשבת אלא במה שמורגש לחושים ולפי זה אולי ניתן לומר שמכיון שביצת הכינה היא קטנה מאוד עד שלא היה ניתן לראותה כלל בתקופת מתן תורה אין ההלכה מתחשבת עמה כלל והכינה נחשבת כמתהווה מן החומר שהיא גדלה בו וניזונת ממנו ולכן היא נחשבת לבריה פחותה ואין בה דין נטילת נשמה וכו'". עד כאן. עיין שם באורך. וכיוצא בזה אומרים בשם הגאון הרב שלמה זלמן אורבך זצ"ל (ספר השתנות הטבעים עמ' 15 הסכמת הגר"א נבנצל בהערות) שכל שלא נראה לעין אין להחשיבם כפרה ורבה לפי דיני התורה ולכן הכינים מותר להרגם בשבת גם בזמן הזה שהם בכלל אינם פרים ורבים.

והנה אף שטעם זה ביסודו הוא דבר

ברור ונכון ומתפרש היטב בדברי

הגמרא (עייין בינת אדם שער איסור והיתר כלל

יעקב (תש"ס ניסן עמ' מג) מאמר בשם הרב יחיאל יהודה ניישטאדט שכתב סיוע לסברת החזון עובדיה בזה מדברי הגמרא פסחים (דף קיב:), "וכנים לבנים קשין לדבר אחר וכו' כינים לבנים מאן דמחוויר לבושיה ולא נטיר ליה תמניא יומי והדר לבוש לה בריין הנך כינים וקשין לדבר אחר", פ"י הרוחץ מלבושיו הנגועים בכינים ולבוש אותם קודם שיעברו שמונה ימים חוזרים הכינים וקשין לצרעת] דהנה זה למופת כמו הכינים שבזמננו שידוע לחכמי המדע שהביציות שמהם שורצים הכינים מתמודדים מול רחיצה וכיוצ"ב ונשארים עד שמונה ימים על הבגד ואחר כך מות ימותו שאי אפשר להם לשרוץ ולגדול אלא על ראש האדם ולא על שום בגד, וזה מתבאר היטב מדברי הגמרא דפסחים ומאמת דעת הראשונים ואחרונים שהן הן כיני ההתלמוד הן הן כיני זמננו עיין שם. וכן בשו"ת תורה לשמה (סי' שצ"ז) מבואר דהיינו כינה דגמרא היינו כינה דזמן האר"י ז"ל והיינו כינה דזמננו [ואגב אורחא העלה שם שיש מידת חסידות להמנע מלהרוג בידים כינים ופרעושים אפילו בחול כמ"ש האר"י ז"ל].

והנה בהליכות עולם (ח"ד עמ' יט) הוסיף

בזה ש"אף על פי שחכמי המחקר

אומרים שגם הכינים פרים ורבים מזכר

ונקבה, אנו אין לנו אלא דברי חז"ל

שאמרו שמותר להרוג כינים בשבת מטעם

שאינם פרים ורבים". עד כאן. ואלו

דברים שאינם צריכים חיזוק שאין אנו

ובספר מנוחת אהבה (ח"ג עמ' צא) רצה ליישב דין חכמי המשנה על פי מה שכתב לפרש טעם אחר בהיתר התנאים להרוג כינים בשבת היפך מביאורם של האמוראים בשבת (קז:). דהוה משום שאינם פרים ורבים עיין שם וכבר יצאו עליו עסיקין בדברים אלו שכתב נגד האמוראים ואין להאריך בזה (ע' לב אהרן הנ"ל אות ד'; ושו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' כ"ד; וכללי הוראה עין יצחק ח"א עמ' רי) ובפרט שכבר ביארנו דאף הגמרא ידעה זאת שיש ביצים לכינים ו"ביצי כינים" זהו המין שאנו קוראים כינים כדלעיל דלא כהמנוחת אהבה שכאילו "נתגלה" הדבר בזמננו. וגם המדייק היטב בהליכות עולם (ח"ד עמ' יט) יראה דבמתק לשונו בא להוציא מדברי המנוחת אהבה הנ"ל במה שאמר "אף על פי שחכמי המחקר אומרים שגם הכנים פרים ורבים מזכר ונקבה אנו אין לנו אלא דברי חז"ל שאמרו שמותר להרוג כנים בשבת מטעם שאינם פרים ורבים" דהיינו שלא רק שאין אנו זוים מדינם של חז"ל אלא גם מן הטעם שהזכירו אין לזוז ודו"ק. ועל כל פנים עדיין עלינו ליישב דעת רבותינו עד כמה שידינו יד כהה מגעת עם הנראה לכאורה במציאות שהכינים פרים ורבים זכר ונקבה עם ביצים שבהם גדילים עוד כינים כשאר בעלי חיים.

לכן נראה לי סגנון דברי הרב יחיאל יהודה נייטאדט בקובץ פעמי יעקב (תש"ס ניסן עמ' מג) על פי מה שביאר הגדרת פרה ורבה ד"פרה" מלשון עשיית

לח ס"ק לד לגבי חומץ; ערוך השולחן יו"ד סי' פד סע' לו; וכן שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קמו ד"ה ומה שכתר"ה; ילקוט יוסף יו"ד סי' פד עמ' קצג והלאה; שו"ת שמע שלמה ח"ז יו"ד סי' ד-ה שהאריכו בדברי הפוסקים בזה), מכל מקום כבר העירו על סברא זו רבים (נור כהן סי' כא; לב אהרן בוארון ח"א סי' כז; פעמי יעקב הנ"ל) שגם זה לא יכון לפי המציאות בכינים, שזאת עובדא ידועה לכל אמא לילדים שהכינים הם וולדותיהם דהיינו ביצי הכינים אכן נראים לעין כל, ומעשים בכל יום שמוציאים אותם וגם אפשר לראות אותם פרים ורבים, וממילא צריך ביאור טעם זה, ואף שיש לומר שבזמן מתן תורה לא היו ביצי הכינים נראים לעינים זהו דבר דוחק ואינו מוכרח כלל. ועוד דמוכח מן הגמרא והפוסקים בכמה מקומות שהיו ביצי הכינים ידועים להם ונראים לעינים ונקבו בשמות איש איש ללשנתם בארצתם כמו שכתב ר' חננאל (שבת קז:): "אלמא יש ביצים לכינים והן בלשון ארמית נכי ובלשון ישמעאל ציבאן". ע"כ. וכ"כ בספר הערוך (ערך אנבא) שאנבא הם ביצי כינים וחיים על שער האדם (כמבואר בנזיר לט.) וכן כתב רש"י (עבודה זרה ג:): ביצי כינים אינבא בלשון ארמית ובלע"ז לינטריס וכן משמע בתוספות (נזיר לט.) דאינבא הוא ביצי כינים ממש וכדמשמע מראיית הגמרא בנזיר שם דבביצי כינים איירי דאי בכינים שיצאו מביציהם הרי הם זוים נע ונד ולא מוכח מידי באיבעיא דהתם (עיין תוספות הרא"ש שם ואכמ"ל).

נתגדלת באוירה ויונקת מתזונתה ולזאת תקרא בלשון הש"ס "אינו פרה ורבה".
והנה לעומת זאת, כל שאר בעלי חיים אף אם נוצרו בביצה וצריכים לתנאי מזג אויר מסויים, הרי המצא תמצא להם כמה וכמה מקומות לחיות וכיון שאין זה תכונה מיוחדת בודאי לא נחשב שום בעלי חי מחמת חוסר מזג בלבד התייחסות יצירה לומר כאילו פרחו מן האויר, וכמו כן לא נאמר על דגים שאינם פרים ורבים מחמת שאין חיותם אלא במים, שזה ודאי נחשב רק הכשר בעלמא, דכמה וכמה ברואים חיים בים וביבשה וקור וחום וקיץ וחורף וכיוצ"ב משא"כ הכינים שצריכים לזיעת העור כדי שיתהוו ויצאו מן הביצה בכלל קים להו לרבנן שזה נחשב עיקר יניקתה והתפתחותה וממילא חשיב כאינו פרה ורבה כלל.

ונראה לי שעל יסוד זה מוסב קושיית אב"י שרצה להוכיח מן המאמר ד"ביצי כינים" דאלו הביצים אכן נחשבים כביצי "כינים" דמשמע דמתייחסים הביצים כפרי הכינים ממש ועל כרחך חשיב כינים פרים ורבים [וכוונת רש"י, "קא סלקא דעתך כינים קטנים כשיוצאים מביציהן" לאו למימרא שזאת פירוש המאמר "ביצי כינים" שהם הכינים הבאים מביצים דהא אין זה במשמע בלשון "ביצי כינים" אלא רצה לומר דלאו ממש ביצים הוו אלא הכינים היוצאים מן הביצים ולעולם ביצי כינים היינו הביצים של הכינים שהולידום, ועל

הפרי "ורבה" הוא מלשון גידול של הפרי [כלשון הגמרא "היינו רביתה"] ואלו הכינים כבר הזכרנו שהביצים עצמם אין להם חיות אלא על גבי עור האדם במקום זיעה ובלאו הכי לא ישרצו כלל כי כל עיקר חיותם ויצירתם תלוי בזיעת העור כפי שמודים אנשי המדע [ואפילו אלו הכינים שנתגדלו על הראש אם ינתקו משורש זה אולי יום או יומיים יעמוד ואחר כך ימותו ואף שזהו מחמת מחוסר מזון ומחיה שיונקים את דם האדם עכ"פ חזינן שזהו מקום חיותם בלבד] ולכן עיקר רבייתם בתחילת רמישתם עלי אדמות נעשית מן הזיעה וכל ההפרייה שנעשתה על ידי כיני הזכר והנקבה אינה אלא הכשר בעלמא וכנעשית מאיליה דמיא כיון שלא להם יהיה הזרע אלא קרקע ומצע עור האדם היא המגדלת ומרבה אתהם ואין זה אלא כמו זרע האדמה דחשיב פרי קרקעית האדמה ממש ולא פרי הפרי אף שידוע שאין פרי בא לעולם אלא על ידי הפריית זכרות ונקבות הנמצאים בפרחים ופירותיו הן פרי אותו העץ אבל הזרע שבתוך הפרי עצמו אחר שנתגדל באדמה נחשב גזעו וענפיו כפרי הקרקע אשר בו נזרע ופריו כפרי גזעו אשר בו נפרה וגדל והכי נמי לא שנא שביצי הכינה שנתווצרה על ידי הזכר ונקבה הינה בגדר התמצאות אקראית המכשרת ההפרייה של הזרע וזאת ההפרייה אינה נעשית אלא על ידי קרקע העור אשר הביצית בהכרח קיומה

יהודה ניישטאדט הנ"ל דאף שהדברים נעימים ומסתברים וערוכים בטוב טעם ודעת, אבל קשה לקבל הדברים, דהרי מסוגית הגמרא בשבת עולה להדיא דענין ההתהוות מביצים הוא מוכיח בבירור על המין אם הוא בכלל פרה ורבה או לא ומדלא משני התם דאף דאיתא בכמה דוכתי ביצי כינים אפילו הכי אין זה סותר להאי כללא הרי מזה מוכח בבירור דהאי סימנא הוי סימן מובהק שאין עליו עוררין. עכ"ל. ולדברינו בס"ד מיושב שפיר דהיינו נמי כוונת הגמרא שכיון שהמין נקרא "ביצי כינים" אין ללמוד דהביצים עצמם מתייחסים אצל הכינים הזורעים אותם על ראש האדם וממילא מובן מאיליו שאין מהתמצאות הביצים הכרח לומר דהמין פרה ורבה כמו שסבר ר' יוסף מלכתחילה.

הלא תראה איך הסברא הנזכרת עולה בקנה אחד עם דברי רבינו חננאל (שבת קז): שכתב דביצי הכינים בלשון ישמעאל "ציבאן" וביאר בפסקי מהרי"ץ (ט"ל מלאכות עמ' תקטו) דסתם ביצה בלשון ישמעאל נקראת פִּיצָא אבל ביצי כינים נקראים צִיבָאן שתרגומו ללשון הקודש זרעים קטנים או טיפות ולשון ישמעאל מגלה כי האי סברא שאלו הביצים זרעים בעלמא נינהו ואינם בכלל פריה ורביה.

וזהו מה שכתב רש"י "קס"ד כינים קטנים כשיוצאים מביציהן" דלמסקנה איירי בכל המין עצמו הן קטנים הן גדולים שכבר יצאו מזמן מביצים. ונתיישב שפיר קושיות האדני שלמה

זה הוקשה לו דאם כן מאי שייך תזונה ופרנסה בביצה שלא יצאה לאויר העולם. ותירץ דהיינו לומר כשיוצאים מביציהן וק"ל]. והשתא בתירוץ הגמרא "מינא הוא דמיקרי ביצי כינים" יש לפרש שהמין שאנו קוראים כינים נקרא בשם "ביצי כינים" ולא משום שהם נחשבים ממש ביצים של כינים אלא כך שם המין עצמו מפני שבאו על ידי הכינה באמת [ושו"ר שכן ביאר בספר חידושי בתרא שבת אות תקעו].

והכי נמי מסתברא לפרש קושיית אביי ממשמעות המאמר ולא מעצם העובדה שיש ביצים דאם לא כן מי אמר לאביי שדבר שאינו פרה ורבה לא בא מביצים דמקשה מהא דיש ביצי כינים ואולי בא מהזיעה ונתהווה ביצה ואח"כ יוצא מזה כינים כמו שהקשה בספר אחותי כלה (עמ' רלא) אלא ודאי העיקר כדברינו וקושיא מעיקרא ליתא. וגם מתיישב בזה מדוע לא הקשה אביי מן המציאות עצמו שאכן יש לכינים ביצים וממילא הן פרין ורבין כי זה המציאות כבר ידע ר' יוסף אלא דסבר דאפילו הכי חשיב כאינם פרין ורבין דעיקרן מן הזיעה אלא עיקר הקושיא היא מכח ההגדרה דמקרי "ביצי כינים" דהיינו הביצים של הכינים ועל זה תירצו שפיר דמינא הוא "דמקרי" ביצי כינים כי עיקר הקושיא היתה מן קריאת שמו.

ובדברינו הרווחנו לתרץ קושיית השביבי אש (או"ח ח"ב סי' צו אות ד') שרצה לדחות עיקר סברת הרב יחיאל

מגנוז סימן שט"ז סוף אות קטז וז"ל שם
[על דברי האומר שכיון שללא הזיעה לא
היתה הכינה מתרבה לכן חשיב כמי
שאינו פרה ורבה אף שבעצם נוצר על ידי
ביצים ומולידים] "אמנם בעיקרו של דבר
דבריו לא נראים לי בפשט השמועה
דשבת (קז:): מינא הוא דמיקרי ביצי כינים
ואין סובל פירושו כלל עיין רש"י שם
ד"ה ביצי כינים קא סלקא דעתין כינים
קטנים כשיוצאים מביציהם ע"כ אלמא
דהוי רק סלקא דעתין ומסקנה אין הויה
של ביצים כלל וכלל אלא מחמת קטנות
הכינים נקראו ביצי כינים ועיקר חילוקו
חסר מן הספר דלא הוה ליה לדחוקי בהכי
כיון דבאמת נפקי מביצים ושפיר מקרי

ביצי כינים לפי המציאות". ולדברינו אין
עיקש ופתלתול בדברי הגמרא ופי' רש"י
שם דמלכתחילה הבינה הגמרא האי
סברא דלא מקרי ביצי כינים כפרים ורבים
רק הקושיא היתה מחמת הכרח הלשון
שנתייחסו על הכינים ושפיר אמרינן
למסקנה דאף על פי שהביצים נתהוו מן
הכינים עדיין כינים אינם בכלל דברים
הפרים ורבים ומינא הוא דקרי ביצי כינים
ולא על שם מולדיהם.

ובזה נתיישב בס"ד טעם היתר הריגת
הכינים בשבת הן על פי דברי
הש"ס והן על פי המציאות הנראית בחוש
בטוב טעם ודעת. והכל על מקומו יבוא
בשלום ודו"ק.



בגדר אוכל ופסולת המעורבים, מה נחשב לתערובת, ובענין ברירה בכלים

הרב דוד מלאך

ליקווד

כולן מעבירין פסולת המעורבת באוכל, ואינה מחוברת כגון קליפה שצריכה פירוק אלא מעורבת בלבד. ופירוש בורר נוטל פסולת מבין האוכל ומשליכה או נוטל האוכל ומניח הפסולת. ע"כ. וכ"כ הערוך (ערוך דש, וערך זר) כלשון הר"ח. וכן מורה ובא לשון חז"ל בכולי שמעתתא דנקטו לשון בורר פסולת "מתוך" אוכל, שהמלאכה אינה שייכת אלא בדברים המעורבים. וכן הוא לשון הרמב"ם (שבת פ"ב ה"י-יג) הבורר אוכל מתוך פסולת וכו', הבורר פסולת מתוך האוכל, היו לפניו שני מיני אוכלין "מעורבין" וכו'. וכן הוא לשון כל הפוסקים. מזה מבואר שמלאכת בורר שייכת רק כשהאוכל והפסולת מעורבים זה בזה, וע"י פעולת הברירה הם מתבררים ונפרשים זה מזה. ולפי מונח זה, אם שני הגופים האוכל והפסולת אינם מעורבים זה בזה אלא כל גוף עומד וניכר בפני עצמו לא שייך פעולת ברירה בהם, הואיל והגופים כבר ברורים ועומדים מעצמם. וכשם שלא שייך מלאכת מתיר אלא בדבר הקשור, ולא שייך כיבוי אלא בדבר הדלוק, ולא סותר אלא בדבר הבנוי, ולא

עמדתו ואתבונן בדין בורר בשבת, במי שיש צלחת לפניו שיש בתוכה אוכל ופסולת שאינם מעורבים יחדיו, אלא האוכל מונח בצד אחד והפסולת בצד אחר, ושניהם ניכרים ומובדלים ועומדים בפני עצמם, וברצונו לסלק הפסולת מהצלחת לגמרי משום נקיות או כדי לפנות מקום בצלחת שיוכל להוסיף מאכלים אחרים, האם יש חשש איסור בורר פסולת מתוך אוכל בהוצאת הפסולת מהצלחת באופן כזה.

הנה ברור הוא שעצם מלאכת בורר היא פעולת הברירה לברור ולהפריש שני גופים מחוברים או מעורבים גוף אחד מתוך השני, וע"י פעולת הברירה הם נבדלים ונפרשים. ומטעם זה התבואה נקראת "בר" בלשון המקרא (בראשית מא, לה) להיותה טעונה ברירה מהשבילים, או על שם התוצאה הסופית לאחר שכבר הובררה הפסולת מהדגן. (ראה בראב"ע שם, וברמב"ן שם פסוק מח). וכן מבואר בפירוש"י בשבת (עג:) היינו זורה היינו בורר היינו מרקד, כולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מן הפסולת, עכ"ל. וכן פירש רבינו חננאל (שבת עד.) שהזורה והבורר ומרקד

ברירה אפי' בשבת, דבורר משמע דבר שהוא מעורב כמו שמרים ביין או בלול כמו פסולת בתבואה ע"ש. ועי' עוד לבנו המהר"ם חאגיז בספר לקט הקמח (הל' שבת דף לו ע"א). וכבר קדמו בסברא זו המהרי"ט צהלון (סי' רג. ד"ה אמנם, וד"ה הכלל) שמותר להסיר צרעה או יתושין שביין דאין דרך ברירה בלח אלא משמר בלח ובורר ביבש, וכן ראה גדולים מסירין יתושין ויבחושין מהכוס בשבת ואין מכלים, וכן כתב בפסק דין בקצרה ששלח לדמשק דאין כאן בית מיחוש, דאין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח שאין עליו חטא. ע"ש. ואחרונים רבים קלסו דבריהם והסכימו עמהם, כמ"ש הרב חיד"א בברכי יוסף (סי' שיט סוף אות ה) והרב מהר"י הררי בשו"ת זכור ליצחק (סי' פט) ומהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' מח) ומהר"י צאלח בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' רלג) והבית מאיר (סי' שיט סעי' ג) והגאון חזון איש (סי' נג סק"א).

ועל פי מונח זה גופא השיג הרב מהר"י עייאש ז"ל בספר מטה יהודה (סוף סי' שיט) על הט"ז שחידש ששייך ברירה בכלים, דאינו נראה, דמה ברירה שייכא בב' מיני כלים כגון לברור הקיתוניות מן הצלוחיות הואיל וכל אחד עומד לעצמו, ולא דמי לב' מיני אוכלין דשייכא בהו תערובת, וזה נראה פשוט בס"ד עכ"ל. וכדבריו כתב גם האור שמח (הל' שבת פ"ח הל' יא) וז"ל, דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול, בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך האוכל או

מוחק אלא בדבר הכתוב, כך לא שייך מלאכת בורר אלא בגופים המחוברים ומעורבים זה בזה, אבל כששני הגופים אינם מעורבים זה בזה הרי הם ברורים ועומדים בפני עצמם ולא שייך בהם ברירה.

וכך כתב הגאון אגלי טל (בורר ס"ק יא) וז"ל, נראה לי דענין בורר אוכל מפסולת הוא כשהפסולת מפסיק בין האוכלין, ואם בא לאכול קודם שיברר הרי אוכל גם הפסולת, ועל כרחו צריך לברר הפסולת. אבל אוכל ופסולת המונחים זה אצל זה, כשנוטל האחד ומניח השני אין בו משום בורר. ע"ש. וכ"כ המג"א (סי' שיט ססק"ט) בענין שפיכת השומן הצף על האוכל, דאפשר דלא שייך ברירה אלא בדברים המעורבים אבל הכא לחודא קאי. [ועי' מ"ש הפרמ"ג בא"א שם, ובשו"ת בית ישראל לאנדו (סי' ס)]

ועל פי הנחה זו הורה הרב מהר"י חאגיז ז"ל (בעל שו"ת הלק"ט) בספר עין החיים על המשניות (מועד. מלאכת הבורר אות ז) בענין תערובת דבר גוש בדבר לח, שמותר להסיר היתושים שצפין על היין דלא שייך ברירה בדבר הצף ע"ג המים, דלא שייך ברירה אלא במה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא. ע"ש. וכן כתב עוד בפירוש המשנה בביצה (פ"א מ"ח) אף מדיח ושולה, שאם היו המים צפין על הקטניות מבעוד יום לכו"ע מותר לשלות הפסולת העולה למעלה דאין בזה דין

במצב שנראים כמאוסים ומקובצים ומכונסים יחד כגון כלי סעודה וזולתם, מ"מ אינם בגדר "תערוכת" שיהיה בהפרדתם איסור בורר. ומטעם זה דחו האחרונים הנ"ל חידושו של הט"ז, דלא שייך ברירה בכלים כיון שכל כלי תמיד עומד לעצמו ולא שייך בהם תערוכת אף פעם, וממילא לא שייך בהם ברירה.

אולם לכאורה היה מקום לסתור הנחה זו מדברי התרומת הדשן (סי' נו) דפסק להחמיר בברירת שני מיני דגים גם כשינכר כל מין בפני עצמו, שכתב התה"ד וז"ל אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פכ"ג לא משמע הכי, דכתב הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו, משמע דוקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכהאי גוונא אע"ג דאין כל מין ומין מסודר בפנ"ע מ"מ לא מיקרי מעורב. אפס הואיל וכתב בסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה עכ"ל. משמע לכאורה מתרה"ד שאסר לבורר שני מינים אפי' כשכל חתיכה עומדת וניכרת בפני עצמה. ועי' בספר טל אורות (דף לא ע"ב) שנסתייע מדברי התרה"ד אלו לסתור דברי הרב עץ החיים הנ"ל שהתיר לבורר דבר הצף ע"פ המים, שמדברי התרה"ד משמע דאף בדבר שניכר ועומד בפני עצמו יש בו משום בורר לחומרא.

בשני מינים הוי בורר והוי מלאכה. אבל בדבר שאינו כלול לא שייך בורר וכו' ולפי"ז בורר כלי מתוך כלי דאטו משתמש כשהם כלולים הרי בכל קערה משתמש בפ"ע לא שייך בהו בורר, אלא שהט"ז כתב דבורר הוי לא במאכל לחודה אלא בעץ ומתכות ג"כ וכו', וממה שפלטת קולמוסו כלים הביאו המחברים הבאים אחריו דגם בכלי איכא בורר, וטעו בזה דמלאכת בורר צריך שיהא כלול ואין זה לא בכלים ולא בבגדים, אלא שמאכל לאו דוקא. ע"כ.

וכ"כ בספר מנורה הטהורה (קני המנורה סי' שיט סק"ל) ע"ד הט"ז דבכלים הניכרים גם בעודם בתערוכתם דינם כנפרדים גם בעודם בתערוכתם ויש להקל להפרידם. עי"ש. ועפ"י דבריו כתב הגאון מהר"א דייטש בשו"ת פרי השדה (ח"ד סי' ד) להתיר להפריד סוגי פתקאות המיועדים לנדבות העולים לתורה שאין בהם משום בורר, דאפי' לדעת רש"י שממנו הביא הט"ז ראייה דבשאר דברים ג"כ שייך משום בורר, היינו דוקא כמו צורות גסים בחול שמעורבים זה בזה ממש, אבל שני פתקאות דאינם מעורבים ממש לכו"ע לא שייך בורר. עי"ש ב שהתיר ג"כ עפ"י טעמים נוספים.

מבואר בדברי כל האחרונים הנ"ל שפשוט בעיניהם דיסוד מלאכת בורר הוא רק בגופים המעורבים וכלולים יחד באופן שעומדים במצב של "תערוכת", לא כן אם הגופים עומדים לעצמם וניכרים, כי בזה אף אם יהיו

ע"ש. ולפי זה כל השגות שהשיג הרב טל אורות על הרב עץ החיים מדברי התרה"ד אלו כלו בעשן כלו, שהתרה"ד איירי בדגים המעורבים דוקא כנו"ל, ונידון הרב עץ החיים איירי בדבר הצף ע"פ המים שאינו נחשב למעורב כלל כי כבר ברור ועומד הוא, אם כן אין מקום להשגה מדברי התרה"ד, דגם התרה"ד יודה בדבר שאינו מעורב וניכר שאין בו משום בורר. שוב ראיתי שכן כתב בשביתת השבת (בורר ס"ק כה-כו) לפרש דברי התרה"ד ודחה השגת הרב טל אורות, ע"ש. ועי' מ"ש בזה בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' ט) ובשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' כב סק"ז) ואכמ"ל. [ועי' בהגהות לבושי שרד (סי' שיט ד"ה וכל אחת) שהבין דברי תרה"ד כהבנת הטל אורות, ולפי הנ"ל ליתא].

ובאמת כן מוכח להדיא מדברי התה"ד, שכתב על דברי המרדכי שמשמע שהמרדכי איירי דוקא "כשהם מעורבים ואינם ניכרים", ודייק מזה "אבל בכהאי גוונא" וכו' דרצונו לומר באופן "שמעורבים וניכרים" הוא שלפי הסברא לא שייך בורר בכהאי גוונא, דאי כונתו באופן שמעורבים ואינם ניכרים הא פשיטא דאסור כי זה ממש דברי המרדכי, ואי כונתו באופן שאינם מעורבים ואינם ניכרים זה לא יתכן, שאם אינם מעורבים בהכרח הוא שיהיו ניכרים, ואי כונתו באופן שאינם מעורבים וניכרים הא פשיטא דמותר דהא אינם מעורבים וניכרים, אלא ודאי מוכרח שהתה"ד

אלא דלאחר העיון נראה דזה ליתא. דודאי דברי התרה"ד ברורים דמה דפסק להחמיר מספק לברור שני מינים אף שהם ניכרים היינו כששני המינים "מעורבים", דבתחילה כתב דסברת הלב נותנת בדבר הניכר לא שייך בו בורר דדילמא לא חשיב בזה כמעורב ומותר לברור, אלא שלבסוף לא רצה להקל מסברא בלבד והעלה להחמיר מלברור דברים "המעורבים" אף במצב שניכרים, דסוף סוף מעורבים הם ואין לנו להקל מסברא בדבר שיש בו חיוב חטאת. אבל ודאי לא עלה על דעת התרה"ד לאסור לברור דברים שבעיקרם אינם מעורבים וניכרים בפני עצמם, דהא פשיטא דאין בזה משום בורר, דכיון שאינם מעורבים כלל בהכרח שניכרים בפנ"ע הם והוי כדבר הברור ועומד שלא שייך בו איסור בורר, ואין ספק שגם התרה"ד יודה בזה, שהרי התרה"ד לא בא לחלוק על המרדכי שהזכיר דבענין "מעורבים ואינם ניכרים", ורק הסתפק בדבר המעורב וניכר דוקא. וזה פשוט. וכן משמע מהפרי מגדים (א"א סק"טו) דמה שפסק הרמ"א בסעיף ג' דיש ברירה בשני מיני דגים צ"ל דמ"מ מעורבין הם אע"פ שניכרים. ועי' מ"ש בזה בס' שביתת השבת (בורר סק"יח). וכן משמע מהמ"ב בביאור הלכה (סעי' ג. סד"ה לאכול) דהתרה"ד איירי במעורבים יחד היטב. ע"ש. וכן משמע מהבן איש חי (ש"ב בשלח ב) שהבין דברי התרה"ד במעורבים דוקא, שכתב "ולכן אם מעורבים חתיכות שני מיני דגים זע"ז וכו'

דאין ברירה כדעת תרה"ד, אלא שבאו למעט לאפוקי אם מונחים שני המינים זה אצל זה ואינם מעורבים יחד שאינו מיקרי בורר כשנוטל מין אחד ומניח השני. אבל באמת אם מעורבים אף שניכרים שייכא ביה ברירה, לכן יש להחמיר בשני מינים מעורבים יחד אף שניכרים, וכמו שהחמיר תה"ד אבל לא מצד טעמו שהחמיר מדעת הסמ"ג. עכ"ל.

אמור מעתה הדברים ברורים לעין כל, בדברים המעורבים ואינם ניכרים פשיטא שיש בהם משום בורר כדברי המרדכי והרמב"ם והשו"ע, ואם אינם מעורבים בהכרח שהם ניכרים ופשיטא שאין בהם משום בורר כלל, ובדברים המעורבים אלא שהם ניכרים בזה הסתפק התרומת הדשן, והעלה שאין להקל בלא ראייה. ויצא לנו מזה דלפי האמת גם התרומת הדשן סבירא ליה דכל שאינו מעורב הרי הוא ברור ועומד מאליו ומותר לקחת איזה מין שירצה, כמו שסברו כל האחרונים הנ"ל, המהריט"ץ והעץ חיים ומהר"י עייאש ואגלי טל ואור שמח ומנורה הטהורה, ולא נסתפק אלא בדבר המעורב וניכר, ודלא כמו שחשב הרב טל אורות.

אלא דבעיקר ספיקו של התרומת הדשן בדבר המעורב וניכר דפסק לדינא מספק שאין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה, אנא חירגא דיומא לכאורה היה נראה לענ"ד להביא כמה ראיות לזה מכמה סוגיות בתלמוד דמהם מוכח דכל דבר שניכר אין דינו כתערובת, דהכי

הסתפק אך ורק "במעורבים וניכרים", דמתחילה חשב מסברא שלא שייך בורר באופן כזה כיון שניכרים אינם נחשבים כתערובת, ושוב נטה להחמיר ולא מלאו לבו להקל למעשה מסברא כיון שאין ראייה ברורה שדבר הניכר לא נחשב לתערובת.

והנה מה שכתב הרב תרומת הדשן מהמרדכי דנקט לשון "מעורבים" כן הוא לשון הרמב"ם (פ"ח הל"ג) ואורחות חיים (הל' שבת אות כז), וכן הוא לשון השו"ע סעי' ג'. משמע דאיסור בורר דוקא במעורבים, הא לאו הכי לא שייך בורר. וכן מבואר בשו"ע סעי' יד דאף אם יש פסולת בשולי הכלי יכול לערות בנחת כל עוד שלא הגיע לטיפות האחרונות, שאז המשקה והפסולת מעורבים הם ממש ויש בזה משום בורר. עי"ש. ועי' ברמ"א (סי' שיט ס"ג) שהביא דין התרה"ד להלכה, והיינו דמדובר בשני מינים המעורבים ממש, אלא שעדיין כל חתיכה ניכרת בפני עצמה כאמור. וכן פירש המ"ב (ס"ק יד), ובביאור הלכה (שם סד"ה לאכול).

וכן מצאתי בספר נחלת צבי על שו"ע (סי' שיט סק"ג) שכתב לתמוה ע"ד התה"ד דמדברי הסמ"ג שהביא אינו נדחה מה שכתב לחלק בין מעורב שאינו ניכר או מעורב הניכר, דאפשר דגם הסמ"ג סבר לחלק בין מעורב שאינו ניכר או ניכר. אבל מ"מ המרדכי והשו"ע שהוא כלשון הרמב"ם דכתבו "מעורבים" נראה אפשר שלא באו למעט אם מעורבים וניכרים

וכן איתא בעירובין (לז:) בענין הפרשת תרומה שכדי שיחול שם תרומה עליה בענין ראשית שְׁשִׁירְיָה ניכרין, שתהא התרומה ניכרת מבין שייריה. עי"ש שהקשה אב"י על רבא מהא דתנן תרומת הכרי הזה ומעשרותיו בתוכו ר"ש אומר קרא השם, אעפ"י שאין התרומה ניכרת מבין שייריה, והשיב רבא שאני התם דאיכא סביביו, שהפירות שמסביב לתרומה ניכרים הם ושפיר חשיבי ראשית ששיריה ניכרין. מבואר מהגמ' שאף שפירות הכרי מעורבים הם, מהני לקרוא שם תרומה ותיחשב כהפרשה מעליא ע"י היכר כל שהוא. עי"ש בסוגיא.

וכן הוא בענין תערוכת איסור והיתר כידוע דכל איסור המעורב אם ניכר ועומד בפני עצמו אינו בטל (ע"י בב"י יו"ד סי' צח). עי' מ"ש בזה בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' ע). ועי' עוד להגר"י חבר בשו"ת בנין עולם (יו"ד סי' ס-סא) שנשאל בענין צמר כבשים שנתערב ברוב צמר גפן וחזר והוכר בכמה מקומות, וכבר נתפרו תערוכת הצמר בבגדי פשתן, אם יש צד להתירו מטעם ביטול ברוב, והעלה לאסור, ודלא כמי שרצה להתיר. והאריך הרחיב בזה ברוחב מבינתו להוכיח שכל דבר המעורב אם הוא ניכר אינו נחשב לתערוכת ואינו בטל. עי"ש.

מכל הלין שמעינן דכל דבר שנמצא בתערוכת, אם הוא דבר הניכר ועומד בפני עצמו אין לו דין תערוכת. ולפי זה בנידון התרומת הדשן בשני מיני דגים המונחים בקערה וניכרים בהפרדתם

איתא בסוכה (ט:) בעושה סוכתו תחת האילן, שאם האילן חמתו מרובה מצלתו משפיל ענפי האילן למטה ומערבן עם סכך כשר באופן שאינם נראין בעין, וסכך הכשר רבה עליהם ומבטלם, כמו שפירש"י שם (ד"ה בשחבטן), הא אם ניכרים לעין אעפ"י שהם מעורבים עם סכך כשר אינם בטלים בכך והסוכה פסולה. ועי' בשו"ע סי' תרכ"ו סעי' א', ובחמד משה (שם סק"ב) ובמאמר מרדכי כרמי (שם ס"ק ב-ה). מכאן מוכח שאפי' דבר המעורב אם ניכר בעין לא חשיב כתערוכת.

וכן איתא בפסחים (פו.) בענין אכילת קרבן פסח בחבורה אחת, שאמרו במשנה שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד אלו הופכים את פניהם הילך ואוכלין ואלו הופכין את פניהם הילך ואוכלין. דהיינו אם שתי חבורות היו אוכלות קרבן פסח בבית אחד ונראים כמעורבים וכחבורה אחת, אם הפכו בני כל חבורה פניהם אלו לכאן ואלו לכאן הוי היכר להחשיבם כשתי חבורות. מבואר להדיא דאפי' ע"י היכר קטן כהפיכת פנים אלו מאלו הוי היכר להחשיבם כשתי חבורות, ואם לאו הרי הם נראים כמעורבים ונחשבים כחבורה אחת. מוכח שגם כשנראים ונחשבים כמעורבים, ע"י היכר כל דהו כהפיכת פנים מהני להפקיע מהם שם תערוכת, ובלי היכר זה היו נחשבים למעורבים וכחבורה אחת. וכן הוא מבואר ברמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ט ה"ג) ובכס"מ שם.

מזה הצטברו לפניו ומאז נשאר מונחים לעצמם, אינו מסתבר לומר שיהיו העצמות עתה מעורבות עם יתר המאכלים שבצלחת, שהרי עדיין הם מונחים בפני עצמם, לכן מותר להסירם מהצלחת לגמרי, ואין בזה חשש איסור בורר. ובפרט דבהסרת העצמות מהצלחת אינו עושה שום תיקון לאוכל הנמצא בצדו, כי האוכל היה ראוי ומתקן גם לפני הסרת העצמות ולא נתוסף בו שום תיקון ע"י זה, כיון שהפסולת מעיקרא לא היתה מעורבת בו כלל. מכל זה נראה עיקר שמותר לסלק הפסולת מהצלחת כשאינה מעורבת עם האוכל. ומה שכתב הגר"ח בספר בן איש חי (ש"ב בשלח יא) שאם יש לפניו קערה של בשר ובתוכה עצמות בלא בשר אסור להסירם משם דהוי בורר פסולת מתוך אוכל, היינו דוקא כשהעצמות מעורבות עם הבשר, אבל אם מונחות בצד הקערה ואינם מעורבות עם הבשר לית לן בה ומותר להסירם, וכן משמע מהמאמר מרדכי (סק"ז) שהזכירו הגר"ח.

ועפ"י הנ"ל, מותר ג"כ לסלק מעל השלחן בסוף הסעודה כל מיני פסולת ושאריות מאכל או צלחות וכוסות חד-פעמי משומשים וכדומה, גם כשנמצא לידם מיני אוכלים כגון לחם או משקה, ואין בזה חשש בורר. והוא הדין בהפך שמותר להעביר מהשלחן שיורי מאכל ומשקה בשעת ניקוי השלחן גם כשיש לידם פסולת, ואין בזה משום בורר, הואיל וכל דבר ניכר ועומד בפני

חתיכות גדולות שמונחים יחד היה נראה לפשוט ספיקן של התרה"ד מכל הנ"ל דהדגים אינם נחשבים כתערובת בהכי, הואיל וכל דג עומד וניכר בפני עצמו במינו ובגודלו.

ואין שיהיה, העולה מן המקובץ הוא דלכולהו רבוותא הנ"ל ועל צבאם התרומת הדשן עצמו (כמו שהוכחנו לעיל מתוך דבריו) סברי מרנן דכל שאינו מעורב והוא עומד בפני עצמו לא שייך בו איסור בורר כלל, כי הוא ברור ועומד בפני עצמו. ועי' להגר"ח פאדווא בשו"ת חשב האפוד (ח"א סי' נ ד"ה היצא) שפסק שמותר להוציא דגים מתים מתוך גיגית דגים שלא יזיקו הדגים הנשארים, ואין לחוש בזה לאיסור בורר כי דגים חיים ומתים שבגיגית אינם מעורבים כלל, ואע"ג שהרמ"א בסי' שיט אוסר אפי' אם החתיכות גדולות וניכרות, מיהו מעורבות בעינין. עיין שם.

ומעתה נבוא אל שאלתינו דנדון דידן, שאם יש בצלחת שלפניו פסולת כגון עצמות וכל שאריות מאכל שאינם מעורבים ממש עם האוכל אלא מונחים בצד הצלחת וניכרים ומובדלים ועומדים בפני עצמם, לפי כל המתבאר נראה שאינם נחשבים בזה כאוכל ופסולת המעורבים, ומותר לסלקם לגמרי מהצלחת, ואין בזה חשש בורר פסולת מתוך אוכל. ועוד נראה לענ"ד סברא בזה להתיר, כי העצמות המונחות לפניו כעת בצלחת היו מחוברות לאוכל בתחילה, ומעת שהפריש מהם חלק האוכל כתוצאה

לא היה לו להחמיר כאן בענין בורר כל כך להחשיב המינים הקרובים לתערובת ולאסור הפרדתם. ואם החשיב אותם כתערובת משום חומרא דשבת, היה לו להחמיר גם בענין ברכות משום סב"ל ולא להצריך לברך ב' ברכות, כי לענין ברכות היא קולא גדולה, שעל צד שהפירות נחשבים לתערובת אין לו לברך כי אם ברכה אחת, או ברכת העיקר או הרוב ולא לברך שתי ברכות ולגרום ברכה שאינה צריכה, ומדוע לא השוה מדותיו. וכבר עמדתי על מה שכתב בהל' ברכות במקום אחר.

אלא ודאי לדידי חזי לי דמילתא דפשיטא היא כדקאמינא מעיקרא מדברי כל האחרונים הנז"ל דגדר תערובת הוא רק כשהאוכל והפסולת מעורבים זה בזה ממש, ולא כשניכרים ועומדים בפני עצמם. וא"כ בנידון דידן כשמונחים בצלחת או על השלחן אוכל ופסולת זה בצד זה קרובים אינם נחשבים בזה לתערובת, ויכול לקחת איזה מין שירצה. וכ"כ בהדיא בספר נחלת צבי (סק"ג) הנ"ל בדעת הרמב"ם והמרדכי והשו"ע דנקטו לשון "מעורבים" היינו מעורבים ממש, לאפוקי שאם מונחים שני המינים זה אצל זה ואינם מעורבים יחד שאינו מיקרי בורר כשנוטל מין אחד ומניח השני. וכ"כ האגלי טל (בורר סק"א) הנ"ל דאוכל ופסולת המונחים זה אצל זה, כשנוטל האחד ומניח השני אין בו משום בורר. ע"כ. וכן משמע בהדיא מהמג"א (סי' תרכו ססק"ד) והובא במשנה ברורה (שם סק"ט)

עצמו ואינם מעורבים ממש, אינם נחשבים בזה לתערובת כלל.

וכאן המקום להעיר על מ"ש בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק לא-א) שאם יש בצלחת או על השלחן אוכל ופסולת קרובים זה לזה כגון זה לצד זה חשיב כתערובת ואסור לקחת האוכל מתוך הפסולת (להניח לאח"ז), וכן כשמונחים יחד אוכל ופסולת על מפת השלחן שאין לקחת האוכל לשומרו במקרה (וכ"ש הפסולת), אלא יקח כל המפה ויניח הכל במקום אחד. וכתב בביאורים שנראה פשוט שכל שקרובים זה לזה נחשבים כמעורבים ויש איסור בביררתם, ורק אם רחוקים נחשב כל אחד לעצמו. עי"ש. ואחר המחילה הראויה מכת"ר ז"ל לא דק, שדבריו מנגדים ליסודות נאמנים שהבאנו מהפוסקים בגדר "תערובת" כמבואר כל זה בארוכה. וגם לא הביא שום סמוכים לדבריו במה שכתב שכל שקרובים זל"ז נחשבים כמעורבים ורק אם רחוקים נחשב כ"א לעצמו, רק כתב שכן נראה פשוט, וגם בזה השאיר אותנו תלויים ועומדים ולא פירש בדיוק מה נחשב לקרוב ומה נחשב לרחוק.

ומה גם שהוא ז"ל נראה כסותר את עצמו ממה שכתב בהל' ברכות (ח"ב פרק יד סי' כט) בענין תערובת פירות שאין ברכותיהם שוות, שפסק שאם חתך את הפירות לחתיכות גדולות באופן שאוכל כל חתיכה לבדה מברך על כל מין ומין ברכתו הראויה אף שהם מעורבים ביחד (עי"ש בביאורים ד"ה ומ"מ). ולפי דבריו שם

שהם דברים מופרדים וכל דבר עומד בפני עצמו אינם נחשבים לתערובת, אפילו שמונחים סמוכים וקרובים זה לזה.

בענין ברירה בכלים

ומענין לענין באותו בענין אם שייך ברירה בכלים או ספרים ובגדים ודומיהם, הנה ידועה שיטת ה"ט"ז (סי' שיט סק"יב) שחידש שאיסור בורר שייך גם בכלים, וראיתו ממה שאמרו בגמרא (שבת עד:) האי מאן דעבד חביתא חייב משום שבע חטאות, ורש"י שם חשב בורר ביניהם שבורר הצרורות הגסות מתוך הרגבים, משמע דאיסור בורר לאו דוקא במידי דאכילה הוא. [עי' בשו"ת כנף רננה (ריש סי' כט) שהעיר שכן משמע מרש"י במשנה דט"ל מלאכות (ד"ה האופה) שבורר היה בסממנין של צבע ולפ"ז צ"ל הא דנקטו בכולא סוגיא דכלל גדול מיני אוכלין לרבנותא הוא דנקט. עי"ש. ונמשכו אחריו כמה מגדולי הפוסקים וכתבו שיש איסור ברירה בכלים. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סי' שיט סעי' ח) שאם היו לפניו ב' מיני כלים מעורבים ורוצה לברור מין אחד מחבירו כדי להשתמש בו הרי מין זה חשיב כאוכל והב' חשיב כפסולת וכו' וגם צריך שיברור שישתמש בו לאלתר כדין שני מיני אוכלין ע"כ. וכ"כ החיי אדם (הל' שבת כלל טז אות ה) והמשנה ברורה (סוף ס"ק טז).

והנה בעיקר דברי ה"ט"ז מה שהסיק מפירוש"י שיש איסור ברירה

שכל דבר שעומד זה בצד זה אינו נחשב לתערובת. וברור הוא. [ועי' בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' מא) ואכמ"ל].

ולאור כל האמור מותר ג"כ להוציא מהמקרר או מקפיא אוכל או משקה לצורך שימוש לאחר זמן, כגון להוציא מהמקפיא אוכל קפוא להפשיר או אוכל קר לחמם, ואין בזה חשש בורר אוכלין לאחר זמן. [ודלא כמ"ש בספר איל משולש (בורר פ"ט אות כח) להחמיר בזה]. כי דבר פשוט הוא לכל מתבונן ומביט במבט טבעי יבין בבינתו להבחין מה הוא תערובת ומה לא, ופשוט הוא לכל מבין שאוכלים המונחים במקרר אינם כתערובת כלל, לא מבחינה טבעית וגם לא מבחינה הלכתית. ואף שהמקרר מיועד לשמור בו כל מיני אוכלים ומשקים, בשר ופירות וירקות ומשקים וכולם נקבצו באו לך, אפי"ה אינם בגדר "תערובת", שכל דבר ניכר ועומד בפני עצמו, וכל אוכל מונח ושמור בתוך כלי המיוחד לו, כגון שקית או תבנית או בקבוק וכיו"ב, ומונח במדף ותא המיוחד לו, לא שייך בזה מושג של "תערובת", אלא דברים המאוספים ומונחים במקום אחד המיוחד להם. וזה פשוט. ומעשים בכל שבת שמוציאים מהמקפיא לחם קפוא להפשיר ואוכל קר מהמקרר ולית מאן דחש לזה משום בורר.

כללא דמילתא בהאי סליקנא ובהאי נחיתנא דאין גדר תערובת שייך אלא בדברים המעורבים זה בזה. ודברים הניכרים לעיני כל רואה בעין טבעית

מדברי רש"י הנ"ל דהתם שאני דצורות
הוו פסולת גמור שמשליך הגסות לגמרי,
אבל ב' מיני כלים לברור קיתוניות מן
הצלוחיות וכיוצא מה ברירה שייכא כאן
הואיל וכל אחד עומד לעצמו וכו' וזה
נראה פשוט בס"ד עכ"ל. גם הגאון האור
שמח הנ"ל (הל' שבת פ"ח הל' יא) לא קיבל
דברי האחרונים (גר"ז וחיי אדם ועוד)
שנמשכו אחרי הט"ז וחדשו שיש ברירה
בכלים, דאף דמשמע מרש"י דאיסור בורר
לאו דוקא במידי דמיכל, מכל מקום לא
שייך בורר בכלים דלא שייך בהם ענין
של תערובת.

וראיתי לנכון להעתיק כאן מה שראיתי
עוד בזה לכמה מגדולי
האחרונים בדור הקודם שגם הם נטו קו
מדברי הט"ז והאחרונים שנמשכו אחריו,
ומהם הגאון רבי אליעזר דייטש בשו"ת
פרי השדה (ח"ד סי' ד) שנשאל בענין
ברירת פתקאות נדבות העולים לס"ת
בשבת, והעלה להתיר מכמה טעמים,
ובתוך הדברים באחד מצדדי ההיתור כתב
שהשו"ע בסי' שיי"ט בכל דיני בורר לא
הביא רק בשני מיני אוכלין שייך בהו
בורר, אבל שיהיה שייך בורר גם בשאר
מינים כגון חפצים ובגדים לא הביא כלל
בשו"ע, רק בט"ז שם סק"יב וכו' ובשו"ע
הגאון התניא ובספר נזר ישראל הביאו
ג"כ דעת הט"ז דגם בשני מיני כלים שייך
בורר וכו', וקצת ראייה דהשו"ע לא ס"ל
שיהיה שייך בורר גם בשאר מינים כגון
בכלים, מדלא הביא לא כאן בסי' שיי"ט
וגם לא בסי' ער"ה סעי' יא דמיירי בשאר

בכלים, היינו דוקא לענין שלומדים
מפירש"י שאיסור בורר שייך גם במידי
דלאו אוכל, ואינו מוגבל לאוכלין דוקא,
דהא דברי רש"י ברורים ואי אפשר
להתעלם מהם [ע"י בס' גדולות אלישע
(ס"ק יג) שכתב שכן מוכח מהירושלמי,
ובס' פתח הדביר (ס"ק ג-ד)]. אבל לא ניתן
ללמוד מרש"י דהוא עצמו ס"ל דיש
איסור בורר בכלים כגון לברור כלי אחד
מכלים רבים, דזה ודאי אינו, דהא רש"י
גופיה סב"ל שאין בורר בשני מיני אוכלין
אלא דוקא באוכל ופסולת ממש, הפך
שיטת הר"ח שהביאו התוס' (עד. ד"ה היו)
שיש בורר גם בשני מיני אוכלין כידוע.
ואם כן גם בבורר כלי מתוך כלים אין בו
משום בורר כלל לדעת רש"י דהא אין
הכלים האחרים נחשבים לפסולת, והוי
כבורר אוכל מאוכל שאין בו משום בורר
לשיטת רש"י. א"כ מוכרח שכל חידושו
של הט"ז שיש ברירה בכלים הוא רק לפי
שיטת ר"ח והתוס' דס"ל דיש ברירה גם
בשני מיני אוכלים, וכל מה שלומדים
מרש"י היינו רק ששייך בורר במידי דלאו
אוכל, אבל אנן בדידן דקי"ל כדעת ר"ח
והתוס' שיש ברירה גם בשני מיני אוכלים
וא"כ הוא הדין לשני מיני כלים. ופשוט.

והנה אעפ"י שכמה מהפוסקים נמשכו
אחרי חידוש הט"ז שיש ברירה
בכלים, מכל מקום מצאנו לרבים מגדולי
הפוסקים שלא קבלו דברי הט"ז בזה
וסברו שאין איסור בורר שייך בכלים,
כמו שכתב הרב מהר"י עייאש בספר מטה
יהודה (סוף סי' שיט) הנ"ל, דאין ראייה

בשבת לאיזה ספר מאותן ספרים ולוקח אותו שיהיה שייך בזה איסור בורר, וכן בבגדים בכה"ג מי שיש לו בארגז גדול כמה בגדים תלויים והוא רוצה ליקח בשבת איזה בגד או חלוק כנהוג, וכן בארגז של כמה כוסות גדולים וקטנים, ומעולם לא שמענו שיהיה בלקיחת איזה בגד מהבגדים או כוס מהכוסות דררא דאיסור בורר, אלא ודאי שהוא לטעם הנ"ל דכיון דהמנהג הוא שלאחר ההשתמשות של הבגד או הכוס חוזרים ומניחים אותו באותו מקום מעורב עם האחרים א"כ מוכח דגם הלקיחה מתחילה לאו ברירה היא אלא לקיחה ממקום למקום הוא. אמת הדבר שבקיצור שו"ע הנדפס עם מסגרת השלחן (סי' פ סעי' טז) ראיתי שמזהיר להיות נזהר בכל אלה שלא יברור מלבוש כליל שב"ק על שב"ק בבוקר, וכן אשה לא תברור כתונת לבנה, וכן שלא יברור אדם ספר שצריך לו רק סמוך ללימוד משום איסור בורר, אבל אנחנו לא שמענו מאבותינו ורבותינו שהיו מזהירים על זה, גם לא ראינו אפילו מהם עצמם שהיו נזהרים בזה, ועל כרחך הטעם כנ"ל דבכה"ג שהדברים דרכם להיות מונחים תמיד ביחד ולאחר שאינם נצרכים חוזרים ומניחים אותם שם בתערובות עם אחרים לית בהו משום בורר. עכ"ד. עיין שם באורך שהביא כמה ראיות לסברתו המחודשת. וכן הניף ידו שנית בסי' נד, והחזיק בכל עוז בסברתו זו ודחה דברי המשיג, וכתב שהיא סברא נכונה ואינה צריכה לראיות,

מיני בגדים שיהיה משכחת לה גם צד איסור בורר, וא"כ אע"ג דהט"ז ושאר אחרונים ס"ל דבשאר מינים ג"כ שייך בורר וכן בספר חיי אדם פסק ג"כ דבשאר מינים ג"כ שייך בורר, מ"מ כיון שהמחבר בשו"ע לא קבעו להלכה, ואדרבה קצת משמע דלא ס"ל דיש בשאר מינים משום בורר וכו' א"כ ליכא משום חשש איסור בבירית פתקאות זה מזה. עכ"ל. [עי' שם באורך בעוד צדדי היתר ברירת הפתקאות]. למדנו מדבריו ז"ל לעניינינו שלפי השו"ע לא שייך איסור בורר בשאר חפצים מדלא הזכיר בכל הסימן כי אם מענייני אוכלים.

וכן מצאתי עוד בס"ד להגאון מהר"ש גרינפלד ז"ל בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' לז) שגם הוא נשאל בענין הפתקאות (מאותם שואלים שהגישו שאלתם להרב פרי השדה הנ"ל) וכתב בתוך הדברים שמנהג העולם שאינם נזהרים לדקדק בבירית כלים. והוא יצא לחדש סברא חדשה בדיון בורר ליישב מנהג העולם שאינם נזהרים, והוא כי לא שייך איסור בורר אלא בדבר דלאחר שיברור אין הדרך לחזור ולערבו, כמו כל פסולת הנברר מן האוכל דלאחר הברירה שוב אין מערבין הפסולת עם האוכל, אבל דבר שדרכו לחזור לערב אותו אחרי ששתמשים בו, בכה"ג לאו בכלל בורר הוא כלל אלא נטילה ממקומו, ובסוף תשמישו מחזירו למקומו. וראיה לזה דלא שמענו מעולם שמי שיש לו ספרים של כמה מינים והם מונחים ביחד בארגז סגור כנהוג שנאמר שמי שצריך

שכתבו האחרונים בענין מקוה דכשהמים יוצאין מן המקוה ע"י הטובל ואח"כ כשיוצא הטובל חוזרים המים למקומם אינם נחשבים למים זוחלין, וא"כ ה"ה הכא. ובסו"ד הניח בצ"ע. עי"ש בד"ק.

וראיתי עוד לכמה מגדולי דורינו שהסתייעו בסברא זו של המהרש"ג לצירוף. עי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קט אות ח) שנסתייע בסברת המהרש"ג לאצטרופי להתיר בנידונו. גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' מט) הביא סמוכין לסברת המהרש"ג מדברי חידושי הר"ן המיוחסות (שבת עד: ד"ה ולענין) בשם יש מפרשים, והסכים עמו לדינא. עי"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת אבני ברזל (ח"ב סוף סי' לא) שצירף סברת המהרש"ג להתיר החזרת מיני משקאות שבכוסות לבקבוק, כל משקה לפי מינו (וה"ה במיני מאכלים המשתיירים בסוף הסעודה. אד"ם) עי"ש. ועי' עוד בספר שלחן שלמה (סי' שיט סעי' ד אות ב) שלא הסכים עמו לדינא, רק חזי לאיצטרופי. וראיתי בשו"ת פלגי מים (ח"א סי' יט) שכתב באריכות לדחות ראיות המהרש"ג מסתירת טיחת התנור וקשר שאינו עומד להתקיים, ויש להשיב על דבריו ואכמ"ל.

והנה אף שדברי המהרש"ג ז"ל אינם צריכין חיזוק ולא צריך לי ולדידי, מ"מ נראה לעניות דעתי להביא סיוע לדבריו מדין בורר גופיה, ממה שכתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' נז) הנ"ל שגם בשני מיני דגים המעורבים שייך ברירה, וכתב שאין להתיר לברור מין אחד מהמין

ואם צריכה לראיה באמת יש לה ראיה גדולה ממנהג העולם, דלא שמענו מעולם לדקדק בזה שמי שרוצה ליקח מלבוש מבין המלבושים או מי שרוצה ללמוד בשבת בבוקר יהיה אסור לו בליל שבת קודם השכיבה להזמין לעצמו הספר, ורק בעל מסגרת השלחן הוא שהמציא חומרא זו, והוא בעצמו כתב בספר ישועת ישראל שאין העולם נזהרים בזה, ולפי דעתו יש בדבר זה חשש חיוב חטאת, אבל קודם שנדפסו דבריו לא היה בדבר זה פוצה פה ומצפצף, וכמה פעמים מבואר בפוסקים להביא ראיה ממה שאין העולם נזהרים ונחשב אצלם לראיה גדולה, ומשום דאין רבים טועים וגם לא הוו שתקו רבנן מלמחות בהם, והה"ד בנידון הנ"ל הוי ראיה גדולה. עכת"ד יעו"ש"ב.

והנה בנוגע לסברת הגאון מהרש"ג ז"ל שכל דבר שדרכו לחזור ולערבו אין בו משום בורר, אף שהיא סברא מחודשת מ"מ היא סברא נכונה וישרה ואומר ברקאי. ועי' בתשובותיו הנ"ל שהאריך להוכיח אמיתות סברתו מההיא דמצינו בסי' רנ"ט ס"ז שמותר לסתור טיחת הטיט שסותמין בו התנור דלא חשיב סתירת בנין הואיל ולא נעשה לקיום, וכן מצינו לענין קושר בסי' שי"ז דכל קשר שלא נעשה להיות קיים אין בו משום קושר ומתיר. עי"ש.

וכבר ראיתי עוד למהר"ם פאללאק בשו"ת חלק לוי (סוף סי' קי) שגם הוא עלה ברעיונותיו לומר סברא זו של המהרש"ג, והביא לה סמוכים ממה

מהרש"ג ז"ל צריך להמציא סברא חדשה בזה ליישב מנהג העולם, דהא איכא דעדיפא מינה טובא, דניחא מנהג העולם שאינם נזהרים בברירת כלים ובגדים וספרים, דפשיטא דלא שייך בהם בורר הואיל ואינם בגדר תערובת כלל אלא בגדר חפצים המאוסים ומקובצים יחד, ונטילתם אינה ענין של ברירה אלא לקיחה והחזרה. כי הלא ידוע לכל מבין ומשכיל דגם כשנמצאים ספרים מסודרים בארון או אפי' צבורים על השלחן ללא סדר מסויים שאינם נחשבים בעיני הבריות במבט טבעי למעורבים, אלא מאוסים ומקובצים ומכונסים יחד למקום אחד, ובכל מצב ואופן שיהיו תמיד יהיה כל ספר מיוחד במינו ומוכר ומזהה לפי מדתו ותוכנו וצבעו ושמו, ומה ענין תערובת שייך בזה. וכן בבגדים המונחים בארון בגדים או במגירה או אף בסל בגדים ללא סדר מסויים, כל בגד מיוחד במינו וניכר לפי מהותו וצבעו ומדתו חד אריך וחד קצר וכעו"ה, ואין בהם ענין של תערובת, אלא כולם מונחים ונתונים במקום אחד. ואין זה דומה לשני מיני אוכלין המעורבים ששייך בהם איסור בורר אף כשניכר כל אוכל לעצמו לדעת התה"ד, כי בשני מיני אוכלים הם בעצם מעורבים ושייך בהם איסור בורר אף אם ניכרים, מה שאין כן בכלים וספרים ובגדים דמעיקרא לא שייך בהם תערובת כלל. וכמו שהסביר פרט זה הרב ערוך השלחן (סי' שיט אות ט) בטוב טעם ודעת בתירוצו הראשון, שיש חילוק בין

השני להניח לאחר זמן אלא אם יקח משני המינים להשהותן לסעודה האחרת, דבכה"ג לא חשיב בורר הואיל ובורר משני המינים הוה כאילו בורר ממין אחד עי"ש. ולכאורה קשה, דמה הועיל בעצה זו, והרי כאשר בא לקחת חתיכה אחת מהמין האחד שבקערה הרי הוא בורר אותה חתיכה מהמין השני שעדיין מונח בקערה בטרם לוקחו גם אותו, ומה הועילו חכמים בתקנתם, ובודאי לא התכוין התה"ד לומר שיקח משני המינים "בבת אחת" אלא שיקח כל חתיכה מכל מין בנפרד בלי הקפדה להפריד בין מין ומין, כדמוכח בדבריו שם למעיין. ולפי סברת המהרש"ג שכל שעומד לחזור ולערבו אין בו משום בורר ניחא, דאף שלוקח כל חתיכה משני המינים בנפרד בזו אחר זו, כיון שמיד לאחר מכן הוא חוזר לערב שני המינים יחד בקערה אחרת להניח לאחר זמן אין בזה משום בורר כשלוקח מתחילה כל חתיכה בנפרד. מוכח שדברי התה"ד הם סיוע לסברת המהרש"ג. אלא שעדיין לבי מהסס בהוכחה זו מטעם הכמוס עמדי, ויש לדון בזה עוד ואכמ"ל.

אלא דכשאני לעצמי לאור כל האמור למעלה מהאחרונים ז"ל הרב מטה יהודה והרב אור שמח והרב מנורה הטהורה דלא שייך בורר בכלים כיון שהם ניכרים ועומדים בפני עצמם ולא שייך בהם ענין תערובת, וגם לדעת יתר האחרונים הסוברים שגדר תערובת הוא רק בתערובת ממש, לא היה הגאון

כלים בגדים וספרים לשני מיני פירות המעורבים, דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה, שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים שחשבונו הם נראים לעין כמו בגדים וכלים וספרים כמובן, ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים וענבים, דאינו כן, דמתוך קטנותם וריבויים צריכים לברור זה מזה, מה שאין כן בבגדים וכלים וספרים. עכ"ל. הא קמן בהדיא דס"ל להרב ערוך השלחן כסברת האחרונים הנ"ל שיש חילוק גדול בין מושג תערובת שני מיני אוכלין המעורבים לשני מיני כלים. וזה ברור.

נחזי אנן בברירת כלים וספרים ובגדים ודומיהם הא בציר להו תרתי מתלת עיקרי יסוד המלאכה דבמשכן, דהא ברירה בכלי לא שייכת בהם, כי לא בוררים ספרים ובגדים בנפה וכברה או קנון ותמחוי או שום כלי אחר אלא דרכם להיות נטילין ביד, וגם מושג בורר לאוצר חוץ מל"אוצר הספרים" לא שייך בהם, א"כ איך אפשר להתחייב חטאת בברירת ספרים או בגדים (כלשון הרב חיי אדם שצריך לברור זה שרוצה עכשיו להשתמש בו מיד, ולהיפך חייב חטאת) אם עצם הדבר הנברר חסרה ממנו מהות המלאכה. וכיון שהחוש מעיד שבברירת כלים ובגדים וספרים לא שייך בהם ברירה ע"י כלי או ברירה לאוצר ומהות המלאכה חסרה מהם, א"כ מחייב הדבר שאין בהפרדתם מעשה ברירה כלל אלא נטילה בעלמא הוא. ובפרט אם נצרף עם זה סברת המהרש"ג שכל שדרכו לחזור ולערבו אין זה בורר כלל, שהרי עצם מלאכת בורר הוא שמפריד הפסולת מהאוכל ונשאר מבורר לעולם, שהרי ידוע דמי שבורר פסולת מתוך האוכל אינו מן המשוגעים לחזור ולערב הפסולת בתוך האוכל, א"כ כשמדובר בדבר שדרכו לחזור ולערבו הרי זה קורא בחיל דאין כאן מעשה ברירה אוכל ופסולת בעצם אלא הוי כנוטל ומחזיר, ע"ש. ולפי זה בסכו"ם וספרים ובגדים וכל כיו"ב כיון שלאחר ההשתמשות בהם דרכם להחזירם למקומם, הספר בין הספרים והבגד בין הבגדים וכעז"ה, נמצא שגם עיקר שלישי

ובר מן דין, לדידי חזי לי עיקר דברי הט"ז ז"ל והנמשכים אחריו שפסקו שיש איסור ברירה בכלים מופלאים הם ממני, כי מלבד דלא שייך גדר "תערובת" בכלים ובגדים וספרים כטענת הרב מטה יהודה והרב אור שמח, אלא גם מהות מלאכת בורר חסירה בהם. כי הלא ידוע דבכל מלאכות שבת בעינן מלאכה דומיא דמלאכת המשכן, וכמו שכתבו התוס' בכמה דוכתי (עי' שבת דף צד. ד"ה שהחי, וד"ה ר"ש), והרי עיקר ויסוד מלאכת בורר במשכן היתה באופן שהיו בוררין הפסולת מהחטה או צרורות גסות מהעפר כמו שפירש רש"י (עד:) בהא דעביד חביתא, או בברירת סממנין כדמוכח מפירש"י במשנה דט"ל מלאכות (עג. ד"ה האופה), וגם עיקר הברירה נעשית ע"י כלים המיוחדים לברירה כנפה וכברה, וגם באופן שבורר לאוצר להצניע. ואם כן

להשיב כל חפץ על כנו, ואין בזה חשש איסור בורר. וכבר מצאתי ראיתי לכמה מגדולי הפוסקים שהסכימו לדינא דאין ברירה בספרים ובגדים. עיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סי' לה) שהסתמך ע"ד המהרש"ג בכל כחו שהעיקר לדינא דאין ברירה בכלים הניכרים כגון ספרים ובגדים. עיי"ש. ועי' עוד להגר"ם שטרן בשו"ת באר משה (ח"ו סי' סח) שכתב שהסומך על סברת המהרש"ג יש לו עמוד ברזל לסמוך עליו, שסברותיו הם כעמוד ברזל כידוע ומפורסם. אלא שהגר"ם שטרן עצמו לא מלאו לבו להקל בזה לכתחילה. עיי"ש. עי' עוד בשו"ת משנה הלכות (ח"טו סי' קיד. ח"יח סי' רכו).

וכן ראיתי להגר"ע יוסף ז"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' לא) שפסק להתיר לממן סכו"ם וספרים וכיו"ב ליתנם במקום הראוי להם, והסתמך בעיקר על הסוברים דאין ברירה אלא בגידולי קרקע, וגם צירף דעת המטה יהודה והאור שמח וערוך השלחן שחלקו על הט"ז בזה, דאין איסור ברירה בדבר העומד מעצמו. גם צירף דעת הפרי מגדים (מש"ז סק"ב) דכל שבורר משני המינים להניח לאחר זמן מותר דהי מנייהו אוכל והי פסולת. עיי"ש. ולא זכר שר מסברת הגאון מהרש"ג שדבר שדרכו להחזירו לתערוכת אין בו איסור ברירה.

וחלום ראיתי להרב פסח אליהו פאלק ז"ל בשו"ת מחזה אליהו (סי' נ אות ג) שהאריך להשיג על דברי הרב יביע אומר ודחה צירוף שיטות המטה יהודה

שבמלאכת בורר שהוא ברירת אוכל ופסולת לא שייך בהם עוד, כיון שהדרך לחזור ולערבם, ולכן בלקיחתו ספר מהספרים או בגד מהבגדים אין זו פעולת ברירה כלל אלא נטילה בעלמא. נמצא שבברירת כלים הנ"ל אין בהם שום צד דמיון למלאכת בורר שבמשכן. ולפלא הוא בעיני שכל הפוסקים הסוברים שיש ברירה בכלים וספרים (הט"ז ושו"ע הגר"ז וחיי"א ומ"ב) דבריהם באו סתומים וחתומים מבלי נתינת שום הסבר היאך שייך ברירה בכלים כשבעצם כל כלי עומד וניכר בפני עצמו ולא שייך בהם מהות המלאכה דומיא דמשכן.

ואיך שיהיה, העולה מדברי כל האחרונים הנ"ל דלא סבירא להו כהט"ז והנמשכים אחריו דיש ברירה בכלים, וגם הגאון מהרש"ג העיד בגודלו שהעולם מקדמת דנא לא נהגו להזהר בזה, וגם גדולי הדור בעצמם לא נזהרו בזה, אי מטעם סברתו שחידש שכל שדרכו לחזור ולערבו אין בו משום בורר אלא הוי כנוטל ומחזיר, או מטעם דלא סבירא להו כהט"ז מעיקרא כדכתיבנא, דלא שייך תערוכת בכלים הואיל וכל כלי תמיד עומד וניכר בפני עצמו, וכמו שכתבו המהר"י עייאש והאור שמח והערוך השלחן ופרי השדה. ועלה בדינו שני יסודות איתנים טובים השנים, והא והא איתא ושתי השמועות נאות הן, ובצירוף שני יסודות אלו יש להתיר בשופי להפריד כלים כסכו"ם וספרים ובגדים וכיו"ב אחד מחבירו כשהם מאוספים במקום אחד

כלים ומזה טעו המחברים הבאים אחריו דגם בכלים איכא בורר, והוא ניסה לדחות הבנה אחרת בדברי האור שמח, וכל מעיין ישר יחזו פנימו שדברי האור שמח נכוחים הם למבין וישרים למוצאי דעת, קולעים אל השערה וקילורין לעינים.

גם לא התייחס הרב מחזה אליהו לציין כי עד בא הט"ז והנמשכים אחריו לא מצאנו מי שכותב שיש איסור בורר בכלים וכל מיני חפצים המעורבים, ואילו היה שייך בורר גם בכלים וחפצים לא היו הגאונים והראשונים וגדולי האחרונים הקדמונים שותקים לגמרי בדבר שיש בו חיוב סקילה (לדעתו) להודיענו שגם בזה שייך איסור בורר. כי הלא אין ספק כי ברירה בכלים וחפצים הוא דבר ששכיח ומצוי הרבה יותר מברירה באוכלין, כי אוכלים רק פעמים שלש ביום, ואילו השתמשות בשאר כלים וחפצים ידו של אדם ממשמשת בהם כל היום, נוטל ומחזיר מעלה ומוריד וידים עסקניות הן, ולא מצאנו בתלמוד ובראשונים ובפוסקים שייחדו דיני בורר בכלים וחפצים, אלא מהתלמוד עד השו"ע הכל סובב הולך במה שנוגע לאוכלין, כמו שהעיר בזה הרב פרי השדה הנ"ל, ובודאי זה לך אות לטובה שלא שייך איסור ברירה בכלים. שאם לא נאמר כן לא היינו מוצאים ידינו ורגלינו בכל דבר ודבר כמ"ש הערוך השלחן, ובכל צעד וצעד היינו נתקלים באיסור בורר ואין לדבר סוף. וכבר יש דעה רווחת בזמנינו זה שדיני בורר נאמרו בכל דבר ודבר, ונפוך

ואור שמח ופרמ"ג, שאין בצירוף סניפים אלו די להתיר ספק איסור באחד מחיובי סקילה. עי"ש. וכל חוזה במחזה יחזה שאין בדבריו כדי לדחות דברים פשוטים וברורים, והיה חפצי להשיב על דברי קדשו ז"ל אלא מאפס הפנאי אין ביכולתי להאריך. רק אומר בקצרה שבודאי נעלם מעיני קדשו דברי המהרש"ג ופרי השדה שהתירו ברירה בכלים והעידו בגודלם שהעולם לא נהגו להחמיר בזה, ובודאי שכדאים הם לסמוך עליהם, כמ"ש הרב ציץ אליעזר והרב באר משה הנ"ל שהסומך ע"ד המהרש"ג יש לו עמוד ברזל לסמוך עליו. וידוע שהמהרש"ג היה בעל הוראה מובהק ומומחה ויחיד בדורו, כאשר העידו עליו חכמי דורו. [עי' בשו"ת באר משה (ח"ב סי' נב. וח"ג סי' ע)].

ועוד, אף שהרב מחזה אליהו ז"ל האריך לדחות צירופי ההיתר, חוץ מלצטט דברי הט"ז והנמשכים אחריו ולדמות מדעתו שתערובת כלי סעודה מהוה "תערובת ממשית" הרבה יותר מתערובת חתיכות שונות של מיני דגים שהחמיר בו התה"ד, לא התייחס כלל להסביר היאך שייך איסור בורר דאורייתא בדבר שאין בו אף צד מעין מלאכת בורר דמשכן. גם לא התייחס שיש לפרש דברי הט"ז כמ"ש הערוך השלחן שהט"ז איירי בכלים קטנים שקשה לברור אחד מהשני, או כמ"ש הרב אור שמח שהט"ז עצמו לא התכוין לומר שיש איסור בורר בכלים, אלא דלאו דוקא אוכלין והוא הדין צרורות וכיו"ב, ורק שפלטה קולמוסו

ועוד רבים, וכל דורש בספרן של צדיקים יבקשם וימצאם הלא ספרין פתיחו.

רק רבינו יוסף חיים ז"ל בספר בן איש חי (ש"ב פר' בשלח הל' יג) שמרוב חסידותו וקדושתו נמשך אחרי ספר שו"ע הגר"ז וחיי אדם שיש ברירה בכלים, וסיים "ודלא כהרב מטה יהודה ז"ל", וכמובן נמשכו אחריו הרב כף החיים סופר והרב אור לציון. אבל מנהג העולם לפניו בכל התפוצות שלא נזהרו בזה. ואמת אגיד שלא זכיתי לירד לסוף דעת רבינו הרי"ח הטוב ז"ל שחשש להחמיר בזה נגד המט"י והמנהג. ובפרט לפי מה שביאר הוא ז"ל בעצמו שם בהקדמת הפרשה לפי סודם של דברים כי סוד הבורר הוא מטעם בירור ניצוצות הקדושה שהוא בבחינת בירור אוכל מתוך פסולת, ורמז בזה פסוק אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה ע"ש. וידוע שבירורי ניצוצות הוא בעיקר בדצ"ח שאוכלים, שבטבעם מעורבים בפסולת ותמיד צריכים ניקוי ובירור, וע"י האכילה מבררים מהם ניה"ק, כמו שהסביר כל זה הרי"ח הטוב עצמו באריכות בכמה מקומות בספרו, [ראה בא"ח ש"א פר' בהר בחקתי (בהקדמה), ופר' שלח לך (בהקדמה, ובאות א-ב), וש"ב פר' בהעלותך (בהקדמה), ובבן יהוידע פסחים (מט: ד"ה עם. קט. ד"ה עכשיו)] וא"כ לא שייך ענין בירור ניה"ק בסכו"ם וספרים ובגדים כשלוקח כלי אחד או ספר אחד מתוך ספרים רבים ואחר זמן מה עומד להחזירו למקומו. ונניח הדבר לבאים בסוד ה'.

היום לרוב בספרים רבים ממחברי זמנינו שחיבוריהם מלאים ציורים ודוגמאות שמעוררים חשש איסור בורר בכל דבר ודבר קטן וגדול עד שכמעט אי אפשר לזוז ימין ושמאל בלי להתקל בשאלות וספיקות.

אשר על כן נראה לענ"ד שאפשר לסמוך על הסוברים שאין איסור ברירה בכלים וה"ה סכו"ם וספרים ובגדים וכיו"ב. ואף שרבים מגדולי זמנינו לא רצו להקל למעשה נגד החיי אדם והגר"ז והמשנה ברורה שפסקו שגם בכלים יש איסור בורר, כמו שיראה הרואה בשו"ת באר משה (ח"ו סי' סח) ובשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' כב. ח"י סי' מא) ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' קפה אות ט-י) ובשו"ת אז נדברו (ח"א סי' כה) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד. בורר אות יב), מכל מקום המקילים בזה יש להם אילן גדול לסמוך עליו.

ובלאו הכי, אנן בדידן הספרדים בני עדות המזרח לא ראינו ולא שמענו מעולם בדורות הקודמים שנהגו איסור בורר בכלים או ספרים ובגדים, וכל ספרי ההלכה היסודיים של חכמינו ז"ל במשך הדורות שכתבו בדיני בורר לא העלו זכר משיטת הט"ז, כמו שיראה המעיין בספר קמח סולת (הל' שבת דף פג ע"ב) ובס' כף החיים פלאג'י (פרק כח-ל) ובסידור בית מנוחה (דף ס-סב) ובס' שלחן המלך לנייאדו (סי' פה) ובס' חסד לאלפים,

על כן נראה לענ"ד עיקר שמי שחפץ להקל בענין ברירה בכלים וכל חפצים ולהקל מעליו ומעל בני ביתו כל מיני שאלות וחששות וספיקות המתעוררים, יש לו יסודות איתנים לסמוך עליהם. והמחמיר ליזהר בזה וחושש לשיטת הט"ז יחמיר לעצמו, ואין לו למחות ביד הנוהגים היתר. הנלע"ד כתבתי. וה' ברחמיו יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אכ"ר.



עיונים בדיני ממרה

הרב שמעון תברכינאן

בית מדרש גבוה, ליקווד

מהו אב ותולדה

כתבו הראשונים (עי' רש"י במשנה שבת עג. ורמב"ם פי"א ה"ה), דמגרר שער ומוחק מהעור כדי לעשות קמיע חייב משום ממחק, והיינו המעביר שער או הצמר מעל העור עד שיחליק פני העור. ודוגמאות לתולדה מבואר שם ברמב"ם, כגון המורט נוצה מן כנף העוף (גמ' עד:), או הממרח הרטיה (עה:), או השף את העור המתוח בין המעומדים בידו (שם).

החילוק בין ממחק וגוזז

והחילוק שיש בין ממחק לגוזז, דאם ממחק במשכן הי' בניקוי העור לצ' העבודה, היאך שונה מלאכת גוזז דג"כ היה בהעברת השער וצמר, אלא דבמלאכת גוזז פליגי ראשונים תוס' (דף צד:), והריב"ש (סי' שצד), אם גוזז במשכן הי' לצורך הצמר והשער או לצורך העור. ובשלמא לדעת התוס' דהי' צורך לשער

אפשר דהחילוק הוא במטרת המעשה ולא בגוף המעשה, והיינו דגזיזה הוא לצורך הצמר והממחק הוא לצורך העור. ובאמת ראיתי דכ"כ החת"ס בהג"ה ש"ע (סי' שמ), דאע"ג דאינו חייב בגזיזת ציפורן יהא חייב משום ממחק. ועי' בזה בהערה מתפארת ישראל. א) אבל אליבא דהריב"ש הנ"ל צ"ע, דשניהם הי' לצורך העור והיינו הך ומאי שנא.

והמנחת חינוך (ממחק) כתב דשמא אה"נ דחייב בתרתי, ושמא יש עוד מקום לחלק דגוזז חייב רק בכלי, אבל ממחק חייב אפי' ביד כמבואר ברמב"ם, דהשף העור בין העמודים חייב אפי' כשעשאו בידו וצ"ע.

מח' מג"א וכנסת הגדולה אם החיוב בשפשוף או אפי' דיבוק

וכנקודה יסודית במלאכת ממחק יש לציין לדברי המג"א בהל' יו"ט (סי' תקיד סק"ו), דפליגי שם המג"א

א. וז"ל תפארת ישראל כלכלת שבת או ל': ולא דמי (ממחק) לגוזז ואי"צ לשער דפטור מדהו"ל מלאכה שאצל"ג וכדלעיל, דהתם נטילת השער הוא המלאכה וכשא"צ לה פטור משא"כ הכא לא נטילת השער היא המלאכה רק קריחת העור ודאי הוא צריך לה. ע"כ.

אז צריכה להדליק בשמן, או תשתמש עם שפופרת חלולה המיועדת להעמדת הנר, דאסור להדביק את הנר.

והנה במקרה דע"י דחיפה נשאר לו שטח חלק, אבל אינו חיבור ודיבוק מתוצאה של דחיפה, נראה דמותר אפי' לדעת הכנסת הגדולה, וכמו שימוש עם כלי המיוחד להוצאת גלידה (Scoop), דאין שפשוף ודיבוק ואין כאן אפי' איסור נתינה.

וגם לפי"ז מותר בחג הסוכות למורי הוראה להשתמש בעיסה (נקרא פוטי או פלעי דו בלע"ז), לצורך בדיקת וניקוי האתרוגים, דיש שם מעשה דחיפה וגם אינו דיבוק (וגם הוא לפי שעה עי' ערה"ש סי' שיח סע' לו), וכיון דיחדו לכך אין בו משום מוקצה ג"כ.

בדין בצק ובדעת הט"ז במחלוקת הנ"ל

איתא בש"ע (סי' שיח סע"ו) דמותר לטוח פי הקדרה בבצק כדי שישמור חומו ולא יצטנן. ונתקשו המפרשים היאך הותר לטוח, דהלא אסור לטוח כמו דאסור ליתן שעוה בנקב החבית בסי' שיד שמא ימרח, ועי' בט"ז (סק"י), דתי' דשאני נתינת שעוה בנקב החבית דמתוך דקפיד שלא יזובו היין כשיתן שעוה ידבקנו

והכנסת הגדולה (בשם ספר הזכרונות) בחימום נר של שעוה לדבקו במנורה אם יש בזה משום מירוח דאורייתא דהוי תולדה דממחק, או דאסור רק משום גזירה שמא ימרח.

דעת המג"א הא דהמירוח תולדה דממחק הוא היינו כשמשפשף בשעת הנתינה, אבל כשמדביק את הנר במנורה בדחיפה למטה בלא שפשוף, לא הוי מירוח אלא נתינה דאסור מדרבנן גזירה שמא ימרח.

אבל דעת הכנסת הגדולה, דיש מירוח דאורייתא אפי' רק במעשה הדבקות הנר במנורה. ועי' בפמ"ג שם דביאר דפליגי בביאור כונת המשנה (שבת קמו.), לא יתן עליה (ר' על נקב שבחבית לסותמו) שעוה מפני שהוא ממרח. והיינו דפליגי אם אסרו הנתינה אטו להדביק, או דאסרוהו אטו מעשה שפשוף, ואיך שיהיה הנתינה אסור מדרבנן. והנ"מ במח' זו לומר לגוי להדביק את הנר שעוה לשטענדער, דלהכנסת הגדולה דהדבקה דאורייתא אין היתר אמירה לעכו"ם ככה"ג, דאינו שבות דשבות לצ' מצוה משא"כ למג"א דהדבקה הוי כנתינה דאסור רק מדרבנן.^ב

ודין זה נוגע באשה המדלקת נרות שעוה ביו"ט, דאם לא הכיניום מבעוד יום,

ב. ועי' בהתעוררות תשובה ח"ג (סי' תנג) אודות קטנים דנותנים להם נרות שעוה קטנים בשמחת תורה ומדביקים אותו על דגליהם, דכתב דלא רצה למחות כיון דעשו כן לפני הגדולים והם לא מיחו, וכ' דאולי יש למצוא היתר דאלו נרות רכות ומדביקים אותן על העץ ונשאר דבוק ואין חשש שימרחו, ואפי' לכנה"ג משמע דהיינו רק אם מחממו שמרככו.

בעלמא ומדרבנן ולא איסור תורה, ולמקור לדבריו ציין לאחרונים, דכונתו הוא בדרך כלל לבאר היטב כידוע, ויעויין בבאר היטב דהנוסח הובא שם קצת שונה ממה דהביאו במ"ב, דכתב שם דאסור 'משום מירוח' והיינו מירוח ממש, ומה"ת, ולא מפני חשש מירוח, והציון שם הוא מהכנה"ג. והדברים מאוד מדויקים, דלפי הנ"ל, יש לומר שהמשנה ברורה במתכוין שינה לשונו, ולשיטתו בסי' תקיד דהלכה כהמג"א, דאין בדיבוק משום מלאכה, אלא רק חשש מלאכה ומדרבנן ודו"ק.

באיסור נתינה

במשנה (קמז). דלא יתן שעוה בנקב החבית דיבוא למרח. וכתב הרמב"ם (פ' כג ה' יא), דיש איסור לסתום את הנקב בחבית שמא יבוא למרח בצדדי החבית כדי שידבק היטב.^ג וכ"כ במאירי שם, וכן לשון הטור וש"ע (סוף סי' שיד), דלא יתן שעוה או שמן עב בנקב החבית מפני שהוא ממרח, ופי' המ"ב (ס"ק מז) דאסור אפי' אם אין מכניסו בתוך הנקב, אלא בהנחה בעלמא אסור.

ומצינו בפוסקים כמה אופנים דליכא איסור נתינה.

א. היכא דלא יבוא לידי מירוח: כתב הבית יוסף (סי' שכח סע' כז)

היטב, משא"כ לסתום פי הקדרה כדי שלא יתקרר לא חיישינן שמא ידביקנו.

וכתב במחצית השקל דמדברי הט"ז אלו מבואר כשיטת כנסת הגדולה הנ"ל, דיש איסור דאורייתא בדיבוק היטב (אפי' בלא שפשוף).

וברעת המג"א (שם) פליגי האחרונים, י"א דבמציאות אין מירוח שייך בכלל בעיסה (תוספ' שבת), וי"א דכיון דאין דרך למרח ולשפשוף את העיסה לא גזרו בנתינתו דלא יבוא לידי מירוח, משא"כ בנתינת השעוה בחבית (מחצה"ש). ועי' בערוך השלחן שיח (סע' לו), דבנתינה לשעוה קלה ליכא חשש מירוח.

הכרעת המשנה ברורה במח' מג"א וכנה"ג

ולהלכה הנה המשנה ברורה (בסי' שיח ס"ק נב) הביא דעת המג"א (כפי' תוספ' שבת הנ"ל) והט"ז, ולא הכריע ביניהם, אבל בהלכות יו"ט (סי' תקיד ס"ק יח) נקט כדעת המגן אברהם (דלא כהכנה"ג), וכן סתם שם הכף החיים כן.

ובאמת יש להכריח את זה בדעת המ"ב, דהביא בסי' שמ (ס"ק יג), מהאחרונים דאסור ליתן שעוה על הספר לסימן במקום שרוצה לעיין בה למחר מפני חשש המירוח, דמשמע חששא

ג. ואם הנקב גדול ג"כ ומשוה את פני הנקב ע"י טיט וכדומה, ג"כ יש בזה משום ממרח וכמו ממרח את הרטיה המבואר בגמ' (ע' דחייב משום דממלא ומחליק את הגומות שיש בו עי' מ"ב שכח ס"ק פא) ופשוט.

סממנים כמו חולה כל גופו וכדומה דהותר לו לעשות שבות, כמו כן מותר מצד איסור נתינה דהוי רק דרבנן של מירוח, אבל עכ"ז אסור למרח כדרכו באופן שפשוף, וכמו תינוק הסובל מכאב בעור בשרו דצ' לשים משחה כשמחליף לו את החיתול, דהותר אצלו איסור רפואה, וכמו כן איסור נתינת משחה, ועכ"ז אין לו למרחו אלא להשימו באצבעו (Dab) שלא כדרכו.

ו"ש טוענים דהיות דרך הבראים להשתמש במשחות אלו תדיר, ובפרט מצוי אצל נשים המעוננות לזה, ולא רק בזמן החורף כשהיד מתייבשת מחמת הקור, לכן אין איסור מחמת רפואה מגזירת שחיקת סממנים, אלא דעכ"ז אסור למרחו משום איסור מירוח, וחז"ל מזה היאך הותר להם להשימו גזירה שמא יבוא למרח, ועי' בסמוך.

בראית מהרש"ם ממג"א להתיר מירוח המשחה דדמי לדריסה על רוק להבליעו

ומהרש"ם בדעת תורה (סי' שכח כו), דימה את מירוח המשחה לדריסת הרוק דכתב בו המג"א היתר, וחילק דשונה דריסת הרוק ממירוח דבר ע"ג חבירו, דברוק מכזין רק להבליעו בקרקע ומותר, וכמו כן יהי' מותר למרח

דמותר להשים את הרטיה על המכה דנתרפא ואין בו משום גזירת נתינה דכיון דנתרפא שוב ליכא למיחש למירוח דאין לו צורך לכך.

ב. היכא דאינו מקפיד למרח: ע"פ המבואר בט"ז בהא דמבואר בש"ע דמותר לתת לטוח את הפי הקדרה בצק כדי שלא יצא חומו וכיון דאינו רוצה ואינו מקפיד למרח היטב אין גזירת נתינה. ד

ג. כשאין דרך למרח: ביאור המחצית השקל לדעת המג"א, בטעם דאין איסור נתינה בבצק על הקדרה משום דאין דרך למרח

ד. נתינה לשעה מועטת: דעת הערוך השלחן שם דאם עושה לשעה קלה לא ימרחנו, (וקשה להבין הגדר בזה דנתת דברך לשיעורים).

אם מותר למרוח המשחה בשבת

במירוח המשחה בשבת צריך לשים לב לב' איסורים, חדא משום גזירת שחיקת סממנים ורפואה (הנזכר בסי' שכח סע' כה), ועוד משום איסור מירוח, והיינו בין אם נותן את המשחה על המקום בלא למרחו ולהשוותו, וק"ו אם ממרחו ומשפשפו, דיש בזה חשש מלאכה, ובמקרה דיש היתר לאיסור שחיקת

ד. ואע"פ דנ"ל דל"ז איסור המירוח הוא בהדבקה ולא בשפשוף, נראה דבאיסור נתינה לא פליגי, ועי' בסמוך דשמא לדעתו אין איסור בנתינה אלא בהדבקה מועטת.

וש"ע, והדעת תורה שם בעצמו העיר כן דלפי דברי א"ר אין היתר בדבר. ולכן קשה לסמוך ע"ז ובפרט דרך הרבה בני אדם בימי החול דאין משפשפים עד דהכל נבלע בבשר אלא דשמים שטח ישר דיתבלע בגוף מעצמו במשך הזמן, וכיון דמשפשף יש בו משום איסור מירוח, (אלא ד"ל דאין זה מירוח דאורייתא דאינו מתקיים אלא דרך אסור מדרבנן).

וגם מהחזו"א משמע דאין היתר להבליעו דכתב בדיון נתינת משחה (סי' נב ס"ק טז), דיש להשליכה על הפצע בלי למורחה ע"כ, הרי דלא התיר מירוח ולא רק זאת אלא דלא הותר אפי' להשימו על המכה אלא דצ' להשליכו דמותר בכה"ג, ונראה בכונתו דהוי כשינוי והיכר דלא יבוא לידי ממרח, ומה שאין שם איסור של גזירת שחיקת סממנים, הוא משום דמיירי בנתינת משחה ע"ג בהמה דלא גזרו.

ויוצא מזה, דאין היתר למרוח את המשחה בין בשפשוף או אפי' בנתינה בעלמא, אלא א"כ במי דיש לו היתר חולי.

שימוש בבורית (סבון Soap)

כתב הרמ"א (סי' שכו סע"י), דאסור לרחוץ ידיו בבורית שקורין זייף, או בשאר

המשחה על בשר הגוף, דכונתו כדי להבליעו כמו גבי רוק.^(ה)

וצ"ב, דלכאורה שונה כאן במשחה מהבלעת הרוק ומתרי טעמי, חדא דשם מבליע רק בדריסה בלחוד וכאן מבליע בשפשוף, ועוד דשם אין נתינה דכבר הרוק על הקרקע וכאן יש איסור נתינה ג"כ, ונראה דזה תלוי בהבנת כונת המג"א (שם) בתירוצו, דהקשה שם למה אין בדריסת הרוק משום מירוח, ותי' דמירוח לא שייך אלא היכא דכונתו כדי שיתמרח דבר ע"ג חבירו, אבל הכא רוצה שיבליע בקרקע ע"כ דההיתר של רוק הוא משום דמירוח הוא שפשוף וכדפי' המג"א בסי' תקיד וכאן ברוק הוי רק דריסה, ומצד איסור נתינה צ"ל דכיון דמונח על קרקע מכבר אין איסור בדבר, ולפי"ז אין היתר בשפשוף המשחה, אבל ע"כ דצ"ל בדעת המהרש"ם דהבין דכשמבליע את הרוק אין זה נחשב מלאכת מירוח כלל, ואפי' אם עושהו ע"י שפשוף אין זה צורת המלאכה. (ואין הפשט דההיתר משום דאינו מתקיים דאז הי' צ' להיו' לכהפ"ח אסור מדרבנן).

וחוץ מזה הלא הא"ר פליג שם על המג"א, וס"ל דמרש"י וטור מבואר דהגדון האיסור שם הוא משום מירוח, וכן הוא סתימות לשון הב"י

ה. ומה דהעיר בשמירת שבת כהלכתא (פ' לג הערה סד) מדברי המ"ב (סי' שכו ס"ק טז) דאסור לצחצח המנעלים ע"י משחה, וכ' בשעה"צ דהוא משום מירוח, דהלא כונתו הוא כדי להבליעו ועכ"ז אסור... ונראה לתר' דהמציאות היא קצת שונה במשחה על המנעל, דע"כ נשאר כדי קליפה דקה על העור דמאפשר לו אח"כ להבריקו ע"י מברשת, דבלא משחה א"א להבריק כלל.

אב מלאכה של מירוח כמבואר בשבת (ע"ה:), ושם (סע' כו), ועוד משום שחיקת סממנים. והקשה הב"י בסע' כז, דמכה שנתרפאה הניחא דאין בו משום גזירת שחיקת סממנים, דאינו בהול כיון דנתרפאה המכה, אבל יהא אסור משום מירוח. ותי' הב"י דכשנתרפאה המכה, תו אין לחוש למירוח כיון דאין לו צורך בכך דהוי רק כשומרו שלא יסרט.

ולדידי יש כונה אחרת בדברי הבית יוסף להמעיין שם, והוא כדמבואר בסוגיא (קמ"ו:), היכא דאיכא חשש למרח חז"ל אסרו אפי' נתינה, שמא יבוא למרח, ולכן אסור לסתום את פי נקב החבית בשמן עב, שמא ימרח. וכאן הב"י מקשה דאפי' אם נתיר מצד איסור רפואה יהא אסור לתת את המירוח ע"ג מכה, דהוי כנתינה שמא יבוא למרח, וע"ז תירץ דהיכא דכבר נתרפאה המכה תו אין לחוש שמא יבוא למרח.

עכ"פ לפי הנ"ל, נהגו שלא להשתמש עם סבון, וכן עי' בבן איש חי (ש"ב פ' יתרו אר' טו), ואור לציון (ח"ב פ' לה). ויוצא שדעת הרבה מהפוסקים דבסבון מוצק (Bar soap), יש חישש מירוח. וכעת לא עלה בידי להסביר דעת המתירים.

שימוש בסבון נוזלי

עי' בבן איש חי (שם), דכתב מנהג עירו דממחין הבורית במים מע"ש עד

חלב שנמוח, דהוי נולד. ועי' בתהלה לדוד (או' כ), דנתקשה מאוד למה אין בו משום ממחק¹ כמו שעוה וזפת, דכשמחליק פניהם חייב משום ממחק ואפי' אם אין צריך למה שנחלק פניו (כמו ממחק את העור), אבל כשצ' למה שנתמחק אינו אלא מלאכה דאיצ"ל ג' ואסור מדרבנן, ובסוף צידד שמא י"ל אין ממחק אחר ממחק, עי' שם.

ובאמת עי' במשנה ברורה, מתפארת ישראל (כלכלת שבת או' י' לש), דבבורית רכה יש בו ג"כ משום ממרח. וכפשוטו הכונה לבורית דדומה לחלב ושומן עב ואינו נוזל ממש, דא"כ אין בו משם ממחק.

והקשה ע"ז בששכ"ה (פ' יד הע' מט), הלא הוא אי"צ למירוח פני הסבון עי' שם. ולא הבנתי כונתו דמה בכך דאינו מכוין, הלא הוי מלאכה דאיצ"ל ג' וכן"ל מתהלה לדוד ועי' בסמוך.

אם יש להתיר השתמשות בבורית (סבון) דאין לו צורך למירוח

ושמא כונת השמירת שבת כהלכתא להמבואר בבית יוסף בסי' שכח בדין מירוח רטיה דאיתא שם (שכח סע' כו), בש"ע דמכה שנתרפאה נותנין עליה רטיה שאינו אלא כמשמרה, והיינו דבכל שימוש רטיה יש ב' איסורים, חדא משום דממרח את התרופה ע"ג הרטיה דיש בזה

ו. וכן הקשה בדעת תורה שכח כו וכנראה דבזמנם היו משתמשים בזה בשבת והי' חוזר התהל"ד למצוא להם צד היתר בדבר

והעומד נגד כל זה הוא מדין רוק המבואר בסי' שטז דאסור לדרוס עליו משום משה גומות, ומבואר מהמג"א דשייך בו מירוח ועי' שם פמ"ג (אש"א ס"ק כד), דשייך מירוח ברוק אם רוצה למרח ולהניח ע"ג רטיה, ולדעת הא"ר (סי' שטז) פליגי הראשונים בזה, לדעת הטור ורש"י זהו גופא הטעם דאסור לדרוס עליו משום מירוח והמציאות דרוק ריקק טפי משמן עב, ולפי"ז שפיר שייך מירוח בדבר נוזל כדרגת הרוק, וקשה לדחות דהכונה שם להחמיר רק ברוק היוצא מהחוטם או הפה (נקרא פלאעם בלע"ז) דאין לומר כן דמבואר במג"א שם, דיש ב' מיני הרוק וכונתו שם להחמיר שלא למרח אפי' אם אינו מהחוטם אלא מהפה דריקק טפי. (ואין לטעות דכונת המג"א לליחות הפה, דזה כמ"א בעלמא דלא שייך בו מירוח, אלא רוק הכונה להיוצא מגרון ואין לו צבע כליחות הפה והחוטם, אלא כמראה ליחות הפה עם קצת עבות).

שיטת אגרות משה בשימוש בורית לח והראיה לדבריו

ובאמת ידוע דעת הגר"מ פיינשטיין באג"מ דכתב (או"ח ח"א סי' קיג), דאף בורית שהוא לח כמים, ואפשר בדבר לח ליכא איסור ממחק, והרבה

שנעשה כולו מים לערב. ולכאורה אין ראיה משם להתיר סבון נוזלי דידן דעב וסמיק טפי, דאפי' אם ממחה הרבה בורית במים לא נעשה כסבון נוזלי דידן.

ולפי סוגי' דשמעתא דיש במירוח שעה חיוב ובשמן עב גזרו שלא לסתום החבית מפני שהוא ממרח (ש"ע סי' שיד יא), ופי' הבית יוסף שם מפני שאין מירוחו ניכר בו כ"כ ומ"מ שייך בו מירוח קצת, לכאורה יוצא דכל דבר דאינו עב בדרגת שמן עב שאי אפשר לסתום בו נקב החבית לא יהי' בכלל הגזירה ומותר, ולפי"ז כל סוגי סבונים הנוזלים המצויים כיום דאינם ראויים לסתום אפי' נקב קטן שבחבית, יהי' מותר.

ובאמת כן הובא מגדולי הפוסקים (עי' שבת שלמה מהגאון ר' שלמה מילר), דהתירו כל סבון דנשפך ונוזל. והגדרה דומה לזה שמעתי מהגר"ש פעלדר שליט"א, דכל דכשמימו בידו לא נשאר עב אלא מתפשט ומתיישר מאליו על ידו^ז (ומעין זה ראיתי בזכור ושמור מר' פאלק זצ"ל), והגריש"א ג"כ בקובץ תשובות (א' לח), התיר שימוש עם סבון נוזלי ע"פ דברי ערה"ש, וכה"ח בשם הבן איש חי,^ח והובא עדות דהראו אותו כל מיני סוגים שונים של סבון נוזלי ואפי' אותם דלא יצאו משפופרת מיד ונתאחר ביציאתו התיר.

ז. והפוסקים מורים לגבי מיני משחת קי וויי [KY], שיהיה סוג נוזל כהגדרות הנ"ל.

ח. וכבר נ"ל בריש הקטע דלכאורה אין ראיה ממה דנימוחו בורית יבש בתוך המים לשמשם בו בשבת, ראיה לסבון נוזלי דידן דשונים מהדרי בדרגת הסמיכות.

ומה דלא משמשים עם הרוק לסתום את החבית אינו ראייה להתיר, דנאמר שפיר שייך בו מירוח אלא דבמציאות א"א לסגור נקב החבית ופשוט.

ואיך שיהי' דעת רוב אחרונים נראה להקל בסבון נוזלי והאג"מ כתב דראוי להחמיר, ובאופן דמוסיף בו מים מותר לכ"ע, וכפשוטו אפשר להוסיף בו מים אפי' בשבת אא"כ נאמר דלאג"מ דהתפשטות ע"י הרחיצה הוא בכלל ממחק, א"כ אם מתפשט ונעשה רקיק טפי ע"י מים צ' לעשותו בערב שבת. (וראיתי הובא מספרים דצ' להכינו מבעוד יום, ע"י אז נדברו ח"י סי' טז, וששכ"ה פ' יד סע' יח והגאון ר' פירסט משיקגו ביאר כדברינו הנ"ל בטעם הדבר).

משחת שיניים

הרבה מהגדולים אסרו שימוש עם משחת שיניים, ע"י במנחת יצחק (ח"ג סי' מח וסימן נ), ובאג"מ (או"ח ח"א סי' קיב), ונקטו ב פשיטות משום איסור מירוח ולא הסבירו עוד, ולדברי האג"מ הנ"ל בסבון נוזלי י"ל דהוא הדין במשחת שיניים דע"י שפשוף מתפשט טפי, ולהמתירים בשימוש בסבון נוזלי, נראה דהטעם להחמיר הוא משום דממרח את המשחה כדי להשימו בכל שטח השיניים ולא כדי למרח, עכ"ז הוי פסי"ר, וכמו דכ' הביאור הלכה סוף סי' שכא (ד"ה תבוא) במירוח האוכלים ויש לעורר דלמה אין זה דומה לרוק דאין בכונתו למרח אלא רק לבטל את הרוק, ולכאורה דבר

נוהגין להתיר אבל אין ההיתר כ"כ ברור, ונקט ב' נקודות ומשום שנעשה מזה המולינעס (קצף והיינו כעבעלס בלע"ז) ומתפשט הרבה יותר מכפי שהוא ע"י הרחיצה, וא"כ ניכר שעדיין יש בזה קצת ממחק, לא כשאר דברים לחים כמים ושמן ולכן אין נוהגים היתר בביתי וכן ראוי להחמיר עכ"ד. ולא ברור משנתו היאך עשיית מולינעס קשור למלאכת ממחק, והלא במי סודה ג"כ יש מולינעס ולא שייך מירוח, וע"י באחרונים דנתקשו בדבריו באלו ב' נקודות והגאון מהרי"ש אלישיב זצ"ל (בקובץ תשובות ח"א סי' לח), כבר כתב דדברי הגרמ"פ באג"מ צ"ע, ובירור וקשה לרדת לסוף דעתו.

ובאמת ע"פ הנ"ל בדין רוק דיש בו עבות קצת ואסור למרחו, ניתן לבאר כונת הגרמ"פ באג"מ דהחמיר בשימוש בורית לח משום דמתפשט טפי ברחיצה, דרוק ובורית לח הם דומים מאוד להדדי במציאות, וכן משמעות הדברים בתשובה אחרת או"ח ב (סי' עט) אודות העברת צביעה מהפנים בשבת ע"י נכרי ע"י מירוח, איזה משחה (קרים) על הפנים, דהאריך שם לדון אם יש בו משום מירוח כדין שמן קרוש ורוק דכתב המג"א יש בו משום מירוח וכן י"ל דזהו כונתו בתשובה בשימוש במשחת שיניים, דכתב ג"כ דפשוט דאסור משום ממרח ולא ביאר טעמו דלפי הנ"ל דכל התפשטות דבר סמך הוי בכלל מירוח מובנים הדברים.

המהרש"ם לעיל בהיתר מירוח משחה על הידים וכמו כן כאן, י"ל דשאני רוק דרוצה להבליעו משא"כ כאן דרוצה במירוחו על שיניו דאינו מבטלו אלא אדרבה מפשיטו על כל שטח שיניו, והחולקים יטענו דאינו עושה שטח חלק מהמשחה אבל כבר נהגו לאסור, דחוק מחשש מירוח יש בו ג"כ משום עובדין דחול וחשש חבלה ואיסור סחיטה.

זה ג"כ תלוי איך להבין בכוונת המג"א, אם ההיתר ברוק הוא משום דדורס ואינו משפשף והרי כאן משפשף או אם הוא משום דאינו בא למרח אלא לבטל את הרוק, וכאן ג"כ מבטלו בעוד רגע עי לעיל בזה.

אבל אפי' אם נאמר כהצד הב' דברוק ההיתר משום דמבטלו, ולכן אפי' אם מבטלו ע"י מעשה שפשוף וכמו הבנת



בענין תרופות וכדורים המשמשים למניעת חולי בשבת

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר ומו"ץ, ליקווד

מאכל בריאים

תנינן במתני' שבת (קט:) כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה, חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין, מפני שהן לירוקה. אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו, וסך שמן עיקרין שלא לרפואה.

ואע"פ שהוא מרפא כיון שכך דרך הבריאים אין כאן מעשה רפואה, ורוחצין בים או במי משרה [בלי שהייה] וכן רוחצין על גבי העין במי מלח וביין מפני שכן דרך הבריאין לעשות.

תרופה המרפאת

ואחר שנמצא דבר המרפא אשר אינו מאכל בריאים ומוגדר כתרופה עדיין אין איסור לקחתו בשבת אלא א"כ הגברא חולה וע"י התרופה מתרפא מחולי, אבל אם הלוקחם הוא בריא [ואפי' חולה] ואין התרופה פועלת בו, אין איסור לקחתו, ולכן מותר לשתות מי דקלים לצמאו. ולכן שנינו קט. דכוסברתא אין בה משום רפואה ופרש"י: אין בהם משום רפואה - באכילתו, להאיר העינים, דלא מסו. והיינו שהיו רגילים חולי העין לאכלו כדי להאיר העיניים ועל זה אמרו בגמ' שמותר לעשות כן כיון שהכל טעות ובאמת אינו מרפא כלום. וכן מוכח מהא דנותנים רטיה ע"ג המכה כשהוא בסוף מכה ומשום דאינו מרפא עוד כמש"כ הב"י [ודלא כמג"א]

ומבואר במתני' דכדי לאסור רפואה בשבת צריכים לשני תנאים האחד מצד החפצא והשני מצד הגברא, התנאי הראשון הוא שיהיה לרפואה שם דבר המרפא ולא מאכל בריאים, והשני דהלוקחם יהיה חולה ולא בריא.

בהגדרה הראשונה כלולים כל הני רפואות שדרך הבריאים לעשות כגון רחיצה וסיכה באופן שלא מוכח מתוך המעשה שהוא רפואה הרי זה כמאכל בריאים אשר לא נכלל בגזירת שחיקת סממנין. [אולי הטעם הוא שגם החולה אוכלם הרבה פעמים שלא מחמת חוליו ואינו דבר הנלקח רק במצב של בהלה ולכן גם אם יקחנו לא יבוא בפעם הבאה לשחוק סממנים לרפואתו] ולכן שנינו במתני' דסכין שמן על גבי המכות

רפואה שלא ע"י תרופה

עוד יש לדעת כשאסרו חכמים להתרפאות בשבת לא אסרו רק סממנין אלא כל רפואה גם אם נעשית ביד או ע"י מעשים אחרים יש בו משום רפואה דלא פלוג רבנן, וכגון אין מתעמלין לפי' הרמב"ם ושו"ע כדי להזיע וביאר המ"ב דאסור כיון שעושה רפואה וכן סכין שמן וחמין מעורבין יחד על מכה ומשפשפין על עצם שיצא קצת ממקומו. דכל אלו אסורים. מיהו בזה כתב הרמב"ם והובא בשו"ע סעיף כג שאם א"א לעשות הרפואה ע"י סממנין אינו בכלל הגזירה.

הגדרת ריפוי

אמנם בהגדרת תרופה המרפאת אפשר לפרש בכמה אנפי, חדא: דדוקא אם מרפא את שורש הבעיה [כמו אנטיביוטיקה ההורג את הבקטריה עד דאחד מהם לא נותר] או דילמא כל שהמחלה גורמת לצער ומיחוש וע"י הרפואה מרגיש יותר טוב לפי שעה גם נחשב בכלל רפואה.

וראיתי בקצות השלחן [עמ' קג] שמצדד להתיר להריח בדבר המרפא את הנזילה באפו [אנהילר] מכיון שאין כאן רפואה רק לפי שעה ואח"כ חוזר חלילה וכיון שאינו מרפא יש להתיר. אמנם כל הפוסקים חלקו וסברי דכיון שמיקל עליו לפי שעה הוי רפואה ואסור.

וראיה דרפואה אסורה גם כאשר אינה מרפאת את שורש המחלה הוא ממה ששינונו בדף קמ. ובשו"ע שכא ס"ז **ונראה** להוכיח כהצד השני דהרי שנינו דחושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ משום רפואה והמ"ב סקק"ב הביא דגם ביין שרף לא גימע ולכא"ו המציאות של אלו שפועלים להרדים את העצבים שם ואפ"ה אסור, והטעם כיון שעכשיו נעשה מכאוב הרי הוא כחולה. ולכן אסור לקחת כל מיני כדורים למניעת כאבים אסורים. ונמצא דכל תרופה המרפאת או אפי' רק מסלקת כאב אסורה. ולכן אסור ליקח "טאמס" אחר שיש לו מכאוב.

תרופה המונעת מחלה

יש לעיין אם מותר לשתות תרופה בשבת כדי שלא יחלה בעתיד ומקום הספק הוא דנהי שיש כאן תרופה, אבל חולה אין כאן ונתבאר לעיל דבריא מותר לשתות דבר המרפא בשבת ומצד זה היה נראה להתיר או דילמא דכיון שיודע שעתיד להיעשות חולה נמצא ששותה תרופה לצורך רפואה ונכלל בגזירת חכמים. [ואינו ענין למח' ב"י ומג"א דשם איירי בבריא החלש אשר מחזק מזגו ע"י התרופה ובוזה הב"י סבר דאינו נחשב חולה ומג"א מחשיבו לחולה, אבל בנד"ד יש צד לומר דגם להב"י אסור מאחר שעתיד להיות חולה ממש ויש צד דגם להמג"א מותר כיון שהוא בריא גמור עתה, ודו"ק. אמנם האגלי טל [טוחן]

נכנסת למחזור הדם רק אחר י"ב שעות, ולכן כשחל תשעה באב ביום ראשון ורוצה לקחת את התרופה בשבת עבור יום ראשון [ויש נדון מצד הכנה, ושמעתי מהגר"ש פעלדר דיש להקל דעצם ההכנה הוא לעשות פעולה חיובית כגון סידור הבית והכלים וכד', אבל מניעת היזק אינו הכנה ולכן מותר לכסות ביצה שנולדה או כיסוי לבנים וכד' ואינו נחשב הכנה ורק נחשב טירחא שלא לצורך] ויש כמה סוגים קפאין פילס ואספרין פילס. והנדון כעת הוא על אותם שיש בהם חומר אשר מרפא את כאב הראש כגון אספרין טיילנואל וכד' אבל כדורי קאפיין אין בהם שום חומר מרפא ופשוט דמותר. [וכן נוגע לספאזטוריס ביוהכ"פ ויש בהם סמים המרפאים.]

5. **באגר"מ** [יו"ד ד יג] דן גבי אדם שיש לו חולי הנקרא אסמה אבל אין ההתקף אסמה מתחיל רק אחר שהתאמץ הרבה אבל כשאינו מתאמץ אינו חולה, ורוצה לילך לביהכ"נ בשבת ויודע שאחר שיגיע לשם יצטרך לקחת התרופה מחמת המאמץ אם מותר לו ליקח עכשיו את התרופה קודם החולי.

6. **תרופה** למניעת כולסטרול שהרופא ציוה ליקח כדור בכל יום ועכשיו בריא הוא אלא שיש חשש שיעשה חולה ע"י כולסטרול גבוה והנדון הוא אם מחויב ליקח הרפואה קודם שבת או מותר אפי' בשבת.

7. **תרופות** הרגעה [אנטי אגזייטי] או ריטלין וכד' [הניתנים ל-

צייד דהטעם דהמג"א אסר בבריא הוא משום שעושה כן כדי שלא יחלה בעתיד וא"כ יש ראייה לנד"ד לאסור, אבל הפמ"ג ומ"ב לא למדו כן בכוונת המג"א].

ונביא כמה דוגמאות בענינים אלו ולהלן נחלק בדיניהם.

1. **אדם** שאחר אכילת הטצ'ולנט בשבת הולך לנח ואח"כ קם ממטתו עם צרבת [הארט בערן] וכך הוא מנהגו מדי שבת בשבתו ולכן מיד אחר האכילה כשעדיין בריא גמור הוא ללא שום מכאוב, רוצה ליקח "טאמס" אשר גורם לדילול החומציות אשר הקיבה מייצרת ועי"כ לא יקום אח"כ עם צרבת.

2. **אדם** שיש לו ידיים רגישות ובימי החורף יש לו חתכים בידיים ורפואתו לתת שמן או כרם ידיים בכל יום ועי"כ יהיה עורו רך ולא יפגע מהקור, ונפשו בשאלתו האם מותר לסוך שמן [אשר בימינו הוא מנהג חולים] על ידיו למנוע מהקור לפגוע בו.

3. **אדם** שאינו יכול לאכול מאכלי חלב אלא א"כ לוקח כדורים הנקראים לאקטייט אשר נותנים בגופו אנזיים המיקל על עיכול מאכלי החלב אם יכול ליקח בשבת.

4. **ביום** צום יש הרבה אנשים שכיון שחסר להם נוזלים או קאפיין, ראשם כואב עליהם [באופן שהוא מיחוש בלבד], וכיום נמצא שאפשר ליקח תרופה קודם הצום הנקרא "ריליס" והוא כדור עב אשר בתוכו תרופה ואין התרופה

שחיקת סממנים ולמירוח: עכ"ל. ומדאמר אינו בהול משמע דבעצם עדיין עסוק ברפואה ולכן היה לן לאסור אך כיון שאינו בהול בסוף מכה לא אסרינן.

ויש להעיר על דבריו בתלתא, חדא, מדוע לא פירש כהב"י דהרטיה אינה מרפאת כלל רק שומרת המכה. ועוד אם עביד רפואה מהכ"ת דאם אינו בהול הותר הדבר הרי לא פלוג חכמים בגזירתם לומר דרפואה אסור רק במקום שהוא בהול ואע"פ שיתכן שהוא טעם הגזירה. ועוד הרי המג"א לקמן בסעיף לז כתב דגם בריא אסור ליקח רפואה בשבת [כדי לחזק מזגו או כדי שלא יחלה, אגל"ט-טוחן] ולכא' גם שם אינו בהול ומ"ש סוף מכה מבריא.

ובאמת הפמ"ג העיר במילותיו הקצרות על דברי המג"א לעיין בב"י ובלבוש [שהעתיק דברי הב"י] וכוונתו לכא' דהם פירשו הירושלמי דהשימור הוא כדי שלא יסרטו בגדיו את המכה ואינו ענין כלל לרפואה. וצ"ע.

וראיתי דהגרמ"פ [אגרות משה או"ח ג נד] כתב דלעולם כוונת המג"א כהב"י דאינו אלא משמר שלא יסרטו בגדים והמכה לא תתאחה, אבל הא גופא טעמא בעי מדוע אינו אסור משום שחיקת סממנים [וצ"ל שהמשחה שברטיה מועילה לשמור על המכה] וע"ז קאמר דאינו בהול.

ולפי"ז מיושבים שלשת הקושיות משום דהרטיה אינו מרפאה כלל ורק היה צד לאסור משום חשש שחיקת

בהטתה] הפועלים להרגיע את העצבים ולוקחים אותם גם קודם שנתקף בעצבנות יתירה כדי למנוע ההתקפה.

והנה נידון זה לא מצינו בראשונים או באחרונים להדיא רק רמז יש לדבר מדברי המג"א א בסעיף כז ונקדים דברי הב"י.

כתב בית יוסף אורח חיים סימן שכח כז: כתב בסמ"ג (שם) גרסינן בירושלמי פרק במה אשה (ה"ב) אמר רבי יוסי מכה שנתרפאה נותנין עליה רטיה שאינו אלא כמשמרה והביאוהו ההגהות בפרק כ"א (שם אות ג) ותמיהני דאף על גב דליכא למיגזר משום שחיקת סממנים כיון שכבר נתרפאה מכל מקום איכא למיגזר שמא ימרח ואפשר שאין דרך למרח אלא כדי שתתפשט הרפואה בכל המכה וכשנתרפאה תו ליכא למיחש שימרח כיון דאין לו צורך בכך שאינו אלא כמשמרה שלא יסרטו בגדיו את המכה: עכ"ל. ומבואר דהשימור הוא מחמת דבר מבחוץ שלא ישרוט המכה וכיון שאינו מרפא אין בו משום שחיקת סממנים.

ועפ"ז פסק מרן בסעיפים כג, כה, כז, דמותר ליתן בגדים כדי לשמר המכה ואינו נחשב לרפואה [ובכל אחד מהסעיפים יש חידוש בסעיף כג החידוש דבגדים אינם מרפאים ובסעיף כד עליו אינם מרפאין ובסעיף כז החידוש הוא דאין בו גזירת שמא ימרח].

אמנם המג"א [שם] יצא לדון בדבר חדש וכתב ביאור אחר בדין הירושלמי הנ"ל וז"ל: ואינו בהול כ"כ שיבא לידי

בשעת פעולת התרופה ומתחילה כוונתו שהתרופה תרפא את הקילקול שבגופו, ונמצא שיש לפנינו את שני תנאי האיסור בכל רפואה דהיינו חולה, ותרופה, ואע"פ שהרפואה אינה בודאי בשבת רק למחרת אבל הדבר פשוט שהרכבה פעמים הרפואות לא היו מרפאות מיד בשבת ואפ"ה אסרו חכמים.

ולכן נראה שיש לאסור בשלשת

הציורים האחרונים כיון שתרופה מתקנת את הקילקול שבגוף אשר יארע לאחר זמן. וכגון באסמה ובכולסטרול התרופות שם פועלים בגוף שלא יפעל פעולה המזקת וזה גופא הרפואה וכן בתרופות הרגעה למיניהם הרי הם מתקנים קילקול בגוף שאדם זה עצביו מקולקלים במקצת יותר משאר בני אדם והתרופה מתקנת הקילקול.

וכן יש לאסור לקחת כדורים המונעים צרבת ["הארט בערן"] כיון שאופן פעולתם הוא שהגוף לא יפלוט חומצה יתירה והוי תיקון הקילקול דהגוף בעצם מקולקל וע"י התרופה חוזר להיות כבריא. ואינו דומה ל"טאמס" ששם אינו פועל בגוף רק מנגד את החומציות שהגוף פולט וכשלוקח קודם למכה מותר.^(א) [וכן ראיתי שפסק הרב קלמן שוורץ בספרו בחשק משה סימן ח]

סממנין אע"פ שאינו מרפא שהרי צריך לו בסוף מכה וע"ז קאמר בדבדבר שאינו מרפא ואינו בהול אין טעם לגזור ואינו דומה למש"כ מג"א בסעיף לז דאסור לבריא ליקח רפואה לחזק מזגו [ואע"פ שיתכן שאינו בהול] דהתם הלא הוא מרפא את חלישותו ולכן ס"ל למג"א דהוי בכלל רפואה הגם שאינו בהול כ"כ.

הדין בג' הציורים הראשונים

והיוצא מכל הנ"ל דמותר ליטול רפואה אשר רק שומרת על גוף בריא שלא יחלה כמו שמותר להניח רטיה עם משחה המשמרת את המכה שלא תוזק. ועפ"ז יש להתיר בשלשת הציורים הראשונים שהצד השווה שבהם שהחומר הניתן בגוף אינו פועל ריפוי לא בהסרת הכאב [כיון שלא התחיל עדיין] ולא בריפוי שורש החולי, שהרי הטאמס פועל ע"י ניטרול [נוטרוליס] החומציות כשבא במגע עמו, וכן הלאקטייד נותן חומר ואנזיים בגוף המעכלים את מאכלי החלב הבאים אח"כ וכן השמן על ידיו אינו אלא מונע מהקור והרוח להכנס לתוך עורו ולייבשו והוא כמו לבישת בתי ידיים דאין בהם משום רפואה.

הדין בציורים האחרונים

אמנם לא כן הדבר בשלשת הציורים האחרונים שבהם הגוף אינו בריא

א. הגר"ש פעלדר מורה שרפואה מונעת אסורה רק אם בודאי יבוא החולי אבל בספק מותר. ולכן אסר לקחת טאמס אם בודאי יבוא הצרבת אבל בספק מותר. וטעמו הוא משום דיוקים בדברי האגר"מ בתשובה

רילים פילם

אכן הכדורים הנלקחים קודם הצום ויש בתוכם חומר המרפא כאבי ראש יש לעיין טובא אם נחשב כתיקון הקילקול או לא שהרי מצד אחד חומר זה לעולם אינו מתקן שורש המחלה רק משקיט הכאב וממילא י"ל דרך אם לוקחם אחר שהתחיל הכאב נחשב כרפואה שהרי כדור זה הפכו מחולה לבריא ולא איכפת לן היאך הוא אופן פעולתו. אבל אם לוקחם קודם שהתחיל הכאב כדי למנוע מלהיות כאוב נמצא דאין הכדור הופכו מחולה לבריא אלא רק מתמיד בריאותו.

אולם מצד אחר י"ל דכאן המניעה הוא שיהיה החומר המרפא במחזור הדם ועי"כ בזמן שהגוף רוצה להיות ולהרגיש כואב אז תפעל הרפואה לנתק את הרגשת הכאב ונמצא שהתרופה פועלת על הגוף לתקן בעתיד את הכאבים ואינה רק מונעת מהגוף להתחיל את הכאב אלא דאחר שהתחיל הסיבה לכאב התרופה מנטרלת את הרגשת הכאב. וכן מסתבר שיש בו משום רפואה. אכן

הגר"ש מילר התיר בזה וכן הגר"ש פעלדר התיר באופן שאינו ודאי שיחלה. עיין בהערה. ויש להוסיף ולומר דכל זה אם יגיע למיחוש בעלמא אבל כל שיש לו כאבים בכל גופו ונפל למשכב מותר לו ליקח גם בשבת שקודם התענית.

קלי צום

וי"ש דבר הנקרא קלי צום אשר אין בו סם מרפא רק משמר את הנוזלים בגוף ולכאורה אין בו משום רפואה שהרי אינו אלא משמר את המצב הקיים ולא מרפא קילקול, ומותר לכתחילה לשותותו בשבת.

וראיתי לנכון להעתיק מש"כ בשו"ת מגדנות אליהו חלק ב סימן קלג וז"ל, ויש להוסיף שיש דבר הנקרא קלי צום והוא, אבל בנדון דידן הטיפות והכדורים שלוקחים לפני הצום אינו מחזק כוחותיו עם זה, ואינו אלא שמירה על הנוזלים בגופו שלא יאבדו ע"י הצום, והוי כשמירה על מכה שלא תתקלקל שמותר, כמבואר בשו"ע (סי' שכ"ח סעי' כ"ד וכ"ז) עי"ש, וכמו שכתב כעין זה

יו"ד ד לגבי אסמה. וכן כתב בספר מתנת אברהם מהסקוויר דיין. [ולענ"ד נראה כמש"כ דטאמס מותר גם בודאי מרפא אם לוקחו קודם שהתחיל הצרבת]

בספרו של הסקוויר דיין מתנת אברהם, בהסכמות יש הסכמה מהגר"ש מילר ושם כתב דמותר לקחת תרופה המנגדת כאבי ראש וכד' קודם התענית בשבת כיון שבעצם הוא בריא ורק אחר שנתענה קצת במשך היום נעשה חולה וא"כ הוי רק שמירה שהפעולה שיעשה היינו התענית, לא יזיק לו, ולכן אין כאן רפואה. ולכא"כ כוונתו שהגוף עדיין אינו מקולקל והוי מחוסר מעשה וא"א לראות כאן מעשה רפואה. אמנם לענ"ד א"א להתיר בזה כיון שהדרך שהתרופה פועלת היא תיקון הקילקול שבגוף וביום צום יש הרבה אנשים שלא נתקפים בכאבי ראש וכד' ואדם שכן כואב לו הראש בצום נחשב כמקולקל קצת גם קודם התענית שיש בגופו דבר המועד לפורענות ובלא אכילה מתעורר המזיק ולכן כשלוקח בשבת התרופה רואים אנו את המרפא להחולי אשר בקרבו ונחשב מעשה רפואה האסורה בשבת.

תרופה המתקנת קילקול בגוף האדם אשר אינו חולה

ומעתה יש לחקור בדבר הנוגע מאד למעשה והוא כשיש קילקול בגוף האדם אבל אין לו כאב או מיחוש מחמת זה, וע"י התרופה מתרפא הקילקול האם נחשב לרפואה האסורה בשבת או לא. ומקום הספק הוא איך להגדיר חולה, דיתכן דהגדרת חולה הוא דוקא מכאוב או מיחוש ולכך בהול הוא ואסרו חכמים רפואתו אבל כשאין מכאוב הרי הוא כבריא דמותר ליקח תרופה כיון שאינו בהול, או דילמא כל קילקול בגוף נחשב כחולי. [נשאלה זו אינה תלויה במח' מג"א וב"י כיון ששם הרי הוא מחזק מזגו ונחשב כחולה להמג"א אבל כאן אין לו חולשה רק תיקון הקילקול.]

תיקון ריח הפה והגרונן

איתא בתוספתא אין לועסין את המסטכי, ואין שפין את השינים בסם, בשבת, בזמן שמתכוין לרפואה,

בשור"ת באר משה שם. וכן כתב דודי הגאון ז"ל בספר משנת יעקב (ח"א סי' ק"ג) לגבי וויטמינים שלכאורה היה צריך להיות אסור עפ"י המבואר בפמ"ג (סי' שכ"ח א"א ס"ק מ"ג) ומ"ב שם (ס"ק ק"כ) דלחזק מזגו אסור, אולם ביאר שם דהיינו דוקא כשרוצה להיות בריא וחזק יותר, ומשום הכי הוי כאילו מרפא עצמו מחולשה שיש לו כעת ורוצה להוסיף כח, אבל מי שלוקח דבר כדי שלא יחלש וישאר על מעמדו כמו שהוא כעת לא הוי בכלל רפואה, והאריך בזה עי"ש. ב)

וי"ש לציין שהיתר זה הוא רק בקלי צום המשמר על הנוזלים שבגוף אבל בכדורים המרפאים כגון אספרין אקמול וכד' יש לאסור בין מצד רפואה ובין מצד הכנה כיון שאינו פועל השתא כלום וכל לקיחתו היא רק לצורך מחר בלבד. ועיין מש"כ לעיל בשם הגר"ש פעלדר דהתיר משום הכנה ואסר משום רפואה [אם הוא ודאי שיחלה]

ב. אך עדיין יש לדון בזה מצד איסור הכנה משבת לחול. ונראה שגם בזה יש להתיר משני טעמים. ראשית דאינה הכנה הניכרת (עי' עירובין ל"ט א'), שהרי כל אדם יש לו בבית כל מיני כדורים וטיפות שלוקחים אותם לצורך אותו יום, ואינו ניכר שלוקח כעת דבר שהוא לצורך מחר. ועוד דהנה לכאורה יש לעיין האיק עושים בשבת הפסק טהרה או בדיקות שבעה נקיים, הרי מכין משבת לחול, וכבר העיר בזה הערך שי (יו"ד סי' קצ"ט סעי' ו'), וכתב שם באמת לבאר המנהג שנהגו שלא ללבוש לבנים בשבת מחמת שיש בזה חשש הכנה עי"ש. אמנם הרי קי"ל וכך נוהגים להלכה למעשה שעושים הפסק טהרה ובדיקות בשבת, ובע"כ דאנו נוקטים שאין זה בכלל איסור הכנה, והטעם נראה שהגם שמטרת הפעולה היא לצורך מחר, אבל עצם המעשה הוא בשביל עכשיו, שהרי צריכה כעת לדעת אם היא טהורה או לאו ודו"ק.

ונראה דהוא הדין בנדרן דידן, אף על גב שעיקר המטרה והפועל יוצא הוא לצורך מחר, אבל עצם המעשה הוא עושה לצורך היום, שהרי הוא צריך שהיום כבר יתרכזו הנוזלים כדי שיוכל לצום למחר, וממילא נחשב שעושה המעשה בשביל עכשיו, הגם שעיקר מטרתו הוא לצורך מחר, כנלענ"ד ודו"ק. עכ"ל.

ותי' האגל"ט דמאי דשרינן בתוס' היינו רק שמכסה ריח הפה ע"י ריח הטוב ואין זה רפואה אבל הרי פורת דאסר פלפל משום רפואה איירי באופן שמרפא את סיבת החולי ולהכי אסור משום רפואה.

וכן משמע בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' נז) דהא דתנן בפי' במה אשה ובלבד שלא תתן לכתחלה לתוך פיה, י"ל דרפואה, ודאי היא, אף על גב דבגמ' לא מפרש אלא משום ריח הפה. ע"ש. נמצא דס"ל דפלפל מרפא ג"כ ולא רק להעביר ריח הפה לפי שעה. וכן תי' בספר תפארת ירושלים (שבת אות פה). וכן נראה שנקטינן להלכה שהרי המ"ב הביא [בסי' שג סט"ו] גם את הטעם של איסור רפואה בנתינת הפלפל לתוך פיה וכאן במצתכי הסכים להתיר, וע"כ כמש"כ דאם מרפא שורש החולי אסור ואם רק נותן ריח טוב, מותר.

וכן מסתבר דכשחכמים גזרו על איסור רפואה משום שחיקת סממנין, נכלל בגזירתם כל סם המרפא ומחזיר את קילקולי הגוף על מכונם.^א

ואם נתכוון לריח הפה מותר. וכן פסקו בטוש"ע (סי' שכח סל"ו) אין לזעזין מצטכי ולא שפין בו השינים לרפואה, ואם משום ריח הפה מותר. ע"כ. ומבואר דמותר ליקח רפואה עבור ריח הפה, אמנם טעמא בעי מדוע באמת אין זה בכלל גזירת רפואה.

והיה אפשר לפרש באחד משני דרכים או דנימא דריח הפה אינו חולי ולכן אע"פ שהסם מרפא את הקילקול הגורם לריח, מותר. או אפשר דיתכן שריח הפה נחשב חולי אבל המסתכי אינו מרפא את הקילקול רק גורם לריח הטוב המחפה על הריח הרע.

וראיתי שהאגלי טל [טוחן סקמ"ו אות א] דן בזה ודבריו סובבים אודות קושית הגרע"א [בתוס' למשניות פרק ו] דהקשה על שיטת הר"י פורת [תוס' שבת סד: ד"ה ובלבד] דכתב דהא דשנינו שאסור לתת פלפל לתוך פיו להעביר ריח הפה הוא משום גזירת רפואה, והקשה רע"א דמהתוספתא הנ"ל מבואר דמותר ליקח מסתכי לריח הפה, וצ"ע.

ג. והנה המרדכי [פרק שמונה שרצים רמז שפד] הביא דברי התוספתא זו"ל: אין לזעזין מסטיכי בשבת משום רפואה ואי משום ריח הפה מותר פסק רבינו שמחה משיפרא מכאן דמותר לאכול שרשים מתוקין ולגמוע ביצה חיה בשבת כדי להנעים הקול הואיל ואינו אלא להבסים קלא ואין בו רפואה דהא אין לו מכה בגרונו: עכ"ל.

ויש שפירשו דבריו דכל שאין לו מכה בגרונו מותר אע"פ שהרפואה מרפאה את החולי מותר כגון אם הוא צרוד [באופן חריג] והשרפים מרפאים צרידתו גם בזה מותר כיון שאין לו מכה, ומשום דהגדרת חולי הוא כאב ומיחוש מחמת קילקול בגוף. [כ"כ הקצות השלחן]

אבל אינו נראה כן מסברא דכל שמתקן קילקול בגוף הרי ריפוי לאותו חולי ולא צריך כאב ומיחוש דוקא וכמו שכתב האגל"ט. ומה שכתב המרדכי שאין לו מכה בגרונו הכי פירושו: דכיון שחזינן דריח

מי פה

ולפ"ז מה שנוהגים העולם לרחוץ פיהם בבקר במי פה המסיר את הריח הרע פשוט שמותר ואין בזה כל חשש שהרי אין כאן חולי וגם אם יש בהם חומר חיטוי אשר הורג חיידקים [באקטריה] אינו מרפא חולי רק מונע מהחיידקים שלא יצטברו על השיניים, ולשמור אפי' על המכה מותר כדמוכח מרטיה בסוף מכה ועיין במג"א שם וכ"ש הכא.

ויש שרצו להוכיח מכאן דריפוי הקילקול מותר כיון שאין לו כאב ומיחוש ולכן אינו בגדר חולה, אבל לא נראה כן דאין זה משמעות לשון הט"ז רק דהפגת השכרות אינו נחשב לרפואה ומשום דאין כאן קילקול כלל דהאברים פועלים באופן הרגיל ורק דהאלכוהול ששתה מילא את המח באדים אשר גורמים לעירפול החושים והסרת אדים אלו אינם פועלים בגוף רק מבריחים דבר חיצוני שאינו חלק מן הגוף כלל ולכן לא חשיב כרפואה.

הפגת השכרות

וכעין זה איתא בשו"ע [סעיף מא] מי שנשתכר, שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן (ומלה), מותר לסוכם בשבת. וכתב המג"א שהטעם הוא משום דאין עושין רפואה זו בסממנין, ומשמע דבעצם הוי רפואה, ואע"פ שאין השיכור בכאב ומיחוש [ואע"פ שבדרך כלל נלוה אל השכרות מיחוש וכאב אבל הוא רק אח"כ וגם אין הרפואה מועילה לזה כלל רק להפיג השכרות בלבד] נחשב כרפואה משום דמסיר את הקילקול שבגוף.

אמנם הט"ז וא"ר כתבו טעם אחר בזה והוא דהפגת שכרות אינה רפואה,

כדורי שינה

ישנם אנשים שקשה להם להרדם בלילה מחמת סיבות שונות [מתח לחץ וכד'] ולוקחים כדור המביא את השינה ויש לעיין אם אסור משום רפואה בשבת. **וקודם** שנבוא לדון בעצם הענין יש להקדים דנדון דידן הוא על מי שהוא במדרגה של מיחוש בעלמא אבל אם הוא נחשב כחולה שאין בו סכנה ומצטער כל גופו פשוט שמותר ליקח כל תרופה שהיא. ולכן אם לא יקח כדורי שינה לא יישן כל או רוב הלילה וזה יגרום חולשת כל גופו, או עצבות וכדומה, או על - ידי זה כל השבת יהיה

הפה מותר ואע"פ שע"י המסטיכי נתהפך ריח הפה לריח טוב מ"מ כיון שלא ניתקן שורש החולי אין כאן רפואה, וה"ה להנעים הקול אינו מתקן קילקול רק מבסס ומחליק מיתרי הקול ולכן אין בו משום רפואה. וכ"כ להדיא במהר"ח או"ז [סימן נז] כי אותו שלועס בשמים לבסומי קלא נכלל בגדר חושש ברגונו ואינו כדרך הבריאם אשר יכולים להוציא קול כרצונם, ואינו דומה למסטיכי לריח הפה דשם אינו מרפא ורק גורם שלא יהיה סרחון פיו, ניכר. [הן אמת שהוא חלק על דברי המרדכי דהתיר להנעים הקול, אבל נראה שגם המרדכי מסכים דאם מרפא נחשב כרפואה האסורה ורק סבר דאדם שאינו יכול להוציא הקול כרצונו, לא נחשב חולה ומקולקל, כצ"ל לפי האגלי טל וסייעי'.]

כדורים למניעת הריון

הנה עיקר פעולת הכדורים האלו הוא שנותנים אל הגוף שני סוגים של הורמונים [פרוג'סטאן, ואסטר'ג'ין] ועי"כ גורם שהביצה לא תיפצה [ובשני דרכים האחד הוא שעושה את הנוזלים ברחם עבים ואין הזרע יכול לעבור דרך שם, וגם משנה את החומר העוטף את הרחם כדי שגם אם הביצה הופרתה אינה יכולה להתחבר אל הרחם].

ומסביר פשוט דאין כאן רפואה כלל שהרי אין כאן חולה וגם לא קילקול ולא מכאוב.

כדורים להפרייה

יש נשים שיש להם קלקול הורמוני ואפשר לתקן ע"י כדורים ובזה כבר יש כאן חולי אשר הוא שונה מטבע העולם ולכן אינה יכולה להוליד ולפ"ר היה נראה דיש לאסור.

אכן הרבה פוסקים נדחקו למצוא היתר אי משום דהתחיל קודם או משום צורך מצוה.

אבקה למניעת הזיעה ברגל

בשו"ת חשב האפוד [ח"ב סי' נט] נשאל בזה וכתב דאם האבקה מרפא את הריח אסור אבל אם רק האבקה סופגת את הזיעה וגורמת שלא יהיה ריח רע מותר אבל אם יש שם חומרים הכוללים שהרגל לא תזיע עוד אסור.

ראשו כל עמו מחמת כובד הראש שלא יישן כל הלילה, שרי לו לבלוע כדורי שינה. אבל נדון דידן הוא באדם שבסופו של דבר אחר שעה או שנים ירדם ויוכל לתפקד ביום המחרת ואינו כחולה שנפל למשכב.

ולאור מה שנתבאר לעיל דכדי לאסור לקיחת תרופה בשבת בעינן לשני תנאים האחד שיהיה כאן חולי והגדרת חולה הוא קילקול באברי הגוף והשני הוא רפואה שתרפא את הקילקול או לכל הפחות תבטל את השפעת הכאב מהקילקול על הגוף.

והנה כדורי השינה עצמם נחשבים כתרופה כמו רוב התרופות לשיכון כאבים הפועלות על המח וכמו כן כדורים אלו מרגיעים את העצבים ועי"כ נרדם ולכן נחשב כתרופה המרפאת.

אמנם מצד אחר בעינן שהיה כאן חולי מכאוב או קילקול לפנינו ואדם שאינו יכול לישן אין לו מכאוב עתה וגם אין לו קילקול בגוף אשר נאמר דיש כאן חולי ורק דיש לו קצת מתח ולחץ וע"י התרופה עושה שירדם ולכן יש להתיר. וכן נקט להלכה בספר קצות השלחן סי' קלח ס"ק לא.

וכן כדורים להפגת שינה [קאפין פילס] פשוט שמותר ואין בהם משום רפואה שאינו מתקן שום קילקול, וגם אינו דומה לאפיקטויזין דאין כאן רפואה הניכרת.

אפיקטויזין

וכעין זה מצינו בסוגיא דאפיקטויזין [שבת קמז.] וכמו שהביא הב"י וז"ל: משנה בפרק חבית (קמז.) אין עושין אפיקטויזין בשבת ובגמרא (שם:) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא בסם אבל ביד מותר תניא רבי נחמיה אומר אף בחול אסור מפני הפסד אוכלין ופירש רש"י מפני הפסד אוכלין שבמעיו ומתוך כך הוא רעב וחוזר ואוכל וכן כתב בריש פרק כל הכלים (קכג:) אפיקטויזין שותה [משקים] ומקיא ולא לרפואה אלא להריק את מעיו שיוכל לאכול ולשתות [היום] הרבה. וכתבו הרי"ף (ג.) והרא"ש (סי' טז) דהני מילי היכא דליכא צער אבל היכא דאית ליה צער וכשמקיא אוכלין שבמעיו מתרפא מותר ונראה לי דהיינו לומר דבמצטער ליכא משום הפסד אוכלין ומכל מקום בשבת בסם אסור אפילו במצטער דהא אפשר ביד:

ומבואר דביד מותר לעשות פעולה הגורמת להקיא אבל בסם אסור, ומהא דביד מותר מוכח דאין באפיקטויזין משום רפואה דאם היה נחשב לרפואה גם ביד היה לן לאסור כמו בהרבה מקומות שאסרו כל רפואה שאפשר לעשותה ע"י סממנין גם אם עכשיו עושה ביד [אין מתעמלין סעיף מב ומג"א שם ועוד] והטעם דאינו רפואה משום דאינו מרפא לגוף רק מסיר את האוכל המזיק לו, והוא הסרת דבר חיצוני שאינו בכלל הגוף.

ואכתי צ"ב דא"כ מדוע אסור בסם. ונראה שהתי' מבואר בדברי רש"י על מה שאמרו שם לא שנו דאסור אלא בסם ופרש"י וז"ל: אלא בסם - דדמי לרפואה, וגזירה משום שחיקת סמנין. עכ"ל. והיינו דלקיחת סם אע"פ שאינו מרפא דומה לרפואה ונכלל בגזירת חכמים, ואע"פ שמותר לבריא לאכול סם כדאיתא במתני' שותה מי דקלים לצמא, [ולפי הב"י לא דוקא לצמא] שאני הכא דהסם פועל פעולה הניכרת בגוף ועי"כ הוסר ממנו המכאוב ודומה ממש לרפואה. [ובזה מיושב מדוע מותר לקחת סם לריח הפה ולהנעים הקול ולהפגת שכרות דכל אלו אינם פעולה הניכרת המסירה מכאוב ולכן אינו נראה כרפואה, ודו"ק]

פתיחת נקבים

הנה בענין עשיית מעשה לפתיחת נקבים מצינו בסוגיין כמה הלכות שנראות כסותרות זו את זו.

1. **בסעיף** לז הביא המ"ב דאסור לשתות לענה לשלשל בני מעיים
2. **בסעיף** מב כתב שו"ע אסור לדחוק כריסו של תינוק להוציא הרעי
3. **בסעיף** לט כתב השו"ע דאפיקטויזין מותר ביד אבל לא בסם
4. **בסעיף** מט כתב דאסור לשום פתילה בפי הטבעת משום תולש נימין אבל משום רפואה אין בו.

פעולתם ומדוע אנשים לוקחים אותם. ולאחר הברור מצינו שלשה סוגים של אנשים הלוקחים אותם.

1. **אנשים** שיש להם חולשה או חולי קצת משום שחסר להם ויטמין מסויים בדם [אשר נתגלה ע"י בדיקת דם] ובכלל זה גם ויטמינים הנלקחים כדי להתגבר על מחלה [דהיינו גם אם לא חסר להם בדם אבל לוקחים יותר מהכמות הנצרכת בגוף כדי להתגבר על מחלה].

2. **אנשים** הלוקחים אותם כדי שלא יחלו בעתיד [כגון שבימי החורף לוקחים ויטמין סי בכל יום]

3. **אנשים** הלוקחים אותם כתחליף אוכל בלי סיבה של חולשה או מחלה לא בהוה ולא בעתיד אלא סתם כיון שהרופאים אומרים שויטמינים הם טובים לגוף ואינם רוצים לאכול את המאכלים אשר בתוכם נמצאים הויטמינים ולכן לוקחים אותם בצורת כדורים מדי יום ביומו.

מח' הב"י והמג"א

כתב הב"י [סעיף לז] ומשמע דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מדי הילכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכלן ולשתותן והא דנקט לרעבו ולצמאו לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט.

5. **המג"א** שם סקנ"ה כתב שאסור לעשות ענמ"א בשבת והיינו עירוב של מים ושמן ומזירימים לתוך הגוף והדבר גורם פתיחת הנקבים. [ומשמע דמים לבד מותר]

והנה מהא דאפיקטויזין ביד מבואר דהוצאת פסולת מן הגוף אינו מעשה רפואה, ולכן גם מותר לשום פתילה שתגרום להוצאת הרעי מן הגוף [אם לא משום תולש] וכן מותר להזרים מים דרך פי הטבעת אל המעינים כדי להוציא הפסולת. וא"כ צריך להבין מדוע אסור לשתות לענה או לדחוק כריסו של תינוק וכן ענמ"א הרי כולם רק מוציאים הפסולת.

והנראה בזה דשתיית לענה או ענמ"א אינם רק מוציאים את הפסולת אלא מתקנים את המעינים שיפעלו להוצאת הפסולת וכן צ"ל בכריסו של תינוק דגורם שהמעינים יפעלו את פעולתם ולכן הוי בכלל רפואה האסורה בשבת. ולפי"ז אסור לקחת אבקה מיוחדת בשבת הנקרא "מעטמיוסעל" כדי שיפתחו את הנקבים משום שאותה אבקה מרפאת את המעינים. [באופן שהוא רק מיחוש בעלמא] אכן אם יש בתרופה רק גליצרין אינו חומר המרפא. [חלק מיסוד הנ"ל ראיתי בספרו של הסקוויר דייין].

ויטמינים

קודם שנדבר באיסור והיתר הויטמינים בשבת יש להקדים ולהבין את

והנ"מ בזה הוא לענין ויטמאינים אשר רובם נלקחים כיום להתמדת הבריאות או כדי שלא יחלה בעתיד ואם נימא שרק לחזק מזגו אסר המג"א אפשר להתיר ליקח ויטמאינים בשבת.

והפמ"ג כתב בביאור דבריו וז"ל, אשל אברהם ס"ק מג מיחוש מותר. עיין מ"א. דאף כהאי גוונא כל שכוונתו להיות גופו בריא אסור אף בריא, וכן הוא בלבוש [שם] דוקא לרעבו ולצמאו או לתאוה: עכ"ל. ומשמע דהתמדת הבריאות אע"פ שאינו חלש עתה אסור.

אמנם המ"ב נקט דרך לחזק מזגו אסור ומשמע דאיירי בחלש שרוצה להתחזק ובזה ס"ל למג"א דנחשב כחולה וממילא רפואה קעביד.

וכן נקט באגר"מ [או"ח ג נד] דרך היכא שמחזק גופו מחלש לבריא אסר המג"א ונחשב כרפואה אבל מניעת חולי וחולשה אינו בגדר רפואה כלל ומותר לשתותו בשבת. ⁽⁷⁾ והעמס כן גם בכוונת

ומבואר דבריא מותר לשתות ולאכול תרופות בשבת אע"פ שאינו רעב או צמא. וצ"ב בדבריו דאם אינו רעב או צמא וגם אינו חולה שהרי בבריא עסקינן מדוע איפה לוקח הוא את הרפואות הללו וכי בשופטני עסקינן.

וע"כ צריך לומר דנוטלם הבריא לאחד משני סיבות או דחלש קצת ורוצה לחזק מזגו או דנוטלם כדי שלא יחלק בעתיד.

והנה המג"א כתב דמטור לא משמע כן אלא דגם בריא אסור ליקח רפואה אם לא עושה כן לצמאו והביא על כך כמה ראיות והאריך בזה ולבסוף מסיק דגם בריא אסור ליקח רפואה בשבת אלא א"כ נוטלם לצמאו.

וגם בדבריו אפשר לפרש על אחד משני פנים או דאסר שנוטלם כדי למנוע היזק בעתיד או דעושה כן לחזק מזגו השתא מחלש לבריא. [ועיין אגל"ט מלאכת טוחן]

ד. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סימן נד וא"כ בבריא שאוכל דברים שאינם ראויים לאכילה אף לכוונת רפואה מה שייך לאסור הא אין מרפאין אותו, ואף שהם רפואה לחולים מ"מ כיון שלבריא אין מרפאין לא שייך לאסור. וכדחזינן מרטייה שע"ג מכה שאסור להניחה ומ"מ על מכה שנתרפאה מותר ליתן רטייה והוא משום דבזו שנתרפאה אינו מרפא, א"כ כ"ש שלבריא לא שייך לאסור אף בדברים המרפאים לחולים מאחר שלו אין מרפאין אף שכוונתו לרפואה. ואף אם נימא דלרפואה הוא מאחר שבלא זה עלול הוא אף שעתה הוא בריא להתחלות בנקל מצנים ופחים וכדומה משאר מאורעות, ובאכילת דברים אלו יעשה שלא יחלה בנקל, נמי הא ודאי יש להתיר מדין רטייה על מכה שנתרפאה ועלולה להתקלקל שמותר, ומדין עלין ע"ג מכה שמותר משום שאינו מרפא אלא שעושים שלא תתקלקל ואינו בהול על זה, א"כ כ"ש שבריא שאין מה לרפאות אותו ואם הרפואה מועלת לו הוא רק שלא יתקלקל להתחלות ע"י איזה מאורעות שאין לאסור משום שודאי אינו בהול שהרי אין לו לחוש בעצם כלל והוא רק לרוחא דמילתא בעלמא שאין לחוש שיהיה בהול על זה.

ולכן צריך לומר דכוונת המג"א הוא דוקא בבריא שהוא חלש בטבעו ורוצה להתחזק ביותר ע"י הדברים

הפמ"ג. ועיקר ראייתו היא מהא דנותנים רטיה בסוף מכה ואע"פ שהרטייה [עם המשחה] משמרים את המכה שלא תחזור לקילקולה אפ"ה מותר דאינו בהול כ"כ כיון שכבר נתרפאה וכ"ש בריא דאין לו חולי כלל עתה ורק לוקח תרופה המונעתו מלחלות.

וסיים שם להלכה וז"ל, וא"כ באלו הוויטאמינים שאינם מבריאם את האדם לשנותו מכפי שהוא שיהיה מי שחלש בטבעו לחזק יותר אלא שעושין שלא יהיה עלול להתחלות בנקל יש להתיר לכו"ע אף להמג"א. ואם יש וויטאמינים שמשנים בריאותו שעושים מחלש בטבעו לחזק יותר פליגי בזה הב"י

והמג"א שיש להחמיר ולאסור כהמגן אברהם.

ונמצא דבהני שלשה קבוצות של אנשים בסוג השלישי והשני יהיה מותר ליקח הוויטמינים ובסוג הראשון להמג"א יש לאסור, וכן באדם שלוקח וויטמינים כדי לרפואת החולי כגון שיש לו צינון ולוקח ויטמין "סי" כדי להתרפאות מן החולי י"ל דאסור גם לפי דברי אגר"מ שהרי הוא חלש ועתיד להתחזק ממנו. אולם גם בכה"ג לדעת הב"י מותר.

דעת הגרשו"א

ועיין בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן ס דכתב וז"ל, **ובעיקר דין**

שאוכל, שזה סובר הטור שהוא ג"כ בכלל האיסור כיון שיתחזק ע"י זה יותר מכפי מזג טבעו, ואף שגם באופן זה כיון שעכ"פ הוא בריא בלא שום מיחוש היה מסתבר לומר שאינו בהול ואין לגזור בזה ומטעם זה סובר הב"י שמותר, מדייק המג"א מלשון הטור שאסור והוא משום דכיון דעכ"פ הוא נעשה חזק יותר מכפי שהוא בטבעו כמו חולה שמשנתה לבריאות הוא בכלל האיסור דשם רפואה שאסרו אף שליכא בו הטעם דבהילות, והוא כדמצינו בכמה גזירות באיסורים שלא פלוג אם הוא בכלל אותו השם דאסרו. וא"כ באלו הוויטאמינים שאינם מבריאם את האדם לשנותו מכפי שהוא שיהיה מי שחלש בטבעו לחזק יותר אלא שעושין שלא יהיה עלול להתחלות בנקל יש להתיר לכו"ע אף להמג"א. ואם יש וויטאמינים שמשנים בריאותו שעושים מחלש בטבעו לחזק יותר פליגי בזה הב"י והמג"א שיש להחמיר ולאסור כהמגן אברהם. והנה ראיתי בדברי הגר"י לעבאוויץ שליט"א שג"כ מחלק כעין זה מסברתו שהאיסור להמג"א הוא רק כשע"י מה שאוכל יתחזק יותר מכפי שהוא עתה ולא באם הוא רק שלא יתחלש ויגרע מכפי שהוא עתה שזה גם להמג"א מותר. ולפ"מ שבארתי הוא מוכרח כדלעיל, וגם מסתבר שדוקא כשעושה מחלש בטבעו לגוף בריא וחזק ולא כשעושה רק להתחזק מעט יותר.

והנה הפמ"ג שכתב בא"א /או"ח סי' שכ"ח/ דכל שכוונתו להיות גופו בריא אסור אף בבריא נראה שכוונתו כדברתי ומדייק דבריו דבכל שכוונתו הוסיף תיבת גופו ובהאיסור כתב בלא תיבת גוף, משום שכוונת הפמ"ג הוא שהיה בריא בלא מיחוש אבל טבע מזג גופו היה חלש ונתכוין במה שאכל שיהיה מזה גופו בריא שישנתה מחלש לבריא זה אסור אף בבריא שאין לו שום מיחוש, אבל להתחזק בעלמא משמע מלשונו שמותר. אבל במחצית השקל שכתב דלהמג"א אין חלוק בין בריא לחולה אלא אורחא דמילתא נקט דסתם חולה שיש לו מיחוש עושה לרפואה וסתם בריא אין כוונתו כי אם לרעבון ולצמאון, משמע שסובר דאף בלא תועלת כלל להבריא אסור אם כוונתו הוא לרפואה אף שהוא רק טעות ודמיון בעלמא מהבריא הלוקח. והוא תמוה כדקשתי.

ומתחילה חשבתי לדחות שנהי דהרבה אנשים לוקחים אותם בכל יום אבל כולם נחשבים כחולים ועושים כן כדי לחזק מזגם ולכן אינו עושה המאכל לבריאים אלא דכולם כיום חולים.

ודומה למה שהביא הבאר משה בשם הגר"י שטייף דכיום שכולם לוקחים אספרין נחשב למאכל בריאים וחלקו עליו כל הפוסקים משום דכל הלוקחים אותו חולים ואין מעשה הרבים מחשיב התרופה למאכל בריאים.

אכן שוב התבוננתי וראיתי שכוונתם לפמ"ש"כ לעיל שיש כמה סוגים של אנשים ומלבד אותם שלוקחים ויטמינים לחזק מזגם אשר נחשבים המה לחולים יש עוד הרבה אנשים בסוג השני והשלישי הלוקחים אותם להתמיד בריאותם ומשום אותם האנשים נחשב מאכל בריאים גם למי שלוקח אותם בתור רפואה.

ובכמו שכתב המ"ב בסי' שכא סעיף יח לגבי שתיית מי חילתית דהתיר שם השו"ע לשתותם וכתב וז"ל: לשתותו והטעם דזהו מאכל קצת בריאים ולא מנכר מילתא שהוא לרפואה [עו"ש] ואם הוא במקום שאין מנהג בריאים כלל בזה משמע מהרמב"ם דאסור [א"ר]: ומבואר דאפי' מקצת בריאים אוכלים אותו שלא לרפואה סגי כדי לצאת מכלל תרופה ולבוא לכלל מאכל בריאים.

ותנו יש עוד להוסיף ולומר, שאפילו הלוקחים סוג ויטמינים אלה משום

לקחת ויטאמינים י"ל שאסור בשבת כי הואיל ואין זה מאכל בריאים, אך אדם שהרופא בדקו וראה שזה חיוני לו ובלעדי זה הוא נחלש מאד ויהיה בגדר נפל למשכב או חלה כל גופו, אז בודאי מותר, אבל מכל מקום חושבני שיכול לקחת הויטאמינים בערב שבת סמוך לשבת ומיד במוצש"ק ולא יצטרך ליקח בשבת, מלבד אם אינו מועיל מה שיקח בערב שבת וצריך גם לקחת בשבת שאז מותר לקחת גם בשבת, ועכ"פ אין נפקא מינה בין ויטאמינים לשאר תרופות. ע"כ. ולא ביאר מדוע אסר הויטמאנים דאע"פ שאולי אינם מאכל בריאים אבל הרי אין כאן רפואה וצ"ע.

ונראה דלא שבקינן תשובתו הערוכה של האגר"מ מחמת סברא של הגרש"ז אשר לא הביא לה ראייה ובפרט ששיטת הב"י דלא כמג"א והאגר"מ דחה כל ראיותיו. ולכן יש להתיר את הויטמאנים [שאינם מחזקים את החלש] בלי שום חשש.

ויטמינים – מאכל בריאים

ויש עוד צד להקל גם באלו שלוקחים הויטמינים לחזק מזגם והוא מטעם דכיום ויטמינים הם מאכל בריאים ואיתא במתני' דמאכל בריאים מותר לאכול לרפואה דאינו בכלל גזירת שחיקת סממנים. [אור לציון חלק ב פרק לו שאלה י, ושו"ת ציץ אליעזר חלק יד סימן

מאכל שאין אכילתו ניכרת שהיא לרפואה אף על פי שהוא מועיל לרפואה ושהוא אוכלו לרפואה מותר שאין הדבר מוכיח שהוא נעשה לרפואה כגון שיאכל גרגיר להאיר את העינים או תרדין לשלשל וכיוצא באלו שהרי אף הבריאים אוכלים אותו שלא לכונת רפואה וכן הדין בכל המרקחות הרפואיים או המחזקים שכלם אף הבריאים אוכלין אותם דרך הנאה וחזוק אבל העשבים שאין אכילתם לעולם אלא לרפואה אסור לאכלן בשבת: עכ"ל. ומבואר מדבריו דמרחקת הנאכלת רק לחיזוק הגוף אין בו איסור רפואה משום דהוי כמאכל בריאים וממילא מותר גם לחולים.

העולה לנו דמותר לקחת ויטמינים בשבת בלי שום חשש ובלא שום חילוק כלל. וביום רביעי כא תמוז תשע"ט הייתי בשיעור של דיין דונר מלונדון שהגיע לבקר בליקווד והיה בבית חתנו ר' אהרן שוסטל ושאלתי אותו אם מותר לקחת ויטמינים ואמר לי שבארה"ב הוא מאכל בריאים ומותר בודאי.

חולשתם וכדי לחזק מזגם ולרפאות מיחושם, ג"כ מותר להם להמשיך לקחתם בשבת, והוא, בהיות ונתפשט הדבר בין ההמונים לקחתם בכל ימות החול גם במקום אוכל נוסף, כי הו"ל זה בדומה למה שפוסק המשנ"ב בס"י שכ"ח שם ס"ק קכ"ז, דהסכימו האחרונים דמותר לשאוף טאבאק בנחיריו בין שעושה כן לפי שעלול במיחוש הראש ובין להפיג השכרות דכיון שנתפשט שאיפת הטאבאק לגדולים ולקטנים משום תענוג או משום ריח לא מוכחא מילתא דעביד לרפואה ע"ש, הרי לנו דמשום האי טעמא דנתפשט התירו לקחת אותו דבר אפילו למיחוש הראש מפני דע"כ לא מוכחא מילתא דלרפואה קעביד, וא"כ ה"ה נמי לכגון נידוננו, מכיון שנתפשט לקחתם משום השלמת אוכל, תו לא מינכרי מילתא דלרפואה קעביד ועל כן מותר לקחתם אפילו משום מיחושי חולשה וחיזוק המזג.

ובעת מצאתי לאחד מגדולי הראשונים הלא הוא המאירי בבית בחירתו [שבת קט.]. דמשמע כדבריהם, וז"ל, כל



בענין ברכה קודם הדלקת נרות שבת

הרב משה דבאח

בית מדרש גבוה, ליקווד

קבלת השבת, י"א שההדלקה הוי קבלת השבת, וי"א שהברכה הוי קבלת השבת, וי"א ששניהם ביחד, הברכה וההדלקה, הוי קבלת השבת.

עוד נחלקו לפי הבה"ג, האם מהני תנאי שאינו מקבל שבת בהדלקה.

הראבי"ה (שבת סקצ"ט) כתב, אע"ג דהדלקת נרות הוי קבלת שבת, מ"מ יכול לעשות תנאי שאינו מקבל שבת בהדלקת נר שבת. והתשב"ץ קטן (סי"ד) כתב, דהדלקת נרות הוי קבלת שבת, ואינו יכול להתנות עליו. ובפשטות הבה"ג הוא כהתשב"ץ קטן, דתנאי לא מהני, ומש"ה כתב הבה"ג דצריך להדליק נר חנוכה תחילה, ולא כתב להדליק נר שבת תחילה, משום דתדיר קודם, ולעשות תנאי שאינו מקבל שבת.

וצ"ב, לפי השיטות דקבלת שבת היא על ידי הברכה, אם מבורך קודם ההדלקה כדין כל הברכות שמברכים עובר לעשייתן, איך יכול להדליק הנר אחר שקיבל שבת כבר בברכה. ותירץ הראבי"ה^א, שצריך לעשות תנאי שאינו

תקנו חז"ל להדליק נר בערב שבת לצורך שבת. וכתב ר"ת (תוס' שבת כה: ד"ה חובה), דהדלקת נר שבת הוא מצוה גמורה, ומברכין עליה. ופסק בשו"ע (סרס"ג ס"ה) כר"ת, שמברכים על הדלקת נר שבת.

כתב הבה"ג (הלכות חנוכה), בערב שבת חנוכה, יש להדליק נר חנוכה קודם נר שבת, דמשהדליק נר שבת קבל עליו שבת, ואסור להדליק נר חנוכה אחריו. והיינו, אע"ג דהיה לנו לומר להדליק נר שבת תחילה, דתדיר קודם, אי אפשר לעשות כן, דמשהדליק נר שבת קבל עליו שבת. הרי, דלפי הבה"ג הדלקת נר שבת הוי קבלת שבת.

והרמב"ן (שבת כג: ד"ה נר חנוכה) חלק על הבה"ג, וכתב דהדלקת נר שבת אינו קבלת שבת, ולכן בנר חנוכה, ידליק נר שבת תחילה, דתדיר קודם, ועוד דנר שבת עדיף משום שלום ביתו, ואח"כ ידליק נר חנוכה.

ולפי הבה"ג דהדלקת נר שבת הוי קבלת שבת, נחלקו הראשונים מתי הוא

א. ראבי"ה (שבת סקצ"ט), וכ"כ המרדכי (שבת סרצ"ג), ולקט יושר (הל' ערב שבת אות יט).

מקבל עליו שבת עד אחר שגמר להדליק. וזה נוחה לפי הראב"ה לשיטתו דתנאי מהני, אבל לפי התשב"ץ קטן ודעימיה דתנאי לא מהני, עדיין קשה.

ותירץ מהר"י ווייל וכמה ראשונים^ב, דנוהגין להדליק הנרות, ואח"כ משימים ידיהם פרושות נגד הנרות, ואז מברכין, ואח"כ מסלקים ידיהם, והא דפורשים ידיהם, כי היכי דליהוי עובר לעשייתם, ולא רצו לברך קודם הדלקה,

דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקין.^א

וכתבו הרמב"ם ועוד ראשונים^ד, דיש לברך קודם ההדלקה, כדין שאר מצות שמברכים עובר לעשייתן. וע"כ הם סוברים או כהרמב"ן דהדלקת נר שבת אינה קבלת שבת, או שסוברים דהוי קבלת שבת, אבל הקבלה היא בהדלקה ולא בברכה, או שסוברים כראב"ה דתנאי מהני.

ב. מהר"י ווייל (שו"ת, דינין והלכות אות כט, ועי' מנהגי מהר"י ווייל בספר זכרון לר' חיים שמואלביץ אות טז), והובא בלקט יושר (הל' ערב שבת אות יט, עמוד 50), והגהות מנהגים (טירנא, מנהג של שבת סקכ"ו), וכ"כ ספר הנייר (מבעלי התוספות, שבת, דיני הטמנה והדלקה, דף מד). ועי' שו"ת הגאונים (שערי תשובה סצ"א מרב האי גאון, וספ"ב במהדורת ליק), וכפשוטו כן מוכח בתשב"ץ קטן (סי"ד, דע"ש שסבר דהקבלה היא בהברכה, וסבר דתנאי לא מהני, וכ"כ המטה יהודה סרס"ג סק"ב, ועי' יקהיל שלמה סרס"ג ס"ה שרצה לדחות דאפשר שסבר דהקבלה היא על ידי שניהם ברכה והדלקה), וכן משמע בהלכות ומנהגי מהר"ש (אות שסט).

ג. זה לשון מהר"י ווייל, מקצת נשים נוהגים, שמדליקים הנרות, ואח"כ משימים ידיהם פרושות נגד הנרות, ואז מברכין, ואח"כ מסלקים ידיהם, והא דפורשים ידיהם כי היכי דליהוי עובר לעשייתם, ולא רצו לברך קודם הדלקה, דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקין עכ"ל, משמע, דרך מקצת נשים נהגו לברך אחר הדלקה, אבל רוב נשים ברכו קודם הדלקה. וכן עי' מהר"י ווייל הובא בספר זכרון לר' חיים שמואלביץ (אות טז) שכתב, וז"ל הנשים נוהגות לפשט אצבעות ידיהם סביב הנרות כשמדליקין, והטעם לא ידעו, דהא פורדין אצבעותיהן, והאור מבהיק ביניהן, אך יש להן להדביקם כדי שלא יחנו מן הנר עד שברכו והוי עובר לעשייתן, או יעשו הברכה טרם ידליקו והוי כדין וכשורה עכ"ל. מבואר שסבר דלכתחילה יכול לברך קודם הדלקה. אולם עי' ספר הנייר (מבעלי התוספות, שבת, דיני הטמנה והדלקה, דף מד) שכתב, וז"ל והנשים שלנו שנהגו שלא לברך על נר שבת עד אחר שהדליקה פתילה אחרונה, הדין עמהם, וכשר הדבר בעיני האלהים, דודאי אין לאחר הדלקה כלום עכ"ל.

ד. רמב"ם (שבת פ"ה ה"א), ארחות חיים (דין הדלקת הנר בע"ש אות א), ראב"ה (שבת סקצ"ט), מרדכי (שבת סרצ"ג), אור זרוע (ח"ב הל' פסח ריש סרנ"ו), שבלי הלקט (סנ"ט), ר' בנימין (אחי השבלי הלקט, הובא בשבלי הלקט), רבינו אשר בן חיים (בספר הפרדס שלו הל' חנוכה), פסקי רבינו מענדיל קלויזנער (שבת לד.), ספר הבתים (שערי המלאכות האסורות בשבת, שער ו), שו"ת ר' ישראל מברונא (ספ"ד), לקט יושר (הל' ערב שבת אות יט), אגודה (סמ"ה), כל בו (ריש סל"א דף ד-ה במהדורת פלדהיים), ועי' שו"ת הגאונים (שערי תשובה סצ"א מרב האי גאון, וספ"ב במהדורת ליק), ועי' מהר"י ווייל (הובא בספר זכרון לר' חיים שמואלביץ אות טז). (והא דכתב המגיד משנה שבת פ"ה ה"א, כך כתב בסדר רב עמרם וכן הסכימו כל האחרונים, אין כוונתו שכתב לברך קודם הדלקה, אלא כוונתו שכתב לברך על הדלקת נר שבת, ודלא כהראשונים שכתבו דאין לברך על הדלקה, ועי' סדר רב עמרם סדר של שבת אות א, שכתב לברך, ולא כתב קודם או אחר הדלקה ע"ש).

להלכה

דהדלקה הוי קבלת שבת. ועי' בבית יוסף (סרס"ג ס"י) שכתב, אפשר לפי הבה"ג, הדלקת נרות הוי קבלת שבת ולא הברכה.

ומרן בשו"ע כשהביא שיטת הבה"ג, כתב עליו, יש אומרים, שאם מתנה קודם שמדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו, מועיל, ויש אומרים, שאינו מועיל לה ע"כ, וידענו הכלל דיש ויש הלכה כיש בתרא, הרי דמרן פוסק כהשיטות דתנאי לא מהני⁽¹⁾. והיינו, דמעיקר הדין פסק מרן כהרמב"ן ודעימיה דהדלקת נרות אינו קבלת שבת כלל, ולכתחילה מחמיר לשיטת הבה"ג דהדלקת נרות הוי קבלת שבת, ותנאי לא מהני.

מרן בשו"ע (סרס"ג ס"י) הביא שיטת הבה"ג ושיטת הרמב"ן, כיש ויש, וידוע הכלל דיש ויש הלכה כיש בתרא, נמצא, דמרן פוסק כשיטת הרמב"ן, דקבלת שבת אינו תלוי בהדלקת הנר. מיהו, בערב שבת חנוכה, פסק מרן (ס"י תרעט), דיש להדליק נר חנוכה תחילה, דכיון שלפי הבה"ג צריך להדליק נר חנוכה תחילה, ולפי הרמב"ן אם רצה להדליק נר חנוכה תחילה רשאי, יש להחמיר ולהדליק נר חנוכה תחילה. הרי, דמרן פוסק מעיקר הדין כהרמב"ן, דהדלקה אינו קבלת שבת⁽²⁾, ומ"מ לכתחילה מחמיר כשיטת הבה"ג⁽³⁾,

ה. עי' לב חיים (לר' חיים פלאגי, ח"ב סמ"ט ד"ה ועוד) שרצה לחדש, דהמחלוקת הפוסקים הוא דוקא כשמדליק מבעוד יום, אבל כשמדליק בזמן הדלקה, בזמן קבלת שבת, דהיינו עשרים דקים קודם שקיעה, אפשר דכ"ע מודים דהדלקה הוי קבלת שבת ולא מהני תנאי, וע"ש שהחמיר כן לכתחילה, ולא בדיעבד (עי' ח"ג נ"ז). ופירש זה צע"ג, שלא משמע כן בשום ראשון ופוסק.

ו. כך ביארו הפוסקים שיטת מרן, והם שלחן גבוה (סתרע"ט), הגרע"י זלה"ה (יביע אומר ח"ב או"ח סט"ז אות ד), אור לציון (ח"ב מבוא ענף א אות ד, ופי"ח אות ט, וח"ד פמ"ג אות ח ד"ה בשו"ע), מנוחת אהבה (פ"ד אות יד ושם הערה 43 והערה 44), וכן פסק שו"ת רדב"ז (ח"ב סתשנ"ז), ולב חיים (לר' חיים פלאגי, ח"ג סנ"ז). ועוד, מרן בשו"ע (סרס"ג ס"י) הביא הבה"ג והרמב"ן כיש ויש, וידוע דכוונתו דהלכה כיש בתרא, ולכתחילה יש להחמיר ליש קמא (עי' אור לציון ח"ב מבוא ענף א אות יט). אולם עי' שואל ומשיב (תנינא ח"ב סכ"ד ד"ה שוב מצאתי). ועי' ר' חויתה חדאד (ירחון אור תורה שנת תשסב סל"א אות ג).

ז. כ"כ הגרע"י זלה"ה (יחזה דעת ח"ו סי"ח, חזון עובדיה שבת ח"א בין השמשות סק"י ד"ה וגדולה), מנוחת אהבה (פ"ד הערה 45, ופ"ה הערה 25), ור' חויתה חדאד (ירחון אור תורה שנת תשסב סל"א אות ג ד"ה ואם אמנם), ר' דקל כהן (ירחון אור תורה שנת תשעב סכ"ב אות ד), וכן משמע בובחי צדק (סומך, ח"ב שו"ת בסוף הספר שאלה יח), ועי' ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סקנ"ו אות י). וכן משמע ממרן בהל' חנוכה (סתרע"ט), שפסק דיש להדליק נר חנוכה קודם נר שבת, להחמיר לשיטת הבה"ג, ולא כתב להדליק נר שבת תחילה ולעשות תנאי. אולם עי' שו"ת שמ"ש ומגן (ח"א סל"ח ד"ה עוד הביא הראש"ל) שחולק, וכתב מאחר דמרן פסק דלא כהבה"ג, דהדלקה אינו קבלת שבת, פשוט שאינו מחמיר על תנאי ע"ש.

וּפֶסְקוֹ כָּל הַפּוֹסְקִים הַסְפָּרִידִים^ח), דְּנִהְגּוּ לַהֲחִמֵּר לִקְבֹּל שַׁבַּת בַּהֲדַלְקָה. וּכְתָבוּ^ט) דַּאִין זֶה מִן הַדִּין, אֲלֵא מִחֲמִירִין כֵּן לִכְתַּחֲלִילָה. וְהִרְמִ"א וְכָל פּוֹסְקֵי אֲשַׁכְנֹז^י) כְּתָבוּ, דִּהְמָנְהָ כִּהְבֵּה"ג, כִּמְהֵרָ"י וּוִייל, שִׁמְבֹּרֶךְ אַחֵר הַהֲדַלְקָה, שֶׁהָאִשָּׁה הַמְדַּלֶּקֶת מִקְבֵּלֶת שַׁבַּת בַּהֲדַלְקָה, וְאִפִּילוּ בְּדִיעֵבֶר.

ח. יד אהרן (אלפאנדארי, סתרע"ט), חמדת ימים (שבת ח"א פ"ד אות ע ואות עא), זבחי צדק (סומך, ח"ב שו"ת בסוף הספר שאלה יח), חיד"א (מורה באצבע אות שב, מחזיק ברכה סרס"ג סק"ד ושיורי ברכה סק"ה, טוב עין סי"ח אות נ"ט), חסד לאלפים (סרס"ג ס"ד ס"ו וסי"א), ר' חיים פלאג"י (לב חיים ח"ב סמ"ט, וח"ג סנ"ז, מועד לכל חי סכ"ז אות יז), בן איש חי (שנה א וישב אות כ, שנה ב נח אות ח, ורב פעלים או"ח ח"ב סמ"ט, מקבציאל שנה ב נח אות ט), שלחן המלך (לר' שלמה לניאדו, ח"ב ס"ה אות י ואות יב), כף החיים (סרס"ג סקל"ד לה וסד, וסתרע"ט סק"ג וסק"ד), ר' רחמים חויתה הכהן (אור תורה א ס"א, ובשמחת כהן או"ח סנ"ז), בני חי (בוחניך, ח"ב פ"ג אות ה), אור לציון (ח"ב פ"ח אות ט, ח"ד פמ"ג אות ח), קיצור שלחן ערוך לר' רפאל ברוך טולידאנו (דיני נרות שבת אות כז עמוד רפט), וכן משמע בהמאמר מרדכי (סרס"ג סק"ד, שכתב וז"ל וכ"ש למאן דנהיג כדעת היש חולקים שאין קבלה תלויה בהדלקה, משמע דהוא אינו נוהג כן).

ט. כן מבואר בהחיד"א (מורה באצבע אות שב), וכן פסק ר' חיים פלאג"י (לב חיים ח"ג סנ"ז, מועד לכל חי סכ"ז אות יז ואות מה), אור לציון (ח"ב פ"ח אות ט, ח"ד פמ"ג אות ח ד"ה ועל כל פנים), הגרע"י זלה"ה (יביע אומר ח"ב סט"ז), מנוחת אהבה (ח"א פ"ד אות יד ושם הערה 43 והערה 44), וכן משמע בשלחן המלך (לר' שלמה לניאדו, ח"ב ס"ה אות יב), וע"י מאמר מרדכי (סרס"ג סק"ד, דע"ש שאינו דן אלא אם השיטת שהביא מרן בס"י, וכתב דנגררים אחר פסק מרן, והא דמבואר שאין המנהג כהרמב"ן, היינו לכתחילה, משום דמרן מחמיר לשיטת הבה"ג). אולם ע"י יד אהרן (אלפאנדארי, סתרע"ט) וכף החיים (סתרע"ט סק"ג וסק"ד), שמשמע שפסקו כן מדינה.

י. רמ"א (דרכי משה סרס"ג סק"ב וסק"ג, ושו"ע סרס"ג ס"ה וס"י), הגהות מהרש"ל (הובא בפרישה סרס"ג סק"ד), בן הדרושה (הקדמה לטור יו"ד), ב"ח (סרס"ג אות ג), לבוש (סרס"ג ס"ח), ט"ז (סתרע"ט סק"א), מ"א (סתרע"ט סק"א), אליה רבא (סתרע"ט סק"ב), מהרז"ך (הלכות חנוכה, הובא בקובץ המועדים, מוריה, חנוכה), לחם רב (סרס"ג סק"א), דרך החיים (הל' נר שבת אות ב, ודין הדלקת נר חנוכה בערב שבת אות ב), חיי אדם (שבת כלל ה אות ט ואות יא, וכלל קנ"ד סל"ה), שלחן עצי שטים (ס"ה ס"ה דין א), שלחן ערוך הרב (סרס"ג ס"ז), נזר ישראל (סמ"ה ח"א ס"ז וסי"ב, וח"ב סט"ז ס"ד), ערוך השלחן (סרס"ג סט"ז, וסתרע"ט ס"ג), פאר עץ חיים (סי"ד ד"ה כל זה, דף טו ע"ג), קיצור שלחן ערוך (סע"ה ס"ד וס"ו), מסגרת השלחן (על קיצור שלחן ערוך סע"ה חלק א סי"ג), תורת שבת (סרס"ג ס"י), ברכת הבית (איינהארין, שער מה, נר שבת אות ד ואות י), משנה ברורה (סרס"ג סק"ז וסקמ"ג, סתרע"ט סק"א), קצות השלחן (ח"ג סע"ד ס"ה),

יא. רמ"א (דרכי משה סרס"ג סק"ב, ושו"ע סרס"ג ס"ה), בן הדרושה (הקדמה לטור יו"ד ד"ה הביטו), מטה משה (אות תטז), לבוש (סרס"ג ס"ד), ב"ח (סרס"ג אות ג), מ"א (סרס"ג סק"ב), אליה רבא (סרס"ג סק"א), יוסף אומץ (יופא, סתקפ"ה, וסתשצ"ז), נוהג כצאן יוסף (שבת אות יא), תוספת שבת (סרס"ג סק"ד), דגול מרבבה (סרס"ג ס"ה), רעק"א (סרס"ג על מ"א סק"ב), שערי תשובה (סרס"ג סק"י), אשל אברהם (מבוטשאטש סרס"ג ס"ה), מאורי אור (ח"ד חלק באר שבע סרס"ג, עמוד קא ע"ב), חיי אדם (שבת כלל ה אות יא), דרך החיים (הל' נר שבת אות ז), מנורה הטהורה (סרס"ג קני המנורה סק"ה), מטה

אחר הדלקה הוא משום דהברכה היא קבלת שבת, ומרן פסק כהרמב"ן דהדלקה אינו קבלת שבת כלל, ואע"פ שהחמיר לכתחילה כהבה"ג, כבר פירש בבית יוסף, דאפשר דהבה"ג סבר דההדלקה היא הקבלה ולא הברכה. אולם מאידך, מרן החמיר לכתחילה להבה"ג דהדלקה הוי קבלת שבת, ותנאי לא מהני, ולא הכריע אם הקבלה היא עם הברכה או ההדלקה, ואפשר דכוונתו לכתחילה להחמיר ככל השיטות, ומש"ה לא פירש אם לברך קודם או אחר, דמעיקר הדין יכול לברך קודם, ולכתחילה יש להחמיר ולברך אחר הדלקה. ודנו בזה הפוסקים בכמה דיוקים וראיות מדברי מרן^(א),

וכדי שתהא הברכה עובר לעשייתן לא ינהג מהנר עד לאחר הברכה, וישים ידיו לפני הנרות אחר ההדלקה, ויברך, ואח"כ מסלק ידיו. והיינו, או שפוסק דהברכה הוא הקבלה, או עכ"פ מחמיר כשיטות אלו, ואם ברך תחילה אסור להדליק, על כן מברך אחר הדלקה, או דזהו מנהג הנשים. יב)

ומרן לא כתב בפירוש אם לברך קודם או אחר הדלקה, אבל כפשוטו, לפי מרן, יש לברך תחילה קודם הדלקה, עובר לעשייתן ממש, דלפי השיטות שהביא בשו"ע, וכפי פירושו בבית יוסף, אין טעם לברך אחר הדלקה, דהטעם לברך

אפרים (סתרכ"ה ס"ג), מהר"ם שיק (או"ח סק"ט), שלחן ערוך הרב (סרס"ג ס"ח), נור ישראל (סמ"ה ח"א ס"ז), שלחן עצי שטים (ס"ה ס"ד דין ג), ערוך השלחן (סרס"ג ס"ג), שלחן הטוהר (סרס"ג ס"ה וס"ו), קיצור שלחן ערוך (סע"ה ס"ד, ובסדור דרך החיים דיני הכנסת שבת דין ז), תורת שבת (סרס"ג ס"ה), ברכת הבית (איינהארין, שער מה, נר שבת אות ד), כנף רננה (יוד"ב ח"ב סל"ז ד"ה הנני להעתיק תשובה), קצות השלחן (ח"ג סע"ד ס"ז).

יב. אולם עי' היעב"ץ (בסידור עמודי שמים), שפסק לברך קודם ההדלקה. ועי' פאר עץ חיים (סי"ד ד"ה כל זה, דף טו ע"ג, עד ד"ה כל זה, דף טז ע"ג), שפסק כהרמ"א לברך אחר ההדלקה, אולם כתב דזה דווקא כשמדליק בעוד היום גדול, אבל הנהוג להדליק סמוך לחשיכה, מברך קודם הדלקה. ועי' הגרע"י זלה"ה (חזון עובדיה שבת ח"א הדלקת נרות אות ד, יביע אומר ח"ט סכ"ד אות ו, וסק"ב אות ב, וסק"ח סוף אות קכב, וח"י סכ"א אות ז) שכתב, ששמע שר' איסור זלמן מלצר, בהגיעו לארץ ישראל הורה לרעייתו ולבני ביתו, הואיל וכאן המרא דאתרא הוא הרמב"ם, צריך לנהוג כמותו ולברך קודם הדלקה, וכן עי' בדרך עץ החיים (ח"ב עמוד 472) שהביא כן, אולם ע"ש דאפילו בנטילת ידיים נהג לברך קודם נטילה, וע"ש שהביא מנכדו ששמע מאביו, ששאלו ראז"מ על זה, והשיב ואמר, הרי כך פוסק הרמב"ם, ואנכי שהנני עוסק ברמב"ם כל כך הרבה שנים, איך אוכל לנהוג אחרת מכפי שפוסק הוא ע"ש, ועל כן אינו ראיה לנידון דידן כלל.

יג. כתב מרן (סרס"ג ס"י), "שברכו והדליקו", משמע דהברכה קודם הדלקה. וכן עי' בית יוסף (סרס"ג ס"י), שהביא קושית ר' בנימין, דאם מקבל שבת עם הברכה, איך יכול להדליק נר שבת אחר שקיבל שבת, ולא כתב הבית יוסף דלפי מנהגו שאנו מברכים אחר הדלקה לא קשה.

אולם מאידך כתב מרן (סרס"ג ס"ה), "כשידליק יברך", דמשמע אחר שידליק יברך, דאם מברך קודם הוי ליה לכתוב כשמדליק יברך. ועוד, דדרך מרן לתפוס לשון הרמב"ם אות באות, ואמאי שינה כאן מלשון הרמב"ם, דהרמב"ם כתב וחייב לברך קודם הדלקה ברוך אתה וכו', ומרן כתב כשידליק יברך ברוך וכו'.

ויש יד' שפירשו דמרון סבר שיברך קודם הדלקה, ויש טו' שפירשו, דמרון סבר שיברך אחר הדלקה, ויש טז' שכתבו שאינו מבורר מה היא שיטת מרון בזה.

ויש פוסקים י"ז מחכמי הספרדים שפסקו לברך קודם הדלקה, כפשטות מרון.

ויותר י"ח שפסקו לברך אחר הדלקה, כהרמ"א.

ומזמן השו"ע, עד זמנינו, כמעט כל פוסק, בין אשכנזי, בין ספרדי, פסק לברך אחר הדלקה. וכמה מהם העידו שכן היה מנהג מקומם, להדליק

ועוד, דכתב מרון (סרס"ג ס"ו), צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, ...אין צריך להדליק בחדרו ולברך עליו וכו', משמע דמברך אחר הדלקה. דיוקים הנ"ל, ועוד דיוקים אחרים, דנו בהם הפוסקים, זה בונה וזה סותר ע"ש.

יד. מאמר מרדכי (סרס"ג סק"ד), אמת ליעקב (סרס"ג ס"ה), הגרע"י זלה"ה (יביע אומר ח"ב אור"ח סט"ז אות ה ואות ו), אור לציון (ח"ב פ"ח אות ג), ר' מאיר מאזוז (הרב נאמן, איש מצליח ח"א הערות בסוף הספר לס' א ד"ה דף א, הקדמה לספר ברית כהונה אות ג, ירחון אור תורה שנת תשנב ס"ג מכתב ה אות ו, ושם סמ"ט הערה 1), מנוחת אהבה (פ"ד אות ה ושם הערה 12), ועי' מהר"ם שיק (אור"ח סק"ט), ומאורי אור (ח"ד חלק באר שבע סרס"ג, עמוד קא ע"ב).

טו. שואל ונשאל (ח"ב סנ"ח), כף החיים (סרס"ג סקס"ב א), שמירת שבת כהלכתה (פמ"ג הערה קפ), ומעשה נסים (כהן, ח"א סר"א ושל"ב, וכן כתב בירחון אור תורה שנת תשמ אלול סצ"ח אות ד), ור' חיותה חדאד (ירחון אור תורה שנת תשסב סל"א אות ג), ועי' מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה). ועי' חמדת ימים (שבת ח"א פ"ד אות ע) שלא הביא ראיה ממרון לברך קודם. ועי' שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג סע"א), ועי' חמדה גנוזה (שלוש, ח"א סי"ג אות ה ואות ו), ועי' ר' ראובן אוחנה (ירחון אור תורה שנת תשסב סמ"ג), וקונטרס יחזה דעת (בריזל עמוד טו).

טז. נוהג במ (ס"ה ד"ה ועוד יש לדעת), עי' ר' יוסף עזרא זליכה (ירחון אור תורה שנת תשנב סמ"ט), ור' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנב סקנ"ו אות ד), ור' ראובן אוחנה (ירחון אור תורה שנת תשסב סמ"ג), ועי' מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה).

יז. מאמר מרדכי (סרס"ג סק"ד), יקהיל שלמה (סרס"ג ס"ה), חמדת ימים (שבת ח"א פ"ד אות ע, וע"ש שכתב דיש לעשות תנאי),

יח. כנסת הגדולה (סרס"ג, טור אות ג), ברכי יוסף (סרס"ג מחזיק ברכה סק"ד ושיורי ברכה סק"ה, ובספרו טוב עין סנ"ח אות נ"ט, וכן כתבו כל הפוסקים בשמו, עי' יביע אומר ח"ב סט"ז אות יג), חסד לאלפים (סרס"ג ס"ו), בן איש חי (שנה ב נח אות ח, מקבציאל שנה ב נח אות יד), שלחן המלך (לר' שלמה לניאדו, ח"ב ס"ה אות י), שפתי צדיק (לר' משה מאזוז מגרבה, דיני יו"ט אות לב, דף כג ע"ב), כף החיים (סרס"ג סקל"ד מג וסב), שואל ונשאל (ח"ב סנ"ח), בני חי (בוהניך, ח"ב פ"ג אות ה), קיצור שלחן ערוך לר' רפאל ברוך טולידאנו (דיני נרות שבת אות כז עמוד רפט), מעשה נסים (כהן, ח"א סקל"ג, סר"א, ושל"ב, וכן כתב בירחון אור תורה שנת תשמ אלול סצ"ח אות ד), ר' יצחק כדורי (הובא במנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה ומעיד), נוהג במ (ס"ה), ועי' בספר אלישיב הכהן ח"א סי"ב - סט"ו שהוא השואל), וכן משמע במעשה רקח (ר' מסעוד רקח, שבת פ"ה ה"א). ועי' ר' אברהם פלאגי (אברהם אזכור מערכת ש אות טז, שכתב וז"ל שבת תברך ואחר כך תדליק, דרישה בשם אמו ומחזיק ברכה סימן רס"ג עכ"ל, וקשה דהדרישה ומחזיק ברכה כתבו להיפך להדליק ואחר כך תברך, ועי' מנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה ולבנו, דרצה להגיה בדבריו ע"ש).

ואח"כ לברך, ולא מצאתי בשום פוסק קודם זמנינו, שהעיד על מנהג מקומו שנהגו לברך קודם הדלקה, מלבד פוסקי תימן^ט, שהם העידו דמנהג תימן היה כהרמב"ם לברך קודם הדלקה. אבל בכל תפוצות ישראל, העידו כל הפוסקים, שמנהג מקומם היה לברך אחר הדלקה. וכן העידו פוסקי כל ארצות ספרד, שכן מנהגם, בבלקן, ובטורקיה, ובארם צובא, ובבל רבתי, ובמצרים, ובלוב, ומרוקו, וגרבה, ותונס, ובוכרה, ואחרון חביב ארץ ישראל וירושלים^ס.

יט. פסק השתילי זיתים (סרס"ג סק"א) לברך קודם הדלקה, וכתב שכן מנהג תימן. וכ"פ בנו בשו"ת דברי חכמים (סס"ד), וכ"פ מהרי"ץ (ר' יחיא צאלח, עץ חיים, בתכלאל שלו), יבא שילה (סרס"ג ס"ו), ועריכת שלחן (ח"ב שבת ס"ה). ועי' שו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"א סקס"ו אות ב) שכתב, שיש מקומות בתימן שנהגו שמדליקין ואח"כ מברכים ויש בהיפך, ואמנם המנהג העיקרי והקדום הוא לברך קודם ההדלקה, ע"ש שהאריך. וכ"כ יבא שילה (סרס"ג אות ו).

כ. כתב החסד לאלפים (סרס"ג ס"ו) שנוהגים לברך אחר הדלקה. ור' חיים פלאגי (חיים לראש, הטבת נרות אות ג, דף ק ע"ב) כתב, וז"ל ואם הברכה קודם הדלקה או אחר גמר הדלקה, הוא מחלוקת בפוסקים, וראיתי נוהגים דהאיש כשמדליק מברך קודם, והאשה אחר שתדליק, וכל אחד יעשה כמנהגו עכ"ל. וכתב הבן איש חי (בספרו מקבציאל שנה ב נח אות יד ד"ה ודע), ומנהג אשר נתפשט בכל המקומות, שתדליק ותסיים כל ההדלקה ואחר כך תברך. ושואל ונשאל (ח"ב סנ"ח, וכ"כ בספרו ברית כהונה או"ח מערכת ש אות ב) כתב, שהמנהג בגרב"ה (בטנויה - תוניס) הוא לברך אחר הדלקה, וכ"כ מעשה נסים (כהן, ח"א סר"א), ושיירי הנפש (מערכת נ אות יב), ור' מאיר מאזוז (הרב נאמ"ן, הקדמה לספר ברית כהונה אות ג) ור' חיותה חדאד (ירחון אור תורה שנת תשסב סל"א אות ג). ואמר ר' עזרא עטיה (הובא בספר פדה את אברהם ח"א דף שיא, עלה עזרא חידושי הלכות אות יט דין ד, ובמנוחת שלום ח"ז ס"ו אות יט, וח"ח ס"ז אות א), כבר נהגו בכל ארצותינו, באר"ץ (ארם צובא היא חלב), במצרים, בדמשק, וכל המזרח והמערב, להדליק הנרות ואחר כך לברך ואין לשנות המנהג. והאור לציון (ח"ב פ"ח אות ג) כתב, הרבה קהילות בבני ספרד נהגו לברך אחר ההדלקה. ומנוחת אהבה (פ"ד אות ה) כתב, שפשט המנהג אצל הספרדים לברך אחר הדלקה. ואמר ר' יעקב עטיה (הובא במנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה והנה המנהג), שמנהג פשוט היה בארם צובא שהנשים מברכות אחר הדלקה, ואמר לי ר' דוד זעפראני, ששאל כמה יוצאי חלב, ואמרו שנהגו לברך אחר הדלקה, וכן הביא במגן אבות (סרס"ג הערה 231 ד"ה ומנהג) שכן הוא מנהג סוריה, וכן מבואר בבית הבחירה (לר' אברהם חמוי, דיני הדלקה אות ט ואות י שכתב שנוהגות לפרוש ידיהם לפני הנר). ואמר ר' י"ש (הובא במנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה וכזאת), דמנהג מצרים שמברכים אחר הדלקה. וכתב במגן אבות (סרס"ג ס"ה), דמנהג הפשוט בכל ערי מרוקו היה לברך אחר הדלקה, וכ"כ בשו"ת שמ"ש ומגן (ח"ב סע"ב אות א, וח"ג סס"ג אות ח, וסע"א), ובנהגו העם (שבת אות ז), ונתיבות המערב (מנהגי שבת קודש אות יג), ובמנוחת שלום (ח"ח ס"ז אות ג ד"ה וכל הספרים). וכ"כ נוהג במ"ה ד"ה ובלומדי, וד"ה איברא דיש), כי ידעתי שמנהג מרוקו ומנהג כל נשות הספרדים ועדות המזרח לברך אחר ההדלקה. ואמר ר' יהודיוף בשם ר' אברהם תלמודי (הובא במנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה ושמעתי), שכן הוא מנהג בוכרה. וכתב מקור חיים (הלוי, ח"ג פק"י אות י), שמנהג הספרדים היא לברך אחר הדלקה, וכ"כ ר' מרדכי אליהו (סידור עוד יוסף חי, דיני הדלקת נרות אות ז) ושו"ת ארחות יושר (ח"ג סכ"ח), ור' יוסף עזרא זליכה (ירחון אור תורה שנת תשנב סמ"ט ד"ה ואעיקרא), ר' דקל כהן (ירחון אור תורה שנת תשעב סכ"ב אות ב), וקונטרס שקל הקודש (ס"ה אות ו). והוכיח ר' יעקב חיים סופר (מנוחת שלום ח"ז ס"ו אות יט, וח"ח ס"ז), שכן פשט המנהג בבלקן, ובטורקיה, ובארם צובא, ובבל רבתי, ובמצרים, ובלוב, ומרוקו, וגרבה, ותונס, ובוכרה, ואחרון חביב ארץ ישראל וירושלים

הנשים שקבלת שבת תלויה בברכה, וכיון שרואות שאעפ"י שבירכו מותרות במלאכת הדלקה, יבואו לזלזל בעשיית מלאכה.

והקשה הגרע"י זלה"ה (כ) על המנהג, ב קושיות. א', דלפי מרן השו"ע צריך לברך קודם ההדלקה. ב', אם מברך אחר ההדלקה, יש בזה חשש ברכה לבטלה, שנחלקו הראשונים לגבי ברכה אחר המצוה, האור זרוע פסק דיכול לברך אחר המצוה, והרמב"ם פסק דהוי ברכה לבטלה (כ).

והטעם שנהגו הספרדים לברך אחר ההדלקה, כתבו הפוסקים (א) כמה טעמים, או שסוברים דכן הוא דעת מרן, או שאינו דעת מרן והחמירו וחששו להשיטות דהברכה הוי קבלת שבת ותנאי לא מהני, או שלא רצו לנהוג בתנאי משום חשש הדלקה מוקדם, או משום חשש כיבוי הנר אחר הדלקה, ועוד חששות. והאור לציון (ח"ב פ"ח אות ג) כתב, נראה שנהגו כן כדי שלא יבואו לזלזל במלאכת שבת, שיש לחוש שיסברו

ת"ו. וכתב ר' יעקב חיים סופר (זכות יצחק ח"ב ס"ט אות ח, ומנוחת שלום ח"ח ס"ז אות א ד"ה והנה, ואות ג ד"ה וכן העיד וד"ה ומעיד אני), שכן נהג ר' יהודה צדקה, ור' יצחק כדורי, ור' יעקב מוצ'פי, והגר"צ אבא שאול (ע"חזון עובדיה שבת ח"א אות ג ד"ה ומעתה, שכן נהג בבית הוריו של האור לציון), ור' מצליח מאזוז בעל האיש מצליח. ועי' קונטרס יחזה דעת (בריזל עמוד טו). ועי' יין הטוב (ס"ט ד"ה ומ"ש עוד המט"י, ר' יצחק נסים נולד בבגדאד, והיה ראשון לציון בשנת תשט"ו) שכתב, דבבגדאד לא נהגו כל הנשים מנהג אחד, יש שמברכים קודם הדלקה, ויש שמברכים אחר הדלקה, ויש שמברכים כשהם מדליקים וגומרים הברכה והדלקה יחד, ורבו המדלקין ואח"כ מברכים, ומנהג הספרדים פה בירושלים אי אפשר לעמוד בה, אבל בכמה מספרי האחרונים הספרדים ראיתי שנקטו בפשיטות דבנר שבת מברכים אחר הדלקה. וע"ש בהג"ה, שהביא מאחיו, שהעיד שראה בכתב יד של ר' אליהו מאני (נולד בבגדאד, והיה הגאב"ד דחברון משנת תרכ"ה) שבירושלים לא היה מנהג קבוע, אמנם רובם נהגו לברך אחר הדלקה, ובביתו נהגו לומר ברוך אתה ה', ומתחילים להדליק, וכשאומרת שבת, מנחת הפתילה בידה בנחת (והובא בזכרונות אליהו מערכת נ אות ו, אולם עי' זכות יצחק ח"ב ס"ט אות ח, שהביא דר' אליהו מאני היה מברך אחר הדלקה). אולם עי' שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג ס"ג אות ח), שכתב דמנהג ירושלים היא לברך קודם הדלקה.

כא. עי' ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סקנ"ו אות ד ואות י), מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה), ועי' בכן איש חי (שנה ב נח אות ח, ובספרו מקבציאל שנה ב נח אות ט ואות יד ד"ה הנה אעקרא וד"ה ודע), קצות השלחן (ח"ג סע"ד ס"ה וס"ז, ובדי השלחן שם סקנ"ד), ויין הטוב (ס"ט ד"ה ומ"ש עוד המט"י).

כב. הגרע"י זלה"ה (חזון עובדיה שבת ח"א הדלקת נרות אות ג, יחזה דעת ח"ב סל"ג, יביע אומר ח"ב אור"ח סט"ז, ח"ו סמ"ח אות יא, ח"ט סכ"ד, וסק"ח אות קכב, ח"י סכ"א, ילקוט יוסף סרס"ג אות לג),

כג. כעין זה הקשה המהר"ם שיק (אור"ח סקנ"ט), דלפי הרמב"ם יש חשש ברכה לבטלה, אולם ע"ש שלא הקשה כן אלא על הלא פלוג, דביו"ט או איש המדליק ואינו מקבל שבת פסק דמברך אחר הדלקה משום לא פלוג, ועל זה הקשה, איך אמרינן לא פלוג, אם יש טעם לברך תחילה, והיינו דבאשה המקבל שבת בהדלקה, ניחה ליה שיברך אח"כ משום קבלת שבת בברכה, אבל באופן שליכא חסרון זה, איך מברכים אח"כ משום לא פלוג.

קושיא ראשונה, שכן הוא דעת מרן, לכאורה אין זה מוכרח, דמרן לא גילה דעתו בזה, ולא פירש אם לברך קודם או אחר הדלקה, ורק פשוט מה שעולה לפי החשבון בדעת מרן הוא לברך קודם, דכיון שפסק מרן כהרמב"ן מסתבר שיפסוק לברך קודם הדלקה, וכמש"כ לעיל, אבל אין זה מוכרח, דאפשר דלכתחילה חשש להבה"ג וכהשיטות דהברכה היא קבלת שבת, ולברך אחר הדלקה, וכמש"כ לעיל, ועוד דיש דיוקים והוכחות בלשון השו"ע לכאן ולכאן, וי"א דשיטת מרן הוא שצריך לברך אחר ההדלקה. ואפילו אם תמצא לומר דבזמן מרן נהגו לברך קודם ההדלקה, ומנהג זה לברך אחר ההדלקה נתפשט אח"כ, אפ"ה, אפשר דמודה מרן דטוב יותר להחמיר כהשיטות דהברכה הוא קבלת שבת, או משום טעות הנשים, ולברך אחר הדלקה. או עכ"פ שניהם

(יד) לכן כתב הגרע"י זלה"ה, שהעיקר לברך קודם ההדלקה, שכן דעת מרן, ולהוציא מחשש ברכה לבטלה, ואין לומר דהמנהג היא כהרמ"א לברך אחר ההדלקה, שמבואר בפוסקים דהמנהג היה לברך קודם הדלקה, ורק לאחרונה התחילו לשנות המנהג שלא בצדק ולברך אחר הדלקה, וגם לאחרונה ששינו המנהג, מבואר בפוסקים, דלא נתפשטה בכל, דיש שמברכים תחילה, נמצא דאינו מנהג קבוע, ואפילו היה מנהג כן, יכול לשנות המנהג, דמנהג טעות הוא משום חשש ברכה לבטלה. לכן פסק הגרע"י זלה"ה (יה), שמי שמברך אחר ההדלקה, צריך לשנות המנהג, ולברך קודם ההדלקה, ואפילו אשה מבנות אשכנז יכולה לשנות ולברך תחילה.

ואולם, הרבה מפוסקי זמנינו נתקשו בקושיות הגרע"י זלה"ה:

כד. עוד הקשה הגרע"י זלה"ה (יביע אומר ח"ב סט"ז סוף אות ב), להדליק להבא משמע, ואיך יכול לברך אחר ההדלקה, וכ"כ שו"ת מהר"י ברונא (ספ"ד). אולם קושיא זו אינו קושיא על מנהגינו, הוא קושיא על מהר"י ווייל והגאונים וראשונים ופוסקים שכתבו שיכול לברך אחר הדלקה, ובדאי אין לחלוק על הגאונים וראשונים וכמעט כל פוסק משום קושיא זו, והרבה פוסקים כבר דנו בזה בלשון הברכות, ואין כאן מקומו.

כה. הגרע"י זלה"ה (חזון עובדיה שבת ח"א הדלקת נרות אות ג וד, יחזה דעת ח"א סכ"ז, ח"ב סל"ג, וח"ג סמ"ה, יביע אומר ח"ב אור"ח סט"ז, ח"ו סמ"ח אות יא, ח"ט אור"ח סכ"ד, סק"ב אות ב, וסק"ח אות קכב, וח"י סכ"א, ליות חן אות ה, ילקוט יוסף סרס"ג אות לג), ועי' מנחת אברהם (פ"ד אות ה ושם הערה 16) שנמשך אחר הגרע"י זלה"ה, וכן ר' דקל כהן (ירחון אור תורה שנת תשעב סכ"ב, ועי' בספרו אלישיב הכהן ח"א סי"ב - סט"ו). ועי' ר' מאיר מאזוז (הרב נאמן, הקדמה לספר ברית כהונה אות ג, ועי' ירחון אור תורה שנת תשנב ס"ג מכתב ה אות ו, ושם סמ"ט הערה 2, וסידור איש מצליח) שנמשך אחר הגרע"י זלה"ה, אולם ע"ש שכתב, וז"ל ואע"פ שנהגו בחו"ל כדברי הרמ"א, מכל מקום בארץ ישראל יש לשנות המנהג ולברך לפני ההדלקה, וכמו שהעלה מרן הגרע"י יוסף שליט"א, ..וכ"ש לדידן דאתכא דמרן סמכינן ובאתרא דמרן יתבינן עכ"ל, מבואר שסבר דדוקא בא"י יש לשנות המנהג, ולא בחוץ לארץ.

ועוד, כתב ר' יעקב חיים סופר (זכות יצחק ח"ב סנ"ט אות ח), יש כמה ספיקות, ספק הברכה הוא קבלת שבת וא"א לברך תחילה, ואם הברכה אינה קבלה, ספק הלכה כהאור זרוע דיכול לברך אחר המצוה, ואם הלכה כהרמב"ם, לפי הרבה פוסקים מודה הרמב"ם דיכול לברך אחר המצוה תוך כדי דיבור, ואם הלכה כהפוסקים דאינו יכול לברך אחר הברכה אפילו תוך כדי דיבור, לפי כמה פוסקים הדלקת נר שבת הוי מצוה נמשכת ויכול לברך כל זמן שהנר דולק, וע"ש שהביא מכמה פוסקים, דספק ספיקא בברכה אינו ברכה לבטלה, על כן המברך אחר הדלקת נר שבת, אין בה שום חשש ברכה לבטלה.

ועוד, בלאו הכי יש לומר דלק"מ, דמהר"י ווייל וכל הפוסקים (לב) כתבו, דבזה שמכסה עיניה, חשיב עובר

טובים, ומש"ה שינה מלשון הרמב"ם, ולא פירש מרן אם לברך קודם או אחר הדלקה (כ). ועוד, כתב החיד"א (כ), מקום שקבלו הוראת מרן, לא קבלו אלא מה שהוא ודאי דסובר כן, לא היכא דיש לנו ספק בדעתו, ובודאי כאן אינו ודאי, ולא קבלנו הוראת מרן. ואפילו תימא דברור שמרן סבר שצריך לברך קודם ההדלקה, מ"מ הבאנו לעיל, שהמנהג בכל ערי ספרד מזמן קדום, הוא לברך אחר ההדלקה, ועבדינן כהמנהג אפילו כנגד מרן (כ).

וקושיא שניה, דהוא חשש ברכה לבטלה, דלפי הרמב"ם ברכה אחר עשיית המצוה הוי ברכה לבטלה. עי' אור לציון (כט), שהוכיח דמרן אינו פוסק כהרמב"ם. ועוד, הסכימו הפוסקים (ל), דלא אמרינן ספק ברכות להקל במקום מנהג, והכא נהגו לברך אחר ההדלקה (לא).

כו. עי' ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סקנ"ו אות ד) שכתב, דבזמן מרן היה שני מנהגים, ומדלא פירש מרן להדיא אם לברך קודם או אחר הדלקה, מבואר שסבר דשני המנהגים טובים להלכה, וכעין זה כתב חמדה גנוזה (שלוש, ח"א סי"ג אות ה).

כז. חיד"א (חיים שאל ח"ב סכ"א ד"ה וחזה הוית), ועי' מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה),

כח. כ"כ אור לציון (ח"ב פ"ח אות ג), ר' יעקב חיים סופר (זכות יצחק ח"ב סנ"ט אות ח, ומנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ה ואות ו, ונר יהודה ס"ה),

כט. אור לציון (ח"ב פ"ח אות ג), ועי' ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סקנ"ו אות ה ואות ו), מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה),

ל. וכן פסק הגרע"י זלה"ה (יחזה דעת ח"ג סמ"ה),

לא. וכ"כ ר' יעקב חיים סופר (זכות יצחק ח"ב סנ"ט אות ח, ומנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ה ואות ו, ונר יהודה ס"ה), ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סקנ"ו אות א), חמדה גנוזה (שלוש, ח"א סי"ג אות ו), ר' יוסף עזרא זליכה (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סמ"ט),

לב. מהר"י ווייל (שו"ת, דינין והלכות אות כט, ומנהגי מהר"י ווייל בספר זכרון לר' חיים שמואלביץ אות טז), לקט יושר (הל' ערב שבת אות יט, עמוד 50), הגהות מנהגים (טירא, מנהג של שבת סקנ"ו), רמ"א (דרכי משה סרס"ג סק"ב, ושו"ע סרס"ג ס"ה), בן הדרישה (הקדמה לטור יו"ד ד"ה הביטור), מטה משה

הברכה הוא קבלת שבת, כולם מודים שיברך אחר הדלקה, ולא מצאנו שום ראשון שיחלוק על זה (ד).

ועוד, כתב המהר"ש (ה), דיכול להדליק מבעוד יום בלא ברכה, ואח"כ משחשיכה יברך, ופסק המ"א, וכן הסכימו כל הפוסקים (ה), דאשה ששכחה לברך בשעת ההדלקה, יכולה לברך לאחר זמן כל זמן שהנר דולק, ורק נחלקו אם יכולה לברך בזמן איסור, אחר קבלת שבת, אבל בזמן היתר, הסכימו כל הפוסקים שיכולה לברך, וביאר הפמ"ג וכמה הפוסקים, דהדלקת נר שבת חשוב

לעשייתן. והיינו, שהם לא פסקו לברך אחר הדלקה, אלא משום שזה שאינו נהנה מהנר חשוב עובר לעשייתו, ואפילו להרמב"ם אינו ברכה לבטלה, וכ"כ ר' מאיר מאזוז וכמה פוסקים (ג). ואפשר שכל הראשונים מודים לזה, דזה חשוב עובר לעשייתו, והא דכתבו לברך קודם ההדלקה, משום שודאי אם הברכה אינו קבלת שבת, יותר טוב לברך קודם ההדלקה, וכיון שסוברים דהברכה אינו קבלת שבת, כתבו לברך קודם ההדלקה, אבל אחר ההדלקה קודם שיהנה מהנר נמי חשוב עובר לעשייתו, על כן אם

(אות תטז), לבוש (סרס"ג ס"ד), ב"ח (סרס"ג אות ג), יוסף אומץ (יוזפא, סתקפ"ה), תוספת שבת (סרס"ג סקט"ו), חסד לאלפים (סרס"ג ס"ו), דרך החיים (הל' נר שבת אות ז), שלחן ערוך הרב (סרס"ג ס"ח), נזר ישראל (סמ"ה ח"א ס"ז), שלחן עצי שטים (ס"ה ס"ד דין ג), תורת שבת (סרס"ג ס"ה), בן איש חי (בספרו מקבציאל שנה ב נח אות יד ד"ה והנה אעיקרא), ערוך השלחן (סרס"ג ס"ה), קיצור שלחן ערוך (סע"ה ס"ד, ובסדור דרך החיים דיני הכנסת שבת דין ז), כף החיים (סרס"ג סקמ"ד).

לג. ר' מאיר מאזוז (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשנב סמ"ט הערה 2, ע"ש שכתב מסבא הנ"ל דליכא חשש ברכה לבטלה), ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנב סקנ"ו אות ז), מגן אבות (לבהר סרס"ג ס"ה), וקונטרס יחזקיה דעת (בריוזל עמוד טו).

לד. ואע"ג דשו"ת מהר"י ברונא (פפ"ד), סבר דאין לברך אחר הדלקה משום דלהדליק להבא משמע, מ"מ מבואר דאין בה חשש ברכה לבטלה, דבעצם היה יכול לברך אחר הדלקה, ורק לשון הברכה אינו עולה יפה.

לה. מהר"ש (הובא בהגהות ספר המנהגים טירנא מנהג של שבת סקכ"ו, וכן הובא בהלכות ומנהגי מהר"ש עמוד ריד אות יד),

לו. שיירי כנסת הגדולה (סרס"ג הגהות הטור סק"א), עולת שבת (סרס"ג סוף סק"ד), מ"א (סרס"ג סק"א), אליה רבא (סרס"ג סק"י), תוספת שבת (סרס"ג סק"ב), חסד לאלפים (סרס"ג אות ב), שלחן מלכים (סרס"ג סק"ו), פמ"ג (סרס"ג א"א סק"א), שלחן ערוך הרב (סרס"ג ס"ה), מנורה הטהורה (סרס"ג קני המנורה סק"ה), שלחן עצי שטים (ס"ה ס"ד אות ו), תורת שבת (סרס"ג ס"ה ושם סק"י), מהר"י ונה (הובא בעריכת שלחן ח"ב אות לה, ושם ד"ה ומה שכתבנו יש אומרים, אולם ע"ש שפסק לברך על הדלקת), ישועות יעקב (סרס"ג סק"ב), נזירות שמשון (סרס"ג ס"ה, הובא בקובץ בסוף שו"ע, ע"ש שכתב ד"א דאין מברכים על הדלקה, ועוד אין הברכה מעכב), תורת חיים (סופר, סרס"ג סק"ד ד"ה ועי' במחשבה ש"ק), חקר הלכה (אות ב, ברכות אות י), נזר ישראל (סמ"ה ח"א אות ח), משנה ברורה (סרס"ג ביאור הלכה ס"ה ד"ה כשידליק), כף החיים (סרס"ג סקל"ו), שמירת שבת כהלכתה (פמ"ג אות לא), ארני פז (ח"ב ס"ל), ועי' בגדי ישע (סרס"ג סק"א),

ומש"כ דהמנהג היה לברך קודם ההדלקה, ורק לאחרונה התחילו לשנות המנהג (ט). הנה לא מצאתי מנהג זה בשום ספר, וגם הגרע"י זלה"ה לא הביא כן אלא מהמאמר מרדכי, וכמה פוסקי תימן, והמאמר מרדכי אינו ראייה כלל מה היה המנהג, דע"ש שהמאמר מרדכי לא דיבר על המנהג כלל, ומה שהביא כמה פוסקי תימן שהעידו שכן היה המנהג בתימן, מה ענין מנהג תימן למנהגנו. והבאנו לעיל, שכל הפוסקים הספרדים העידו על מנהג מקומם שנהגו לברך אחר ההדלקה, ולא מצאתי אפילו פוסק אחד קודם זמניו שהעיד על מנהג מקומו שנהגו לברך קודם הדלקה, מלבד פוסקי תימן.

ולפי הנ"ל, לכאורה אין טעם לשנות המנהג, וכן פסקו רוב פוסקים (ז).

מצוה הנמשכת, לפי זה, אפילו לפי הרמב"ם אינו ברכה לבטלה. ולא מצאנו שום פוסק שחולק וסובר דאשה ששכחה לברך אינה יכולה לברך אח"כ בזמן היתר (ז). ואפילו המאמר מרדכי (סרס"ג סק"ד) שכתב לברך תחילה, וזהו מקורו של הגרע"י זלה"ה, לא כתב אלא דזה עדיף טפי, משמע דליכא שום חשש ברכה לבטלה.

ואע"פ שכתב הגרע"י זלה"ה שאין נראה לו דהדלקת נר חשוב מצוה נמשכת, ובזה שנהנה אח"כ אינו חשוב עובר לעשייתו, מ"מ מסתימות לשון הפוסקים הנ"ל נראה שלא חששו לכך, וס"ל דהוי מצוה נמשכת. ומ"מ איך אפשר לחלוק על כל הראשונים ופוסקים שכתבו כן ללא ראייה. (ח)

לז. אולם ע"י מאמר מרדכי (סרס"ג סק"ג), שהביא פוסקים הנ"ל וסברתם דחשוב מצוה נמשכת, וכתב דיש לגמגם בו קצת, והניח בצ"ע למעשה.

לח. ואע"פ שפאר עץ חיים (סי"ד ד"ה ומ"ש שם, דף טו ע"ד) סבר כן, מ"מ הוא דעת יחיד, והוא נגד כל הראשונים ופוסקים לעיל הערה 32.

לט. מש"כ הגרע"י זלה"ה, שנתפשט המנהג לאחרונה על ידי פסק הבן איש חי, זה אינו, דהבאנו לעיל (הערה 20), כמה פוסקי ספרד שהעידו על המנהג שהיו קודם הבן איש חי, והם החסד לאלפים, ר' חיים פלאגי, ור' אברהם חמוי בבית הבחירה, ואף הבן איש חי העיד שכן היה המנהג, דהיינו קודם פסק שלו. מ. ר' חיים פלאגי (הובא לעיל הערה 20), ר' אברהם חמוי (בית הבחירה, דיני הדלקה אות ט, וע"ש שכתב כן לגבי הדלקת נר יו"ט, כ"ש בשבת), ר' עזרא עטיה (הובא לעיל הערה 20), גדולות אלישע (הובא ביביע אומר ח"י סכ"א אות ז), אור לציון (ח"ב פי"ח אות ג), שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג סע"א, וע"ש סס"ג אות ח), מקור חיים (ח"ג פק"י אות י ושם הערה 42), ר' מרדכי אליהו (סידור עוד יוסף חי, דיני הדלקת נרות אות ז), שיירי הנפש (מערכת נ אות יב), שו"ת ארחות יושר (ח"ג סכ"ח), ר' יעקב חיים סופר (מנוחת שלום ח"ז ס"ו אות יט, וח"ח ס"ז, זכות יצחק ח"ב סנ"ט אות ח), מגן אבות (לבהר, סרס"ג ס"ה), חמדה גנוזה (שלוש, ח"א ס"ג אות יד), נוהג במ (ס"ה, וע"י בספר אלישיב הכהן ח"א ס"ב - סט"ו שהוא השואל), ור' יוסף עזרא זליכה (ירחון אור תורה שנת תשנב סמ"ט), ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנב סוף סקני"ו), קונטרס יחיה דעת (בריזל עמוד טו). וכ"כ ר' מאיר מאוזן (הובא לעיל הערה 25) לגבי בני חוץ לארץ.

דעת מרן, ושכן ראוי לעשות על פי רוב ראשונים, ושיש חשש ברכה לבטלה, ועכשיו שנתברר שאין זו דעת מרן, וכל הראשונים מודים שיכול לברך אחר ההדלקה, ואן בזה חשש ברכה לבטלה, אין זה אלא מנהג בטעות, ויש לה לחזור למנהג אמותינו הצדקניות, מנהג של כל עם ישראל בכל הדורות, ולברך אחר ההדלקה.

הספרדים, דמי שנהג לברך אחר ההדלקה כהרמ"א, אין לשנות מנהגו. ^(מא)

וכתב ר' חיים עבאדי (ירחון אור תורה שנת תשנ"ג סוף סקנ"ו), דמי שמנהגה היה לברך אחר הדלקה, ושינה מנהגה לברך קודם ההדלקה, יש לה לחזור למנהגה הראשון ולברך אחר ההדלקה, דמה שנהגה עכשיו לברך קודם הדלקה, אין זה אלא מנהג בטעות, שחשבה שכן הוא



מא. כתב הגדולות אלישע (הובא ביביע אומר ח"י סכ"א אות ז, ובמנוחת שלום ח"ח ס"ז אות ג ד"ה והגרנ"א), מי שאין לו מנהג יש לברך תחילה כמרן, וכ"כ האור לציון (ח"ב פי"ח אות ג), וכן משמע בשו"ת שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג סע"א וע"ש ס"ג אות ח, ועי' תבואות שמש חיו"ד סצ"ו ד"ה ואין זה). ולכאורה פשוט, דמי שאין לו מנהג היינו מי שבא ממקום שאין בה מנהג קבוע, או אינו ידוע לו מנהג מקומו, אבל כלה בשבת ראשונה, אינו חשוב אין לה מנהג, דמנהג שלה היינו מנהג הוריה וזקנתיה וקהילתה. ועי' מנוחת שלום (ח"ח ס"ז אות א, וזכות יצחק ח"ב סנ"ט אות ח) שכתב, ששאל הגר"ב צאבא שאול אודות כלה חדשה שזו השבת הראשונה שלה, והשיב לו שתדליק ואחר כך תברך כמנהג רוב העדות.

בענין ברירה מתוך הפריז'דר וגדרי לאלתר

הרב שמואל טוויל

בית מדרש גבוה, ליקווד

בענין ברירה מפריז'דר

שיטה ב' הנ"ל, וסובר כל שבורר סמוך לסעודה נכלל בהיתר זה. אלא שנחלקו האחרונים כמה זמן נקרא "סמןן להסעודה", י"א שעה, וי"א חצי שעה, וי"א דאינו מותר אלא כפי הזמן שצריך להכין לאותה סעודה [ה' דקות, כ' דקות, ואפי' ב' שעות וכו', אמנם יש מחמירים דכל זה דוקא עד חצי שעה *] [

שאלה: מי שרוצה לברור אוכל מהפריז'דר [fridge] או המקפיא [freezer] לצורך סעודתו אלא צריך הרבה זמן עד שיפשר או שיחמם אותו, ומיד אחרי כן יתחיל סעודתו האם זה מותר בשבת.

כמה שיטות בשיעור "לאלתר

חקירה ביסוד היתר דלאלתר

ותנה מריש הו"א דנידון הנ"ל תליא במה שיש לחקור לענין "אוכל מתוך פסולת" האם טעם ההיתר הוא משום דהוה "שינוי" או דהוה "דרך אכילה" ^(א), ולכאור' ה"ה יש לחקור כן לענין "לאלתר". ובכללות י"ל דאי בעינן "שינוי" ממלאכת בורר, כל שאינו בורר כצורת המלאכה כבר אינו נחשב כמלאכה ומותר, ולפ"ז מובן טעם ההיתר דלצורך סעודה אפי' ג' ד' שעות מותר, כי עכ"פ הוה שינוי מצורת מלאכת בורר שהוא

תשובה: הלא ידוע כדי להתיר ברירה בשבת צריך ג' תנאים, אוכל מתוך פסולת, ביד, לאלתר. בשיעור לאלתר נחלקו הראשונים, י"א מיד ממש, וי"א כל זמן שמיסב על השולחן, וי"א כל שהברירה נעשית לצורך סעודה הבאה ואפי' ג' ד' שעות מותר, והובאו כל הדעות בב"י. להלכה פסק הרמ"א (סי' שיט ס"א) "וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר", וביארו האחרונים שהרמ"א בא לפרש

א. ולענ"ד לכאור' יש להחמיר כן כי הוה ספק בדאורייתא, ועוד שמרן כתב כלשון הרמב"ם ובב"י הסתפק בדעתו או כשיטת הסוברין דבעינן לאלתר ממש או כשיטת הסוברין כל זמן שמיסב על השולחן והרמ"א הרחיב בשיטה זו דגם לפני אכילתו מיד נכלל בזה, וא"כ הבו דלא להוסיף עליה.

ב. ע' שביתת שבת ס"ק ב' שהאריך בזה ותלה כן במח' ראשונים, והעלה להלכה כצד "דרך אכילה".

כדי לשנות מדרך צורת המלאכה, י"ל כל שהוא לצורך הסעודה ואפי' ג' ד' שעות מותר כי כבר אין ניכר בה צורת המלאכה, וה"ה והוא הטעם י"ל לענין החילוקי דיעות בענין שיעור שעה וחצי שעה ועל דרך הנ"ל.

סוגי השתמשות של לאלתר

עוד נחלקו האחרונים במה דבעינן להשתמש לאלתר בדבר הנברר כדי להיות כדרך אכילה נה"ה בבגדים או כלים ג"כ כל שמשמש בהם לאלתר לא הוה דרך מלאכה], איזה סוג השתמשות או צורך בעינן. ובאמת דבר זה נפתח ע"י הבא"ח בספרו רב פעלים [ח"א סוף סימן יב] וז"ל, "ודע, כי נסתפקתי בבורר שיעור למלאת הקערה כד 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 בכה"ג או לא, ובורר אצלי מסברא כל כהא לית לן בה דגם זה נחשב צורך אותה סעודה לאלתר. ואע"פ שהוא מביא הקערה מלאה מפני הכבוד דוקא, מה בכך, הנה גם זה צורך כמו אכילה. והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו אכ"ר", עכ"ל. ופסק כן בבא"ח (בשלח ג), וכן הסכימו הרבה פוסקים^ג. וביארו האחרונים שאין כוונתו דכל שיש צורך

"לאוצר". אמנם אי בעינן "דרך אכילה" מובן שפיר למה בעינן לברור לצורך לאלתר ממש או עכ"פ סמוך לסעודה. [וה"ה יש להסביר בזה מה שנחלקו אם מותר לברור לצורך אחרים ודו"ק]. ובפרטות י"ל דאי בעינן שינוי ממלאכת בורר, כל שהברירה נעשית תוך שעה או חצי שעה מותר. אמנם אי בעינן דרך אכילה, י"ל שדווקא מותר כפי שיעור הזמן שלוקח להכין לצורך סעודתו, כי בזה שהוא דרך אכילה, ודו"ק.

שוב התבוננתי ואמינא דזה אינו, ולעולם י"ל לכו"ע בעינן "דרך אכילה" (ולא סגי בשינוי), אלא דבזה גופא יל"ע בטעמא של הך היתר, אם הוא משום דלא אסרה תורה אכילתו של אדם, וכל שבורר דרך אכילתו ממילא בהכרח אין בה תורת מלאכה. או דילמא א"צ שיהיה כדרך אכילה באופן "חיובי" ולהפקיע תורת המלאכה מיניה ע"י סברת לא אסרה תורה אכילתו וכו', אלא כל שלצורך אכילתו אינו בורר כצורת המלאכה הרי הוא כבר "דרך אכילה" ואינו דרך מלאכה ומותר. [ולא דמי למה שנתבאר לעיל בטעם ההיתר מטעם "שינוי" אלא י"ל כל שהוא כדרך אכילתו כבר שונה הוא ממלאכת בורר ומותר וא"צ שינוי בפועל.] ולפ"ז ג"כ יובן כנ"ל דאי בעינן דרך אכילה "חיובי" מובן שפיר למה מותר לברור דווקא כדי לאכול מיד או סמוך לסעודה אבל אם א"צ פעולת "דרך אכילה" אלא

ג. קצוה"ש, כה"ח, אורל"צ, שש"כ, איל משולש בשם הפוסק. ובחזו"ע חולק וכתב שאין לסמוך על

להשתמשות לאלתר. להלכה, באורל"צ מיקל, והרבה פוסק¹ אוסרים ובשש"כ בשם הגרשז"א הסתפק בזה. (אמנם בשש"כ הזכיר עוד ציורים, לברור מרגלית, מזלג וכדומה מהאשפה, ובכולם הסתפק כנ"ל כי בכולם הברירה הוא לצורך החפץ הנברר ואפשר שרואים הברירה כדרך אכילה ומותר. אמנם באמת נראה שמה שהתיר באורל"צ באופן "כתבי קודש" אין ראיה שיתיר גם באופנים כהוצאת מרגלית, כי משמעות דבריו בטעם היתרו הוא דנחשב "כביזיון" שהם מוטלים באשפה עכשיו והוא מציל הכתבי קודש מזה מיד והוה כצורך הדבר הנברר, אבל בהוצאת מרגלית וכדומה אפשר נחשבת רק כצורך עצמו ואסור. והגרשז"א שהשווה ביניהם ובכולם הסתפק כנראה סובר שהברירה נחשבת לצורך הכלים שלא תאבדו אע"ג שאין ניכר בהם שום תועלת מיד כמו לענין "ביזיון" שהתועלת הוא מיד ודוק², ועדיין צ"ב).

נמצא לפי הנ"ל בנידון דידן שבורר אוכל כדי להפשירו או לחממו, אין זה נקרא שמשמש בו לאלתר אלא הבורר הוה לצורך עצמו ואין זה נקרא "לאלתר" ולכא' אסור. אמנם ראיתי בשש"כ בשם הגרשז"א שהתיר בזה ולכא' מוכח מזה שסובר דכל שהוא בורר לצורכו מקרי "לאלתר" ומותר. ודבר זה צ"ע וכנ"ל דאין שום היתר בזה וגם הגרשז"א עצמו אסר בזה, ועוד כבר הזכרנו

לברור עכשיו שיהא מותר אלא כל שבורר כדי להשתמש בו עכשיו אע"ג שאינו משתמש בו השימוש העיקרי [אכילה] מ"מ כל שמשמש בו באיזה שימוש [כדי לכבד האורחים] נקרא "דרך אכילה" ואין בה צורת המלאכה. עוד דוגמא כתבו האחרונים באופן שילדים רוצים לברור אגוזים כדי לשחק בהם לאלתר, דאע"ג שאינם אוכלים אותם מ"מ להנ"ל מותר. ובאמת עדיף מהנ"ל כי כאן עכ"פ בפועל משתמש בדבר הנברר.

אמנם היכא שבורר "לצורך עצמו" כגון שקולף פירות לפני שיוצא לדרך ושוב לא יאכלם אלא אחר הרבה זמן, אע"פ שיש לו צורך לברור עכשיו דאל"כ שוב אין לו מה לאכול, מ"מ לא מקרי שמשמש בהם לאלתר והוה דרך אכילה, כי הרי אינו עושה בהם שום שימוש אלא שלצורכו הוא צריך הברירה מיד, וכן הסכימו הפוסקים.

אלא שיל"ע באופן שבורר "לצורך החפץ הנברר" כגון כתבי קודש שנפלו באשפה במקום שאינו יכול להשתמש בהם (אין עצה לקרוא בהם, כרצועות של תפילין וכדומה) אם מותר להוציאם, וכאן עדיף מהנ"ל כי אין הברירה לצורכו אלא לצורך הדבר הנברר, שלא תהא בביזיון אולי דומה

¹ "סברות" היכא דאיכא חשש דאורייתא (כמש"כ התרה"ד). ויל"ע אם יאסור גם בברירת אגוזים כדי לשחק בהם או י"ל שאני התם שעכ"פ משתמש בהם בפועל (אע"ג שאינו עיקר שימושם) משא"כ לענין אורחים שימושם אינו בגוף החפץ וגם אינו שימוש המיועד לו וממילא לא ניכר "הדרך אכילה". וע' לקמן בהערה מה שהקשיתי סתירה מדבריו במק"א.

שאינו משתמש בה מיד, רוב פוסק' אוסרים, ובאול"צ מיקל היכא שהתועלת ניכר בה מיד, והגרש"ז הסתפק.

(4) לצורך עצמו - הברירה הוא רק לצורכו והגם שמיד נצרך לאותה מעשה ברירה מ"מ כל הפוסק' אסרו מאחר שאין זה "דרך אכילה" של הדבר הנברר. (*וע' קובץ מבית לוי וצ"ע)

ונלע"ד שאפשר נידון זה תלוי במה שנתבאר לעיל, אם "דרך מלאכה" הוא כדי להפקיע התורת מלאכה מיניה (ולכן בעיני שישתמש בה כאופן א' ב'), או הוא רק כדי לשנות מצורת המלאכה (ולכן סגי כאופן ג' או אפי' י"ל כאופן ד' היות שכבר אינו למלאכת תיקון המאכל), ודוק.

כמה צירופים להקל

לענין דינא: א' מלבד מה שנתבאר לעיל בשיטת הגרשז"א עוד נראה לצרף כמה "צירופים". ב' שיטת רי"ו שכל שבורר לצורך אותה סעודה מיקרי לאלתר. ג' משמעות שיטת הרמב"ם שכל שהברירה הוא בשני מיני אוכל שיעורא דלאלתר משתנה וכל שבורר לצורך אותה סעודה אפי' זמן מופלג מקרי לאלתר. ד' שיטת הערוך השולחן דלא מקרי התערובת כל שהם ניכרים ואעתיק לשונו "דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה, לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא וכל אלו הדברים

שאפי' היכא שהברירה הוא לצורך הדבר הנברר גם בזה הסתפק הגרש"ז (ומסתמא יאסור כי הוא חשש דאורייתא) וכ"ש בזה שהברירה הוא לצורכו בלבד, וצ"ע ד'.

ונראה בביאור דבריו, דכאן בברירת אוכל מהמקרר שאני, כי היות שהדבר הנברר מיועד לשימוש אכילה א"כ מה שצריך זמן כדי לחממו הוא כל כולו לצורך תכליתו המיועד וא"כ אנו רואין שהכל חלק מהמעשה "דרך אכילה" שלו. משא"כ באופן שהברירה הוא רק לתועלת עצמו ולצורכו בלבד א"כ לא מהני מה שבורר "לאלתר" להחשיב מעשה ברירתו כדרך אכילה, ולכן אסר לברור "לצורכו". ובאופן "כתבי קודש המוטלים באשפה" שהברירה היתה עכ"פ לצורך דבר הנברר קצת (שלא תאבד) בזה הסתפק וכנ"ל, ודו"ק.

בסיכום:

- (1) שימוש עצמי - באופן שבורר כדי להשתמש לאלתר, כו"ע מודים שהוא מותר והוא דרך מלאכה.
- (2) שימוש צדדי - באופן שמשמש עם החפץ הנברר שלא כשימוש הרגיל המיועד לאותה חפץ (לדוגמא - קילוף פירות יתירות לכבוד אורחים), נחלקו הפוסק' רובם מתירים ובחזו"ע מחמיר.
- (3) לצורך החפץ - באופן שהברירה הוא לצורך הדבר הנברר מיד, אע"ג

ד. שוב שמעתי שבספר מאור השבת דן בנידון זה עם הגרשז"א ואולי חזר בו וע"ש (ואינו מצוי אצלי).

דקות מותר לברור כה' דקות לפני סעודתו
 אע"ג דא"צ כ"כ זמן לסלט הראשון מ"מ
 הכל נחשב דרך אכילה וה"ה אפי' אם
 אינו עוסק ממש בברירה אלא כל שעוסק
 בהכנת המאכלים^(ה) הוה כדרך אכילה.
 ולפ"ז לפעמים שייך לברור מהפריז'ידר
 בתחילת הכנותיו לסעודה, וכל שממשיך
 בהכנות המאכלים יהיה מותר.

העולה לדינא, הגם שקשה להקל ובפרט
 במלאכת בורר וכמש"כ הפוסק'
 מ"מ מי שמיקל יש על מה לסמוך לברור
 מהמקור לחמם המאכל כדי לאכול מיד.
 אמנם מן הראוי להכין מראש, לסדר כל
 מה שיצטרך מהפריז'ידר לפני שבת
 באופן שלא יצטרך לברור, וחכם עיניו
 בראשו.

שחשבנו הם נראים לעין כמו בבגדים
 וכלים וספרים במובן ואין לומר הא גם
 שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים
 וענבים דאינו כן דמתוך קטנותן וריבויין
 צריכין לברור זה מזה משא"כ בבגדים
 וכלים וספרים עכ"ל. ורוב פעמים ברירה
 במקור בכלל זה. ה' אם צריך רק חצי
 שעה או שעה יש לסמוך גם על השיטות
 שהבאתי לעיל הסוברים שכן הוא שיעורא
 דלאלתר. ו' עוד נראה (בדרך עצה), היות
 שמשמע מהפוסק' שכל שעוסק בהכנת
 המאכלים יכול להתחיל ולברור וא"צ
 לדקדק כ"כ לברור דווקא סמוך לאכילתו
 כל שכבר התחיל בהכנות הסעודה ובפרט
 אם בלא"ה עוסק בברירה. לדוגמא, מי
 שמכין חמש סלטים וכל אחת לוקח חמש



ה. ונראה דגם זה שייך לתלות במה שנתבאר לעיל, דאי בעינן דרך אכילה בפועל צריך לעסוק בברירה
 גופא אמנם אם רק בעינן שלא תהיה כדרך מלאכה י"ל שכל שעוסק בהכנת המאכלים די בזה.

בענין הוספת מים לחמין בשבת

הרב עזרא עציץ

כולל זכרון אברהם אריה, וחבר בית מדרש גבוה ליקווד

מים חמים לתוך החמין שלו, משום דאיכא מ"ד בירושלמי דעירוי הו"ל ככלי שני דפסק כח רתיחתן מלבשל, והשתא מתבשל בתוך הכלי ראשון. וכן פסק הגה"ר רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחווה דעת ח"ד (סימן כב), שהדבר ברור שמרן אוסר אפילו אם היו המים רותחים שהיד סולדת בהם, משום שתיכף כשיצאו מן הקומקום פסקה רתיחתם, שעירוי אינו ככלי ראשון כמבואר בשו"ע יו"ד (סימן סח סעיף י) שעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, ומוכח שאין רתיחת העירוי מוחלטת כמו כלי ראשון רותח שמבשל לגמרי, ולכן כשמערה את המים החמים לתוך תבשיל חם, הרי זה חוזר ומבשל את המים, ע"ש.

אמנם האגלי טל במלאכת האופה (סוף השמטה ב) כתב, שאם עדיין הו"ל יסל"ד רק שיצא מכלי ראשון, י"ל שגם המחבר מודה שאין עוד משום בישול. אע"ג שהר"ן בשם רבינו יונה כתב להיפך, הנה דברי ר' יונה לא הובאו בשו"ע לא בסימן רנג ולא בסימן שיח, ע"ש. והובא דבריו להלכה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק יז תשובה ח), ומטעם זה פסק שהמיקל יש לו על מה לסמוך ע"ש.

שאלה: האם מותר לספרדים להוסיף מים חמים מדוד מים חמים חשמלי, לתוך חמין שמונח על האש בשבת?

תשובה: הנה כתב הר"ן בריש במה טומנין וז"ל, והרב ר' יונה ז"ל כתב בלשון הזה, ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם שטומנין קומקום של מים חמין ליתן לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהאחד אין יד סולדת בו והאחר יד סולדת בו, ומתבשל זה בזה ונמצאו מבשלין בשבת, ואפילו אם שניהם יד סולדת בהם איכא מאן דאמר בירושלמי עירוי אינו ככלי ראשון, וכשמערין המים לאלתר שיצאו מן הכלי אע"פ שהן רותחין פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל ומתבשלין בתוך כלי ראשון, ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהן משום בישול, אלו דבריו ז"ל, עכ"ל. וכן פסק מרן בשו"ע בסימן רנג (סעיף ד) דיש למחות ביד הנוהגים להטמין מבעוד יום קומקום של מים חמין ונותנים לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ע"ש. **ולכאורה** מבואר מזה דאע"ג דשניהם יד סולדת בו, מ"מ אסור להוסיף

הר"ן הנז' אלא כתבו רק הטעם דשמא אחד מהם אין היסל"ד והשני היסל"ד בו, כמש"כ הט"ז (סקי"ז) המג"א (ס"ק לב) משנ"ב (ס"ק פד) וכה"ח (ס"ק סט) ע"ש.

ולפ"ז בנד"ד ששניהם עדיין הוו ע"ג האש ואינו שייך הך חשש, לכאורה יש להקל בזה כמש"כ האגלי טל הנ"ל. וכ"כ הגה"ר שלום משאש זצ"ל בשו"ת שמ"ש ומגן ח"א (סימן ח) להוכיח מדברי מרן הב"י שהניח את לשון רבינו יונה הארוך והמנומק שהביא הר"ן, ובחר להביא רק נוסחת רבינו יונה שהביא הנמק"י ב"ב שהיא סתומה ולא כתב בה טעם שני דאפילו שניהם יסל"ד בהם אסור. ושכן פירשו דבריו כל נושאי כלי השו"ע, הט"ז, המג"א, המשנ"ב, ערוה"ש, וכה"ח, ע"ש. וכן דייק הגה"ר משה לוי זצ"ל במנוחת אהבה ח"א (עמוד סה), מדברי מרן בהב"י וגם מהפוסקים הנ"ל, שמשמע מדבריהם דלא קי"ל כטעם השני שכתב הר"ן, ע"ש.

ולכאורה על פי הנ"ל יש להקשות על מש"כ בשו"ת יחווה דעת (שם) שבב"י הביא מקור הדברים מרבינו יונה, שמיד כשיצאו מכלי ראשון פסקה רתיחתם ויש בהם משום בישול, שמרן שם לעולם לא הביא טעם זה מרבינו יונה. וכן יש להקשות על האור לציון (שם) שג"כ כתב, שאפשר שהטעם שהחמירו שלא לתת מים הוא מהטעם השני שהביא הר"ן בשם רבינו יונה והובא בב"י, שהיכן כתב מרן טעם זה.

אולם בשו"ת יחווה דעת (שם) כתב לחלוק על האגלי טל, שמאחר שבב"י הביא מקור הדברים מרבינו יונה, ודאי שלזה כיון גם בשו"ע, שמיד כשיצאו מכלי ראשון פסקה רתיחתם ויש בהם משום בישול, שבכל מקום שסתם מרן דבריו בשו"ע ודאי כוונתו כמש"כ בב"י, ע"ש.

והנני מעתיק מש"כ מרן בב"י שם וז"ל, כתוב בנימוקי יוסף ריש פרק לא יחפור בשם רבינו יונה, ומכשלה גדולה תחת מקצת העם שטומנין קומקום של מים חמים ליתן לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק, ופעמים שהאחד אין היד סולדת בו והאחר היד סולדת בו, ומתבשל זה עם זה ונמצאו מבשלין בשבת, ואע"פ שהן רותחין אם פסקה כח רתיחתן יש בהם משום בישול וכו', עכ"ל.

והנה לכאורה מרן לעולם לא הביא מש"כ הר"ן הנ"ל דאפילו אם שניהם יסל"ד אסור משום דאיכא מ"ד בירושלמי דעירוי הוה ככלי שני, אלא כתב דוקא הטעם שפעמים שהאחד אין יסל"ב והאחר היסל"ב. ואדרבה, יש לדייק שמרן אינו סובר כטעם השני של רבינו יונה ובכוונה השמיטו, ממה שהביא דין זה מהנמוקי יוסף במסכת ב"ב שכתב הדין של רבינו יונה בקיצור נמרץ, ולא הביאו מהר"ן במסכת שבת כדרכו בקודש שכתב ג"כ הטעם השני של רבינו יונה. ובפרט שמרן שם הביא דברי הר"ן אלו לענין דבר אחר, ולא הביאו גם לענין זה, ע"ש. וגם כל הפוסקים לא הביאו דברי

וע"ע באור לציון שם שהביא ראייה להקל בזה מהמג"א בסימן רנג (סק"כ), שכתב שדעת מרן להקל בפינה ממיחם למיחם, ומשמע מזה דלית ליה לדרכינו יונה, ולכן פסק שהמיקל יש לו על מה לסמוך. וכ"כ במנוחת אהבה (שם) להביא ראייה מזה דלא כרבינו יונה, והביא שם מהערוך השולחן שג"כ העיר מזה על הרבינו יונה ותירץ דצ"ל דמירי בדבר יבש שאין בו מרק. והקשה על תירוצו, שהוא דוחק לומר דמירי בדבר יבש, דהא מיחם קתני, והוא כלי שמחממים בו מים כמו שפירש רש"י בהגמ' שם (לח:), וכו', ע"ש. אמנם הגה"ר רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בחזון עובדיה ח"ד (עמוד שצד) כתב, שזו אינה קושיא כמו שתירץ באמת הערוך השולחן, ואין לבנות יסוד על קושיא, שכל קושיא יש לה תירוץ כמש"כ הרא"ש בפרק אלו מגלחין, ע"ש, וכן נ"ל דליכא שום ראייה מכאן להתיר, שהרי רבינו יונה הוא אחד מן הראשונים, והך הלכה של פינה ממיחם למיחם היא גמ' מפורשת (לח:), וא"א להביא ראייה כנגד שום ראשון מהגמ' ולחלוק עליו לדינא שע"כ יש לו איזה תירוץ לזה. אבל מ"מ נ"ל שכן משמע ממרן ורוב הפוסקים שיש להקל בזה כהנ"ל.

אמנם עדיין צריכין אנו לפרש לפי מאי דקי"ל דעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, א"כ לכאורה מסברא יהיה אסור להוסיף מים מהדוד לתוך החמין מאחר שפסקה כח רתיחתן מלהיות ככ"ר ממש, והשתא הו"ל ככ"ר שיש בו כח

ונראה, שהם נתכוונו למש"כ הב"י "ואע"פ שהן רותחין אם פסקה כח רתיחתן יש בהם משום בישול", שזהו הטעם השני שכתב הר"ן בשם רבינו יונה, דסתם "רותחת" הו"ל יד סולדת בו, וגם בכה"ג כתב מרן להחמיר משום שפסקה כח רתיחתן מחמת העירוי.

אמנם הגה"ר שלום משאש זצ"ל (שם) כתב דאין לפרש מרן כן, שהרי במקור הדברים בנמק"י אינו כתוב שם "ואע"פ שהם רותחים" בוא"ו, אלא כתוב אע"פ שהן רותחין בלי וא"ו, משום שהם תשלום הדברים לטעם ראשון שאחד אין היסל"ב, שע"ז מסיים אע"פ שהן רותחין וכו', ע"ש.

וכן נ"ל ברור, שא"א לומר שכוונתו להטעם השני שכתב הר"ן דא"כ למה כתב "אם פסקה כח רתיחתן" שמשמע מזה שלא בכל גווני פסקה כח רתיחתן, ואילו כוונתו היתה למש"כ הר"ן בהטעם השני למה כתב "אם", הלא לעולם פסקה כח רתיחתן בהעירוי. ועוד, שעדיין מדויק ממרן שאינו סובר כטעם השני של הר"ן, ממה שהביא דין זה מהנמק"י ב"ב ולא הביאו מהר"ן בפירוש במסכת שבת כמש"כ לעיל, וע"כ כוונתו היא במש"כ "אע"פ שהם רותחין" דקאי אמים שאין יסל"ב, דאע"פ שהם רותחים עדיין ולא נצטננו לגמרי, אם פסקה כח רתיחתם שאין היסל"ב יש בהם משום בישול, וכמש"כ בשו"ת שמ"ש ומגן שם, ע"ש.

לבשל, וכמש"כ הר"ן לפי המ"ד בירושלמי דעירוי הו"ל ככ"ש. וכעין זה פסק הפמ"ג בסימן שיח (א"א ס"ק יב) לפי שיטת מרן, שאם הורק המים לכ"ש אף אם עדיין הו"ל יסל"ב, מ"מ דינו כמו נצטנן ויש בו עתה משום בישול, והובא דבריו להלכה בביאור הלכה (שם סעיף ד ד"ה אם) והכה"ח (שם ס"ק הן) ע"ש. וכתב החזו"א (אור"ח סימן לכ' ס"ק יג) שהדבר מפורש לאיסור בהר"ן הנ"ל, ע"ש.

הקשה כן, שלכאורה דברי רבינו יונה סתרי אהדדי כהנ"ל. וכתב לתרץ, דמש"כ רבינו יונה שאפילו שניהם יסל"ב אסור לערות המים לתוך התבשיל, היינו משום שפעמים המים חמים בשיעור שהיסל"ב בדיוק, וכשמערין לתוך התבשיל לאלתר שיוצאים מן הכלי פוסקת רתיחתן למ"ד עירוי ככ"ש, ויורד חומן לפחות משעור שהיסל"ב, וכשנופלים לתוך התבשיל שהיסל"ב חוזרים ומתחממים ומתבשלים בשבת. וכתב, שמוטב לסבול דוחק הלשון מלסבול דוחק הענין, ע"ש. ולכן פסק שם (הערה 55) לדינא, שבנידון דידן אין למחות בנוהגים לערות המים לתוך התבשיל בשבת, שבאופן כזה אין לחוש שהמים יהיו פחות מיסל"ב, ואע"פ דקי"ל דעירוי מבשל כדי קליפה, מ"מ י"ל שאינו חייב עליו משום בישול, רק להמ"ד דעירוי הוה ככ"ש כתב רבינו יונה שיש לח' עליו משום בישול ע"ש.

ואני לדידי לא זכיתי להבין דברי קדשם במה שהקשו שדברי רבינו יונה סתרי אהדדי, שלפענ"ד זו אינה קושיא כלל, שרק היכא שהוא ככ"ש, שאין בו כח לבשל, יש לחייבו כשמערו לתוך הכ"ר, משום שהשתא חשיבי מים הללו ג"כ ככ"ר שיש בו כח לבשל, ולכן חייב לפי המ"ד דיש בישול אחר בישול בדבר לח, משא"כ כשהיה בכ"ר אלא שנצטנן קצת מרתיחתו אבל עדיין הוא יסל"ב, ככה"ג ס"ל לרבינו יונה שאינו ח' משום בישול משום שלעולם לא נחסר ממנו כח הבישול, משום שכל כ"ר שהיסל"ב יש

והגר"ש משאש זצ"ל (שם) כתב לפרש, שלכאורה בלא"ה צ"ע שדברי רבינו יונה נראין כסותרין זה את זה, שמרן בהב"י (בסימן שיח שם) הביא מרבינו ירוחם שכתב בשם רבינו יונה שאם לא נצטנן אפילו שינה מרתיחתו קצת מותר להחזיר, וזה אינו כרבינו יונה הנ"ל שהובא בהר"ן שס"ל דאפילו אם שניהם עדיין הו"ל יד סולדת בו, אסור לפי המ"ד בירושלמי דעירוי הוה ככ"ש. ולכן כתב שנראה מזה דגם רבינו יונה עצמו לא כתב טעם השני אלא לתוספת יפוי להרעיש העולם דאיכא מ"ד דעירוי הוי ככ"ש, ולפי דבריו אפילו שניהם חמין ראוי לאסור, וא"כ כ"ש אם אחד אין היס"ב ואחד הוה יס"ב דודאי ראוי לאסור לדידן. וזהו עיקר המכשלה שצוה עליה. וכן משמע מלשונו שכתב ד"איכא מ"ד בירו" משמע שהוא תוספת טעם. אבל בצד האחר אם שניהם יסל"ב ודאי שאין קפידא כפי ההלכה דעירוי ככ"ר אף לדעת רבינו יונה, ע"ש. וכן הגה"ר משה לוי זצ"ל במנוחת אהבה (ח"א עמוד סג)

והגר"ש משאש זצ"ל (שם) כתב לפרש, שלכאורה בלא"ה צ"ע שדברי רבינו יונה נראין כסותרין זה את זה, שמרן בהב"י (בסימן שיח שם) הביא מרבינו ירוחם שכתב בשם רבינו יונה שאם לא נצטנן אפילו שינה מרתיחתו קצת מותר להחזיר, וזה אינו כרבינו יונה הנ"ל שהובא בהר"ן שס"ל דאפילו אם שניהם עדיין הו"ל יד סולדת בו, אסור לפי המ"ד בירושלמי דעירוי הוה ככ"ש. ולכן כתב שנראה מזה דגם רבינו יונה עצמו לא כתב טעם השני אלא לתוספת יפוי להרעיש העולם דאיכא מ"ד דעירוי הוי ככ"ש, ולפי דבריו אפילו שניהם חמין ראוי לאסור, וא"כ כ"ש אם אחד אין היס"ב ואחד הוה יס"ב דודאי ראוי לאסור לדידן. וזהו עיקר המכשלה שצוה עליה. וכן משמע מלשונו שכתב ד"איכא מ"ד בירו" משמע שהוא תוספת טעם. אבל בצד האחר אם שניהם יסל"ב ודאי שאין קפידא כפי ההלכה דעירוי ככ"ר אף לדעת רבינו יונה, ע"ש. וכן הגה"ר משה לוי זצ"ל במנוחת אהבה (ח"א עמוד סג)

אינו חייב על בישולו. וכן מוכח ממה שפסק הפמ"ג, באה"ל, וכה"ח הנ"ל, שלפי דעת מרן, אם המים הוא בכ"ש אף אם עדיין הו"ל יסל"ב, מ"מ י"ל שדינו כמו נצטנן ויש בו עתה משום בישול. וההסבר בדבריהם הוא כהנ"ל. ואילו לפי סברת השמ"ש ומגן והמנוחת אהבה, גם בכה"ג הו"ל להקל בזה משום בחזו"ע ח"א (עמוד קב) הביא השמ"ש ומגן הנ"ל, וחלק עליו, ע"ש.^א

עם כל זה נראה לענ"ד שהעיקר הוא להקל בזה. ואין להקשות ממה דקי"ל דעירוי אינו מבשל רק כדי קליפה וממש"כ רבינו יונה בטעמו השני, די"ל שיש בזה ספק ספיקא להקל, ספק כהרמב"ם, רשב"א ודעימיה דס"ל שאין בישול אחר בישול בדבר לח, ואת"ל שיש בישול אחר בישול בדבר לח כדעת רש"י, רא"ש, רבינו ירוחם ודעימיה, ספק כהמ"ד דעירוי הוה ככ"ר לגמרי כשיטת רש"י והר"י שהביא מרן בהב"י בסימן שיח (סעיף י) וא"כ אינו חייב משום בישול על מים הללו כשחזרו לתוך הכ"ר, ולכן י"ל לדינא כהפמ"ג שכתב שאם הוא

בו כח לבשל. וכן הוא דבר פשוט, שכל כ"ר שהיסל"ב יש בו כח לבשל משא"כ כלי שני אין בו כח לבשל אפילו אם נתחמם יותר מהכ"ר, וכמש"כ התוס' בפרק כירה (מ: ד"ה וש"מ) לפרש שכ"ר מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה, אבל כ"ש אע"ג דיסל"ב מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר ע"ש. ולכן ס"ל לרבינו יונה שלפי המ"ד דעירוי הוה ככ"ש אסור לערות המים לתוך החמין, משום דבשעה שעירה נתבטל ממנו הכח לבשל (אע"פ שעדיין הוא יסל"ב), והשתא שהוא בתוך החמין יש בו שעדיין הו"ל יד סולדת בו, וע"כ צ"ל כמו שכתבתי.

שוב ראיתי שגם הגה"ר רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בחזו"ע ח"ד (עמוד שצג), הקשה כן על הגה"ר משה לוי זצ"ל, שעיקר הקושיא על דברי רבינו יונה לא קשה מידי מהטעם שכתבתי, ונסתייע עוד מהפמ"ג ובאה"ל הנ"ל, ולכן כתב לחלוק עליו ע"ש. וגם כח לבשל, משא"כ אם לעולם לא עירה אותו אע"פ שנצטנן קצת, מ"מ כל זמן שהוא יד סולדת בו

א. מ"מ מסברא צ"ב למה ס"ל לרבינו יונה והפמ"ג הנ"ל שחייב משום בישול במה שנותן לו כח לבשל ככ"ר, אע"פ שלעולם הוה יסל"ב. ונראה שלפמ"ש"כ במקום אחר לפרש הטעם דיש בישול אחר בישול בדבר לח, הדברים מובנים היטב, שהטעם דיש בישול אחר בישול בדבר לח אינו משום שכבר נתבטל ממנו הבישול הראשון, אלא משום שהשתא עושה בו "תיקון המלאכה שלו" כמש"כ בחידושי הגר"ח, ואין עיקר הבישול בדבר לח רק במה שנתחמם כדמוכח מהא דקי"ל שאם הלח מצטמק ורע לו שרי, אלא עיקר "תיקון המלאכה" שלו הוא הצימוק, אלא שבדבר לח החמימות היא חלק של הצימוק משא"כ בדבר יבש, ולפי"ז י"ל אע"פ שהעירוי או הכ"ש עדיין הוה יסל"ב מ"מ חייב על בישולו במה שנותן לו כח לבשל, משום דזה חל "כתיקון המלאכה שלו" שהוא מחדש בו דינים, ואין הדבר תלוי בהחמימות כהנ"ל, והדברים מובנים שפיר.

שהובא בהר"ן דאפילו אם שניהם יסל"ב אסור מחמת העירוי, אלא כתב דוקא טעם הראשון שפעמים אחד אינו יסל"ב ואחד הוה יסל"ב. וכן כל הפוסקים הט"ז, מג"א, משנ"ב, וכה"ח כתבו דוקא טעם זה. ומשמע דס"ל שבלי הך חשש יהיה שרי, כמש"כ השמ"ש ומגן ומנוחת אהבה הנ"ל. ואדרבה, יש לדייק ממה שהביא מרן הנמוקי יוסף ב"ב שכתב דוקא טעם הראשון של רבינו יונה, ולא הביא דברי הר"ן שמפורשים במסכת שבת, כדרכו בקודש. ובפרט משום שהב"י שם הביא סוף דבריו של אותו הר"ן לענין דבר אחר. ומשמע שמרן בכוונה עשה כן משום דאינו סובר כטעם השני של הר"ן.

וכבר כתב הגה"ר רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחווה דעת ח"ה (סימן נד) שיכול לעשות ס"ס להקל במקום שמרן פסק בכל אחד מהספיקות להחמיר, משום די"ל שבמקום שב' הספיקות הם ביחד, גם מרן מודה שיש להקל בזה, ורק במקום שמרן פסק בשני הספיקות במקום אחד להחמיר א"א לומר כן. והכא, לא עוד שהספיקות הם בשני מקומות שביו"ד פסק דעירוי אינו מבשל רק כדי קליפה, ובאו"ח פסק דיש בישול אחר בישול בדבר לח, אלא אדרבה, שמשמע מדברי מרן בהב"י שהוא למעשה ס"ל שאין להחמיר בזה במקום ששניהם בודאי הו"ל יסל"ב כמש"כ לעיל, וכדי לבאר זה ע"כ צ"ל דס"ל כהס"ס הנ"ל.

ולכן נראה לענ"ד שמעיקר הדין יש להקל בזה, כמש"כ האגלי טל, שו"ת אור

בכ"ש דינו כנצטנן וחייב עליו משום בישול, כמו שפסק הבאב"ל וכה"ח, מ"מ י"ל שבכה"ג יהיה שרי משום דאינו ממש ככ"ש רק הוא עירוי מכ"ר. ושייך בזה הס"ס הנ"ל. וגם רבינו יונה לא סמך בעיקר על טעמו השני, כמש"כ הגר"ש משא"ש, אלא כתבו רק לתוספת יפוי להרעיש העולם דאיכא מ"ד דעירוי הוי ככ"ש, כדמשמע מלשונו שכתב "דאיכא מ"ד בירוי" ואליבא דאמת ס"ל דעירוי הוה ככ"ר, ובעיקר סמך על טעמו הראשון שכתב שפעמים אחד מהם אין היסל"ב ואחד הוה יסל"ב. [ובלא"ה א"א להקשות מרבינו יונה על הס"ס הנ"ל, די"ל שרבינו יונה פסק מדין ודאי דיש בישול אחר בישול בדבר לח, ואינו מצטרף הראשונים שחלקו עליו לעשות ס"ס, משא"כ למרן שהכריע בין הראשונים י"ל כן].

שוב ראיתי שגם הגה"ר משה לוי זצ"ל (שם) כתב ס"ס זה להקל בזה, וצירף לזה ג"כ מש"כ לעיל דא"א לחייבו משום בישול כל זמן שהוא יסל"ב, ע"ש. ואע"ג שכתבתי לעיל לדחות טעם זה וליכא שום סתירה ברבינו יונה, מ"מ נראה שיש להקל בזה מחמת הס"ס הנ"ל דאין עליו שום פירכא.

אמנם ראיתי בהחזו"ע (שם) שהשיג עליו דא"א לעשות ס"ס זה מאחר שהוא כנגד מרן ע"ש. ול"נ שאינו בכלל כנגד מרן אלא שזהו גופא דעת מרן, שהרי כבר כתבתי לעיל לשונו של מרן בהב"י, שלעולם לא כתב טעם השני

לציון, מנוחת אהבה, ושׁו״ת שמ״ש ומגן הנ״ל, שכל זמן שיודע בודאי ששניהם הו״ל יס״ב, ואינו שייך החשש של רבינו יונה בטעמו הראשון דפעמים אחד מהם אינו יס״ב, כגון בנידון דידן ששניהם הוו עדיין ע״ג האש, דאין לחוש בזה משום איסור בישול בשבת. [וע״ע במש״כ הגר״ש משאש זצ״ל בשו״ת שמ״ש ומגן (סימן נג ד״ה גם מה) שהעיד על מה שנהגו בביתו, שכמה פעמים בשבת הם מוסיפים מים לתוך החמין].

אבל למעשה נראה שהכל תלוי בצורך, שאם החמין אינו צריך כ״כ שיתוסיף בו מים או שיכול להוסיף בו מים מיד קודם התחלת השבת, בכה״ג טוב להחמיר שלא יוסיף בו מים בשבת, מאחר שהגה״ר עובדיה יוסף זצ״ל החמיר בזה, וגם האור לציון ומנוחת אהבה לא הקילו בזה לכתחילה כמבואר מדבריהם שם. אבל אם הוא חושש שבלא״ה החמין

יתייבש וישרף, ולא יהיה ניתן לאוכלו ביום השבת, בכה״ג נראה שבודאי יש להקל בזה להוסיף בו מים מהדוד כדי לקיים מצוות עונג שבת באכילת חמין, מאחר שנתבאר לנו שמעיקר הדין יש להקל בזה. אבל צריך להקפיד ליתן המים מהדוד לתוך קדירת החמין בלי אמצעי מכלי אחר, דאז הו״ל המים ממש ככלי שני, ויהיה אסור לשפכו לתוך החמין, דאז יחזור להיות ככ״ר, וכמו שפסק הפמ״ג והבאה״ל וכה״ח לדעת מרן. ולכן אם אין דוד החמין מגיע לקדירת החמין (או להיפך) יש לו להעביר קדירת החמין מהאש ולהביאו אצל הדוד ואח״כ יחזירו לאש, בכל תנאי חזרה. ובכל גווני צריך ליזהר שיהיה מקום האש גרוף וקטום כמו בכל מעשה חזרה כמו שפסק מרן בהשו״ע בסימן רנג (סעיף ב), וזהו הציור של פינן ממיחם למיחם דשרי לדעת מרן כמש״כ המג״א שם (סק״כ).



האם הטמנה במקצת שמה הטמנה

הרב עמנואל מולקנרוב

כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

חז"ל אסרו להטמין בערב שבת בדבר המוסיף הבל^(א), ובשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, כדאיתא בכמה דוכתי במסכת שבת, ובפרט בדף לד. שהביאה הגמ' את טעמי האיסור ע"ש. אלא שנחלקו הראשונים מה נקרא הטמנה האסורה.

הסכים הוא, שהטמנה במקצת שמה הטמנה, ולכן קדירה הנוגעת בגחלים או במקור חום אחר - הוי הטמנה בדבר המוסיף הבל ואסורה אפילו מבע"י, וקדירה ששם עליה שמיכה וכדומה, אפילו מצד אחד, הוי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל ואסורה בשבת; וז"ל הרשב"א (בדף לו:), וז"ל רה"ג ז"ל^(ב) אין טומנין את הקדירה בדבר שמוסיף בחומה ואפילו מבעוד יום, אבל שיהוי ע"ג כירה אינה הטמנה, שלא התירו להניח את

מקצת הראשונים שסוברים
שהטמנה במקצת שמה הטמנה

הרשב"א פירש בדעת רה"ג ור"ח, וכך

א. ניקוד המלה 'הָבֵל'

הנה הספרדים נוהגים לקרוא הָבֵל ובספר התשבי ערך הבל גבי הבל פה ניקד בחטף פתח ובפתח ע"ש, אולם לפי התרגום שהביא שם היך הבל פומא - הניקוד צריך להיות חטף פתח וצירי ע"ש בתרגום וכמו הבל הבלים.

אולם נראה שהעיקר הוא הָבֵל וכמו כל הבל שבמקרא, דהא הרמב"ם בפהמ"ש שבת פ"א כתב ושם 'אלבכאר' הבל. וכן תרגם המדריך המספיק בערך הבל 'בכאר' ע"ש. והרס"ג בפירושו לקהלת בתחלתו כתב וז"ל ואנחנו מעדיפים [לפרש מלת הבל] 'מסתחיל' 'ומתלאשי', 'והאלבכאר' הַנָּאֶפֶס הכולה ידוע בלשון האבות הבל, הבל תינוקות של בית רבן, כדי שיהבילו, לפי שכונתו מה שאין לו קיום ולא תמידיות שהוא איפוא כולה ונאפס [מסתחיל מתלאש] ע"ש. ומבואר שהמלה הָבֵל האמורה בקהלת היא אותה כונה ומוכן המלה הָבֵל המוזכרת בחז"ל גבי מוסיף הבל, והכונה לכל דבר שהוא כעשן כלה כאד העולה מן החום וכהבל פיו של האדם וכדומה, וא"כ עיקר ניקוד מלה זו כמו הבל שבמקרא. וכן מתבאר מדברי מדרש רבה קהלת בתחלתו: ר' הונא בשם ר' אחא אמר וכו' דוד אמר אדם להבל דמה, לאיזה הבל אם להבל של תנור יש בו ממש אם להבל של כירה יש בו ממש בא שלמה בנו ופירש הדא הוא דכתיב הבל הבלים אמר קהלת ע"כ. ופירש מהרז"ו וז"ל ודעת המדרש שהבל פירושו אור של חום והוא לשון חכמים במסכת שבת דבר שמוסיף הבל ושאינו מוסיף הבל ע"כ, ומבואר שהניקוד הוא בסגול כמו אדם להבל דמה.

ב. בספר הנר מובא פירוש ארוך על דיני שהיה והטמנה וסוגיית הגמ' בריש פרק כירה בשם רב 'שרירא'

בירור דעת רה"ג

והנה מה שביאר הרשב"א בדעת רה"ג דס"ל שאסור להשהות ע"ג גחלים מטעם הטמנה - נראה שאינו מוכרח, דעיין לקמן בשם רב נחשון גאון דס"ל להדיא שהוא מותר, ועדיף ליישב שלא יחלקו הגאונים אם אין הדבר מוכרח. וכ"ד ספר העתים שנביא לקמן, אע"פ שראה את דברי רב שרירא [האי] גאון, וכן כתבנו לקמן שספר העתים פירש בדעת הר"ח דלא כהרשב"א ע"ש. ועוד שרה"ג כתב שלא התירו להניח את הקדירה עצמה 'בתוך' האש, ולמה לא כתב חידוש גדול יותר 'ע"ג' האש, שגם אסור. ונראה שאפשר לפרש בדעת רה"ג בב' אופנים; **חדא**, שרה"ג דיבר כשהקדירה 'טמונה' בבגדים, וע"ז כתב שאין לשים אותה על האש או הגחלים ממש, שהרי לכל הדעות חשיב מטמין בדבר המוסיף, ואם אינו נוגע באש שרי, דדעתו כדעת הרמב"ן וסיעתו [שהובאו בב"י בסי' רנז ס"ח] דבכה"ג לא חשיב מוסיף הבל. ואידך, דמיירי בקדירה שאינה טמונה, אולם האיסור להניח ע"ג גחלים זה משום חתיה בגחלים והבערת וכיבוי האש בשעה שלוקח את הקדירה, וכדעת היראים שנביא לקמן שכתב מטעם זה שאין להניח ע"ג גחלים, ונ"מ שאם יהיה מקור חום אחר שאין בו בעיה של חתיה בשעת לקיחת הקדירה יהיה מותר

הקדירה עצמה בתוך אש שאין קטום 'אלא לתלותה עליו ויש ביניהם ריוח' או להניח כסא בתוך אש והקדירה עליו וכך אנו עושין ע"כ. למדנו מדבריו שאין משנתינו בהטמנה אלא בשיהוי 'ובשאיין' הקדירה נוגעת באש כלל'. ור"ח ז"ל כתב כן [בדף לז]. שענין משנתינו אינה הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליו 'והיא תלויה באבנים' או בכיור"ב, אבל הטמנה ע"ג גחלים דברי הכל אסור דקי"ל הטמנה בדבר המוסיף מבעוד יום אסור ע"כ. וכ"כ עוד בדף מז: וז"ל, כל זמן שפני הקדירה דבוקין על פני דבר המוסיף הבל זו היא הטמנה וכמו שכתבנו בריש פרק כירה משמן של רה"ג ור"ח ז"ל, 'שהטמנה במקצת הטמנה היא' ואין הדבר תלוי בהטמנת כל הקדירה ע"ש. וכ"כ בעקבותיו המ"מ (בפ"ג ה"ד), ומדברי ר"ח ורבינו האי נראה שאפילו נגיעת הקדירה באש לא, 'וכן אנו נוהגים' ע"כ. וכ"כ בעקבותיו בספר אהל מועד (שער השבת דרך ג' נתיב י') וז"ל, המטמין קדירה מע"ש בדבר שאינו מוסיף הבל אסור לתת אותה ע"ג דבר המוסיף אף על פי שאין דבר זה המוסיף בכל סביבות הקדירה אלא בשוליה שהטמנה במקצת הויה הטמנה ע"ש. וכן נקט בפשיטות הב"י (בסי' רנג [דף יד.]) דכיון ששוליה הקדירה נוגעים בגחלים הוי הטמנה ע"ש.

גאון, ובסוף הקטע ישנו הקטע הנ"ל שהביא הרשב"א בשם רה"ג. וגם ספר העתים עמ' 27-28 הביא את תחלת הפירוש הארוך הנ"ל בשם רב שרירא גאון ע"ש. כך שנראה שקטע זה הוא לרב 'שרירא' גאון.

וכו' דגחלים קטומות עוממות והולכות וכו'. ועפ"י סברא זו נהגו לאכול את החמין במקומותינו 'כמנהג הטמנתם', ודברי ר' חננאל נוטים לדברי האוסר ע"כ. ומבואר דמייירי 'במטמין ממש' ומניח ע"ג גחלים ממש וכתב שבזה איירי ר"ח שאוסר [וכפי שכבר כתב הב"ח בסוסי' רנז ע"ש]. וכן מבואר להדיא בספר הבתים שער ה' אות ד' שר"ח כתב שאסור להטמין ע"ג כירה גרו"ק 'אם הקדרה מכוסה' ע"כ. וכן נראה שהבינו שא"ר [כרא"ה וריטב"א] שנביא לקמן בדעת ר"ח שכתבו בפשיטות שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ולא הזכירו שר"ח חולק אע"פ שודאי היה לפנייהם פירוש הר"ח שהעתיקו הרמב"ן. וא"כ אין לנו לומר שדעת ר"ח שהטמנה במקצת אסורה, דמחלוקת היא בדעתו.

דעת רוב הראשונים שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה

ובאמת שדעת רוב הראשונים דלא כהרשב"א הנ"ל אלא הטמנה במקצת לא שמה הטמנה;

באוה"ג שבת עמ' 39 הובאה שאלה שנשאל רב נחשון גאון לגבי הטמנה בערב יוה"כ, שעושים קדרות בשר וטומנין אותן על הגחלים כדרך שעושין לשבת וכו'. והשיב כך ראינו שאין מטעם הסופר באשר כתב וטומנין אותן על הגחלים כדרך שהן עושין לשבת, 'כי אין זה הטמנה אלא שיהוי לבד משהין אותו' ע"ש. ומפורש בדבריו

גם לדעת רה"ג. וע"כ נראה שאין הכרח בדעת רה"ג דס"ל שהטמנה במקצת שמה הטמנה.

דברי הראשונים בביאור דעת ר"ח

והנה כפירוש הרשב"א בדעת ר"ח כן פירש גם האו"ז (בח"ב סי' ח') שכתב משמע מלשונו שלהשהות ע"ג גחלים ממש אסור ע"ש. אולם אין פירוש זה מוכרח בדעתו, ומצאנו ראשונים אחרים שפירשו בדעתו שהאיסור הוא רק אם 'מטמין את הקדירה מלמעלה' ולא בעצם ההשהיה על הגחלים;

ז"ל ספר העיתים (בסוף סי' טז), ומה שראוי לעשות בהטמנות החמין לגרוף את הכירה ולהטמין את הקדרות יפה, אבל גחלים תחת הקדרה אסור היא להניחן שם, ור"ח גאון ז"ל נמי כתב הכי ושיהוי כזה אינו הטמנה אלא כגון כסא של ברזל והקדירה יושבת עליה והיא תלויה באבנים או כיוצא בזה, אבל להטמינה ע"ג גחלים דברי הכל אסור דקיי"ל הטמנה בדבר המוסיף אסור אפי' מבעוד יום ע"כ. הרי שכתב להדיא שר"ח מייירי ב'מטמין את הקדרה יפה' ונותן אותה ע"ג גחלים ובזה הוא שאסור. וז"ל בעה"מ (בדף טז סוף ע"ב), ולענין הטמנה יש מי שאומר אסור 'להטמין' ע"ג הגחלים כלל דאפילו קטומות לא גרע מגפת של זיתים דאסור להניח עליה קופה 'שטמן בו' כמו שמפורש בפרק במה טומנין משום דמסקו הבלא הכא נמי לא שנא דכ"ש הוא. ויש מי שאומר לא כי

שנתינת קדרה ע"ג גחלים דין שיהוי יש לה ומותרת לפי כללי שהיה.

וב"ד ספר העתים (בסוף סי' טז) וז"ל, ומה שעושין עתה קצת מבני הדור שמניחין גחלים תחת הקדרות כשטומנין את החמין מיתחזי לן לעניות דעתן כי אסור הוא לעשות כן כמו שאנו עתידין לפרש אמסקנא דשמעתן דאפי' לשהות אי גרוף וקטום אין אי לא לא. ומה שראוי לעשות בהטמנות החמין לגרוף את הכירה ולהטמין את הקדרות יפה, אבל גחלים תחת הקדרה אסור היא להניחן שם ע"ש. ומבואר מדבריו ששהיה ע"ג גחלים ממש מותרת לפי דיני שהיה [מצטמק ורע לו לשיטת חכמים], ורק אם 'מטמין' את הקדירה יש איסור, וע"ע לעיל מה שכתב ספר העתים בשם ר"ח שגם מתבאר כן.

והא"ז שם לאחר שהביא את דברי ר"ח הנ"ל, לפי ביאורו בדבריו, כתב: ומלשון רש"י שפירש ואנן דמשהינן ע"ג כירה שאינה גרופה משמע שאף על הגחלים מותר לשהות, וכותיה מסתברא

וכו' ע"ש. וכ"כ עוד בהמשך כמה פעמים. וכן סיכם בנו מהר"ח בפסקי או"ז שם בזה"ל כל שהוא כמאכל בן דרוסאי, דהיינו שנתבשל שליש, מותר להשהותו ע"ג גחלים ממש וכו'. המשהה קדרה ע"ג גחלים ממש מותר לומר לגוי שיסירנה וכו'. מותר להשהות ע"ג גחלים ממש אפילו מצטמק ויפה לו ע"ש. ומפורש בדבריהם דס"ל שאין איסור כלל להשהות ע"ג גחלים^א. וכ"ד הרוקח (בסי' צ) וז"ל ואין להטמין בתוך הגחלים, ואם חפץ גורף או נותן אפר ע"ג הגחלים ומעמיד קדרתו על הגחלים הקטומין ואפר סביב קדרתו ע"כ. וכן מתבאר מדברי היראים (בסי' רעד) שכתב, משהי קדירתו ע"ג כירה מע"ש עד הלילה והכירה חלולה וקדירה על גביה וגחלים למטה ויכול ליטול בקדירה שלא יגע בגחלים ע"ש, ומבואר מדבריו שהטעם שצריך שהקדירה לא תהיה ע"ג הגחלים זה כדי שיוכל ליטול אותה ללא חשש כיבוי והבערה של הגחלים, אבל לא מטעם הטמנה, וכפי

ג. והנה הבי"ב בסי' רנ"ג [דף י"ד ע"א] הביא את דברי המרדכי בשם האו"ז הנ"ל שמותר להשהות הקדירה ע"ג גחלים, וכתב: ומשמע מלשונו ששולי הקדרה נוגעים בגחלים ואפ"ה שרי משום דסבירא ליה כרש"י וראב"ה [שמותר להטמין ממש בדבר המוסיף כמו שמותר להשהות ביותר ממאב"ד], וא"כ ליתיה לההוא דינא לדעת כל הני רבנותא דפליגי ארש"י וראב"ה, דכיון ששולי הקדרה נוגעים בגחלים הוי הטמנה, וכמו שכתבו הרא"ש והר"ן בריש פרק כירה ע"כ. והדרכ"מ שם כתב על דבריו: וצ"ע דהא לא מיקרי הטמנה אלא כשמכסהו למעלה כמו שיתבאר לקמן סימן רנ"ז אבל בכהאי גוונא לא מיקרי הטמנה, לכן נ"ל דמשום זה אין לדחות דברי או"ז ע"כ. ואכן כדברי הדרכ"מ כן מפורש באו"ז הנ"ל, שהוא סובר להדיא שאע"פ ששולי הקדירה נוגעים בגחלים לא מקרי הטמנה ולכן התיר, ולא כמו שפשוט לב"י שבכה"ג מקרי הטמנה, ולכן כתב שדבריו הם כדעת רש"י.

והחזו"א בסי' ל"ז אות י"ט דן בדברי האו"ז וכתב שנראה כוונתו ז"ל לחלק בין מעמיד ומכוין להטמנה, ובין משאיר הקדירה בלא כוונת הטמנה ע"ש. אולם בדברי מהר"ח או"ז הנ"ל מפורש שמותר לכתחלה גם כשמכוין להשהות ולהטמין, דלא חשיב הטמנה כלל. וכך הם פשטות דברי האו"ז גופיה.

שמתבאר להדיא מדברי שה"ל (בסי' נו) בשם ר' בנימין אחיו [והובא בב"י בסוף סי' רנג] וז"ל נראה שצריך להניח הקדירה ע"ג הפטפוט שלא תהא הקדירה עומדת ע"ג הגחלים 'שאם יניחנה אם יסמכנה ע"ג הגחלים פעמים שמוציא שם גחלים בוערות למחר ויהיה אסור להוציא את הקדירה שאי אפשר להוציאה שלא יניע הגחלים וילחישן וקרוב הדבר לבא לידי חיוב'. ובספר יראים אוסר אפי' לומר לגוי להוציאה בשבת מן האש, הלכך הנכון להושיב את הקדירה על גבי הפטפוט או על גבי אבנים שלא תגע הקדירה באש כלל או יסיר האש מצד אחד לכירה והקדירה ישים לצד אחר שלא תיגע באש ע"כ. ומפורש גם בדעת היראים שהסיבה שאסור להניח ע"ג גחלים זה לא מטעם הטמנה וכנ"ל, ונ"מ שאם מניח על מקור חום אחר שאין בו הבערה וכיבוי מותר ואין בזה הטמנה (י).

וז"ל ר"ת בספר הישר (סי' רלה) וחמין שלנו שאנו טומנין 'אע"פ שיש לו סביבותיו מעט רמץ כגובה אצבע' אין כאן איסור, דהטמנה משמע שמכוסה בה

רובו או כולו ע"כ. [והביאו סה"ת בסי' רלא]. וכן מתבאר מדברי סה"ת (סי' רלא) שהעתיקוהו הסמ"ג (לאוין סה) והסמ"ק (מצוה רפב) שכתבו, אסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה 'שמתמין בה' אע"פ שאין גחלים סביבה כדאמרין קופה 'שטמן בה' אסור להניחה ע"ג גפת של זיתים ע"כ. וכ"כ תוס' (מח.). הא ללא הטמנה שרי לתת ע"ג גחלים (י). וכ"כ עוד סה"ת (בסי' רכ"ד) שבשרא אגומרי לא מיירי ע"ג הגחלים ממש 'דהיאך יקח הבשר אולי הגחלים אינו כבים' אלא סמוך לגחלים חוץ לתנור ע"ש. וכ"נ דעת סמ"ג וסמ"ק שהעתיקו את פירוש סה"ת דבשרא אגומרי מיירי חוץ לתנור סמוך לגחלים ע"ש שנראה שהוא מטעם סה"ת של חיתוי הגחלים, הא מדין הטמנה אין בזה איסור, דכיון שאינו 'מכוסה' לא הוי הטמנה.

וז"ל ר' יונה בעליותיו (ב"ב יט), אסור להטמין את החמין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל כל זמן שיש תחתיו אש ואע"פ שהיא קטומה אלא אם בא ליתן הקדירה 'ע"ג האש', בין קטום ובין

ד. ועי' בתועפות ראם שם (בתחלת אות ק"ס ובסוף אות קסא) שכתב שכיון שבאו"ז (בסי' ח) מבואר שעל גבה מותר ואין בזה בעיה של כיבוי והבערה - ע"כ שגם היראים לא אוסר מטעם זה אלא מטעם הטמנה ע"ש. ודבריו תמוהים, דהא הוא בעצמו הביא את דברי שה"ל הנ"ל שאוסר אפילו על גבה, וכך מתבאר להדיא מדברי היראים הנ"ל, ואיך הסב את דברי היראים המפורשים משום דברי האו"ז, בעוד שהיראים חולק על האו"ז וס"ל כדעת שה"ל וסיעתו הנ"ל.

ה. והב"י בסוף הסימן כתב: ומיהו צריך לזהר שלא תהא הקדירה נוגעת בגחלים כי היכי דלא ליהוי מטמין בדבר המוסיף הבל, וכן כתוב בהדיא בסמ"ג וז"ל ואסור לתת גחלים בוערות תחת הקדירה שמתמין בה אע"פ שאין גחלים סביבה ע"כ. ודבריו צ"ע, שהרי הסמ"ג לא מיירי בנותן הקדירה ע"ג האש גרידא, אלא 'במתמין' הקדירה וכנ"ל. וכן נקט החזו"א (בסי' ל"ז אות י"ט ד"ה כתב ב"י) במסקנתו בדעת הסמ"ג וסיעתו הנ"ל. ע"ש.

'שטומנין' בדבר המוסיף הבל מבע"י וישאר התבשיל טמון בשבת שהרי 'משהין ע"ג האש' בשבת וכו'. והדברים ברורים בדעתו שמתיר להשהות ע"ג גחלים או האש ממש.

ונראה עוד שכן מוכרח לפי גירסת הרי"ף והרמב"ם בסוגיא בדף לד. בטעמי איסור ההטמנה; דהנה גירסתנו והיא גירסת רוב הראשונים שם היא כך: אמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר 'שאינו' מוסיף הבל משחשכה 'גזרה שמא ירתיח' וכו'. ואמר רבא מפני מה אמרו אין טומנין בדבר 'המוסיף' הבל ואפילו מבעוד יום 'גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת' ע"ש. ופירש"י שמא ירתיח 'האדם' את הקדירה כשבא להטמינה ומוצאה צוננת. אולם הרי"ף שם גרס להיפך: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר 'המוסיף' הבל מבעוד יום 'גזירה שמא ירתיח' וכו'. מפני מה אמרו אין טומנין בדבר 'שאינו' מוסיף הבל משחשכה וכו' 'גזירה שמא יטמין ברמץ ואתי לאחתויי בגחלים' ע"ש. וביאר בתשובה (סי' רצ) [וכמו שכתבו הרמב"ן והמאירי שם] בזה"ל שגירסא זו [של הספרים שלנו] שיבוש גדול לפי שדבר שאינו מוסיף הבל אינו מרתיח וא"כ אין לגזור עליו ע"ש. ומבואר שפירש שמא ירתיח - 'הקדרה' ולא שמא

שאינו קטום, אין לו להטמינה אלא מניחה מגולה וכיסויה עליה כמנהגו בחול ומותר דקי"ל כחנניה וכו' ע"ש. וז"ל המיוחס לר"ן (בדף לח.) ודוקא בשהיה הוא דקא שרי חנניה לפי שאינו נוגע בגחלים כלל 'או אפילו נוגע בגחלים הרי כל הקדרה מגולה' אבל במטמין אפילו בגרו"ק אסור דהויא לה מטמין בדבר המוסיף דאסור אפילו מבע"י. ומה שנהגו וכו' ומיהו אם הניחה בגחלים או באפר חם 'והוא הטמינה בבגדים' ודאי אסור שהרי כולה טמונה ואיכא במקצתה דבר המוסיף וכיון שקצתה נוגעת בגחלים חשבינן כאילו כולה טמונה והכי מוכח פרק במה טומנין וכו' וכ"ד הרא"ה ז"ל ע"כ¹). וז"ל הריטב"א רפ"ד והדבר ידוע שלא אסרו קדרה זו שהניחו ע"ג גפת אלא מפני שהיא טמונה בקופה אבל אם היתה מגולה שהיה בעלמא שריא 'ואפילו ע"ג גחלים ממש' כל שהגיע למאב"ד ע"ש, וכ"כ עוד בדף י"ח ע"ב עיש"ב.

ונראה להוכיח שכ"ד הרמב"ם, ז"ל (בפ"ג ה"ג) מניחים קדרה 'ע"ג האש' או בשר בתנור או 'ע"ג גחלים' וכו'. ובה"ח תבשיל חי שלא בשל כלל או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו מותר לשהותו 'ע"ג האש' בין בכירה וכופח בין בתנור וכו'. וכ"כ עוד בה"י והי"א שם ע"ע. ובפ"ד ה"ב כתב מן הדין היה

ו. באר"ח הלכות שבת אות נ"ט כתב: כתב הרא"ה ז"ל החמין צריך שלא תשב הקדרה ע"ג גחלים ממש ע"כ. ולפי המבואר במיוחס לר"ן צ"ל שכונתו לקדירה 'טמונה', שאסור שתשב 'ע"ג' הגחלים אלא 'בהפסק' אור [ודלא כר' יונה והרשב"א ברפ"ד שגם זה אסור].

איך אפשר לקרוא לדבר 'מגולה' - 'טמון', רק בגלל שיש דבר תחתיו שמוסיף לו חוס.

הנראה לדינא בענין זה

השו"ע (בסי' רנג סוף ס"א) כתב, וכל זה בענין שהה, שהקדירה יושבת על כסא של ברזל או ע"ג אבנים ואינה נוגעת בגחלים אבל הטמנה ע"ג גחלים, לד"ה אסור ע"כ. וכוונתו שכל על גבי גחלים חשיב הטמנה ואסור, וכשיטתו בב"י הנ"ל, וכפי שכתב המ"ב עפ"י התו"ש ע"ש. והרמ"א כתב: וי"א דאפי' אם הקדירה עומדת ע"ג האש ממש, כל זמן שהיא מגולה למעלה לא מקרי הטמנה ושרי וכן המנהג ע"ש. וזה ע"פ דבריו בדרכ"מ שחלק על הב"י, וכן הסכימו חכמי אשכנז מלבד החזו"א (בסי' לו אות י"ט) שנקט שרוב הראשונים אוסרים וכדעת השו"ע ע"ש. אולם המעיין בדברינו יראה שאינו כן, ודעת רוב המוחלט של הראשונים להיתרא, וכפשטות המלה 'הטמנה'.

ובספר שביתת השבת (דיני שהיה אות ו') כתב שרוב הפוסקים הסכימו לאיסורא וכ"פ השו"ע, אלא שהמנהג להקל כדעת הרמ"א. ובבאר רחובות שם

ירתיח 'האדם' את הקדרה. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ד ה"ב), אסרו חכמים להטמין בדבר 'המוסיף' מבע"י גזירה שמא 'תרתיה הקדרה' בשבת ויצטרך לגלותה עד שתנוח הרתיחה ויחזור ויכסה בשבת ונמצא טומן בשבת בדבר המוסיף שהוא אסור ע"ש¹. ולפי גירסא זו וביאורה של הרמב"ם, עפ"י דברי הרי"ף בתשובה וכנ"ל, נראה שהאיסור הוא רק כשיש חשש ש'יגלה' הקדירה ויחזור ו'יכסה', אבל כשמניח את הקדירה על הגחלים לא הוי בכלל גזירת 'הטמנה' לשיטתם, דלא גזרו שמא 'יוציא' את הקדירה מהאש 'ויחזירנה' לאש, דאם כן - גם אם יש הפסק אויר מעט יש לחשוש שהקדירה תתחמם ויורידה ויחזירה, והרי אסור לתת בתחלה על כירה שאינה גרופה וקטומה. וע"כ נראה שלגירסת ופירוש הרי"ף והרמב"ם שרי לתת ע"ג גחלים או אש ממש, ואין בזה גזירה הטמנה, ובפרט שבדברי הרמב"ם מפורש כן במקומות שהזכרנו.

ובאמת שכפי שכתב ר"ת שהבאנו לעיל, פירוש הלשון 'הטמנה' היינו 'מכוסה'. וכ"כ הרד"ק בספר השרשים ערך טמן שענין מלה זו ושורשה היינו 'הסתר והעלמה', ודברי הרשב"א והב"י שגם הטמנה במקצת חשיבא הטמנה צ"ע,

ז. והראב"ד בהשגות שם כתב שהפירוש של הרמב"ם לגירסא זו מקולקל ביותר, וכך הוא הפי' לזאת הגירסא, בדבר המוסיף גזרו ואפי' מבעור יום גזירה שמא ירתיח פי' כיון דאטמין בדבר המוסיף גלי דעתיה דרותח קא בעי ליה לאורתא וזמנין דפסיק רתחיה משום דאריך זמניה 'ומרתח ליה' משחשיכה ע"ש. אולם לא ראה את תשובת הרי"ף הנ"ל שמפורש בדבריו כדפירש הרמב"ם, ואדרבה כך הוא עיקר הפירוש לדבריו דשמא תרתיה היינו 'הקדירה' ומכאן זה דחה את גירסת הספרים וכנ"ל.

שהקדרה מכוסה כולה היא וכיסוי אלא שיש על הכיסוי בית יד כדרך שעושים לו עכשיו ואותו בית יד אינו מכוסה ואוחז ידו ונוטל את הכיסוי והן נופלות ע"כ. ומבואר ג"כ שמסכים להנחת הרשב"א שאם אינה מכוסה כולה אינה הטמנה מלאה אלא במקצת. אולם ר"ת בספר הישר (סי' רלה) כתב וז"ל, וחמין שלנו שאנו טומנין אע"פ שיש סביבותיו מעט גחלים בגובה אצבע אין כאן איסור הטמנה דמשמע שמכוסה בה רובו או כולו ע"כ. ומבואר שגם ברובו חשיב הטמנה מלאה ולא במקצת.

הטמנה במקצת בשבת

המ"ב (בסי' רנ"ג ס"ק ס"ט) כתב בשם הט"ז ושאר האחרונים שגם בשבת עצמה - אם אינו טומן היטב בתוכם, שהוא פתוח מלמעלה שרי, דזה לא מקרי הטמנה כמ"ש רמ"א (בסוף ס"א בהג"ה). ע"כ. והחזו"א שם לשיטתו כתב שאין מקום להקל בזה ע"ש. אולם לפי מה שהעלנו, העיקר הוא כדעת הרמ"א וכדברי האחרונים הנ"ל שגם בשבת הדין כן.

ו"ש להוסיף שהטמנה במקצת המותרת בשבת היא גם בדבר המוסיף הבל, דהא לא שמה הטמנה כלל, ולכן אף סיר או חלה הנמצאים על הפלטה ומכסה את חלקם במגבת או שמיכה וכדומה,

הסתמך על דברי הבאר הגולה שמה הרבה ראשונים שאוסרים ע"ש. אולם המעיין בדברינו יראה שהראשונים שמה הבאה"ג אינם מוכרחים כלל, והדבר ברור שדעת רוב הראשונים להתיר הטמנה במקצת.

ולפי האמור שדעת רוב המוחלט של הראשונים הוא שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ובדעת רה"ג והר"ח אין הכרע, ובפרט דמילתא דרבנן הוא, נראה שהעיקר הוא שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, וכמו שפסקו הרמ"א ושאר חכמי אשכנז.

גדר הטמנה במקצת

הנה מדברי הרשב"א והר"ן בחידושיהם ברפ"ד מבואר שכל שהקדרה מגולה, אף בפיה, הוי הטמנה במקצת, דהרשב"א שם כתב להוכיח דהטמנה במקצת שמה הטמנה מהא דתנן נוטל את הכיסוי והן נופלות אלמא כיסוי הקדרה היה מגולה ואעפ"כ לא התירו אלא בדבר שאינו מוסיף, אבל בדבר המוסיף אסור, וא"ת דוקא בשכולה טמונה חוץ מפיה א"כ נתן דברין לשיעורין ע"כ, ומבואר דפשיטא ליה שאם אין כל הקדרה מכוסה כולל המכסה ה"ז הטמנה במקצת^(ח). וכן מפורש בדברי הר"ן בחידושי שם שהביא את דברי הרשב"א וכתב שאינה ראייה כלל, דמתני' איכא לאוקמא כגון

ח. ועי' במש"ז בסי' רנ"ט בכללי שהיה והטמנה שהביא את דברי הרשב"א הנ"ל וכתב שמדבריו נראה כט"ז שאם הכיסוי מגולה הוי הטמנה מלאה. ואינו נראה כן וכנ"ל.

חכמי אשכנז.

הטמנה במקצת גם בשבת וגם בדבר המוסיף הבל לא חשיבא הטמנה, ולכן מותר לכסות בשבת חלק מקדירה או חלה וכדומה, אף שהיא נמצאת על הפלטה ודינה לדעת כמה ראשונים והשו"ע (בסי' רנו ס"ח) כדין דבר המוסיף הבל.

כדי שיחשב הטמנה במקצת, לכתחלה יש להשאיר מיעוט מהקדירה או החלה מגולה, וכדעת ר"ת. אולם הרוצה להקל שכל עוד אין הקדירה 'כולה' מכוסה הוי הטמנה במקצת, וכסברת הרשב"א והר"ן, וכפסק כמה אחרונים, יש לו על מה לסמוך.

שלדעת כמה ראשונים חשיב מוסיף הבל מחמת דבר אחר [הפלטה], וכ"פ השו"ע (בסי' רנו ס"ח) ע"ש - הדבר מותר, כיון שאין זה נקרא הטמנה כלל, וכפי שכתב בספר שש"כ (פ"א סע"ז). ע"ש.

סיכום

דעת רוב הראשונים שהנחת קדירה ע"ג גחלים או מקור חום אחר לא חשיבא 'הטמנה', משום שהטמנה במקצת לא שמה הטמנה, ואין ראייה מדברי רה"ג ור"ח לא כך. והשו"ע שפסק שהטמנה במקצת שמה הטמנה, וכדעת הרשב"א, לא ראה את כל הראשונים הנ"ל. וכיון שהוא מילתא דרבנן ורובם מקילים בזה - העיקר הוא להקל וכדעת הרמ"א ורוב



ענין סכנת נפשות אצל שבת אם דחווה הוא או הותרה

הרב אברהם יגד

חבר בית מדרש גבוה, ומח"ס פתח האוהל, ליקווד

וכן הובא אותה שאלה של הראב"ד בשו"ת הרשב"א חלק א (סי' תרפט), אמנם סבר משום ששבת דחווה בפקוח נפש הדין הוא מאכילין לו הנבילה ואין אנו עוברים לשחוט לו כו'. ואם אין שם נבילה, אמרים לגוי לשחוט ע"כ. וכן כתב הר"ן ביצה (פרק ב דף ט:): שהשבת דחווה היא אצל חולה ולא הותרה. וכן העתיק הרמב"ן בתורת האדם את דעת הראב"ד, אמנם בשו"ת התשב"ץ חלק ג (סי' לז), כתב שהרמב"ן לא הכריע בדבר זה, והניח מקום לעיון.

אמנם הרא"ש שם, כתב בשם רבו מהר"ם מרוטנבורג דשבת הותרה בפיק"נ. וז"ל, ורבנו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביו"ט דשוחטין ביו"ט אף דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה, ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביו"ט הוה לדידן כל אוכל נפש ביו"ט כמו בחול, והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל

איתא במשנה מסי' יומא (דף פג.), כל ספק נפשות דוחה את השבת, ע"כ. וכתב הרמב"ם בהל' שבת (פ"ב הלכה א), דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל מצות. וכתב שם הכ"מ דאפליגו התנאים (בפסחים עז). בטומאה אם דחווה היא בציבור או הותרה, ופירש"י (שם ד"ה דחווה), וז"ל, אע"ג דאכשר רחמנא למיתי בטומאה לאו היתר גמור וכו', עכ"ל, ומשמע בגמ' דהלכה כמ"ד דחווה היא, וכן פסק הרמב"ם גבי טומאה (פרק ז הלכה טו) ביאת מקדש, טומאה דחוי אצל ציבור, וא"כ ה"ה לענין שבת (אמנם יעויין בענף ג' שהבאנו סתירה בדעת הרמב"ם ומה דפליגי האחרונים בדעתו).

וכן כתב הרא"ש בשם הראב"ד במסי' יומא (פרק ח אות יד), וז"ל שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבילה ואין לנו שחוטה אם לא שנשחט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה, והשיב, דברי י"א מכוונים הם אבל י"ל כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול כו', עכ"ל.

השבת" אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה כמבואר בגמ' יומא שם, לומר דהותרה. וצריך שניהם, דהרי האי תינוק המושלך בעיר שרוב עכו"ם כשיגדל יאכל נבילות ויחלל שבת דהרי דינו כגוי, ולא נחלל עליו שבת משום דקרא "ושמרו" שישמור שבתות הרבה, הרי זה לא ישמור שבתות הרבה וע"כ מקרא ד"וחי בהם", מחללין עליו השבת, נמצא תרומתו צריכי.

וממשיך החת"ס דהא דבעי הגמ' יומא שם למילף פיק"נ ממילה, ומילה דחויה ולא הותרה, אמנם דמשהו הש"ס דחיות מילה ועבודה כצרעת משמע דדחייתן שוה ובסוף פרק טרף בקלפי שבת הותרה ומילה וצרעת בודאי דחויה, וכל אלו צ"ע. ע"כ דברי החת"ס. אמנם עיין בשו"ת תשב"ץ הוכיח שמילה בשבת הותרה, ומהא דבענין למילף פיק"נ ממילה מבואר שגם פיק"נ בשבת הותרה.

ועוד כתב בשו"ת הרמ"א (סי' עו) לגבי מילה בשבת ע"י ב' מוהלים א' חותך וא' פורע, והביא גם דעת הטור והרא"ש (והרמב"ם לשיטתו) שפיק"נ הותרה, ומשום כך מילה שיש בה פיק"נ הותרה לגמרי, לכן ב' מוהלים יכולים למול. וכתב בשו"ת שאגת אריה (סי' נט) בענין מילה בשבת ע"י ב' מוהלין, וז"ל, ועוד ראיה מענין פיק"נ דכתב הרמב"ם והטור דשבת היא אצלו כחול גמור, לכן כתב הטור סי' שכח דשוחטין לחולה ולא מאכילין אותו נבילה, משום שהיה אצלו

חולה שיש בו סכנה כאילו עשה בחול. עכ"ל. הרי סבר שהשבת הותרה בפיק"נ. **וכן** כתב הטור (סי' שכח סע' יד) וז"ל, היה החולה צריך לבשר שוחטין לו כי שבת הוא אצלו כחול לכל מה שצריך, על כן אין להאכילו בשר נבילה, עכ"ל [וע' בשו"ת הרמ"א (סי' עח) שהרמב"ם גם כן כתב לשון זו, ומוכח שהרמב"ם סבר ששבת הותרה]. הרי שמדברי הרא"ש והטור שיותר לשחוט עוף בשבת ולא לאכילו נבילה משמע ששבת הותרה לחולה שיש בו סכנה.

ולשיטות שסוברים ששבת דחויה בפיק"נ כתב הרשב"א לעיל דאין אנו עוברים לשחוט לו במקום שיש בשר נבילה, אבל אם אין לו בשר נבילה, אז שוחטין לו ולא מבקשים מגוי משום שאין עושין דברים אלו ע"י גוים וקטנים, אלא ע"י גדולי ישראל, ומוסיף הרא"ש עוד טעם שיש לחוש שמא החולה יהי' קץ באכילת איסור ויפרוש מלאכלו ויסתכן. ועוד כתב הר"ן טעם להתיר לשחוט בשבת משום דאיסור נבילה עובר בלאו על כל זית וזית שאוכל אבל לשחוט לו בשבת לא עבר אלא פעם אחת בשעת שחיטה לכן לאוין הרבה דנבילה לא מקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת אע"ג דהרי איסור סקילה.

בשו"ת חתם סופר חלק א (סי' פה) כתב להעמיד שיטת הטור ורא"ש, דדחית כל התורה בפיקוח נפש נפקא מ"וחי בהם" ואינו אלא דחויה, ובשבת יתר עליהן קרא "ושמרו בני ישראל את

שמותר לב' מוהלים למול מילה א' בשבת וז"ל השו"ע ורמ"א שם, יש לזהר שלא ימולו ב' מוהלים מילה א' בשבת שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. הגה, ולא מצאתי ראייה לדבריו ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחי אשבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר וכן מצאתי בספר התרומה ישן כתב בקלף שכתב בסוף הלכות שבת בהדיא דשרי, אמנם מצאתי מקובץ שיש לאסור ועל כן שוב להחמיר לכתחילה אע"פ שמדינא נראה לי מה שכתבתי, עכ"ל.

והביאור הגר"א (שם ס"ק כה) כתב וז"ל, לכאורה אין ראייה דעבודה בשבת הותרה וכמ"ש ביומא (מו:), משא"כ מילה דמשמע דדחווה היא ממ"ש פרק ה' ב' ומה מילה כו' ופיק"נ ודאי דחווה היא כמ"ש הרמב"ם ר"פ ב' הלכת שבת וה"נ במילה. עכ"ל.

מאי נפקה מינה בין דחווה להותרה

כתב הערוך השלחן (סי' שכח סע' ה) וז"ל, יש נ"מ רבתא בין דחווה והותרה, כגון שהיה ההיתר והאיסור לפנינו, למאן דס"ל דחווה אסור ליתן לו האיסור ולמאן דס"ל הותרה מותר, אמנם לדידן גם בזה אין נ"מ כו'. ומ"מ יש נ"מ בין נבילה לשחיטה כו', למאן דס"ל הותרה שוחטין לו בשבת ואין מאכילין אותו הנבלה ולמאן דס"ל דחווה מאכילין אותו

כחול גמור לכל הצורך לו, וכ"כ הרא"ש סוף יומא בשם מהר"ם, א"כ אין מדקדקין בפיק"נ לעשות האיסור הקל מאחר שהוא כחול, וה"ה דבב' יכולין לעשות מלאכה א' כמו בחול, וא"כ במילה נמי, דהא ילפינן בפיק"נ דוחה שבת ממילה שהיא א' מאיבריו של אדם דוחה שבת כ"ש פיק"נ, וא"כ במקום דאסור במילה אסור נמי בפיק"נ, דמהיכא תיתי אם לא ממילה, ש"מ דאין חילוק, עכ"ל.

אמנם מק' השאגת אריה על זה וכתב, שאינו ראייה שרק ראב"ע ביומא לומד פיק"נ ממילה אבל שאר תנאים לומדים מפסוקים אחרים ושמואל לומד מ"וחי בהם", ומסיים השאג"א וז"ל, הילכך נ"ל ברור דאסור למול ע"י ב' מוהלין בשבת, ולא משום דיש לחלק בין נעשה ע"י א' לע"י ב', דהא ליתא כדמוכח מהא דקצירת עומר דשרי לרבנן בשבת ע"י ב' בני אדם, וטעמא לאו משום פרסומי מילתא כמ"ש למעלה, אלא משום כיון דאפשר לעשות ע"י חילול א' אסור לעשות ע"י ב' חילולין. לפיכך אסור לסלק ידיו כשהתחיל למול עד שיגמור הפריעה, אבל אם אירע שסילק ידיו, תו אין חילוק בין א' לב' דמותר לאחר לגומרה, דכיון דאם יגמור נמי מי שהתחיל למול א"א בלתי ב' חילולין, תו לית לן בה אם נעשו ע"י א' או ע"י שנים, ומכל זה שבת ויו"ט שוין הן, כנ"ל, עכ"ל.

ברם פליגי בזה המחבר והרמ"א, ופסק הרמ"א (יו"ד סי' רסו סע' יד) להלכה

כדחוייה. אמנם נראה לי דאף למעשה יש נ"מ במקום שאין הזמן בהול או כשאין הצורך גדול.

וכן מבואר בדברי הרמ"א לעיל שסבר ששני מוהלים יכולים למהול בשבת משום שסבר הותרה, ולכא' זה שייך בין אם יש צורך בין אם אין צורך, ואפ"ה סבר לדינא שמותר, ולכא' להסוברים דחוייה אינו מותר אלא במקום שיש צורך, לכן נראה שהמחלוקת הוא מחלוקת בדינא למעשה.

ונראה דאיכא עוד נ"מ למעשה, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה ח) וז"ל, חולה שהיה צריך לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות משני עוקצין ושלש גרוגרות בעוקץ אחד, כורתין העוקץ שיש בו שלש אע"פ שאין צריכין אלא לשתיים כדי שלא ירבו בבצירה אלא יכרתו עוקץ א' ולא יכרתו שנים וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל, וכן כתב הר"ן בביצה והרשב"א בחולין ובשו"ת הרא"ש. הרי נראה מדבריהם, שאם יכולים למעט במלאכה צריכין למעט כל זמן שאפשר. לכא' זה שייך רק להסוברים דשבת דחוייה, אבל להסוברים דהותרה אין סברא לומר שצריך למעט במלאכה, ונמצא דאיכא נ"מ למעשה לענין אם צריך למעט במלאכות או לא.

ועוד נ"מ, הרי כתב משנה ברורה (ס"ק 20), גוי שבישל לחולה בשבת אסור לאכול אוכל זה אחרי שבת משום שיכול לבשל בהיתר. משמע שדינו דחוייה, דאם היה הותרה, האוכל היה מותר אפילו

הנבילה כדי שלא לחלל שבת באב מלאכה, כן ביאר הרשב"א, עכ"ל.

היוצא מזה דלמעשה אין נ"מ משום שמ"מ מותר לשחוט עוף בשבת בין אם סוברים הותרה שזה מותר לגמרי בין אם סוברים דחוייה מטעמים שהבאנו לעיל מהרשב"א והר"ן. וכן פסק השו"ע (סי' שכח סע' יד) וז"ל, היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה, עכ"ל. וכן כתב המ"ב (ס"ק לט) בין דס"ל דהותרה בין דס"ל דחוייה, מותר לשחוט לחולה שיש בו סכנה.

אמנם נראה שיש נ"מ, דהנה כתב הכף החיים (ס"ק פה) על דברי הרמ"א בסע' יב שכתב וז"ל, וי"א דאם אפשר לעשות בלא דחי' ובלא אסור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י אינו יהודי בלא אסור כלל, עושין ע"י אינו יהודי, וכן נוהגים, עכ"ל. ומשמע מזה שיש בה נ"מ שדין זו שייך רק לאלו דס"ל דחוייה.

אבל בפסקי תשובות (אות כה) כתב וז"ל, למעשה יש לדעת, כי כמעט אין מצוי שיהיה הבדל בין אם נקטינן הותרה לדחוייה. כי דבר שאין בו צורך לחולה כלל, או כשההיתר ממש לפנינו לא הותר אפ' למ"ד הותרה. וכשיש בו צורך מסויים לחולה הותר גם למ"ד דחוייה, עכ"ל. ור"ל שאפילו אם יש נ"מ בין הותרה לדחוייה מ"מ למעשה לא יהיה נ"מ משום שאם הזמן בהול או כשיש צורך הכל כהותרה מ"מ, ואם לאו הרי זה

לאחר שבת. ועוד נ"מ דהנה כתב בספר חסידים סימן תשצג במעוברת לפני לידה שיתפללו שלא יולד בשבת ויצטרך לחלל שבת, ולכאור' אם הדין הותרה מאי נ"מ אם יולד בשבת, אלא נראה שהוא דחווה, ונמצא שיש כמה נ"מ למעשה.

שיטת הרמב"ם בדחווה או הותרה

כתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות שבת הלכה א), וז"ל, דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל מצות. לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת ע"פ רופא אומן של אותו מקום כו' וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך, מחללין עליו את השבת שספק נפשות דוחה את השבת, עכ"ל. ובהלכה ב כתב בסוף דבריו, כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן, עכ"ל. וקשה דבתחילת דבריו כתב שס"נ דחווה ובסוף דבריו כתב ס"נ הותר.

והנה יש לומדים שהרמב"ם סבר דחווה, ויש לומדים שהרמב"ם סבר הותרה. הכ"מ שם על גמ' בפסחים עז ע"א במחלוקת טומאה הותרה או דחווה, וכתב שמשמע בגמ' הלכה כמ"ד דחווה

היא, וכן פסק הרמב"ם מהלכות ביאת המקדש, וכ"כ הרשב"א והר"ן.

אמנם כתב בשו"ת חסד לאברהם מהדורא תנינא או"ח (סי' סז), זה שהביא הכ"מ ראייה שטומאה דחווה היא בציבור וה"ה בשבת אצל פיק"נ אינו ראייה משום שאף למ"ד שסבר טומאה דחווה זה דוקא בטומאה, ובשבת מודה דהוי הותרה, ולכן באמת סבר הרמב"ם שהיא דחווה וזה שכתב "דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות" זה רק לשון מושאל, וכן הביא השו"ת דברי מלכאל חלק ד (סי' א), וכן כתב ספר צפנת פענח על הרמב"ם.

וכן כתב שו"ת הרמ"א (סי' עז) שהרמב"ם סבר הותרה, וכן עיין לעיל בענין מילה בשבת, וכן סבר שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנה אות ה), שלפי הרמב"ם הוא הותרה, והביא דברי התורה כהנים ששבת הותרה, ועיי"ש שדייק כן מלשון הגמ' יומא (דף ז:): דטומאה הותרה בציבור.

ונראה ליישב סתירת הרמב"ם עפ"י מה שכתב בשו"ת חלקת יואב (סי' יד) דבשבת צריך ב' טעמים, הותרה ודחווה, התורה כתבה וחי בהם לחדש שמותר לחלל שבת לספק פיק"נ, ודחווה שאין שבת שונה משאר איסורין והוי רק דחווה, אמנם אם ודאי יש פיק"נ הרי זה מותר לגמרי והוי הותרה.





בית יוסף



בענין מיעוט משא ומתן מר"ח אב

הרב אוריאל בנר

שדרות

וז"ל, בפרק בתרא דתענית [בירושלמי] מוקי בבנין ונטיעה של שמחה כגון אבורנקי של מלכים, וי"מ דמשא ומתן נמי איירי בשל שמחה כגון צרכי חופה. ואין נראה, דלא אסר אלא סעודה עצמה. ונראה דריבוי משא ומתן קא אסר, שימעטו יותר מבשאר ימים.

ונמצא לדעה הראשונה בתוס' מו"מ שוה לבנין ונטיעה ולא נאסר אלא של שמחה, והיינו "כגון צרכי חופה", [ובפסקי תוספות כתב "ממעטין לקנות צורכי חופה", בלא תיבת "כגון"] אבל שאר מו"מ מותר.

שיטה הראשונה דדוקא מו"מ של שמחה והוכחת התוספות במגילה

והתוס' במגילה (ה: ד"ה ממעטין) מביא חיזוק לשיטה זו וז"ל, "ממעטין במשא ומתן - פירוש של שמחה, דומיא דבנין ונטיעה דבסמוך, אבל שאר בנינים שרו, ואין לך משא ומתן גדול מזה". כלומר, שאם נאמר שנאסר כל מו"מ, איך

ארבעה דרכים בביאור הדין דממעטין במשא ומתן

שנינו בתענית (כו:): "משנכנס אב ממעטין בשמחה וכו'", ולא נתפרש מהו מיעוט זה שמר"ח אב. ובגמ' ביבמות (מג.) מייתי ברייתא "קודם הזמן הזה, העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומארסין אבל לא כונסין ואין עושין סעודת אירוסין".

ונתבאר שם בגמרא שקודם הזמן הזה היינו מראש חודש אב. והנה לגבי בנין ונטיעה, נתפרש בירושלמי בתענית (הובא בתוס' ביבמות שם) שמדובר בבנין ונטיעה של שמחה^(*). אבל לגבי מיעוט משא ומתן לא נתפרש על מה מדובר. ובדברי הראשונים מצאנו שתי שיטות עיקריות, ועוד שתי שיטות נוספות בענין זה הביאו הפוסקים, וכפי שיתבאר לפנינו.

שתי שיטות בתוספות בהבנת האיסור

התוספות ביבמות שם (ד"ה מלישא) כתבו

א. וראה מש"כ בהמשך בהסבר מנהג בני בודין ע"פ מהר"י מברונא, שיי"א שכל בנין אסור, וממילא ה"ה מו"מ נאסר לגמרי.

פרדס רימונים שדברי תוס' שם מוסבים על תעניות גשמים בלבד [יעויין בהערה 2] ולא על ימים שמר"ח אב. ולפי דרכו הסביר מדוע ההוכחה שכתבו במגילה מבנין אינה נוגעת לימי אב, דבשלמא בתענית של גשמים דעיקר איסורו הוא מפאת תענוג ושמחה א"כ אם נאמר דכל מו"מ אסור ע"כ צ"ל דבכל מו"מ יש לו תענוג ושמחה, וע"כ אסור, ולפי זה שפיר הקשו תוס' במגילה שם דא"כ איך שרי שארי בנינים, הרי אין לך מו"מ גדול מזה. משא"כ כאן באיסור שמראש חודש עד התענית עיקר איסורו מפאת שלא יסיחו לבם מן אכילות ירושלים, וע"כ לא אסרו רק דברים שהרבים מתעסקים בו כמו מו"מ וכיבוס דזה דבר שבפרהסיא, ואם נתיר דברים אלו יתעסקו כולם במו"מ ויסיחו לבם מן האכילות כמו"ש תוס' ביבמות כנ"ל. מעתה א"ש גם מה שלא אסרו בבנין - רק של שמחה, דגם בנין מיקרי ענין יחידי, דאטו כו"ע בונין בזמן אחד, ואין זה רק אם מזדמן לאחד שיבנה בזמן ההוא, משא"כ מו"מ^א).

מותר בנין שאינו של שמחה והרי אין מו"מ גדול מבנייה, וע"כ דלא נאסר אלא מו"מ של שמחה. והשיטה הסוברת שנאסר כל מו"מ לכאן י"ל שתסביר שהבניה אינה קשורה למו"מ, כי דווקא הדיבור והעיסוק בעניני מסחר ובאופן פומבי הוא האיסור. והקרבן נתנאל [תענית פ"א סימן כא] כתב ליישב באופן אחר וז"ל, ומה שהוכיח תוס' שם דבשאר בנינים מותר ואין לך משא ומתן גדול מזה אלא ש"מ דוקא מו"מ של שמחה. נראה לי דאין זה הוכחה, דהא הב"י כתב בשם הר"ן בנין שא"צ אלא להרווחה בעלמא אסור.

ושמא כוונתו, דבאמת גם בניה שהיא להרווחה ומתדמה למו"מ אסורה, וכל מה שהותר בבנייה הוא בנייה נצרכת, שעקב הצורך הגדול בה אינה שייכת למו"מ אלא לניהול בסיסי יותר של החיים.

והנה ההנחה שהנחנו שדברי התוספות במגילה נוגעים גם לעניין משנכנס אב מקובלת על היש"ש. אולם דעת בעל

ב. גם השפת אמת (תענית דף יד:) עסק ביחס בין שני דיבורי תוס'. ואלו דבריו, בגמ' בנין של שמחה פי' רש"י לא בנין הצריך לו, משמע דס"ל כמ"ש הר"ן דכל דא"צ לו אלא להרווחה להיות לו דירה מרווחת אסור, ורק בנין הצריך לו לדור בו מותר, ובתוס' פ"ק דמגילה כתבו דגם משא ומתן לא נאסר רק של שמחה כמו בבנין שאינו של שמחה דשרי ואין לך מו"מ גדול מזה. לפי זה לכאורה צריך להיות מותר כל מו"מ דאינו בעניני חופה וכדומה, אבל ממשיך השפ"א ומ"מ י"ל דגם התוס' ס"ל דמו"מ ג"כ שלא לצורך פרנסתו אסור דהוי בכלל של שמחה, רק הצריך לו לפרנסתו מותר הן במו"מ הן בבנין. כלומר, תוספות במגילה, אף שנראה דומה ל"מ ביבמות, שונה הוא ממנו, ודומה לשיטה השניה ביבמות. ובה מיושב מ"ש התוס' ביבמות (מ"ג) דריבוי מו"מ אסור ע"ש, והיינו ג"כ כנ"ל דמה שצריך כדי פרנסתו מותר אבל כל שא"צ הוי בכלל שמחה ולא סתרו דבריהם אהדדי, הגם דבלא"ה יש לחלק בין חודש אב ובין ת"צ. אלא שעדיין א"כ אכתי תיקשי מה שהקשו במגילה דאין לך מו"מ יותר מזה. ולמ"ש מיושב שלא באו אלא לחלוק על אותן המפרשים דבמו"מ של חופה מיירי ע"ש. כלומר, התוספות במגילה, חולק

סיבה לביטול מו"מ, אלא רק למעט. וכ"כ תוספות שם בע"ב (ד"ה שאני) ובבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד, דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבאו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים.

ואולם היש"ש (יבמות פ"ד ס' לד) ביאר באופן אחר שיטת התוס' א, וז"ל: והטעם שאסרו ריבוי משא ומתן, שלא התירו לו אלא כדי פרנסתו. ומזה נתפשט עכשיו המנהג, שלא נהגו איסור כלל במו"מ, משום דהאידינא שיש לנו מיסים ועולים ממלכים ושרים הכל קרוי כדי פרנסתו, וכדי חיינו, וכמו שכתבו התוס' בפ' איזהו נשך (ב"מ ע: ד"ה תשיך) גבי ריבית ליקח מן הנכרים כו'.

מדבריו משמע שהיה מן הראוי לאסור לגמרי כל מו"מ, אלא שהתירו כדי פרנסתו. ולפי זה נולדה קולא, שהיום הכול קרוי כדי פרנסתו. לעומת זאת לפי דברי התוס' רא"ש, לא ברור שתהיה קולא זו שייכת ד'. וצריך להבין את כוונת היש"ש והטעם שאסרו ריבוי משא ומתן, וכן צ"ב היתר זה של כדי פרנסתו על מי

והתוס' ביבמות מקשה על השיטה הראשונה וז"ל, ואין נראה, דלא אסר אלא סעודה עצמה. כלומר, כיון שמותר לארס בלא סעודה, ק"ו שמותר לקנות צרכי חופה. ואולי הדעה הראשונה ס"ל שאירוסין התירו מפאת חשיבותם, אבל קניות ומו"מ, אף שאינם סעודה, נאסרו כיון שאינם הכרחיים כל כך. וכך אפשר לדייק ברש"י "ומארסין - דלאו שמחה היא ומצוה קעבד". משמע שחלק מההיתר הוא היות הדבר מצוה, משא"כ במו"מ.

שיטה השניה דריבוי מו"מ אסור - ומחלוקת תוס' הרא"ש ויש"ש

והנה דעה השניה בתוס' (ביבמות הנ"ל) היא דריבוי משא ומתן קא אסר, שימעטו יותר מבשאר ימים. ובתוספות הרא"ש (שם) הוסיף וכתב "אלא ריבוי של כל משא ומתן אסור, כדי שימעטו העם ממשא ומתן שלהם ויהיו נראים כמתאבלים".

כלומר, ישנה חשיבות לשינוי צורת החיים הרגילה כדי ליצור אוירה של אבלות. ונראה שמשום כך אין

על הי"מ שמצמצמים האיסור למו"מ של חופה בלבד וסובר שמו"מ של שמחה היינו כל שהוא להרווחה. אך יש מין הדוחק לומר ששמחה במגילה ושמחה ביבמות אינה אותו מושג.

ג. ותחילה כתב הים של שלמה שדברי תוס' ביבמות הם עיקר.

ד. באור לציון ביבמות שם, העמיק בביאור דברי התוס', וכתב שכיון שהשיטה הראשונה לא נראית להם נכונה ואין מדובר דווקא על מו"מ של שמחה, צ"ל שהאיסור הוא משום היסח הדעת מאבלות, וא"כ לכאורה גם בבנין צ"ל אסור, אף בלא של שמחה. וע"ז אומרים תוס' שבמו"מ ממעטין שאם ירבו איכא היסח דעת, אך בבנין ונטיעה אין הסחת דעת כמו במו"מ, ולכן בשל שמחה אסור ובלא של שמחה מותר. והדברים מתחברים להסבר של הפרדס רימונים מדוע בניה אינה כמו"מ.

פסיקת השו"ע והרמ"א

מדברי השו"ע והרמ"א נראה שפסקו כדרך השניה בתוספות. וז"ל השו"ע בהל' תשעה באב (סי' תקנ"ד סעיף כב) במקום שנהגו לעשות, מותר אלא שממעט, שאפילו משנכנס אב ממעטין מלישא וליתן^(ה).

והרמ"א (סי' תקנ"א ס"ז) כתב וכן נהגו לתת לאומנים אינם יהודים לתקן כלים חדשים תוך זמן זה כדי שיהיו מוכנים לאחר התענית. ומיהו טוב למעט

מדובר על המוכר או הקונה. לכאורה על המוכר, לפי זה מה מתיר לקונה לקנות, וצ"ל שאי אפשר להפרידם, שהרי אם הקונים לא יקנו, המוכרים לא ירויחו, וכן מה שכתב דהאינדא שיש לנו מיסים ועולים, כלפי מי אנו אומרים שיש מיסים וכו', הוא כלפי המוכרים, וממילא יש היתר גם לקונים. ולפי זה יש לדון האם נכון לומר שהמושג מיעוט משא ומתן, הוא עניין כללי ולא כחיוב פרטי על כל אחד.

ה. האם מחצית השקל והשער הציון נחלקו בהבנת עניין המיעוט. הנה בשו"ע תחילת תקנ"א כתב משנכנס אב ממעטין בשמחה. וכו' הרמ"א (סק"א) ממעטין בשמחה. פי' שאין שמחין כלל, כמ"ש התו' פ"ק דמגילה. ופירש מחצית השקל וז"ל, כמ"ש התוס' פ"ק דמגילה דף ה: שכתב דע"כ ממעטים ר"ל שאין עושין כלל, אבל א"ל ממעטים אבל ששים קצת, דאם כן ה"ל לפרש השיעור מה קורא מעט עכ"ל. אף על גב דהתו' כתבו כן אתענית גשמים, והתוס' שם סוברים דאותן התעניות חמירי מט"ב. אפ"ה יליף מיניה מ"א דגם משנכנס אב הדין כן. דהא גם משנכנס אב קתני ממעטים, ואיכא ג"כ ראיית התו' דא"א דמעט מותר ה"ל לפרש השיעור. וכ"כ הרב"י.

ומקשה המחצית השקל: ואף על גב דלפ"ז במו"מ דקתני ג"כ ממעטים במו"מ, ה"ל לאסור כל משא ומתן וכו', זה אינו, דוקא לענין שמחה ע"כ צ"ל דאין שמחים כלל דאל"כ לא נדע שעורו וה"ל לברייתא לפרש. משא"כ במו"מ הן לדעת האומרים דאין איסור כ"א מו"מ של שמחה הרי נתנה ברייתא שיעור דתיבת שמחה דקתני בש"ע קאי גם על מו"מ, ובברייתא דלא הזכיר של שמחה מ"מ הרי גם בבנין לא הזכיר דדוקא של שמחה וצ"ל דהברייתא סמכה את עצמה דמעצמו נבין ונדע דלא אסור כי אם של שמחה. וה"ה דמהאי טעמא לא הזכיר במו"מ של שמחה דגם כן נדע מעצמו של שמחה. וכן לאידך פוסקים דס"ל דכל מו"מ אפי' אינו של שמחה צריך למעט ולא הותר כי אם כדי פרנסתו, ג"כ לא הוצרך ברייתא ליתן שיעור. דממילא נדע גבול להאי מיעוט. והיינו יותר מצורך פרנסתו. מה שא"כ בשמחה ליכא גבול מצד הסברא לחלק עד כמה מותר. ואי איכא שיעור ה"ל לברייתא לפרש אע"כ דאין שמחים כלל. ועיין סעיף ב'.

ומדבריו נראה כדעת היש"ש, שלא הותר אלא כדי פרנסתו. והיה מקום באמת לאסור לגמרי, וההיתר הוא דחיה, אבל לפי ניסוחו של תוס' הרא"ש עדיין ניתן לשאול, מהו בדיוק מיעוט.

ובשער הציון (שם סק"א) כתב: הנה בתוספות מייירי שם לענין תענית צבור שגזרין בשביל מטר, אכן מהוכחת התוספות שם דאי לאו הכי מאי שייך מיעוט, איזה שיעור יש, מוכח דהוא הדין לענינינו. אכן באמת הוא רק לשיטת התוספות דשם, אבל להתוספות דפרק החולץ דף מג. דחולקים על זה וסבירא להו דאפילו לקנות צרכי חופה דהוא שמחה גם כן שרי מראש חודש אב והלאה, והא דקאמר ממעטין במשא ומתן, הוא שימעט ממה שדרכו לנהוג בשאר הימים, אם כן אפשר דהוא הדין לענין מה דקאמר ממעטין בשמחה, הוא גם כן כעין זה. עכ"ד. ולכאורה נראה מדבריו שהבין כתוס' הרא"ש שמיעוט כלשהו מספיק, שכן הוא תורם ליצירת איריה מתאימה. אמנם בהמשך כתב במשנה ברורה (סק"א) ממעטים במשא ומתן

ומוסיף לחזק שיטה זו, וז"ל: ונראה שזה היה דעת קצת פוסקים שלא הזכירו ברייתא זו דהחולץ מפני שהם מפרשים דבנין ונטיעה ומשא ומתן דקא אסר, כולהו בשל שמחה דוקא הוא דקא אסר. ומאחר שכתבו משנכנס אב ממעטין בשמחה ממילא משמע דכל הנך מילי כיון דשמחה נינהו אסור. וכן מצאתי שכתב הכל בו (סי' סב כה ע"ד) בשם ה"ר פרץ דאמרינן ביבמות שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לישא וליתן י"ל היינו משא ומתן של שמחה כגון צרכי חופה דומיא דלבנות ולנטוע דמפרש התם כגון אבורנקי של מלכים. אי נמי אסור להרבות במשא ומתן רצה לומר שיתמעטו יותר משאר ימים עכ"ל.

והט"ז תקנא סק"א העיר על דברי הב"י וז"ל: ואי משום הא לא איריא, דהא אנו רואין דגם בצרכי חופה לא נשמע מונע בינינו. ומה שדחו התוס' זו הסברא דהא לא אסרו אלא לעשות סעודה, זו ודאי דחי' אמיתית והיאך נסמוך על סברא דחויה כזו.

בזה במקום דאפשר, דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטין.

ולפי זה נראה להלכה שאין כל איסור לקנות דבר לצרכי חופה שכן שיטה הראשונה נדחתה⁽¹⁾.

מנהג העולם וישובו

אולם הבית יוסף עמד על כך שעכשיו לא נהגו רוב העולם למעט במשא ומתן כלל משנכנס אב. ובהסברו הראשון הוא חוזר לשיטה הראשונה בתוספות. וז"ל, ונראה שהם מפרשים דלא מיתסר בנין ונטיעה אלא דוקא בדשמחה כדברי הסברא הראשונה שהזכיר רבינו. ומפרשים דלא נאסר משא ומתן אלא בדשמחה דומיא דבנין ונטיעה וכדברי הסברא שדחו התוספות, ומפני כך נושאים ונותנים כדרך ואינם חוששים.

והוסיף הב"י: ולפ"ז צריכים לזהר ממשא ומתן של שמחה כגון צרכי חופה וכיוצא בהם דאי לאו הכי נמצא שאינם חוששים למה שאמר ממעטין במשא ומתן.

- יש מן הפוסקים דס"ל דהיינו שלא ישא במו"מ של שמחה, כגון לקנות כלי כסף או צרכי חופה וכדומה אבל סתם מו"מ אין צריך למעט כלל. ויש דס"ל דכל מו"מ צריך למעט בעת הזאת ולא יעסוק אלא כדי פרנסתו וכן משמע בסימן תקנ"ד סוף סכ"ב דצריך למעט בכל מו"מ. [נרק אם הוא יריד י"ל דהוי דבר האבד ושרי בכ"ע אם הוא מוצא אז בזול יותר] ובזמנינו נהגו להקל בכל זה, משום דהכל נחשב כעת כדי פרנסתו. וזאת כאמור לקמן ע"פ הב"י והט"ז. ומזה משמע שלמד כיש"ש, ודלא כדמשמע מדבריו בשער הציון. או שהדבר מראה שההבדל שמצאנו לכאורה בין שתי ההבנות אינו נכון, וצ"ב.

ו. כשיטה זו נקט גם הרשב"א, (מובא בב"י או"ח סי' תקנד) כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקכא) ולענין פרקמטיא שאמרת אם מותר בתשעה באב מסתברא שהכל תלוי במנהג, ואם הוא מקום שנהגו שלא לעשות בודאי נראה שאסור בפרקמטיא להרויח ולהשתכר, אבל במקום שנהגו לעשות מלאכה נראה שמותר אלא שממעט שאפילו משנכנס אב ממעטין מלישא וליתן.

ועיין סעיף ז' במה שכתב הרב ז"ל בהג"ה דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטין. משמע אף שאין שמחה, וי"ל דהתם נמי של שמחה קאמר, עיין ב"י, ואי"ה לקמן יבואר בזה דטוב קאמר ולא מדינא, רק שמחה, הא שאר משא ומתן כדרכו נמי שרי אף יותר מכדי פרנסתו.

ונראה מדבריו שנקט בדעת המג"א והרמ"א שהדעה הראשונה בתוספות היא העיקרית. ולפי זה מובן מש"כ שער הציון ס"ק יג.

והנה מדברי המגן אברהם משמע דאף על פי כן [שמקילים משום כדי פרנסתנו] במשא ומתן של שמחה יש לימנע. וכן העתיק החיי אדם (כלל קלג סעיף י) וז"ל: מראש חודש עד התענית, מדינא יש אומרים דצריך למעט בכל משא ומתן. ומנהגנו להתיר בכל משא ומתן, שהכל נחשב לדבר מצוה, שהוא פרנסתנו. ומכל מקום צרכי חופה ובנין של שמחה, צריכין למעט. ומתאימים הדברים לישוב מנהג העולם שכתב הב"י.

והלחם משנה (הלכות תעניות פ"ג ה"ח) למד כך גם בדעת הרמב"ם וז"ל: וקשה דרבינו ז"ל בדיני תשעה באב לא כתב אלא משנכנס אב ממעטין בשמחה ולא הזכיר כלל מדינים אלו. ושם י"ל דרבינו ז"ל מפרש דמשא ומתן דאוסר כאן ברייתא זו הוי של שמחה דומיא דבנין ונטיעה של שמחה כסברא דדחו שם התוס' ז"ל בפרק החולץ. וכיון שכן כיון שכתב ממעטים בשמחה לא הוצרך להזכיר כל אלו כיון דהם ענייני

ולכן ניסה הט"ז לבאר אחרת את מנהג העולם וז"ל: ונראה דטעם המנהג להקל כפי מ"ש בסי' תקל"ט ס"ד טעם להיתר משא ומתן בחול המועד אפי' ביש לו מעות, משום שיש עלינו מס מלך ושרים, והבאתי רא' מתוס' פרק א"נ, ה"ג יש לנו היתר זה במשא ומתן מן אב ואילך מה שאין ממעטין. שוב מצאתי כן בדברי מו"ח ז"ל בשם רש"ל.

וזה מתאים להבנת היש"ש הנ"ל, כמו שמציין הט"ז בעצמו. אבל להבנת תוספות הרא"ש, מנלן שיש צד להקל בגלל כדי פרנסתנו. ולפי הבנת האור לציון (הובא בהערה 4) שהאיסור משום היסח דעת מאבלות, יל"ע מה מועיל דוחק הפרנסה להתיר היסח הדעת, אלא אם נאמר שהוי כעין דבר האבד.

ובשער הציון ס"ק יג כתב וז"ל, מדברי הט"ז ואליה רבה משמע דאף בזה [מו"מ של שמחה] המנהג להקל, דשם לא יוכל להכין אחר כך.

הבנה אחרת של פסיקת הרמ"א –
כדרך הראשונה בתוספות

לעומת זאת המגן אברהם (סי' תקנא סק"ז) כתב: בשמחה, קאי גם אמשא ומתן כגון צרכי חופה אבל שאר משא ומתן שרי כדרכו (ב"י ב"ח).

ואף שציין אח"כ שמדברי השו"ע משמע כדעה השנייה בתוספות, נראה שנקט שהדרך הראשונה היא הדרך העיקרית. ועמד על כך הפרי מגדים וז"ל:

שרצה מהר"י קאר"ו (ב"י או"ח סי' תקנ"א) ליישב, לפי דס"ל, דברייתא דהחולץ איירי במקום שנהגו, או מידת חסידות, ואין זה אלא דברי נביאות, דמניין לנו להקל, ולפרש כך, ודוחק לומר דלישנא דהעם ממעטין כו' משמע הכי, מדלא אמר ממעטין. ועוד, מ"מ קשה, נהי דקאמר שכך נהגו העם, א"כ משמע שכל ישראל נהגו כך, ומנהג אבותינו תורה היא, בפרט מאחר שלא מצינו איפכא, שלא נהגו כך מימים הראשונים^(ז).

עוד כ' היש"ש שם: ועוד יש לי ראייה מדברי הפוסקים, שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש כולן השמיטו ברייתא זו דהחולץ דממעטין במו"מ כו', לענין ט' באב, ומה שרצה מהר"י קאר"ו (ב"י או"ח סימן תקנ"א) ליישב, לפי דס"ל, דברייתא דהחולץ איירי במקום שנהגו, או מידת חסידות, אין זה אלא דברי נביאות, דמניין לנו להקל ולפרש כך. ודוחק לומר

שמחה ודאי דנכנס בכלל מ"ש ממעטים בשמחה. אבל אי הכי משא ומתן הוא כל משא ומתן אפילו אינו של שמחה היה לו לרבינו להזכיר בדיני ט' באב משנכנס אב ממעטין במשא ומתן אפילו אינו של שמחה, דאין זה נכנס בכלל ממעטין בשמחה^(ז).

דרך שלישית בהבנת ההלכה – מידת חסידות

הב"י בהמשך דבריו מעלה דרך שלישית בהבנת ההלכה של מיעוט מו"מ. וז"ל: ואפשר לומר עוד שהעולם סוברים שאין למעט בעסק כלל ואפילו הם צרכי חופה. וההיא דהחולץ מדת חסידות היא, או במקום שנהגו ולפיכך השמיטוהו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם. ולפי זה אין צורך להמנע אף מצורכי חופה. אמנם היש"ש (יבמות פ"ד סי' לד) לא קיבל דבריו וכתב וז"ל: ומה

ז. בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' פד) נקט שיש להתחשב בהבנה שנאסר כל מו"מ של שמחה וז"ל: בענין שאלתך אם נחשב קניית הטבעת שנותנים לכלה בשעת שידוכין כדבר של שמחה שיש לאסור בין ר"ח אב לט' באב. באמת אינו נכון לקנות הטבעת שהוא מו"מ של שמחה, אך אם יש לחוש להפסד, מותר. ולהודיע המקח מותר בכל אופן. ובמק"א [או"ח ח"ג סי' פ] כתב ומכונת חדשה, אם הוא באופן שמברכין הטוב והמטיב כגון שיש לו אשה ובנים דגם הם נהנים מזה, אסור מו"ח דהוא כמו בנין של שמחה שאסור. ואם הוא מכונת לפרנסה כמו טראק, וגם מכונת קטנה אפשר ג"כ שהוא לפרנסה, הוא רק בדין ממעטין במשא ומתן שבזמננו נהגו להקל כדכתב ה"ט"ז סק"א, וכן כתב המ"ב ס"ק י"ג להלכה. ואין זה מו"מ של שמחה שכתב בשעה"צ שטוב להחמיר, ומצד שהחיינו יברך אחר ט"ב כי בשביל זה אין עליו ליבטל ממלאכתו. ולא הבנתי מה כוונתו שזה כמו בנין של שמחה, ואולי כוונתו למו"מ של שמחה, [והפנייתו לשער הציון, היא כנ"ל לאחר ראיית שני הצדדים במג"א ובט"ז], ועדיין לא הבנתי מנין שרכב שקול כמו צורכי חתונה.

ח. ואת השמטת הפוסקים ביאר על כן אני אומר, שלא היו צריכין להביא, מאחר שכבר אמרו במשנה פ"ק דתענית (י"ב ע"ב) כל הגי' דממעטין וכו', ואיתא בסוף תענית (כו' ע"ב) משנכנס אב ממעטין בשמחה, ואח"כ אמר, שבת שחל ט' באב להיות בתוכה, אסור לספור ולכבס כו', א"כ בודאי קי"ל (כהאי) [דהאי] ממעטין בשמחה התם, ככל הגי' ממעטין דפ"ק, לענין תענית גשמים.

בברייטא, דהיינו למעט דוקא אבל לא לאסור לגמרי.

ומיהו אפשר שנהגו כן על פי מ"ש התוספות בפרק קמא דמגילה (ה:): ממעטין רצה לומר שלא יהיו ששין כלל אבל אין לפרש ממעטין אבל עושין קצת, דאם כן היה לו לפרש השיעור מה קורא מעט. ע"כ. ואף על פי שלענין תענית צבור כתבו כן, והם סוברים דתענית צבור חמירי מתשעה באב, מכל מקום יש ללמוד מדבריהם דהיכא דקתני ממעטין לא נתברר השיעור ויש לאסור לגמרי.

זה כתבתי למצוא להם על מה שיסמוכו. אבל חומרא יתירה היא, דאפילו מלאכה ממש אינה אסורה בתשעה באב עצמו מן הדין וכל שכן משא ומתן דקיל טפי. ודי שנאסור אותו בתשעה באב עצמו אבל לא שנקדים לאסורו קודם לכן. ומיהו הנוהגים כן אסורים עד שיתירו להם כעין התרת נדרים, וכמ"ש המרדכי בפרק מקום שנהגו (פסחים ס"ו תרב), עכ"ד הב"י.

ובשו"ת מהר"י מברונא (ס"י י) כתב על השיטה הראשונה שרק מו"מ של שמחה אסור וז"ל: ונ"ל שהתוס' קאי אהא דמפרש מלבנות ולנטוע דמוקי לה [בירושלמי] בבנין ונטיעה של שמחה כגון בית חתנות או אבורנקי של מלכים. אבל לגמ' דידן דאסר כל בנין כמ"ש הא"ח בהדיא. אז כל משא ומתן נמי אסור. וכוונתו למובא בטור וב"י סימן תקנא דיש אומרים שכיון דגמרא דידן אוסר בנין סתם כל בנין קאמר. כלומר אף

דלישנא דהעם ממעטין כו' משמע הכי, מדלא אמר ממעטין, ועוד, מ"מ קשה, נהי דקאמר שכך נהגו העם, א"כ משמע שכל ישראל נהגו כך, ומנהג אבותינו תורה היא, בפרט מאחר שלא מצינו איפכא, שלא נהגו כך מימים הראשונים,

דרך רביעית – מנהג בני בודין

עוד כתב הבית יוסף: וראיתי בני בודין נוהגים שלא לישא וליתן כלל משנכנס אב, ונראה שאין להם על מה שיסמוכו, דלא כמאן, דאי לסברא שדחו התוספות כל משא ומתן דלאו צורך חופה הוא שרי, ואי לסברת התוספות בהחולץ כל משא ומתן שרי ובלבד שימעטו יותר מבשאר ימים, ואפילו צרכי חופה משמע דשרי על ידי מיעוט דהא לא שאני להו בין צרכי חופה לשאר משא ומתן. ואף על פי שבסברא השניה שכתב רבינו קאמר כדרך שאסרו כל משא ומתן הא כיון דעל הברייטא קאי אין להחמיר יותר ממה ששנו בברייטא. ומאחר שבברייטא לא אסרו אלא למעט מלישא וליתן משמע דלא נאסר משא ומתן לגמרי.

ועוד שסברא זו לא באה לומר כל משא ומתן אפילו על ידי מיעוט אסור, אלא לומר דכי היכי דלא שאני לן בין משא ומתן דשמחה לשאינו של שמחה, דבין של שמחה בין שאינו של שמחה אסור, בבנין נמי אפילו דלא דשמחה אסור, ומיהו לא נחית בעל סברא זו לאסור במשא ומתן יותר ממה ששנוי

מו"מ אלא נאמר למעט, משמע א"כ שלמד ברש"י שכל מו"מ אסור לגמרי, וזה דומה למנהג בני בודין. ובהסבר שיטה זו כתב: כל מו"מ אסור שמא ישכח האבלות^(ט).

לדעת ערוך השולחן (סימן תקנא ס"ה) מקור מנהגם בתוס' ביבמות, שכן מפרש את ההסבר השני בתוס' ביבמות, שלא כבית יוסף ורבים אחרים, אלא כאומר שאין לעסוק ככל במו"מ וז"ל: במקום שנהגו איסור לגמרי במשא ומתן יש סוברים כך דכן מבואר מתוס' מגילה (ה:): שכתבו דממעטין בע"כ פירוש לגמרי, דאין לומר שרק בריבוי אסור אבל במיעוט שרי דא"כ ה"ל לפרש כמה הוא המיעוט ע"ש, ואם שכתבו זה אשמחה, ממילא דזהו גם במשא ומתן מטעם זה עצמו ולכן כתבו שם דמשא ומתן הוא של שמחה ע"ש.

אבל לפי דברי התוס' ביבמות שם (מ"ג: ד"ה שאני) שדחו פירוש זה ופירשו דאכל משא ומתן קאי ע"ש ודאי דלגמרי אסור, ותדע לך שכן הוא דהא התנא כללינהו בבניין ונטיעה של שמחה ואינהו הא לגמרי אסור, וזה שכתבו התוס' ביבמות שם וז"ל דריבוי משא ומתן קא

ע"ג דבירושלמי קאמר אמתניתין דמשנכנס אב ממעטין בשמחה הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כתלו גוהה סותרו ובונהו דמשמע דאתא למימר דלא אמרו למעט בבנין משנכנס אב אלא בבנין של שמחה דוקא, כיון דגמרא דידן בפרק החולץ אוסר בנין סתם כל בנין במשמע. ואף על גב דבגמרא דידן נמי בפרק קמא דמגילה ובפרק קמא דתעניות אמרו דכי תנן ממעטין בבנין ונטיעה היינו דוקא בשל שמחה היינו לענין תענית ציבור, אבל מראש חדש עד התענית דקתני סתמא ממעטין מלבנות ולנטוע משמע דאפילו באינו של שמחה אסר. ולפי זה נמצא עוד סמך למנהג בני בודין.

והנה רש"י ביבמות מ"ג כתב "מארסין - דלאו שמחה היא ומצוה קעביד" וכתב באור לציון: לכאורה די לומר דלאו שמחה היא, ומה צריך להוסיף עוד שמצוה קעביד. ונראה דהוקשה עדיין, וכי לקנות אשה גריעא ממו"מ, ואמאי יהא מותר, ולזה תירץ שמצוה קעביד. אלמא קסבר רש"י כל מו"מ אסור, ואפילו שאינו של שמחה, דאל"ה מה מקשה רש"י, אם כוונתו שרש"י סבור שיש למעט בכל מו"מ, מה קשה מאשה, הרי לא נאסר כל

ט. בשו"ת אור לציון ח"ג (הערות פרק כו) סיכם את העניין למעשה באופן זה, והנה מסתמות דברי מרן משמע שסובר שכל משא ומתן יש למעט. וראה גם בב"י שם. וכן בשו"ע בסי' תקנ"ד סעיף כ"ב כתב מרן לענין פרקמטיא להרויח ולהשתכר בתשעה באב, שבמקום שנהגו לעשות, מותר, אלא שממעט, שאפי' משנכנס אב ממעטין מלישא וליתן. וראה גם בדברי הרמ"א בסימן תקנ"א סעיף ז'. ובב"י שם כתב שלא נהגו רוב העולם למעט במשא ומתן כלל, ע"ש מה שכתב בטעם הדבר. וראה בב"ח ובט"ז שם ס"ק א' שכתבו טעם למנהג, שבזמן הזה שיש לנו מס מלך ושרים הכל כדי חיינו. וראה גם במ"ב שם ס"ק י"א.

אסר וכו' ע"ש וודאי כן הוא דהא בהכרח ימים איך אפשר בלא משא ומתן באכילה
לקנות ולמכור צרכי אוכל נפש לסעודת ושתייה וכיוצא בזה ולכן תנן לשון
הלילה ופשיטא דבתענית שם שהם שבעה ממעטין אבל מסחור כלל לא'.



י. וכן זה ששנינו משנכנס אב ממעטין בשמחה ג"כ כן הוא דאיך אפשר זה, וא"כ אם נולד לו בן זכר לא ישמח או באה לו איזה בשורה טובה או הרויח מעות וכיוצא בהם, אלא הכוונה ממעטין בשמחה מה שביד האדם לעשות או שלא לעשות, וכן במשא ומתן ממסחור אבל מה שאסור אסור לגמרי, דאל"כ תשאר קושית התוס' במגילה שם כמה הוא שיעור המיעוט.

דיני סיום מסכת בתשעת הימים

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

הגר"א נבנצל שאפשר לחכות גם זמן ממושך.

שמע סיום ולא אכל עד שהגיע לביתו

הנה בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קלג) כתב דלא מועיל, וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' רי), ומשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' מה) משמע דאפשר להקל, וכ"כ הגרש"ז אוירבאך (הליכות שלמה פ"ח ס"א), וכ"כ הגר"י ש אלישיב (סידור פסח כהלכתו פי"ד הע' 13*, 14), וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' טז), ובשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' פא). והגר"ש גרוס כתב לי דאם אכל מהאוכל שהוכן לסעודת הסיום נפטר מתענית, וכן ענה לי הגר"ע פריד. ועי' בשו"ת מקדש ישראל - פסח (עמ' לו) שכתב שאין לעשות כן אבל אין למחות ביד המקילים, וכן הביא מנהג זה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני פסח מהד' שניה עמ' נד). וע"ע בקובץ הלכות (פסח עמ' קנ) שכתב שלא נפטר מתענית אם לא אכל בסעודת הסיום. ועי' בקובץ באר התורה בדעת הגר"ח קניבסקי. ועי' משנ"ב (תקסח ס"ק יח). ועי' בחזו"ע (פסח עמ' ריב) שכתב דלא מקרי סיום. וראיתי

להתחיל מסכת בכוונה לגומרה בבין המצרים

הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, וכן כתב להקל מו"ז הגר"מ פרץ (שו"ע אהלי שם או"ח סי' תע ס"א). והגר"ע פריד ענה לי דמותר לכחתחילה לאכול בשר ויין בסיום זה בבין המצרים, וכ"כ הגר"ע יוסף להקל לגבי תענית בכורות (חזו"ע פסח עמ' רט בהע'), וכ"כ בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב עמ' רלו). וכ"כ הגר"ד שוויקה בקונטרס ליקוט הל' פסח (עמ' 44).

עשה סיום כמה ימים לפני ומשאיר אותו לבין המצרים

הגר"ש גרוס כתב לי דמקרי סיום, ועי' בזה בס' מקדש ישראל בין המצרים (עמ' עג - עד) שהחמיר בזה. והרב עמרם פריד ענה לי דאם נדחה בכוונה לבין המצרים אין לאכול בשר ויין. עי' דעת תורה (יו"ד רמו, כו), וע"ע ערוך השלחן (שם). וכשהגר"ח נשאל עד כמה אפשר להשאיר ולחכות לעשות את הסיום, כתב, לא יותר מדאי (מרשימות ר"י אביטבול), אמנם עי' בס' ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ' רט) שכתב

קרליץ זצ"ל (חוט שני פסח מהר" שניה עמ' נד), וכן הגר"מ פיינשטיין (שמעתתא דמשה פסח עמ' רכ), וכן הגר"ג צינער בס' נטעי גבריאל (פסח ח"ב עמ' רלד). ועי' בחזו"ע (פסח ריב) שכתב דלא נפטר מתענית בכורות. ובשו"ת דודאי אשר - אלגבי (ח"א סי' יג) כתב להקל בשעה"ד. וע"ע בס' שלושים יום קודם החג (ח"א עמ' כא). והגר"ע אוירבאך (רשימות ר"י שוב) הורה דמקרי משתתף בסיום.

להגר"מ אליהו זצ"ל (הל' חגים עמ' 68) שכתב דצריך דוקא לאכול במקום הסיום ולא לקחת לביתו לאכול שם. והגאון רבי גבריאל צינער בס' נטעי גבריאל (פסח ב עמ' רלד) כתב להקל בזה. וע"ע בס' שלושים יום קודם החג (ח"א עמ' כ). והגר"ע אוירבאך (רשימות ר"י שוב) הורה דמקרי משתתף בסיום. והגר"ר דוד שויקה (בקונטרס ליקוט הל' פסח עמ' 44) כתב דאפשר להקל.

אי סעודת סיום מסכתתה הוי בכלל לו עלי ואני פורע

הנה כתב הריטב"א (ביצה טז ע"א) והוב"ד בשיטה מקובצת (שם) וז"ל (השטמ"ק), וכתב הריטב"א ז"ל, דלאו דוקא הוצאת שבתות וימים טובים, דהוא הדין לכל הוצאה של מצוה, אלא נקט הני דרגילי ושכיחי. הגר"א גרבוז שליט"א (משנת המועדים - סוכות עמ' רג) הסתפק אי אמרינן בזה כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד ר"ה חוץ מסעודת שבת ויו"ט וכו'. והגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א כתב לי, איני יודע. וכעת ראיתי להגר"ע אוירבאך שליט"א (רשימות ר"י שוב) דסובר דלא הוי בכלל זה. וענה לי בזה הגאון רבי עמרם פריד שליט"א וז"ל, הוצאותיו חוזרות, עי' ריטב"א ביצה ט"ז (מובא בשטמ"ק שם). עכ"ל. והגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א בעל השבט הקהתי כתב לי וז"ל, כן, עי' שטמ"ק רפ"ב ביצה. עכ"ל.

הגיע באמצע הסעודה

הנה בשו"ת מהר"ם בריסק (שם), ובעמק הלכה (הגר"ט גולדשטיין סי' ס), כתבו שמועיל. וכ"כ בשו"ת הרשב"ן (סי' קסח) ומדייק כן מדברי האליה רבה, ולדבריו יש לדייק כן גם מהרמ"א (תקס"ח ס"ב), וכן כתב התשובות והנהגות (שם) בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל, וכן פסק להקל בשעה"ד בשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' נח). אמנם בס' נהר מצרים (אות יז) כתב שרק מי ששמע את הסיום ומבינו ושמח נקרא שמשתתף, וכן כתב הגר"ח פלאגי (חיים לראש דף יד:), והבן איש חי (פר' צו סו"ס כה), וכן דעת הגרש"ז אוירבך (שם) להחמיר. ובמנחת יצחק (שם) כתב להקל אם מסייע להכין את הסעודה, וכן נרא' דעת השואל ומשיב (דברי שאול סו"ס שצג, וסי' שצט ד"ה והנה נשאלתי), וכן הובא בשם הגר"ש אלישיב (שם). והגר"ש גרוס כתב לי דנפטר מתענית, וכן הורה הגר"נ



דין ברכה על נשיא ארצות הברית

הרב מנחם מענדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"ץ בליקווד

פוסק הדין והשר מצווה לעשות המשפט, והמשפט העורפי שהוא כמו הוראת שעה הוא מסור לשר המדינה ויכול להרוג כפי העורפי אפילו שלא מן הדין ובלא ידיעת השופט הגדול. נמצאת למד שיש דברים שיכול לעשות הבאשה לבדו ואין מי שישנהו מהן ללאו ומלאו להן, ואע"פ שיש ביד המלך לשנותו לכל אשר יחפוץ שהרי הוא עבד מעבדיו, הני מילי אם היה במדינה שהמלך עומד בה, אבל כיון שהוא במקום רחוק ינתן לו המלך שררה. ושלטנות במצרים הרי היא כמלך בעצמו, ומברך ברוך שחלק מכבודו, דמי לא עסקינן באותם השלטונים ששאלו מלפני הרב ז"ל שהיה המלך יכול לסלקם ואפילו הכי השיב שמברך. ולענין לברך לשופט לא מסתברא כלל, שהרי אע"פ שהוא פוסק הדין מ"מ אין יכול להרוג אלא בהסכמת השר.

אע"פ שכתבתי כל זה, אין דעתי מסכמת לברך על השרים הבאים למצרים ולא על שום שר משרי המלך בשם ומלכות, שהרי המלך משנה דבריהם מהן ללאו ומלאו להן ע"י כתבים ומאמרים כאשר אנו רואים בעינינו, ולכן הטוב

איתא בגמ' (ברכות נח.) על מלכי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מכבודו ליראיו, ועל מלכי אומות העולם אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' רכז ס"ח).

דברי הרב"ז בענין ברכה על שר

וזה לשון הרב"ז בשו"ת (ח"א סי' רצו), שאלת ממני אם מברכים לבאשה [שר] אשר שולח המלך למצרים, שחלק מכבודו לבשר ודם. תשובה, דבר זה נשאל מלפני הר"ר אברהם אב בי"ד, והשיב ז"ל, כללו של דבר, כל מי שהוא חשוב בשולטנותו כמלך, ודן והורג במשפט, ואין מי שמשנה על דבריו מהן ללאו ומלאו הן, כמלך הוא ומברך עליו שחלק מכבודו ושותן מכבודו, עכ"ל (של הראב"י אב"ד). אבל צריך לדקדק אם השר של מצרים דומה לשלטונין, שהרי אין לו רשות להרוג במשפט, אלא במאמר השופט הגדול הממונה מאת המלך, וא"כ צ"ל שכשיראה השופט הגדול יברך ולא כשיראה הבאשה שהוא השר וכו'. ולתרץ דבר זה צריך שתדע, כי יש להם שני מיני משפט, אחד שרעי ואחד עורפי, והמשפט השרעי הוא מסור לשופט הגדול והוא

לברך עליהם שנתן מכבודו, וכן יראה להדיא מתשובת הרדב"ז אשר ממנו מקור הסברא דצריך שיהיה בידו להרוג שהובא בקצור במג"א, דאין המדובר אלא מאלו שנתמנו ע"י המלך, שחסרון רשות להרוג הוא סימן על חסרון גדולתם, לא במלך עצמו שאין תכסיסי החוק מונעים הברכה כיון שהוא מלך באמת, והדברים פשוטים, ע"כ.

וגם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' פא) נשאל אם לברך על המלך בזמנינו שאין בידו להרוג, כתב דגם בזמנינו יש להמלכים כבוד מלכות כמקדם כגון בענגלאד להמלכה, ולמה לא יברך, והא דמצינו ברדב"ז דדוקא השלטונים שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם ודן והורג במשפט מברך עליהם, זהו בשלטון שאינו באמת מלך, ובמה ניכר הכח שלו שיש לו כבוד, וע"כ צריך שיהא לו כח להמית ולהחיות, דבלא זה אינו כח המלכות לו, וע"כ אין מברכין עליו רק אם יש כח בידו להמית ולהחיות, משא"כ במלך גופו יש לו כבוד מלכים, ואינו צריך שיהיה לו כח להמית ולהחיות, ע"כ. וכן הסכים בהלכה ברורה (סי' רכז ס"ח).

ובאמת כבר קדמו להם בספר בני ציון (ח"ג עמ' קלה) שכתב, דעיקר ברכה שנתן מכבודו לבשר ודם, היא לבעבור כבודו הגדול והמיוחד של המלך, כלומר שכבודו הגדול הזה הוא מה' הממליך מלכים ולו המלוכה, וא"כ ה"נ בנשיא שהוא נבחר מכל בני המדינה להיות ראש המדינה וכבודו גדול מכולם,

והישר בזה לברך בלא שם ומלכות שבזה לא הפסיד כלום שהרי הוא נותן שבח להקב"ה שחלק מכבודו לבשר ודם, ואותם השלונים ששאלו מלפני הרב הנזכר ז"ל, הם שולטים בעריהם אין עול מלך עליהם לשנות דבריהם מהן ללא ומלאו להן, והנראה לענ"ד כתבתי, עכ"ל הרדב"ז.

ודברי הרדב"ז הובאו להלכה במג"א (סי' רכז סק"ה) בזה"ל, השלטונים שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם, ודן והורג במשפט מברך עליהם. ועל השרים שממנה המלך בכל עיר ועיר, טוב וישר לברך בלא שם ומלכות. ועל השופט הגדול שהוא הקאדי, אין מברכים כלל, ע"כ. וכן הובא במ"ב (שם ס"ק יב) וז"ל: השלטונים שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם ודן והורג במשפט, מברך עליהם, ועל השרים שממנה המלך בכל עיר ועיר, טוב וישר לברך בלא שם ומלכות, ע"כ.

אם המלך עצמו צריך כח להרוג כרצונו

והנה, כיון שכתב הרדב"ז שכדי לברך על השלטונים צריך להיות בידו לדון ולהרוג, ממילא בזמנינו שאין ביד הפרעזידענט לדון ולהרוג, אין לברך בשם ומלכות. אולם דעת השבט הלוי (ח"א סי' לה) אינו כן, וז"ל, וכן פשוט בעיני דאפילו אין בידה [המלכה] להרוג ממש בלי התיעצות עם ראשי השלטון, מ"מ היות היא או הוא היותר מכובדים וחולקים להם כבוד שאין דוגמתו, ראוי

לו צורך שעה, מ"מ הוא הנעלה מכל העם, ויש לו כח להכריע בפרטים מיוחדים. אמנם עדיין צ"ב, שהרי ממשיך השואל ונשאל וכתב, דהגם שהוא עצמו אינו דן ואינו הורג, מ"מ זה לרוב מעלתו שימנה זולתו על זה, והוא מנהל הדבר היותר גדול ונחוץ, אך יכול הוא לבטל כל משפט ולשפוט כל דבר קשה אם ירצה, ואין מי בממלכה ושריה מי שגדול ממנו, והוא כמלך, והיתכן לומר על המלך מברכים ועל מלך מלכים אין מברכים אתמהה, וכיון דעל מי שבידו שלטון כנזכר הר"א אב ב"ד מברכין גם דיש מי שגדול ממנו, כ"ש על המלך הגדול עצמו, וזה פשוט, ע"כ. וא"כ עדיין צריך עיון אם לברך על נשיא דארה"ב, הגם שיש לו כח להכריע בפרטים מיוחדים, וגם הוא נעלם מכל עם, מ"מ ודאי שאין כח לבטל כל משפט ולשפוט כל דבר קשה.

מה שיש להעיר על הפוסקים הנ"ל

ראשית, בספר שער העין (עמ' שס) העיר על מה שהקילו הפוסקים הנ"ל לברך על המלך אף שאין בידו להרוג, שהרי מלשון הראב"י אב"ד שכתב שאם השלטונים חשובים כמלך ודן והורג במשפט הרי הוא כמלך, ומשמע דהא גופא צריך שיהא לשלטונין סמכות כמו המלך עצמו שבכוחו להרוג.

שנית, בשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' מז ענף א) העיר על דיוקו של השבט הלוי, דאף שהרדב"ז מזכיר הממונים,

ודאי יש לברך עליו שחלק מכבודו, אע"פ שאין בידו המשפט כמו שהיה בידי המלך באותם הזמנים, שכן הוא כיום סדרי המדינה שהשופט הוא בידי השופטים, תדע שאין מברכים ברכה זו על השופט עצמו ואפילו על השופט העליון, והוא מפני שאין משרה זו מפני כבודו אלא מחמת מומחיותו במשפטים, וברכת המלך הוא רק מפני כבודו וכאמור, ועוד שגם נמסר היכולת בידי הנשיא להחליף את העונש ממות לחיים כפי ראות עיניו, עכ"ד.

וכן פשיטא ליה בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' קפב) שכתב, דבזה"ז שמדינה זו אין ממיתין כלל, יש לעיין אי אפילו ראש הממשלה שהוא הנשיא יש לברך עליו, ומיהו פשוט שיש בידו כח הממשלה בדברים ידועים, ולכן על ראש הממשלה ודאי מברכין ע"כ. ואפשר שכוונתו כדעת הפוסקים הנ"ל.

ובשו"ת שואל ונשאל (או"ח ח"א סי' עג) ג"כ נראה דאין צריך המלך כח להרוג, שכתב (בא"ד) וז"ל, והגם דהנשיא כנזכר ממשלתו מוגבלת ויש צירי העם ויועצים וע"פ רוב דעות יקום דבר, מ"מ נראה לי פשוט שאין זה גורע כלל מכחו, שהרי הוא הנעלה על כולם, ולו שני קולות [בהכרעה] כנודע, וג"כ יש לו הכח להכריע בפרטים מיוחדים לשעה ולדורות, ולפשוט ולהעניש ולבטל כל חק ומשפט אם יראה לו צורך שעה, ע"כ. ואף שבנשיא ארה"ב אין כח לפשוט ולהעניש ולבטל כל חק ומשפט אם יראה

ושרגא המאיר איירי במלך, אבל נשיא אפשר שמודים שאין לברך, שאין לנשיא כבוד כהמלך.

עוד פוסקי זמנינו שהורו שלא לברך על נשיא ארצות הברית

והנה חוץ לשיטת הבאר משה, אבני ישפה, והגריש"א שהורו שאין לברך על נשיא דארה"ב, גם בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ב סי' קלט) הורה דכיון שהעמדת הנשיא תלוי ועומד בהחלטת בית הנבחרים שבכחם להדיח אותו, וסמכויותיו מוגבלים מאד, אין לברך, ומה שכתב המ"ב בשם הרדב"ז דהגדר הוא שהשלטונים אין עליו מלך ודן והורג במשפט מברכים עליו, היינו דבכה"ג הוא מושל ואין אף אחד עליו, אבל הנשיא דארה"ב יכולים להדיחו, ומלכות לזמן אינו דומה למלך ואינו ראוי לברך עליו, עכת"ד. וכן שמעתי מהגר"ש פעלדער, שלדעתו אין כח נשיא כהמלך, ואין לברך בשם ומלכות.

וגם שמעתי שהגר"פ שיינברג הורה שאין לברך על נשיא דארה"ב שהרי אין בידו כח להרוג. וכן בהליכות שלמה (תפילה עמ' רצד דבר הלכה ס"ק ס) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך בזה"ל: נשיא המדינות שבזמנינו, וכן מי שבידו לחון אנשים מעונשים, פשוט דלא חשיבי כלל כמלך לענין הברכה, ע"כ. וכן הובא בשם הגר"מ פיינשטיין (מסורת משה ח"ב עמ' ג) שאין לברך על נשיא בזמנינו.

הוא משום שבזמנם כל מלך היה לו כח להרוג ואין משנים דבריו, וא"כ לא היה צורך לדון על מלך עצמו כיון שבודאי היה מקום לברך עליו, אבל בזמנינו שנתחדשה הדמוקרטיה שהמלכים והנשיאים כפופים לעם, כבר אין זה המלך שדברו עליו הפוסקים, אלא חזר דינו להיות כממונים, שאם הוא תלוי בהסכמת אחרים אין מברכים עליו. והביא שכן הסכים הגרי"ש אלישיב.

ושלישית, בשו"ת באר משה (ח"ב סי' ט) מתחילה כתב כסברת הפוסקים הנ"ל לברך על המלך אף שאין בידו להרוג, אבל שוב הביא שמפורש בחתם סופר (או"ח סי' קנט) לא כדבריהם, וז"ל: גדר מלך לענין ברכה הוא, כל שבידו להמית ולהחיות אפילו בעירו, ע"כ. ומבואר שאף המלך עצמו צריך להרוג ולהחיות. ולכן מסיק בבאר משה שאין לברך על הפרעזעזענט בשם ומלכות כיון שאין בידו להרוג.

ורביעית, העירני ידידי הגר"י רייכמאן, דאף לדעת השבט הלוי ודעימיה, י"ל שגם הם מודו שאין לברך על נשיא דארה"ב, שהרי בזמנינו רואים בחוש שאין לו כבוד כהנשיאים שבעבר, שהרי יכולים לבייש הנשיא ולומר כל מה שרוצים ואין שום פוצה פה ומצפצף, וא"כ אפשר שהפוסקים שהתירו לברך על הנשיא, איירי בנשיאים הקודמים כשהיה להם כבוד. ובאמת תשובת השבט הלוי

יש כח חנינה [pardon] לנשיא בארה"ב

בש"ת אפרקסטא דעניא (להג"ר דוד שפרבר, סי' לב) כתב דאף שאין ביד הנשיא להרוג בלא משפט שופטי ארץ, מ"מ ודאי ביצא משפט מות על איש, יש ביד הפרעזידענט לתת לו חנינה. והא דתלוי באם יש בידו להרוג, הוא מטעם מטבע הברכה שטבעו חז"ל שחלק או שנתן מכבודו לבשר ודם, זאת אומרת שהקב"ה שבידו להמית ולהחיות, חלק או נתן קצת מכבודו זה לבשר ודם, וא"כ גם הפרעזידענט יש לו כבוד זה עכ"פ להחיות, ואת"ל דתליא אם יש לו כח להרוג, הרי גם למלכים שבזה"ז לא יברכו, והרי מעשים בכל יום שמברכים ואין בינם לבין הפרעזידנט כי אם הזמן.

וכן נראה מדברי הנימוקי אורח חיים (להג"ר חיים אלעזר שפירא, סי' רכד ס"ח), שנשאל בעת מלכות עסקיין-אונגארן שבא היורש עצר בחיי דודו המלך הזקן, והרבנים ברכו עליו ברכת שחלק מכבודו לבשר ודם בשם ומלכות, והיתה לענ"ד חשש גדול של ברכה לבטלה, כיון שאין בידו [בחיי המלך] להרוג או להטות חסד [גנאדען] וכיוצא, רק להמלך לבדו, ע"כ.

ומדבריו שכתב שאין בידו להרוג 'או' להטות חסד, משמע שאם יכול להטות חסד, דהיינו להחליף עונש מוות לחיים, יכול לברך עליו בשם ומלכות, אף שאין בידו להרוג. ובשערים המצויינים

בהלכה (סי' ס ס"ק ה) הביא דברי הנמוקי או"ח. וגם בבני ציון שהובא לעיל כתב כסברא הנ"ל שאם ביד המלך להחליף העונש לחיים יש לברך עליו בשם ומלכות.

אמנם בדעת הנמוקי או"ח יש להסתפק אם באמת סובר לברך על כח לחונן אף שאינו יכול להרוג. דאף שכתב שאם בידו להרוג 'או' להטות חסד, ומשמע שאין צריך כח לעשות שניהם, מ"מ אינו ראה ברורה. ועוד בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי' ז אות ג) כתב שכבר הכרעתי בנימוקי או"ח שנתפשט על שר המושל שבידו כמו המלך לתת גנאדע והיינו לחיים והמות בידו יש לברך וכמ"ש המג"א לענין השלטונים, ע"כ. ומדכתב לברך על השר שבידו כהמלך להחיות ולהרוג, משמע שבאמת צריך כח לשניהם, וגם מציין להשלטונים שדיבר המג"א, ושם היה כח להרוג. וא"כ אין כ"כ ראה שדעת המנחת אלעזר לברך על הנשיא דארה"ב שאין בידו להרוג.

אכן למעשה ראיתי בספר אהלך באמיתך (פי"ד סי"ג) ובספר אום אני חומה (ח"ב סי' ער) ובהלכה ברורה (שם), וכן שמעתי מהג"ר שמואל קמנצקי שיכולים לברך על נשיא דארה"ב משום שבידו כח חנינה הגם שאין כח להרוג.

דעת הפוסקים החולקים על הנ"ל

ובש"ת אבני ישפה (שם) הביא הצד לברך על נשיא דארה"ב משום

אם מברך עליו ברכת המלכים, והשיב שאין לברך ברכת המלך אלא בזמן שרואים את המלך בכבודו, שכן נוסח הברכה שנתן מכבודו לבשר ודם, ואם הוא מתהלך כאזרח רגיל איה כבודו להעריצו, ועיקר הכבוד הוא במלבושיו, כשהוא לבוש בבגדי השרד, שבזה ניכר כבודו ותפארתו. והוסיף החזון עובדיה, דאף שמשמעות דברי רבינו אברהם אב בית דין והרדב"ז שהכל תלוי בהסכמתו לדון ולהרוג במשפט, שבזה ניכר כבודו, שחיי אדם תלויים בידו, מעין דוגמא למלכות של מעלה אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש, ואין הדבר תלוי במלבושים ובגדי שרד, מ"מ סב"ל. אמנם בנו הגר"ד יוסף בהלכה ברורה, כתב דאף הנבחר מכסף איירי באופן שהמלך מתחפש מתוך כוונה שלא יכירוהו, וממילא אין כאן כבוד מלכות, שהרי אין מכירים אותו. אבל אם אינו מתחפש והכל מכירים שהוא המלך, והוא לבוש בבגדים נאים ומכובדים ושריו ועבדיו הולכים לפניו וניכר כבוד ותפארתו, אף הוא יודה שאע"פ שהוא לבוש כשאר נכבדי העם צריך לברך עליו, שהרי יש כאן כבוד מלכות. [אכן הוסיף דביביע אומר (ח"ח סי' כב אות כה) הביא שבביקור נשיא ארצות הברית [ניקסון] בארץ ישראל ברכנו עליו בלי שם ומלכות, כיון שהיה לבוש בלבוש אזרחי].

וגם בשער העין (עמ' שסג) כתב לחלק כנ"ל, דהאחרונים שכתבו שאין

שבידו להטות חסד למי שיצא חייב בדינו ולזכותו, וכתב, שפשטות לשון הפוסקים שכתבו שיש בידו להרוג, משמע דכח הריגה הוא מראה על כח עליון דמלכות, אבל בזה שיכול לתת חנינה במקום דבית המשפט דן להריגה, עדיין לא מראה על כח דמלכות כיון דאין בידו להרוג, ורק לרחם יש לו כח.

ובשער העין (עמ' שסב) ג"כ כתב דאף אם היה ביד הנשיא להרוג אי אפשר לברך, שבעצם ניהול עניני המדינה הוא כפוף לדעת בית הנבחרים, ואף שכוחו גדול והוא ראש המדינה, מ"מ בעניינים רבים זקוק הוא לאישורם, וגם הרבה פעמים בית הנבחרים משנים דבריו, והרי הוא כממונים שדיבר הרדב"ז שאם תלוי בהסכמת אחרים אינו מלך. והביא שכן כתב בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב סי' לו), וכן השיב לו הגר"ח קנייבסקי, וכן כתב באבני ישפה (שם) וכן הסכים הגריש"א.

וכבר הבאנו לעיל בשם הגרשז"א ג"כ שעל כח חנינה אינו יכול לברך בשם ומלכות. וגם הגר"ח פ שיינברג והגר"מ פיינשטיין לא התירו לברך בשם ומלכות, וראיה שדעתו כנ"ל.

אם צריך שיהיה המלך לבוש בגדי מלכות

והנה בחזון עובדיה (ברכות עמ' תיא) הביא משו"ת נבחר מכסף (סי' ג) שנשאל אם הרואה את המלך לבוש כאחד העם,

העולה לדינא

יש שהורו שהגם שמבואר בהפוסקים שרק אם יש כח להרוג יש לברך בשם ומלכות, והנשיא אין לו כח להרוג, מ"מ יש לברך בשם ומלכות מב' טעמים: א'. דרך שר המלך צריך כח להרוג כדי לברך בשם ומלכות, אבל המלך עצמו שהוא נעלה מכל עם ויש לו כבוד גדול אין צריך כח להרוג. ב'. יש כח להנשיא להחליף העונש למות לחיים וזהו ככח להרוג. אכן מאידך גיסא, ישנם פוסקים שהורו שאין לברך בשם ומלכות מב' טעמים: א'. דבאמת צריך כח להרוג ולא רק כח להחיות. ב'. הנשיא כפוף הרבה לבית הנבחרים, ואינו דומה למלך שיכול לעשות כרצונו.

לברך על נשיא כשהוא לבוש כאזרח, איירי שהולך בין אנשים בבגדים פשוטים שלא יכירוהו, אך אם בא בקבלת פנים ובגינוני מלכות, פשיטא שאפשר לברך עליו. דמה איכפ"ל שאין לו בגדי מלכות, והרי כבוד בעינן. והביא שכן נקט הגר"ש דבליצקי, והוסיף [הגר"ש דבליצקי], דאתה תחזה דבשנת תרנ"ז בא קיסר אשכנז לירושלים, ואנשי ירושלים יצאו לראותו ובירכו עליו הברכה כדין, והרי ישנו לצילום של אותו מעמד, והקיסר נראה שם לבוש בכובע העשוי קש כאחד העם, ואין לו כתר או בגדים מיוחדים ואעפ"כ בירכו עליו. וזה משום שבא בכבוד מלכות ובקבלת פנים גדולה כידוע.



להלוות שקלים בצמוד לערך הדולר

הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם, ומח"ס תורת העובר, ירושלים ת"ו

(סי' קפג ס"א) וז"ל, הנותן מעות לשלוחו לקנות לו סחורה ידועה, ולא לקחה, אין לו עליו אלא תרעומת. עכ"ל. וכן פסק גם בשו"ע יו"ד (סי' קעו ס"מ). ומשמע שאפי' אם התייקר מחיר הסחורה אינו חייב לפרוע לו אלא את סכום המעות שנתן לו. לפ"ז בנ"ד, שהמלוה נתן ללוה שקלים כדי שיקנה בהם דולרים, וילווה את הדולרים שיקנה, אם הלוה לא קנה בהם דולרים, אלא לווה את השקלים, אין למלוה עליו אלא תרעומת, והלוה לא חייב לפרוע לו אלא את השקלים שקיבל ממנו, אפי' אם התייקר מחיר הדולר. וגם אם הלוה רוצה לפרוע למלוה יותר שקלים כפי שהיו שוים השקלים שלווה ממנו בשעת ההלוואה, אסור, שכיון שאינו חייב לפרוע לו יותר מסכום השקלים שקיבל, ואם יפרע לו יותר הרי זו רבית. ועי' תלמיד האורל"צ בס' חמדת יוסף ח"ה (עמ' רכח) מש"כ ליישב.

והנה מקום ליישב קושיא זו, דהנה האורל"צ כ' דכל זה בתנאי "שהמלוה יתן ללוה שכרו שטרע עבורו לקנות לו", והיינו שהוא שליח בשכר. וא"כ אפשר שהדברים נוגעים לחידושו של הנה"כ ר"ס קפג, וסי' שלג סק"ו,

עצה להלוות שקלים בצמוד לערך הדולר בלא להיכשל באיסור ריבית

כתב בשו"ת אור לציון ח"א (יו"ד סי' ד) וז"ל, אמנם ישנה עצה טובה עפ"י ההלכה, שהלוה יוכל לפרוע חובו לפי ערך דולר היציג, שלא יפסיד המלוה את ערך כספו, שיאמר המלוה ללוה שהוא מוכן להלוות לו בתנאי שבכסף הישראלי הזה יהיה שליח שלו לקנות לו דולרים, ורק אז הוא מלוה לו, ובזה אין איסור ריבית, שהרי אם הלוה יקנה דולרים הרי מה טוב, דהוי מלוה דולר בדולר, דשרי אם יש ללוה בכל אופן דולר אחד אצלו כנ"ל, ויתן לו שכרו שטרע עבורו לקנות לו, ואם הלוה לא קנה דולרים הרי הוא פשע בכסף המלוה, ודינו כשומר שפשע שחייב לשלם כל מה שהפסיד בפשיעתו, ולא בתורת פרעון הלואה. עכ"ל.

והנה מה שיעץ וחידש האורל"צ, דאם הלוה לא קנה דולרים למלוה, שחייב לשלם ההפסד מחמת ירידת הדולר, שהרי המלוה שלחו לעשות כן, הנה בספר מלוה ה' להגר"מ לוי זצ"ל ח"ב (עמ' רסח) דחה דברי האורל"צ באמת הבנין, והקשה ע"ד מדברי השו"ע בחו"מ

מעכב בידו, חייב ליתן הריוח מכאן ולהבא. אמנם הש"ך (ס"ק טו) הביא ד' מהרש"ל שכ' דאפי' תבעו לדין ואמר לו תן לי פקדוני, כי יש לי ריוח ברור, ומברר דבריו וזה מעכבו, פטור, דמבטל כיסו לא הוי אלא גרמא. ע"כ.

ובערור השולחן (ס"כ) ביאר ד' הרמ"א, דמה שאמרו מבטל כיסו של חברו פטור, זה במקום שאין ההפסד ברור, אבל במקום שההפסד ברור חייב לשלם, דהוי כגרמי. ע"כ. ובאמת כמה מגדולי האחרונים ס"ל דמבטל כיסו של חברו חייב היכא דהוי ברי היזקא, עי' משאת בנימין (סי' כז), ופנים מאירות ח"א (סי' פב), והובא בפ"ת (ס"ק ה). וחוות יאיר (סי' קנא), והובא בקצוה"ח (ר"ס שי). ומחנ"א (מלוה ולוה סי' מא). וגם החת"ס (סי' קעח) כ' לצדד כן, אלא שסיים כשיבא לידי אראה לפשר. ובשו"ת מהריט"ץ ח"א (סו"ס צה) כ' די"א דמבטל כיסו של חברו חייב בידי אדם, ע"ש.

והנה הגם שלדרך זו יש בית אב בדברי הירושלמי (פ' המקבל סוף ה"ג), עי' בחושן אהרן (סי' שלג ד"ה במחבר בד"א), איברא דמדברי רוב רבותינו הראשונים נראה דמבטל כיסו של חברו פטור אף בברי היזקא, ודלא כספקן של הירושלמי. דבסוגיא באיזהו נשך (עג:) גבי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא ופשע ולא זבין ליה, משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט. וביארו הראשונים, דחייב מטעם דהתנה עימו שיתן לו מכיסו, דאל"ה פטור מדין מבטל

ובכמה דוכתין ששליח בשכר חייב. וז"ל הנתיבות בחדושים (שם ס"ק א), ועיין בביאורים [סק"א] שנתבאר, דדוקא בשליח בחנם או במקבל עסק לזמן דדמי לפועל שיכול לחזור בו, אז אין לו עליו אלא תערומת, אבל בשליח בשכר או בקבלנות לקנות לו סחורה בתרעא דמשיך ולא קנה, חייב להשלים לו מניעת הריוח כפי שהריוחו שאר סוחרים בעסק כזה. עכ"ל. ולפ"ז א"ש ד' האור לציון, שהרי בשליח בשכר עסקינן. ועי' בס' רבית לאור ההלכה (פ"ה ס"ג), לתלמיד האורל"צ מש"כ בזה.

אכן אחר ההתבוננות אין נראה שזה כוונת האורל"צ, דקרוב הדבר שהכרעת רוב הפוסקים שאין הלכה כד' הנתיבות, דהנה הנתיבות בנה את דבריו ע"ד הריטב"א בסוגיא דחמרא דזולשפט (ב"מ עג:), וכבר כ' מרן החזו"א (ב"ק סי' כב אות ד) דריהטא דהסוגיא לא משמע שהיה זה שליח בשכר, וגם גדולי האחרונים כ' דאין הלכה כדבריו, וכמ"ש המהרש"ם במשפט שלום (סי' קעו, ע"ד השו"ע סעיף יד), ועי' בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' רכב), ובדברי חיים (שומרים סי' יח), ובהגהות חכמת שלמה לשו"ע (סי' קפג), ועוד הרבה. ולפי האמור יל"ע במש"כ בס' מלוה ה' (שם), לבנות בנין לקולא ע"ד הנתיבות. ע"ש.

והנראה נכון בביאור ד' האור לציון, ונקדים מש"כ הרמ"א (סי' רצב ס"ז) וז"ל, אם בא בעל הפקדון ואמר, תן לי פקדוני ואני ארויח בהן בעצמי, והלה

בנדון דידן שגרם הפסד לחבירו המלוה, ורוצה לתת לו כמה שקלים תוספת בכדי לצאת ידי שמים דשרי, ואין בזה איסור ריבית, דדמי למש"כ השו"ע (סי' קסא ס"ב) דאבק ריבית אינה יוצאה בדיינים ואם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר. וה"ה בנ"ד שלד' השו"ע יש לו למלוה על הלוח תרעומת.

ומצאתי בס"ד בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' רטו) שנשאל ממש כעין ד' האור לציון וז"ל, אחד נתן לחבירו לפני זמן פחות מטבע לקנות לו דולרים, והלה נתעצל יום או יומים, ובינתים כבר נפחת המטבע, והפסיד הנותן כסף טובא, ורצה לדמות למבטל כיסו של חבירו לדעת הריטב"א ב"מ (עג:) שכ', דאע"ג דמבטל כיסו של חבירו פטור, מ"מ כיון שנתן לו כסף ליקח לו סחורה והלה סמך עליו, נשתעבד כדין ערב, וכיון שלא לקח הפסיד וחייב, וכו', מ"מ בנ"ד יראה דאינו חייב, דהתם לענין לקיחת יין וכיו"ב שיש לו זמן ידוע לקחת בזול כמבואר שם, והשליח ידע מזה, וא"כ ה"ז הפסד ברי שנתחייב ע"י דין ערב כנ"ל, אבל לענין פחות מטבע כנ"ד שלא הי' ידוע כלל אם יפחתו ומתי יפחתו והיה פשוט בעיני השליח שגם מחר וליומי אחרא יקבל המטבעות האלה באותו מחיר, יראה דכה"ג גרמא בעלמא היה, ופטור. עכ"ל.

ומש"כ השבה"ל שאין זה אלא גרמא, אפשר שדבריו אמורים במקום שהיה פחות המטבע ע"י הממשלה

כיסו של חבירו, ואף שזה ברי היזקא, דהרי איירי ביין סתם, וכמש"כ הרא"ש (סי' סט). וכן פירשו הרשב"א הריטב"א והרמב"ן דמיירי דווקא בהתנה. ע"ש. וכן הכרעת גדולי האחרונים, עי' קצוה"ח (סי' שלג סק"ב), ונתיבות שם (סק"ג), ואמרי בינה (הל' הלואה סי' לט ד"ה אולם), ובתשובותיו (סי' א), ועוד. וכן מוכח מהמהרש"ל והש"ך במה שחלקו ע"ד הרמ"א הנז'. ועי' בס' שערי ציון להגרא"צ סופר ח"ג (סי' י' עמ' רסט) שהאריך להוכיח שכן הסכמת הראשונים ז"ל.

ועלה בידנו, דבדעת הרמ"א י"א דבמטל כיסו של חבירו בברי היזקא חייב, ולהש"ך פטור, ודעת רוב האחרונים שמבטל כיסו של חבירו פטור.

ובשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' פד) פשיטא ליה דמבטל כיסו של חבירו חייב לצאת בידי שמים. ובשו"ת מהריט"ץ ח"א (סו"ס צה) כ' ד"א דבמטל כיסו של חבירו חייב בידי אדם, ולא קי"ל כוותיה. וחייב רק בדיני שמים. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן קלג סק"ג). ואמנם יש חולקים, וס"ל דאף בידי שמים אינו חייב, וכמ"ש בשו"ת בית אפרים (חומ"מ סי' כח), ובאמרי בינה (חלק התשובות, סי' א אות ח), ע"ש.

ונמצא, דמי שמבטל כיסו של חבירו, גם להפוסקים שאינו חייב בידי אדם, מ"מ י"א דבידי שמים חייב, ולפ"ז

אמרי יושר (סי' קמט). ובשו"ת זית רענן ח"ב (סימן טו-יז) אוסר. ע"ש. וע"ע בשו"ת דבר יהושע ח"ג (סי' כו). בברית יהודה (פ"א ס"ק יב, ופ"ב ס"ק לה, ופ"ה ס"י). ועי' מה שהעיר ע"ד הבר"י בס' דברי סופרים (סי' קס, עמ"ד ס"ק סז). ולפ"ז בנ"ד שההפסד ברור, ס"ל להאור"צ דשרי לשלם לצאת ידי שמים.

אמנם, אף שכתבנו טעם נכון דאף אם זה הלואה דיכול הלוה לשלם למלוה ואין כאן משום ריבית, מ"מ נראה דהאור"צ נשמר מזה, ולא רצה להתיר לשלם ריבית לצאת ידי שמים, שהרי כתב וז"ל, ואם הלוה לא קנה דולרים, הרי הוא פשע בכסף המלוה, ודינו כשומר שפשע שחייב לשלם כל מה שהפסיד בפשיעתו, ולא בתורת פרעון הלואה. עכ"ל.

ולפ"ז, אם הוא שומר אין כאן הלואה. ובאנו למחלוקת המהרש"ל

והש"ך (סי' שסג ש"ך סק"ז) אם שומר חייב בהיזק שאינו ניכר, למהרש"ל חייב, ולא דמי לגזלן שפטור בהיזק שאינו ניכר, ולהש"ך פטור, ויכול לומר לו הרי שלך לפניך. ובנ"ד, לכאור' זה דמי להיזק שאינו ניכר, ודמי למטבע שנפסל, שאין ההיזק ניכר בגוף החפץ, ונפיש רב רב"י דס"ל דבכה"ג חייב לצאת ידי שמים, וכמ"ש הדברי חיים (חומ"מ דיני נזקי ממון סי' יב), והאמרי בינה (דיינים סי' לב), ועוד הרבה.

ואת"ל דהוי גרמא, (וכעין ד' השבט הלוי הנו), הנה עי' בשו"ת חת"ס

באופן בלתי מצוי, כמו שהיה כאן בא"י בזמנים ידועים, אבל בדולרים שהכל יודעים שהשער משתנה מיום ליום, זה דומה יותר למבטל כיסו של חברו. ועכ"פ איך שיהיה, גם אי נימא כדבריו שאין זה אלא גרמא, מ"מ נפיש רב רב"י דס"ל דבגרמא חייב לצאת ידי שמים, עי' בפתחי תשובה (סי' כח ס"ק ו). והדברים ארוכים, ואכ"מ.

אמנם שו"ר בחת"ס (חומ"מ סי' קעח, בדינים העולים אות א') שכ' וז"ל, אין בהלואה דין בטול כיס, ואסור להזדקק לזה משום רבית. ע"ש. ולפ"ז בנ"ד אינו יכול לשלם למלוה אף אם חייב בידי שמים. וצ"ל לפ"ז, דמש"כ בשו"ע דבאבק ריבית יכול להחזיר לצאת יד"ש, זה רק במקום שיש לו ספק אם חייב לו, אבל במקום שרק מנע ריוח מהמלוה, לדעת החת"ס אינו רשאי לשלם לצאת ידי שמים.

אמנם הנה כ' הב"ח (חומ"מ סו"ס לח), דאע"פ דראובן דקבע זמן לשמעון לפרעו ועבר הזמן, איננו חייב לשלם לו כל מה שהיה שמעון מרויח במעות אלו, אם היה פורע לו בזמנו, וכו'. מ"מ עבירה היא בידו ובכלל גוזל את חברו, דאפסדיה ממון בגרמתו. וכו'. עכ"ל. ועפ"י דבריו כתב בשו"ת אבני קודש (סי' ב' עמ' ז) דאם ההפסד ברור דחייב מדינא דגרמי, ובלא"ה ג"כ מותר לשלם כדי לסלק ממנו איסור גזילה, ואע"ג דבהלואה אתי לידיה. וכ"כ בשו"ת

(חו"מ סי' קמ), ושור"ת שאילת יעב"ץ (סי' פה), שכתבו דשומר חייב גם בגרמא. ועי' בשער המשפט (סי' קצו ס"ק ד), ואף שיש חולקים ע"ז, מ"מ יכול לשלם לצאת ידי שיטות אלו.

ולפ"ז נראה דמש"כ האורל"צ שיתן המלוה פרוטה ללוה ויהיה שליח בשכר, ע"כ דלא כתב כן רק לרווחא דמילתא. ועי' מש"כ עוד בדעת האורל"צ בשור"ת מנחת פרי ח"א (סי' סד), ע"ש.



בענין חציצה בקליעות שערות של אשה (ראסמות)

הרב אשר בן-שמחון

מחבר ספר בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים, גרייט נק

הגאונים דוקא בצק שתחת הצפורן חוצץ אבל הצפורן עצמו אין חוצץ ואפי' אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועובר מכנגד הבשר אינה חוצצת. וטעמא משום דהצפורן הוי מגוף האדם, עכ"ל. הרי המרדכי הביא ג' טעמים להתיר קליעות שערות אלו, א'. דכיון דמהדקי טובא הוי כבלוע. ב'. דשלשה נימין אינן חוצצין משום דלא מהדקי ועיילי בהו מ"א. ג'. שכיון שלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי. ופי' רביתיה היינו דהוי כחלק מגופה ממש. ובנידון דידן ודאי אין משום טעמא דרביתיה דאין כאן סכנה וממילא אינה מוכרחת שלא להסירן. אכן יש לברר אם יש להתיר מטעם ב' דשלשה נימין אינן חוצצין משום דלא מהדקי א).

איתא בגמ' (גדה דף זז.), אמר רבה בר רב הונא נימא אחת קשורה חוצצת שלש אינן חוצצות שתיים איני יודע, ור' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא אחת ב). ופי'

יש לברר באשה כושית שעשתה קליעות שערות לנוי אם הוי חציצה בטבילה. וכל דברינו בזה להלכה ולא למעשה כתלמיד הדין בקרקע.

הנה במרדכי (שבועות רמז תשנא) כתב על נשים שנעשה להם קליעות בשערות ע"י שד והוי סכנה לגלחו וז"ל, נשים שיש להם וולקשטר"ש בשערות שנעשה להם בלילות מחמת שד, וסכנת נפשות לגלחו, דלא חייצי, דכיון דמהדקי טובא זה בזה הוי כבלוע ובית הסתרים דלא מטמא, וכיון דלא מטמא לא חייצי. ועוד, דקיימא לן שלשה נימין קשורות אינן חוצצות, אפי' לא חשבת להו כבלוע ובית הסתרים ולא הוי כחתיכה אחת כיון דשלשה נימין אין חוצצין משום דלא מהדקי ועיילי בהו מ"א כ"ש שערות טובא. [ועוד] שכיון דלא מצי לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיה ולא חייצי כדאמר' פ' הערל העובר היינו רביתיה אף על גב דלאו ירך אמו הוא. גם כתב משם

א. ולטעמא דבלוע ע' בערוך השלחן (ס"ק כז) וז"ל, ושני הטעמים הראשונים הוה כעין מ"נ, דאם מדובקות בחזק הוה כבלוע ואם אינן מדובקות בחזק הא קי"ל ג' שערות קשורות ביחד אינן חוצצות וכ"ש הרבה שערות.

ב. וברמב"ם (מקוואות פ"ב הלכה טו) ובשלחן ערוך (סעיף ה) פסקו כרבי יוחנן ששתיים אינן חוצצות.

בחזוק איזה דמיון הוא לבלוע ובית הסתרים שהבריאה כך היא שהם מקומות בלועים ומוסתרים ולא מקום הגלוי שע"י סיבה נעשית כן וכן להיפך מה שכתב דאי לא חשבת להו כבלוע הא ג' אינן חוצצות וכ"ש טובא, איזה דמיון הוא, דשם מיירי שהג' קשורות כולן ביחד אבל בכאן שמא כל שיער דבוקה לחבירתה והוה כאחת וחוצצת. ולכן נראה דהעיקר הוא הטעם השלישי דהכי רביתיהו, עכ"ל. הרי דס"ל דעיקר טעמא להתיר קליעות שערות אלו הוא משום דהוי סכנה ורביתיה ולא משום דהוי שלשה נימין.

וב"ה בחכמת אדם (כלל קיט ס"ק ה) וז"ל, ואותן נשים שיש להם כמין קליעות שערות דבוקות זה בזה ונעשים בלילה על ידי שד שקורין מאר לאקין או קאלטונעס אפילו הם בכל שערות הראש או רובו אינם חוצצין כיון שהוא סכנה להסירן, עכ"ל. הרי דנקט להלכה כטעמא דרביתיה ולא משום שלשה נימין.

וכן בסדרי טהרה (שם ד"ה וכבר) כתב שא"א להתיר אלא במקום ששייך כל אלו טעמים. ונמצא שלפי רוב הפוסקים אין להתיר לטבול עם קליעות שערות מטעמא דהוי שלשה נימין. ונמצא שדברי התפארת למשה הוי כנגד רוב הפוסקים, ולכן קשה לסמוך על דבריו בלבד.

רש"י דשלש נימות הקשורות אינן מהודקות ולכן ל"ה חציצה כלל. וממילא ה"ה אף שהקליעות שערות נמצאים ברוב שצרה, ורוב הפוסקים הסכימו עם הגאונים שהשיער נדון לעצמו, וממילא רוב שערות הוי כרוב גוף וחוצץ, אעפ"כ הכא אינו חוצץ דכיון דאינן מהודקות אפשר שיכנס לשם מים ואינה חציצה כלל.

ועי' בתפארת למשה (על סעיף ו ומובא בסד"ט ס"ק יט) וז"ל, ומעשה בא לידי בק"ק בריסק באשה שטבלה שהיה לה חוטי פשתן בתוך קליעת שצרה בתוך הקאלטון ולא נראה החוטים מבחוץ כי נתעבה הקאלטון ונסתבכו שערותיה. והוריתי שצריכה להוציא החוטים ולחזור ולטבול, אף דלטעם הא' הנ"ל אינו חוצץ דהוי כבית הסתרים (אף דקיימא לן בבית הסתרים בעינין ראוי לביאת מים צ"ל דגרע מבית הסתרים והוי כבלוע ממש) מ"מ נ"ל טעם ב' עיקר. וגם האגור^ג סימן אלף תי"ז לא הביא רק טעם ב', עכ"ל. הרי מבואר דס"ל לתפארת למשה דטעמא דשלשה נימין אינן חוצצין הוי עיקר טעמא להיתר המרדכי. ועפ"ז אפשר שגם הכא יש להתיר טבילה עם קליעות שערות.

אמנם בערוך השלחן (ס"ק כז) כתב וז"ל, ומ"מ אלו שני הטעמים אינם עיקרים, דאפילו אם נאמר דמדובקות

ג. וז"ל האגור, פסק דאבי"ה אותן הנשים שיש להן וואלרט"אש בראשיהן בשערות שנעשות להן בלילה מחמת שדים. וסכנת נפשות היא לגלחם. אינם מפסיקין. אף על גב דמהודקין הרבה זה בזה דקיי"ל שלשה נימות קשורות אין מפסיקין. ועוד מאחר שאין יכול לגלחן מפני הסכנה הוי רביתיהו ולא חייצי. מרדכי.

נשים שהן בני אותה אומנות אינן מקפידות והוא הדין והוא הטעם לטבח ורוב דאע"ג דשאר אנשים קפדי אדם וארוב כיון שכל בני אותה אומנות לא קפדי לא חייץ, עכ"ל.

הרי דמבאר מדברי הרשב"א שיש ב' טעמים בהא דצבע לנוי אינו חוצץ, א'. משום שנוי הוא להן ואינן מקפידות להסירן ואדרבה רוצות הן בקיומו. ב'. משום שהוא רק חזותא בעלמא והיינו בלי שום ממשות. ויש לפרש דברי הרשב"א בב' אופנים, והיינו הא דנעשו לנוי והא דאין בו ממשות הוי ב' טעמים נפרדים, וכל שיש לנו חד טעמא, או שעשוי לנוי או שאין בו ממשות, סגי להקל ולא הוי חצי צה. ובש"ך (ס"ק כא) משמע דקיי"ל כב' הטעמים לקולא, וסגי בנוי לחוד או חזותא לחוד.

אך אפשר שכוונת הרשב"א דהכל צירוף טעם אחד, ורק משום דאין בו ממשות ועוד שנעשו לנוי אינו חוצץ, אבל כל שחסר חד טעמא אז הוי חציצה. וכן נראה שיטת הב"ח והפרישה.

דהנה בב"ח כתב וז"ל, ולא דמי לכחול שחוצץ לעין דחוצץ, דשאני התם דאיכא ממשות הכחול אבל גבי צבע אין שם ממשות אלא מראיתו של צבע בלבד וכמ"ש הרא"ש והרשב"א, וכיון דאינה מקפדת בכך אלא אדרבה עושה תמיד בכוונה הוי ליה מיעוטו ואינו מקפיד דאינו חוצץ, עכ"ל. וכן כתב הפרישה וז"ל, אין להקשות מאי שנא מכחול שחוצץ לעין שכתב לעיל דחוצץ אף על גב

גם נראה די"ל עוד שאף לפי הגאונים יש דרך להתיר, דהנה עי' בב"י (סעי' יז) שהביא דברי הרשב"א וז"ל, צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי יראה לי שאינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם אדרבא חוזרות הן ומחדשות אותן תמיד לנוי. אף על פי שצבע זה פושט בכל השער ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן אינה מקפדת ורוצה להיותו שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו (שקלים פ"ח מ"ד, מ"ה) טבילה לפרוכת אף על פי שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני. ועוד יראה שאין ממשו של צבע בשער ועל הידים אלא מראיתו של צבע, ולפיכך אינו חוצץ. ואינו דומה לכתב שחוצץ שממש הדיו בכתב. וכן הנשים שמלאכתן לצבוע יראה לי שאין אותו צבע שעל ידיהן חוצץ מן הטעם הזה שאין שאין ממשו של צבע אלא מראיתו, ועוד שכל שמלאכתה בכך אינה מקפדת, למה הדבר דומה לדם שעל בגדיו של טבח ורוב שער בגדי רבב שאינו חוצץ, שכל הדברים בהקפדה הם תלויין, ע"כ. כלומר כדרכי יצחק (נדה סז:) דאמר גזרו רבנן על מיעוטו המקפיד ועל רובו שאינו מקפיד אבל על מיעוטו שאינו מקפיד לא גזרו ואף על גב דבשאר נשים דאינן צבעות דרכן להקפיד. ולעיל (פג: ד"ה ומ"ש או אפילו) כתבתי דכל שדרך הנשים להקפיד בו אף על פי שזו אינה מקפדת חוצץ י"ל דשאני הכא דגם שאר

ומחדשת הצבע תמיד ומבטלתה לגבי גופה. ולכן היא כגופה וכעיקרו של שיער. והיא ראוי לומר דכיון שהצבע פושט בכל השיער אע"פ שאינה מקפדת חוצץ דקיי"ל רובו ואינו מקפיד חוצץ וכ"ש כולו, י"ל דעד כאן לא גזרו רבנן על רובו שאינו מקפיד, דוקא כשאנו מקפיד אבל גבי צבע שהוא לנוי, דלא לבד שאינו מקפידות אלא אדרבה היא רוצה בקיומו ומחזרת אחריו, בכהאי גוונא הרי הוא כאלו הוא מגופו של שיער, ואע"פ שהוא בכל השיער אינו חוצץ. והכלל הוא שכל מה שהאדם רוצה בו ונותנו על גופו לנוי הרי הוא כאותו גוף עצמו.

ועוד הקשה שם, דמ"ש צבע שבשיער משרין נזמין וטבעות, דהרא"ש הביא את דברי הראב"ד שכתב דבטבעת הרי היא מקפדת להסירו בשעת לישנה, ומקפיד לפעמים הוי מקפיד. והרי הנשים שצובעות שערותיהן בכל זמן שחוזרות ומתחדשות הצבע ודאי צריכין להדיח ולשפשף השערות תחילה להסיר מהם הצבע הישנה כדי שתעלה הצבע החדשה על כל השער, וכיון שמקפדת להסירו לאחר זמן, נראה לכאורה דדינא הוא דהוי חציצה. ותירץ דיש לחלק, דלא מקרי מקפיד אלא כשהאדם מצטער על היות אותו דבר על גופו, והוא חפץ להסירו מעליו, וכמו שפי' רש"י בעירובין (ד:). ומשום הכי בטבעת שייך שפיר לומר שמקפדת לפעמים, כיון שחפצה להסירו מעליה, דבשעת לישנה היא חפצה שלא יהא שום טבעת עליה. משא"כ בצבע

שגם כן מתכשיטי הנשים היו לכחול סביב העין, וכדאמרינן (סנהדרין יד.) לא כחל ולא שרק וכו'. די"ל משום דכחול יש בו ממש לחצוץ, משא"כ צבע שאינו אלא חזותא בעלמא. ואפילו הכי נקט דוקא שצובעות הנשים, דאם לא כן הוי חוצץ בכל דהו כיון דמקפדת עליו, עכ"ל. ומשמע שאף דהכחול הוי מיעוט שאינו מקפיד, אפ"ה כיון דאיכא ממשות חוצץ. והיינו דלפי מה שכתבו לא סמכין להתיר מחד טעמא לחוד. וכ"כ בסדרי טהרה (ס"ק לג).

ולכאורה עפ"ז נראה דקליעות שערות הללו חוצצין, דאף דעשתה זו לנוי ואינה מקפדת, מ"מ א"א לסמוך על טעמא דנוי בלבד אלא צריכים גם טעמא דחזותא. ועל כן כתבנו להתיר רק לדעת הרמב"ם דלדידיה דשיער הוי מיעוט סגי במה שאינה מקפדת, אבל למאי דקיי"ל להחמיר כהגאונים ששיער נידון בפני עצמו א"כ כיון דקליעות הללו הוי ברוב או כל השערות צריכים אנו לב' הטעמים, והכא ליכא רק טעמא דנוי לחוד.

אולם באמת צ"ע בכוונת הב"ח, שהרי הכחול הוא מיעוט שאינו מקפיד ולמה בכלל צריך היתר מיוחד של נוי וגם היתר דחזותא, דהלא קיי"ל מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ.

והנה בשו"ת פני אריה (סימן ו) כתב לפרש דברי הרשב"א דהא דצבע שעל השיער לא הוי חציצה, אינו משום שאינו מקפידות על זה לבד, אלא אדרבה היא רוצה בקיומו ומחזרת אחריו, דחזות

שסופה להסיר את הכחול מעליה, ואפילו שההסרה היא רק כדי לחדש, ממילא הוי נחשב למקפיד לפעמים. (ולא ס"ל כהפני אריה והש"ך, דטעמא דנוי לחוד מהני לבטל לגוף לגמרי.) ולכן צריכים טעמא דחזותא כדי לבטל את הדבר לגופה לגמרי.

ולפי"ז אולי י"ל דבנידון דידן כיון שקליעות אלו נעשו לנוי, ממילא הוי כגופה ממש ואינו חוצץ אף שהם ברוב או כל השיער. ואף שלא הוי חזותא בעלמא מ"מ אינו חוצץ משום דלא חפצה להסירם כלל, אף שאינו מוכרח, דמ"מ כיון דהוא רוב צריך להתירו של הרשב"א, ולדעת הב"ח צריך צירוף שני הטעמים.

ולכאורה מעיקר הנידון שבפני אריה שם על פודר שעל הראש מבואר דשייך כת מצומצם גם לענין ההיתר של נוי, דאין נראה שרוב אנשים אינם מקפידים עליו, אלא ע"כ שס"ל דהוי כת בפנ"ע.

וגם עי' בשו"ת אחיעזר (חלק ג סי' לג) דמבואר שם ששייך כת של נשים בעלי המניקיר. הרי ששייך כת כ"כ מצומצם וגם ששייך כת לענין דבר נוי. וא"כ אף אם תימא שלא כל אשה כושית, אינה מקפדת, וממילא ל"ה כת, מ"מ הרי י"ל שיש כת נשים בעלי הדראדלאק"ס.

עוד נראה דאפשר לומר דאף אם קליעות אלו מהודקים טובא, מ"מ יש ספק אם באמת הוי מהודק ברוב שטח השיער, ויש לצרפו עם שאר הספקות.

דהרשב"א, דאדרבה חפצם הוא שלא יסורו מהם לעולם, וזה שמסירים את הישנות אינו כדי שיהיו זמן מה בלא צבע, אלא כדי לתת חדשות במקומם, וממילא הוי בטל לגבי הגוף.

עוד תירץ שבאמת אפילו כשההסרה היא ע"מ לחדש עדיין יש חיסרון של מקפיד לפעמים, והיינו בעת שצריך ולהסיר ולחדש. אלא שיש לחלק בין שירין נזמין וטבעות לבין צבע שבשער, דצבע שבשיער נתבטל לזמן ידוע והיינו עד הזמן הקבוע להן להסיר הישן. משא"כ בשירין נזמין וטבעות דהתם אפשר בכל שעה ושעה מן היום שצריכה להסירם, וממילא אינו בטל לגוף.

ונמצא שיש חילוק בין היתר אינו מקפיד להיתר דבר נוי אפילו לענין מיעוט, דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ משום שהוי בטל לגוף, ולכן אף אם יהיה הסרה לאחר זמן מ"מ נחשב למקפיד דהוי הקפדה לפעמים, וממילא אינו בטל והוי חציצה. משא"כ דבר שנעשה לנוי אינו חוצץ משום שהוי נוי בשבילה וחפצה שלא להסירו לעולם, וגם באופן שמסירה את הישנות רק כדי לחדשו ג"כ אינו חוצץ ואינו בכלל דין מקפיד לפעמים.

ולפי"ז מובן הא דס"ל לב"ח ולפרישה דלא סגי בטעמא דנוי בלבד אלא צריכים גם טעמא דחזותא ואין בו ממשות. דאף דדבר נוי הוי אינו מקפיד, וכחול הוי מיעוט שאינו מקפיד, מ"מ כיון

ונמצא דיש כאן ריבוי ספקות, דספק הוי שלשה נימין ספק לא, וספק כשיטת הרמב"ם ששיער וגוף נידון כאחד ספק כשיטת הגאונים דשיער נידון לעצמו, וספק דאזלינן בתר דעת היחיד לענין הקפדה ספק לא, וספק אם בכלל הוי מהודק ברוב השיער.

וא"כ ודאי דעכ"פ לכתחילה צריך להחמיר ולאסור לאשה זו מלטבול עד שתסיר קליעותיה, ולענין דיעבד צ"ע אם יש להקל, והעליתי כל זאת בתקוה לשמוע דברי חכמים המורים בעם אשר יאמרו זאת עשו.



בענין סופר שתיקן שם בגט קודם חתימת העדים

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

מועיל מחשבת הגוף. וגם לפמ"ש הצ"צ שהר"ן חולק על הרשב"א, ואף אם שינה שמו שיכול לחזור ולתקן כשמקיים יודה בנד"ד כיון שנכתב מתחילה בפסול שכבר הושלם הכתיבה. וגם הרמב"ם והעיטור דס"ל שיכול לתקן מחק ע"י קיום, מהראב"י ורמ"ה נראה דהיינו דוקא בכתיבה של טעות סופרים, דפליטת הקולמוס לאו כתיבה היא וכיו"ב, אבל לא באופן דהוי טעות בדעת. לכן מפני חומרת אשת איש כיון שאשה זו שומרת שבת והשיירות מצויות דהבעל במדינה יש לדון האם לאפרושי מאיסורא צ"ל לדיין המסד"ג לקרוא לזוג שיתן הבעל גט בשנית, ומה אם הדיין יעמוד על משמרתו.

דהנה במשנה בגיטין דף פב. איתא דכתב בתוכו אי את מותרת לכל אדם, אע"פ שחזר ומחקו וקיים לבסוף, מ"מ פסול מכיון שתורף הגט לא נכתב לשם כריתות. וכ' הרשב"א (שם פד:*)

מעשה בסופר שהיה סבור ששם אבי המגרש הוא דוד וכתב כל הגט בן דוד, וקודם חתימת העדים אחר שכבר כתב כדת משה לישראל הראה הגט לדיין והעיר הדיין ששם האב דב ולא דוד, ועל כן תיקן הסופר את האות ד האחרונה על ידי שהוסיף שורה תחת הדלת ועשאה ב, ונהפך שם דוד לדוב. וחתמו ומסרו הגט בנימוק דכיון שהסופר התכוין לגוף האיש והאשה אף שטעה בשם אין כאן חסרון בכתיבה לשמה שהרי כיון לאיש ולאשה המגרשים.

ואחר הקידה במחכ"ת מסד"ג אחר העיון ודיבוק בת"ח ומזקנים אתבונן יראה דנד"ד גרע, ופסק זה הוא נגד הגאונים (רה"ג, רס"ג), הראשונים (רשב"א, או"ז בשם רבינו שמחה, סה"ת) ומרן השו"ע (סי' קכה סי"ט) והאחרונים (נו"ב אה"ע סי' קכג, צ"צ סי' רטז, אבנ"ז סי' קנ ז). ולע"ד גם הח"מ והשם אריה ואור גדול יודו בנד"ד דכל שכותב שם אחר מהגוף הנמצא אין

א. וז"ל פי' דמשעת כתיבתו נפסל הגט, והוה ליה כמי שנכתב שלא לשמה. מכאן דקדקו בתוס' שיכולים לעשות קיום מחקין בגט דהא בשאר תנאין דלאו בחוק מישרא שרי. ואף על פי כן הזהירו שלא לעשות כן משום חשש שיטה אחרונה דשמא אין למדין משיטה אחרונה אף על פי שכתב שריר וקיים, ובתשובה לרבינו ניסים ז"ל אי איכא בגט זכירת זמן שני פעמים או טעות ונקד אחד מהן או שעבר עליו קולמוס

דמשעת כתיבתו נפסל הגט כמי שנכתב שלא לשמה. והכריע כרס"ג דה"ה נמחק שמו ושמה, דכל התורף לא נכתב לאותה אשה. ועי' בחידושי החת"ס (גיטין שם)² שגם העיטור יודה לזה. דעי' ראבי"ה³ שאפשר לתקן טעות ע"י קיום רק בטעות שנוצר בפליטת הסופרים שהיא טעות בכתיבה ולא בדעת דהוי כלא כתב, אבל כשטעה בדעתו, באותה שעה כתב שלא לשמה וביטל הגט ושוב אינו חוזר להכשרו. וכ"כ במרדכי (גיטין רמז תמה)⁴

ונמחק, וכן אם טעה באותיות אין לחוש בכך אלא במקומות ידועין כגון שם האשה רחל וכתב רחל ושרה ונקד על שרה ולא כתב וכל שום שיש לה בגט ודאי חיישינן שמא שני שמות יש לה ויש לבעל לערער בדבר זה. וכן אם כתוב בגט תנאי על מנת כך וכך ונקד עליו סתם, וכן תיבות שיש בהם חיסור וכגון ודין ודין ונקד על ודין וכן כולן, יש לחוש שיבוא הבעל ויערער ויש לחוש לערעורו, ודוקא שלא כתב בקיומו לבסוף אבל כתב בקיומו לבסוף לאו כל כמיניה, ורבינו סעדיה והגאונים ז"ל אמרי מחק שמו ושמה פסול אף על פי שמקוים, ושאר מחקים אם נתקיים כשר דיעבד אבל לכתחלה לא, והרב בעה"ט ז"ל אפילו בשמו ושמה כשר לכתחלה, ומסתבר לי כדברי הגאונים ז"ל דכל שנמחק שמו ושמה נודע בבירור שלא נכתב תורפו של גט לשמו ולשמה והרי זה (הגט) [כגט] שמצאו באשפה דפסול לר' אלעזר דבעי כתיבה לשמה.

ב. וז"ל: כתבו בתוכו אעפ"י שחזר ומחקו פירוש באופן שבשאר מחקי' הי' כשר כגון שכ' קיומיהן לבסוף כדרך בשאר שטר' או שניתן בפני ע"מ שיודעים מה היה המחק וכמ"ש הרמב"ם פ"ד מגירושין הל' י"ז מ"מ הכא פסול משום שאינו נכתב לשם כריתו' כל התורף כלו וכתב על שם השיר הלז אעפ"י שמחקו הוא מעוות שאינו יכול לתקן, וכ' הרשב"א בשם ר' סעדי' גאון ה"ה מחק בשמו ושמה בטל דהרי כל התורף נכתב שלא לשם אשה זו, דאפי' אם הסופר מכיר האשה פנים בפנים ומכוון במחשבתו על אותה האשה מ"מ כיון שנכתב בגט שם אחר הרי הוכיח שמתוכו הוא על שם אחר ואינו לשמה הגע עצמך כל הגיטין ממדינת הים אין הסופר מכיר האשה ורק כוונתו לשם אותו השם וזה הוא עיקור כוונת לשמה שבגט וע"כ מחק בשמו ושמה בטל הגט, אלא שבעל העיטור כ' שנראה לו להכשיר אפי' לכתחלה ונ"ל דיש לקיים דבריו בשינה שמו ושמה ממקום הנתינה למקום הכתיבה כמו מרים ופורתא שרה וכדכ' תוס' לעיל פ' ע"א ואעפ"י שפסול וצריך למחקו ולתקן השמות מ"מ לשמה נכתב ובזה יתקיימו דברי העיטור ואפשר כה"ג מיירי תשוב' הר"ן דמייתי ב"י סי' קכ"ה בכתב שרה רחל ע"ש כנ"ל מיהו לדינא ליכא נפקותא כולי האי דבזה"ז אין מקיימים שום מחק בגט.

ג. בתשובות ובאורי סוגיות סימן תתקעט. וז"ל: ובתוספתא דגיטין תניא גט שיש בו מחק או תלוי מגופו. אמת כדבריו כן הוא. וכן כתוב בסדורי גיטין ואם עשו בו מחק פסול מה שאין כן בשאר שטרות. וטעו כי יש חילוק בין מחק למחק. כי ודאי מחק או תלוי כי סבור הסופר לכתוב כראוי וטעה והשמיט תיבה או שתיים וכשנזכר תלאה ביני חטי, או יתר ואח"כ מחק וכתב על המחק, אפילו מגופו של גט, כגון הרי את מותרת וכיוצא בו והחזירו למטה וקיימו כהוגן כראוי כשר. בין בשטרות בין בגיטין. כרתניא לענין גיטין בתוספתא כמו שכתבתי. כי נמי תניא לענין שטרות בתוספתא דבבא בתרא בפרק בתרא (ה"ה) שטר שיש בו מחק וכו'. וקייים הגט ידוע הכשרו כדאמרינן בגט פשוט. אבל אם נכתב בגט פסול מדעת כגון ודומה לו, אפילו לאחר התורף כרבא דקיימא לן כוותיה, אף על פי שחזר ומחקו פסול שהרי אדעתא דפסול נכתב ושוויה חספא ושוב לא יחזור להכשירו ודמי לביטול גט דהשולח (לב ע"ב) ואינו חוזר ומגרש [בן].

ד. וז"ל אם כתבו בתוכו וחזר ומחקו פסול, פ"י לפי שלא נכתב אלא על תנאי זה ואין כאן כריתות. משמע

והזכירו בב"י וד"מ. ועי' באשירי (גיטין פ"ב סי' כד) שגם לרמב"ם דיכול לגרש בעדי מסירה שטר שיש בו מחק ואינו מקויים יודה לזה^(ה). די"ל דס"ל קכה סכ"א). לכן נראה מהב"י (ס"ס קכה)^(ו) להרמב"ם שמחק לא שויה כחספא ולא הוי מזויף מתוכו אלא הוי כשטר העומד להזדייף דסגי בעדי מסירה כמ"ש מרן (סי' קכה סכ"א). לכן נראה מהב"י (ס"ס קכה)^(ו)

דוקא חוץ דלא הוה כריתות חזר ומחקו פסול אבל שאר מחקים כשר בגט, רק שיעשה קיום המחק לפני שריר וקים ומ"מ נהגו העולם להחמיר שלא לעשות. וז"ל בסימן תתק"ו: שאל (*ראבי"ה מהרב רבינו קלונימוס) [*שאלתי אני אבי"ה מהר"ר דוד בר קלונימוס] על גט שיש בו מחק [*או תלוי] שנהגו להחמיר ובתוספתא תניא גט שיש בו מחק או תלוי, מגופו פסול שלא מגופו כשר, אם החזירו למטה אפילו מגופו כשר. וסבור אני שהפירוש כך דבר שתלוי בו (*בגופו) [*גופו] של גט [כי הך] דתנן פרק המגרש אם כתבו בתוכו אף על פי שחזר ומחקו פסול וטעמא משום דעל תנאי נכתב, ושוב חזר בו דהכי מפליג התם [בגמרא] הא אם מחמת טעות נכתב אינו נפסל רק שיחזור למטה ודין קיומיה. והשיב אשר שאלת על גט שיש בו מחק או תלוי אמת כדבריו כן הוא, וכן כתוב בסידורי גיטין ואם עשו בו מחק פסול, ומה שאין כן בשאר שטרות. וטעמא כי יש חילוק בין מחק למחק כי ודאי מחק או תלוי שסבר הסופר לכתוב כראוי וטעה והשמיט תיבה או שתים וכשנזכר תלאו ביני שיטי ואח"כ מחק וכתב [על] המחק אפילו מגופו של גט כגון הרי את מותרת לכל אדם וכיוצא בו והחזירו למטה וקיימו כהוגן כשר בין בגט בין בשאר שטרות, כדתניא לענין גיטין בתוספתא כמו שכתבתי וכן [תניא] [תנא] לענין שטרות בתוספתא דב"ב פ' בתרא שטר שיש בו מחק כו'. וקיום שטרות ידוע הכשרו כדאמרי' בגט פשוט אבל אם נכתב הגט פסול מדעת אף על גב שחזר ומחקו פסול, שהרי אדעתא דפסול נכתב ושווייה חספא ושוב לא יחזור להכשירו. ודמי (לגט) [לביטל גט] דריש פרק השולח דאינו חוזר ומגרש בו. ותדע שכן הוא דכשנכתב אדעתא דפסול אין לו תקנה, כדאמרינן לפני התורף אפילו בע"פ פסול אף על גב דנכתב כל הגט בהכשר הואיל וכתבוהו אדעתא [דעל פה] פסול ונראה דמשום גזירת המחק כה"ג גזרו והחמירו בכל המחקים כולם מיהו בדיעבד כשר.

ה. וז"ל הגהות אשרי: כתב הרמב"ם ז"ל דהא דאמרי' בפ' גט פשוט דגיטין ושטרות שיכולין לזייף פסולין, במה דברים אמורים כשהיה הגט יוצא מתחת ידה ולא היה שם עדי מסירה, אבל אם יוצא מתחת ידו או שהיה שם עדי מסירה אף על פי שהם מרוחקים הרבה ואין נקראין עמו ואף על פי שאין חתום כלל כשר, שעיקר הגירושין בעדי מסירה הן. תניא בתוספתא בפרק שני דמכילתין גט שיש בו מחק פירוש שטעה וכתב התיבה של טעות ומחק, או תלויה, פירוש שדילג תיבה וכתבה ביני חטי. מגופו דהיינו תורף פסול שלא מגופו כשר פרי". ובתוספתא דבבא בתרא תניא בכי האי גוונא גבי שטרות ומסיים התם ואם החזיר למטה אפי' מגופו כשר פירוש דהיינו כמו שאנו כותבין תיבה פלוני דביני חטי ותיבה פלוני דמחקה ודין קיומיהון ופי' ר' דוד בר קלונימוס ממיצנבורק שיש חילוק בין מחק למחק דמחק או תלוי שסבור הסופר לכתוב כראוי וטעה והשמיט תיבה או שתים וכשנזכר תלאה ביני חטי או שכתב תיבה יתירה ואח"כ מחקה אפי' מגופו של גט כגון הרי את מותרת לכל אדם וכיוצא בו והחזירו למטה וקיימו כראוי כשר בין בשטרות בין בגיטין כדתניא בתוספתא אבל נכתב בגט פסול מדעת אפי' לאחר התורף אף על פי שחזר ומחקו פסול שהרי אדעתא דפסול נכתב ושווייה חספא בעלמא ושוב לא יחזור להכשירו ודמי לביטל גט דהשולח דאינו חוזר ומגרש בו ופירוש משום גזירת מחק כי האי החמירו בכל המחקים כולן מיהו בדיעבד כשר. ואבא מורי מודה לדבריו בתורף אבל בטופס אינו מבין דאיתיו ועיין באורך מא"ז.

ו. ז"ל מרן הב"י: כתב רבינו ירוחם בחלק ב' (נכ"ד) והקיום יכתבנו קודם כדת משה וישראל, כי כדת משה וישראל במקום שריר וקיים, ובסמך אכתוב כן בשם רבינו נסים גאון ובשם הרשב"א. ודעת הרמב"ם דכל דבר הנוגע לתורף מיפסל מדאורייתא ומשום הכי כתב אינו גט.. [ז"ל הטור ורבינו סעדיה כתב דמחק

כהגאונים. וקצת משמע שגם אצל השם דאינו נאמן. ואף שבתשובת הרשב"א משמע דגבי שם אביו מועיל קיום, צ"ל דשם אביו לא הוי על השם אלא אצל השם. ולפ"ז מ"ש הרשב"א דמסתברא כהגאונים שאינה נאמנת דכל שנמחק שמו נודע בבירור שלא נכתב לשמו ולשמה דפסול לר"א דבעי כתיבה לשמה. משום דכוי ריעתא בספק המכשיר. ומ"ש "נודע בבירור" או דס"ל דאפילו טעות סופרים א"א לתקן או דס"ל דלא שייך טעות סופרים על שם שלם, דטעות הוא על אות וכדו' אבל כשכל השם על המחק בודאי כתב בתחילה שם אחר ואח"כ

דפירש מחלוקת העיטור ורס"ג אם נאמנת האשה כשגט עם קיום בידה, דלרס"ג הוי חספא ואינה נאמנת ולעיטור נאמנת. דהרשב"א (פד:) הביא דעת ר' נסים גאון שכל שמקיים אצל השם דנאמנת ואם אינו מקיים יכול הבעל לערער. ורס"ג וגאונים כ' דקיום בשמו או שמה פסול ורק בשאר תורף כשר [כלומר שנאמן לערער כשהקיום בשם], והעיטור ס"ל דאפילו קיום בשם כשר כסתימת התוספתא. ונראה דהרשב"א מחלק בין נדון ר' נסים שהמחק אצל השם, אבל כשעל השם לא מיירי רק שהעיטור ס"ל שאפילו על השם נאמן. והכריע

בשמו ושמה וכו'. ע"כ] דברי רבינו סעדיה ורבינו נסים כתובים בעיטור מאמר שמיני (ח"א לא ע"ד), וכתב בעל העיטור דלא בריר ליה דברי רבינו סעדיה אלא אפילו לכתחלה אפילו שמו ושמה. ודע שרבינו סתם הדברים וכתב שרבינו נסים כהרמב"ם ואמת הדבר דיש ללמוד מדבריו דהרמב"ם סבירא ליה דכל שהוא מקיים אפילו בדבר שהוא תורף הגט כשר ומכל מקום דבריו הם בסגנון אחר ממה שהם דברי הרמב"ם ותוספת דברים: והילך לשון העיטור במאמר הנזכר בתשובה לרבינו נסים אי איכא בגט זכירת זמן שני פעמים או טעות ונקד אחד מהם או שעבר עליו הקולמוס ונמחק וכן אם טעה באותיות אין לחוש בכך אלא במקומות ידועים כגון שם האשה רחל וכתב רחל ושרה ונקד על שרה ולא כתב וכל שם שיש לה ודאי חיישינן שמא שני שמות יש לה ויש לבעל לערער בדבר וכן אם כתב בגט תנאי על מנת כך וכך ונקד עליו וכן תיבות שיש בהם חיסור כגון ודין ודין ונקד עליו בכולם יש לחוש שיבוש הבעל ויערער ויש לחוש לערעורו ודוקא שלא כתב בקיומו לבסוף אבל כתב בקיומו לבסוף לאו כל כמינה והיכא שמחזיר מִשָּׁ [הגט] צריך שלא יהא בשיטה אחרונה כדאמר רבי יוחנן (ב"ב קטא:) כל המחקין צריך לכתוב ודין קיומיהן וצריך שיחזיר מעניינו של שטר בשיטה אחרונה והיכא שנופל בגט כן צריך שיכתוב וגיטא דנן כשר כדת משה וישראל עכ"ל. וסברת רבינו סעדיה גם כן סתומה כדברי רבינו ומדבריו לא משמע דמיירי אלא בשכתב השם על המחק כדמיירי הרמב"ם ולא היכא דכתוב השם וכתוב אצלו שם אחר מחוק אבל מדברי העיטור משמע דרבינו סעדיה אדברי רבינו נסים הנזכר לעיל קאי: ורבינו ירוחם בחלק ב' (נכ"ד רה ע"ב) כתב ויש מגדולי המורים שכתבו דבשמו ובשמה פסול אף על פי שמקיים ויש מי שכתב דזה נראה דוקא בגט היוצא לפנינו דחיישינן שמא שינה שמו אבל אם ידוע שמחתם טעות אחר נמחק כשר והוא שנתנו לה בעדי מסירה ויודעים שכך היה וכן כתב הר"ר אברהם בן אסמעאל עכ"ל. ונשאל הרשב"א (סי' תקצ"ח) על גט שכתוב בו יצחק בן אברהם ומלת אברהם על המחק ואינו מקיים והשיב נראה שהוא פסול דכיון שאמר בן אברהם מכלל שמו הוא זה והרי הוא כאילו כתב שמו על המחק עכ"ל וכן כתב אדוני אבי ז"ל בתשובה שגט שיש בו מחקין וקיימים כשר. בכלל מ"ה סימן י"ט כתב וזה לשונו ואם היה בגט אות תלויה בניי שיטי ונתקיימה קודם שכתב כדת משה וישראל כשר הוא ואין חילוק בזה בין גט לשטר עכ"ל.

שינה אותו, ובכה"ג נודע בבירור שהכתיבה מעיקרא היתה שלא לשם אותו שם ותחילת כתיבה בפסול ביטל הגט ואינו חוזר ומגרש בו דהוי חספא דומיא דקרע. דדוקא נתקרקע מגרש בעדי מסירה אבל כשקרע ביטל השטר ונעשה חספא. וה"ה דוקא טעות סופר דמי לנתקרקע דלא נעשה מחשבתו משא"כ כשכתב על דעת שם אחר הרי באותה שעה כתב שלא

לשמה והוי חספא ושוב אינו חוזר ומגרש בו ע"י קיום. ועי' בשו"ת רא"ם (סי' סז) בשם רמ"ה^ז דכל שהבעל הטעה אותו ואמר לו שם אחר הוי כחורץ. ועי' בחת"ס דאין מועיל כוונתו לאיש ולאשה שבפניו דהכתיבה קובעת. לכן מ"ש מרן דמעיקר הדין יכול לקיים ומסתימת דבריו אפילו טעות גדול כשמו ושמה כמבואר במהרד"ך^ח וכ"כ בח"מ (סי' קכה ס"ק

ז. ז"ל: מצאתי לרבינו מאיר הלוי ז"ל (רמ"ה) שכתב דהיכא דידעינא דהוה כתיב ביה בגיטא מידי דפסיל לגיטא איכא לפלוגי אי פסולא דשיך בכל עניינא דגיטא הוא כגון דהיה שיורא או תנאה או שנוי שם דכי איכתיב גיטא אדעתא דההוא עניינא איכתיב לא מבעיא אי איכתיב ההוא פיסולא מדעת דבעל דפסיל אלא אפילו אי לא איכתיב אלא מדעת הסופר דטעה וסבר דהכי אמר ליה הבעל כיון דאי איכתיב כלה גיטא אדעתא דההוא שיורא או אדעתא דההוא תנאה או אדעתא דההוא שמה איכתיב פסול ולית ליה תקנתא ואי פסולא דלא שייך בכולא גיטא הוא כגון הנהו מילי דאביי דפרק המגרש ומאי דדמי ליה אף על גב דטעה בהו סופר וכתבינהו דלא כתקנתא דרבנן לא להאי עניינא דפסיל לגיטא איכוין ואשתכח דכי כתביה לההוא גיטא לאו אדעתא דפסיל ליה כתביה והוא הדין נמי גבי שנה שמו ושמה אם נתכון לכתוב ראובן וכתב שמעון או נתכון לכתוב שמעיה וכתב שמע כל כי האי גוונא אי איתקן במחק ובתלייה ואי קיים בעדי חתימה או אפילו לא איקיים ואיתיהיב בעדי מסירה דמסהדי דהכי הוה כתיב בשעת מסירה כשר הדין סברא דילן, וחזינן לבעל העטור שכתב משם הגאונים מחק שמו ושמה פסול אף על פי שמקויים ושאר מחקים אם נתקים כשר בדיעבד אבל לכתחלה לא ולא הוה בריר ליה לדידה אלא לכתחלה כשר אפילו בשמו ושמה ולדידן מסתבר טעמא דגאונים דכיון שכתב שמו ושמה על המחק מוכחא מילתא טפי דשמה אחרינא הוה אמקום מחקא מעיקרא ואיכא למיחש דילמא כי איכתיב גיטא לא אדעתא דשם המקויים איכתיב אלא אדעתא דשם המחק והוה ליה שלא לשמה דאפילו גבי של בעל שייך שלא לשמה דאי הוה כתיב ביה מעיקרא שרה אשת נחור והשתא כתיב שרה אשת אברהם אשתכח דהאי גיטא מעיקרא לא לשם שרה אשת אברהם איכתיב ואף על גב דקימא לן סתם ספרי דדייני מגמר גמירי ואי לא דהוה כתיב מעיקרא אדעתא דשם המקויים לא הוה חתמיה עליה סהדי הני מילי בסתמא דלא איתחזק ריעותא אבל הכא דאיתחזק ריעותא בשמו ושמה חיישינן דשלא לשמה איכתיב וטעם דשאר מחקין דגזרו בהו להתחלף אטו שמו ושמה ומספקא חיישינן לממרינהו בשמו ושמה ולא מורינן ביה הלכה למעשה לאכשורי עד כאן לשון הרמ"ה ז"ל.

ח. שו"ת הרד"ך בית ד אות ז וז"ל: ומעתה אומר דלא מבעיא בטעות כבנדון דידן דכשר וכדכתיבנא אלא אפילו בטעות גדולה מזו הגט כשר דהא בפרק המגרש תנן כתבו בתוכו אעפ"י שחזר ומחקו פסול וכתבו התוספות ז"ל פירוש לפי שלא נכתב הגט אלא על תנאי זה ואין כאן כריתות וכן משמע ממאי דאמרין עלה בגמרא ואם כן טעמא דנכתב הגט על מנת כן אבל אם נכתב בטעות הסופר הגט כשר ואף על גב דהתם דוקא בחרז ומחקו וקיימו הוא דכשר וכדכתב ראב"ה זכרו לברכה וכן הר"ר דוד בר קלונימוס זכרו לברכה כדכתב המרדכי זכרו לברכה משמע אבל אם לא מחקו נראה שהוא מתנה תנאי בגט דאי אפשר להבין כוונת הגט או השטר אם לא ימחק התנאי אבל היכא שאנו מבינים כוונת הגט או השטר

כה) ^ט הוא דוקא בטעות סופרים כמ"ש הראשונים אבל לא מצינו ראשון אחד שהתיר לקיים טעות בדעת, דאפושי פלוגתא וכו'. ונראה דאפילו תוס' ^ז דס"ל דחזור ומגרש אע"ג דביטל דקודם הנתינה הוי דיבור וא"כ אם טעה בשם יכול לחזור ולתקן השם בקיום דלא נתקדש

הגט בכתיבת שמות מ"מ מודה אחר שכתב כדת משה וישראל שכבר נשלם הכתיבה וא"כ לר"א כבר נתקיים וכתב לה, שוב א"א לחזור ולקיים השטר דהוי מחסור מעשה בין הכתיבה לנתינה כמ"ש הט"ז ^א. לפיכך אפילו הצמח צדק ^ב שסוברים שלר"ן אם כיון לאשה ואיש

אף שאנו רואין שהוא כתב בדרך אחרת יש לנו לתלותו לטעות הסופר ואף שטעה הסופר הגט או השטר כשר דהא בפרקא קמא דמציעא קאמר שמואל אליביהו דרבנן דמה שאינו כתוב בשטר אחריות נכסים טעות סופר הוא ואפילו הכי השטר כשר וכן בפרק המקבל אמרינן דדרשינן לשון הדיוט וכתבו התוספות ז"ל וזה לשונם היה דורש לשון הדיוט שלא תקנו חכמים אלא הדיוטות הורגלו לכותבו היה דורש ואפילו לא כתב כאלו נכתב דאי דוקא בשכתב מה היה דורש פשיטא שיש לו לקיים כמו שהתנה דהא לאו אסמכתא היא עד כאן לשונם. הרי לך דאף על פי דלא נכתב התנאי בשטר הרי הוא כאלו נכתב דתלינן דטעות סופר הוא הואיל והורגלו בכך והשטר כשר כ"ש בנדון דידן דמוכח מתוכו דטעות סופר הוא דפשיטא דהשטר כשר.

ט. וז"ל: נראה אף דתינוק אין יכול לקרותו כלל או בטעות אחר אפי' טעות גדול כגון שינה שמו יכול למחוק מה שכתב בטעות ויכתוב מה שצריך לכתוב ואף שמדינא צריך לקיים למטה ולכתוב אות פלוני על המחק ועכשיו אין נוהגין לקיים שום מחק בגט וכמ"ש לקמן סעיף י"ט מ"מ נראה דבמקום עיגון /כשר/ הגט בלא קיום דהא מותר לכתוב על דבר שיוכל להזדייף על נייר מחוק כשנותן לה בעידי מסירה וא"כ כל הפסולי' משום חשש זיוף כשנותן לה בעידי מסירה כשר הגט במקום עיגון וכל החומר' שנזכרו בסי' זה משום חשש זיוף אינו רק במקום שאין כאן עיגון.

י. תוספות (גיטין פד:) וז"ל: אם כתבו בתוכו אף על פי שחזר ומחקו פסול - פירוש לפי שלא נכתב הגט אלא על תנאי זה ואין כאן כריתות משמע דוקא חוץ דלא הוה כריתות חזר ומחקו פסול אבל שאר מחקין כשרין בגט רק שיעשה קיום המחק לפני שריר וקיים ומ"מ נהגו העולם להחמיר.

יא. וז"ל ט"ז אבן העזר סימן קכה ס"ק יח [כ' הרמ"א קודם שיכתוב כדת משה וישראל]. ונ"ל דהטעם שלא יהא מעשה בין כתיבה לנתינה וס"ל דהיינו אחר גמר הכתיבה.

יב. שו"ת צמח צדק (לובאוויטש) אבן העזר סימן רטז וז"ל: וביאור דבריו [הרשב"א] נראה דאין ר"ל דחיישינן רק שמא נכתב לשם אשה אחרת דא"כ איך כתב נודע בבירור כו'. הא לכל היותר אינו רק חששא ועוד כיון שנתקיים א"כ מבואר דלאיש ואשה זו נכתב הגט. אלא נראה דאפילו נכתב לשם איש ואשה זו לשמו ולשמה. מ"מ מאחר שנכתב השם בשינוי ויש כאן קלקול הספירת דברים להכי כל מה שנכתב אח"כ מהתורף קודם התיקון בהשם הרי נכתב ע"ד שינוי השם. וה"ל כנכתב שלא לשמה וכגט שמצאו באשפה. לכן אף על פי שאח"כ מחק השינוי השם וכתב שמו ושמה בטוב וקיים. דנמצא אינו נפסל מחמת השם כלל. אעפ"כ פסול הוא מחמת דכל תורפו של גט שאחר שמו ושמה ה"ל כנכתב שלא לשמה. ולכן סמכו הרשב"א לדין ואם כתבו בתוכו בתנאי דחוץ משום דע"ז נחשב תורפו של גט נכתב שלא לשם כריתות עד שאף אם חזר ומחקו פסול. ומדמה שינוי שמו לתנאי דחוץ. שגורם קלקול בכל התורף. וכה"ג מבואר במדרכי ר"פ המגרש סי' תמ"ה בשם רבינו קלונימוס שהרי אדעתא דפסול נכתב ושווייה חספא ושוב לא יחזור להכשירו כו' עכ"ל הביאו המכמ"א ש"ב סס"י ח'. אלא דמחלק שם בין אם נכתב הפסול מדעת או בטעות. ולהרשב"א נראה דאין חילוק. דאפילו נכתב שינוי השם בטעות מ"מ שפיר י"ל דכיון

שיכול לחזור ולכתוב שם חדש אפשר שיודה בנד"ד דכבר כתב כדת משה וישראל ומאותה שעה נוצר ספר כריתות לפיכך אם יתקן הוי מחוסר מעשה. גם מהתה"ד אין ראיה שבנד"ד אפשר לתקן.

וכן פסק באבנ"ז (סי' קנ אות ו) דאם חשב ששם האשה פרידל וכך כתב, והתברר ששמה פרדל צריך לכתוב גט אחר. וכ"כ בנו"ב דכבר נכתב בפסול ששינה שמה. וכן נראה מהגאון רבי שלמה איגר (כתבים

דנתקלקל הגט א"כ כל התורף נכתב על דעת דפסול וכנכתב שלא לשמה, וכן ברבינו ירוחם נכ"ה ח"ב יש ב' סברות, וז"ל ויש מגדולי המורים שכתבו דבשמו ובשמה פסול אף על פי שמקויים ויש מי שכתב דזה דוקא בגט היוצא לפנינו דחוששין שמא שינה שמו אבל אם ידוע שמחמת טעות אחר נמחק כשר כו' עכ"ל. ונראה דסברא הראשונה היא דעת הרשב"א וסברא השניה היא דעת רבינו קלונימוס שבמרדכי. והשתא לפ"ז לדעת הרשב"א דס"ל דהתורף שנכתב כהוגן נפסל מחמת טעות שינוי השם משום דאדעתיה דהכי נכתב (אף על פי שהשינוי השם היה בטעות מ"מ עכ"פ נתקלקל הספירת דברים של הגט. וגם התורף שאח"כ נכתב על דעת קלקול הספירת דברים ולא מהני תיקון כלל דשווייה כחספא) א"כ מוכרח דגם כוונת קלקול בהספירת דברים פוסל ושווייה כחספא. דהא בכל התורף אין שום קלקול כלל רק הקלקול היה בשינוי השם ואין זה לגבי התורף שנכתב כהוגן רק כמו כוונת קלקול שאדעתא דפסול נכתב כמ"ש המרדכי. ולפ"ז יש פסול בב' מיני כוונות הא' כשלא נתכוין לשמה הב' אף שנתכוין לשמה רק שנכתב ע"ד שינוי השם וכה"ג. וענין זה מצינו ב' מיני כוונות בקריאת שמע ר"פ ה' קורא הא' שיתכוין לצאת י"ח ק"ש למ"ד מצות צריכות כוונה הב' צריך שיתכוין פ' פסוק ראשון דק"ש עבב"י בא"ח סי' ס"ג בד"ה כתב הרמב"ם מ"ש בשם הרשב"א פרק היה קורא. ובשו"ע אדמו"ר נ"ע סי' סמך סעי' ה'. וא"כ כמ"כ בנד"ד שנתכוונו לכתוב שם אחר דהיינו ראשיא בקמץ ה"ז פסול ג"כ אף על פי שיכולו אני לקרות ראשיא בפתח מ"מ גם שם התורף שאחר שמו ושמה אין בו שום טעות ונכתב כהוגן רק נפסל מחמת כוונת קלקול הגם שלא היה כוונה כלל כ"א טעות כש"כ הכא שיש כאן כוונת קלקול וגם נקרא הוא ראשיא בקמץ יותר ממה שנקרא בפתח. וגם למרדכי בשם רבינו קלונימוס נפסל כה"ג דהא אדעתא דפסול נכתב ולא דמי לטעות שנתכוין לכתוב ראובן וכתב שמעון דהא הכא נתכוין לכתוב ראשיא בקמץ כו' א"כ נתכוין לכתוב שמעון כו'. מיהו כל זה לפ"ד הרשב"א בשם רב סעדיה או לפ"ד המרדכי בשם רבינו קלונימוס. אבל לדעת העיטור שהביא הרשב"א וכ"כ הר"ן פ' המגרש שם בשמו שאפילו בשמו ושמה כשר לכתחלה והכי מוכח בתוספתא דתניא בסוף מכילתן גט שיש בו מחק או תלוי מגופו פסול שלא מגופו כשר ואם החזירו למטה אפילו מגופו כשר ע"כ ומדלא מפליג בין שמו ושמה לשאר גופו של גט משמע דאפילו בשמו ושמה כל שנתקיים אינו פסול וכן הרמב"ם ז"ל פ"ד מה' גרושין לא חלק עכ"ל הר"ן וכ"ד הטור ס"י קכ"ה. א"כ י"ל דס"ל דאף מה שנכתב אחר שינוי השם לא נפסל ולא אמרינן אדעתא דפסול נכתב. וצ"ל דלא דמי לתנאי דחוץ שנכתב שלא לשם כריתות כלל. משא"כ כשנכתב לשמו ולשמה ולשם כריתות אף ששינה שמו מהני כשחזרו ומחקו וכותב השם כהוגן. א"כ לפ"ז גם בנד"ד י"ל דלא נפסל מפני הכוונה לשם ראשיא בקמץ כיון שנתכוין לשם אשה המתגרשת וגם אין שינוי השם בפועל. מיהו מהתוספתא שהביא הר"ן י"ל שאין ראיה לדחות דעת רב סעדיה והרשב"א כי י"ל התוספתא מייירי שמיד כשטעה ושינה שמה נזכר מיד קודם שכתב אח"כ ומחקו ואח"כ כתב השאר ולא נכתב כלל אדעתא דפסול. מיהו בתוספתא מכשיר אפילו תלוי. וא"כ ע"כ נכתב אח"כ קודם שתלה. והנה התה"ד סי' רל"ג הנז' לעיל אות ד' משמע דס"ל ג"כ כהעיטור והר"ן: קיצור אך מדעת הרשב"א פרק המגרש בשם רב סעדיה גאון מוכח דאפילו נכתב לשמה שייך פסול כוונה כשנכתב התורף על דעת שינוי שם וכ"מ במרדכי ר"פ המגרש סי' תמ"ה בשם רבינו קלונימוס אע"פ שאין דיעותיהם שוות. אבל לדעת העיטור והר"ן שם י"ל דאין שייך פסול כוונה אחרת וזולת שלא לשמה

בשינוי השם ובכה"ג בהדיא פסלו הראשונים דאין חוזר להכשרו.

נמצא דלא מבעיא לרשב"א והגאונים דשינה שמה הוי חסרון בלשמה, אלא גם לר"ן דהוא חסרון בסיפור, ס"ס כל שהושלם הכתיבה כיון שאין הספר מספר כבר א"א לתקן, כמ"ש ברשב"א בפ"ק דקידושין דהספר מספר דברים אחרים. לכן כשכותב שם אחר בגט פסול שלא לשמה וא"א לשנות השם. דלכ"ע אחר דמשייה שטרא בכתיבה וכבר נוצר ספר כריתות כיון דקי"ל כר"א שזה תחילת המעשה הגירושין א"א להפרידו מהנתינה בתיקון, ולכן כ' התוס' ובשו"ע שא"א למחוק אחר המחק. ועי' בט"ז שאין זה משום חשש זיוף דמה לי קודם כדת משה או אחר כדת משה אלא הוא פסול דא' כשמפריד בין הכתיבה לנתינה בגוף השטר. נמצא שאפילו אם נאמר כהצמח צדק דמין ורמ"א לא פסקו כר' שמחה דהחסרון בלשמה אלא כהר"ן ורמב"ן דחסרון בסיפור דברים ה"מ קודם הכל שריר וקיים אפשר לתקן דעדיין לא נשלם הספר לספר דברים אבל לר"א בכדת משה וישראל נוצר ספר מחוסר מעשה תיקון. ועי' בחלקת יואב כג.

ודוחק לחלק דדוקא מחיקה נחשב מחוסר מעשה אבל הוספת מילה הוי כתיבה אריכתא ומועיל אפילו אחר כדת משה וישראל, דהפסול אינו מחמת מעשה מחיקה אלא שהספר כשנשלם מחוסר תיקון ונמצא דנכתב בפסול לפיכך מכיון שלולי התיקון עתה כתוב שם אחר

יד) דאפילו לרבינו יואל שמה"ת א"צ לכתוב שמות וע"כ הלשמה תלוי בגוף כמ"ש בגליא מסכת ושם אריה ואור גדול ועי' יבי"א (ח"ד סי' יג), מ"מ עי' בתוס' רי"ד דשינה גרע. ולפ"ז י"ל דרבינו יואל והרמב"ם מודים דשינה שמו או שמה הוי פסול מדאו', דנהי דלא בעינן קביעת שם מדאו' להני ראשונים כמו שהוכיח הגליא מסכת מפ"ק דזבחים מ"מ שינוי שם גרע ופסול מדאו'. ואפילו התה"ד לא מיירי אלא שמסופק בשמו דמעיקרא על דעת ליתן לה ב' גיטין ויחול השם הנכון והוי כמתנה, אבל כשמתפס שם על הגט א"א להתפס שם אחר דהוי כזביחה שלא לשמה. וכ"כ באו"ז בשם רבינו שמחה דבעינן כתיבת שמו ושמה בספר כריתות דרק באופן אישי דבכה"ג הוי כתיבה לשמה מדאו', אבל ספר ללא שמו או שמה חסר בכתב לה והוי חספא. ואפילו רבינו יואל והלח"מ דבדעת הרמב"ם דס"ל דגט ללא שם כשר מדאו' יודו שאם כותב באופן ששינה שמו או שמה לכ"ע פסול מדאו'. וביאר באור גדול דאע"ג שהתכוין על הגוף ועצמות המגרש ומתגרשת מ"מ כל שכתב שם אחר כיון שהכתב סותר מחשבת לבו הוי פסול שלא לשמה מדאו'. ועי' יבי"א (חלק יד סי"ג) דכן דעת השם אריה (מה) ולא התיר באופן דדרך אנשי למטעי ע"ש דא"א להתעלם מהכתיבה שאינו כשמו, וכיון שא"א להתעלם ממה שכתב הסופר שם אחר הסותר את מחשבתו ולתקן אח"כ לאחר כי כבר נסתר מחשבתו בכתיבה

אפשר לתקן קודם חתימת העדים אבל אין לנו שום גילוי מהח"מ או הרמ"א אפילו במקום עיגון שאפשר לתקן במחשבת פסול, ולכן באבנ"ז (סי' קנז) וגם בנו"ב פשיטא להו שאם כתב שם אחר במחשבה צריך לכתוב גט אחר. וכ"ש בנד"ד שאינו במקום עיגון שהרי השיירות מצוית והבעל מצוי פשוט שיש לקרוא לזוג ולכתוב גט אחר ואין כאן לעז לפמ"ש בגט פשוט ע"ש.

לכן מה שהוכיח בשורת דין ובספרו טיבו של גט מהח"מ שאפשר לתקן עכ"פ במקום עיגון שמו או שמה אינו כן, דמ"ש הח"מ טעות גדול מיירי כגון טעות סופרים וכדו' אבל לא באופן שחשב הסופר ששם הבעל שם אחר וכיו"ב. אח"מ מצאתי שכונתי לדברי הרב יעקב אריה שכטר זצ"ל שהוכיח כן דדברי הח"מ מקורם מהמהרד"ך בסימן ד שבהדיא כתב כן. שהרי חי קצת אחריו ושם מבואר דדוקא טעות דומיא דטעות סופרים. ע"כ ומקור המהרד"ך שחי קצת אחרי הרא"ם נראה משו"ת הרא"ם סימן סז בשם הרמ"ה שכתב הרמ"ה שאם הסופר טעה באופן שהבעל אמר לו שם אחר וכתב לשם אחר בכה"ג גם העיטור וגם הגאונים מודים דפסול ואין מועיל לתקן אלא דהגאונים חידשו שאם בא גט לפנינו ויש בו מחק תולים שטעה בכה"ג ופסול ואין תולים שטעה בטעות סופר. אבל העיטור ס"ל שיש להכשיר גם שיש ריעתא של מחק דיש לתלות דהיה טעות סופר ולא פסול בדעת. והרשב"א בגיטין

והוי שלא לשמה דהרי הספר שכתוב מספר דברים שפלוני אחר גירש אותה לכן א"א לתקן האות ולשנות אותו לשם אחר כמבואר במרדכי (תמה) דבכה"ג לא מיירי התוספתא ותיקון כה"ג פסול לכ"ע לא מחמת חשש זיוף אלא מדינא, וכל שכבר חל בכתיבה שם פסול אינו חוזר להכשרו, ולפיכך נהגו להחמיר בכל מחק שלא לתקן. גם דוחק לחלק בין שם האשה דבהא מיירי החת"ס לשם האיש, דהראשונים לא חילקו בין שמו לשמה, והחת"ס קיצר. גם ברמ"ה מיירי באופן שטעה בשם הבעל, ומתשובת הרא"ם מיירי אפילו בשם האב.

לכן נראה דגם האחרונים שחלקו על הצמח צדק יודו לנד"ד דאפילו להראשונים דס"ל דא"צ מדאו' קביעת בעלים מ"מ כשנכתב בגט לשם בעלים אחר וכבר הושלם הכתיבה שהרי מעשה גירושין מתחיל בהשלמת הכתיבה וא"א לתקן הגט אחר שנכתב בתלישה וכדו' א"כ כיון דכבר שויא שטרא שכתב שם פלוני והוי חספא א"א לשנות השם אפילו בתיקון קל, דקי"ל כר"א דבעינן כתיבה לשמה וא"צ לחתימת עדים. ואע"פ שנהגו בכל סדר גט שחותמים העדים מ"מ אין זה חלק מכתיבת הסופר בשליחות הבעל אלא דין בעדות לקיום הדבר אבל אינו חלק מגוף השטר, ונמצא דחתימת העדים לא משויא שטרא להש"ע. ואפילו אם נתעקש שלרמ"א גם חתימת העדים משויא שטרא מ"מ דוקא בטעות סופרים וכדו' מצינו דלרמ"א

מהגמרא בגיטין כ. דאם הבעל שילם לסופר לכתוב ס"ת הוי בכלל וכתב לה לשמה אע"ג שאין כתוב בס"ת שמו ושמה, דכל שהתכוין הסופר לכתוב בציווי הבעל ספר כריתות לאשה שהרי התכוין לגוף הוי לשמה. ואין הלשמה תלוי בשמו ושמה הכתוב. והתה"ד כ' יותר שאין טעות מגרע בלשמה ולפ"ז מה דבעינן כתיבה בספר כמ"ש הר"ן משום סיפור דברים ומשמע מהצ"צ דלהר"ן קודם חתימת העדים ונתינת הגט יכול לתקן הסיפור דברים ויכול למתקן הד לאות ב. וגם העיטור תמה על הרס"ג הסובר שא"א לקיים מחק שהרי בתוספתא מוכח שאפשר לקיים אפילו בתורף וגם הרמב"ם לא חילק בין שמו לשאר וגם פסק מרן שמעיקר הדין יכול לקיים מחק כמ"ש שו"ת הרשב"א שאפשר לקיים שם אביו. וגם מוכח מהח"מ (סי' קכה ס"ק כה) דבמקום עיגון אפילו טעות גדול כגון שינה שמו יכול למחוק מה שכתב בטעות ויכתוב מה שצריך לכתוב דאינו אלא חשש זיוף, ע"ש. לכן ס"ל להמסד"ג דתיקון קל שאינו בכלל המנהג שאין כותבים על המחק וגם שהתיקון בשם האב ולא בשם המגרש או המגרשת יש להכשיר. דבצ"צ כ' דהר"ן חולק על הרשב"א. והשו"ע פוסק כהעיטור שיכול לתקן מחק וגם חשש הרשב"א הוא מחשש לעז לפיכך כשר בעדי מסירה כשקורע הגט מיד דליכא לעז בכה"ג. וגם התה"ד סי' קלג ס"ל שאע"ג ששינה שמו ליכא חסרון

לד. ובקידושין ט. ס"ל דכל שנכתב שלא לשמה איכא פסול בכתיבה דסיפור דברים וכ' בדף פד. דמסתבר כהגאונים והבה"ג ורס"ג דכיון שיש ריעתא לפנינו נודע בבירור שנכתב בפסול. ונמצא שהרשב"א מחמיר יותר מהמרדכי דאפילו טעות כל שנכתב בפסול שוב א"א לתקן. אבל הרמ"ה כ' שטעות אפשר לתקן ורק כשכתב בתחילה לשם אחר הוי כתיבה בפסול וא"א לתקן וכשיש ריעתא לפנינו העיטור תולה להקל והגאונים מחמירים. ובשו"ת הרשב"א חידש דדוקא ריעתא בשמו אמרינן דנכתב בפסול אבל ריעתא באביו כיון דאין הספק בגוף המכשיר אין מחזיקין ריעתא ממקום למקום ותולין דלא נכתב בפסול. וע' בחת"ס גיטין פד. דגם העיטור מודה שאם כתב את השם הלא נכון אע"ג שהתכוין לזוג שוב א"א לתקן ולקיים במחק. דדוקא כשכתב לשמה השם הנכון ואח"כ הוסיף עוד שם שאינו לשמה בכה"ג ס"ל דיתר כנטול ומוחק השם השני. וע' קובץ שיעורים כח י. ובספר נשמת העזר. ובחלקת יואב סימן כג.

ושו"ר שכ"כ בהדיא ברא"ם סימן סז דבכה"ג הגט בטל ע"ש לפיכך אף שאיני ראוי להורות מ"מ לאפרושי מאיסורא או לכה"פ בתורת פלפול התלמידים לענ"ד צריך לכתוב גט חדש. ובודאי יש לדון לכף זכות המסד"ג שנמשך לסברות האחרונים שלשמה תלוי בגוף (גליא מסכת, שם אריה, ועוד). וגם הוכיח הגאון רבי שלמה איגר בכתבים יד

לשמה כיון דהתכוין על אותו גוף לכן יכול לתקן דוד לדוב, ועתה שיש סיפור דברים חדש בסוף הכתיבה שכותב דוב לשמה וכשר הגט למסירה. מ"מ לפמ"ש הוכחנו מהראשונים שאינו כן. דהרמ"ה מיירי בנד"ד ואפ"ה וכן דעת הרשב"א והגאונים וגם להר"ן נד"ד גרע טפי דהוי מחוסר מעשה ואחר כדת משה וישראל. ואפשר דהר"ן רק התיר לתקן טעות ולא טעות בדעת, דאין הכרח שיחלוק על הראב"ה והמרדכי בלי להביאו דאפושי פלוגתא וכו'. ומ"מ מהיות טוב כיון שהשיירות מצויות עדיף לכתוב גט שנית לצאת מחשש דאו'.



דינא דבר מצרא – מכר כל נכסיו לאחד

הרב חיים אריאל נפתלי

בית מדרש גבוה ומח"ס ישמח אב, ליקווד

לע"נ אבי מרי אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי תנצב"ה

מהן וערערו. לית בהו משום דינא דבר מצרא, שלא תקנו חכמים ללוקח להסתלק, לעשות הישר והטוב לבעל המצר, שהוא רעה למוכר, שזה לא יקנה השאר, שימשוך את ידו בשביל זו, ובמקום פסידא דמוכר לא תקון דינא דבר מצרא כדאמר לקמן, הני ציירי והני שרו לית בה משום דינא דבר מצרא. עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י דכיון דמסתמא בעל המצר של אחת השדות אינו בא לסלק ללוקח מכל השדות, כי אם מאותה השדה שעל מצרו בלבד, איכא פסידא למוכר, ובכה"ג לא תקנו חז"ל ללוקח להסתלק. ובזה יש לדון אם יצאו מצרני כל אותן שדות שקנה הלוקח, אי נמי אם יצא בעל מצר אחת השדות וחפץ לקנות כל נכסי שכונו, אם יש ללוקח להסתלק מפניו אם לאו.

עמדת ואתבונן בהא דאיתא בש"ס פרק המקבל (ב"מ דף קח:) מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא. אם יצאו מצרני כולם או שאחד מהמצרנים חפץ לקנות כל השדות, אם יכולים לסלק את הלוקח. וכן אם יש בעל מצר אחד לכל השדות, אם הקונה מסתלק. וכן יש לדון במי שמוכר מקצת נכסיו ב' או ג' שדות ומשאיר לעצמו שאר שדותיו, אם נכלל בדין זה דלית בה משום דינא דבר מצרא. ובעזרת החונן לאדם דעת, אברר דעת הרמב"ם ומרן הש"ע והרמ"א והפוסקים. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה. אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא. כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. לאדם מערכי לב ומה' מענה לשון.

וכתב האור זרוע (סימן שנב), אחר שהביא פרש"י כתב וז"ל, משמע מדבריו שאם יצאו מצרני כולם ועירערו ורוצה כל אחד לקנות מצרנות דאית בה משום דינא דבר מצרא ומסלקין את הלוקח דהשתא

א. איתא בהמקבל (ב"מ קח:) מכר כל נכסיו לאחד, לית בה משום דינא דבר מצרא. ופירש רש"י ז"ל וז"ל, מוכר כל נכסיו לאחד, בכל מקום שהן, זו במזרח וזו במערב, ויצאו מצרני אחת

ליכא רעה למוכר. אי נמי אם המוכר מתרצה אע"ג דלא יצאו כי אם מצרני אחד מהם נמי מסלקי ליה, הואיל ובעבור המוכר הוא והרי הוא מתרצה. עכ"ל. וכ"כ בהגהות אשר"י (סי' כז) משמו. ע"ש. ומבואר דס"ל בדעת רש"י שאם הוא באופן שלא יפסיד המוכר, לא בטלו דין מצרנות, אפילו לקונה כל נכסיו חבירו.

ב. והנה כתב הרמב"ן (ב"מ דף קח:) וז"ל, מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא. ואפי' אמר אנא זבינא לכולהו, לאו כל כמיניה. עכ"ל. וכ"כ הר"ן (שם) ע"ש. ויש לעיין אם לאו כל כמיניה היינו לסלק בע"כ, אבל אם ברצון המוכר מאי, וכן אם יצאו מצרני כולן מאי. וכן מלשון 'דלאו כל כמיניה' משמע קצת אם הוא מצרן של כל השדות כולן שיכול לסלק, דיש לומר דלאו כל כמיניה משום שהוא אינו אלא מצרן על שדה אחת. ומתוך דברי הנ"י (דף סד: מדפ"ה) יתבארו כל הדינים, שכתב וז"ל, וכתבו הרשב"א ז"ל והרב ר"נ ב"ר ז"ל, דאפילו אמר בן המצר אני אקנה הכל אין שומעין לו. וטעמא משום דלפעמים לא ימצא למי ימכור כולו אם לא ימכור לזה, וכיון דאפשר דמטי מיניה פסידא לא תקנו בו דינא דבר מצרא. עכ"ל. ומבואר דס"ל דמשום הכי לא תקנו דינא דבר מצרא כלל.

ומהאי סברא נמי יש לומר, שגם אם הוא מצרן לכל השדות אפשר שלא יהיו לו מעות לקנות הכל וכיו"ב, ואם יהיה עיכוב בדבר, שמא ילך לו הלוקח

ויפסיד המוכר ולהכי לא תקנו כלל. וכ"כ בשיטה לתלמיד הרשב"א (שיטת הקדמונים, ב"מ דף קח:) מכר כל נכסיו לאחד ויש בכללן שדה אחת שהיא סמוכה לבן המצר, אין בה דין בן המצר, שהרי אמרנו שאין המוכר מחויב בדין בן המצר. והילכך אין לנו להפסידו, שהלוקח לא ירצה ליקח אלא הכל ביחד. ולא עוד אלא אפילו אמר בן המצר זה שהוא יקח הכל, אין שומעין לו, שלפעמים שלא ירצה בן המצר ליקח הכל ונמצא המוכר מפסיד. ולפיכך אמרו דרך כלל שלא יהא דין בן המצר נוהג במוכר כל נכסיו לאחד. עכ"ל. וכ"כ רבינו חיים ב"ר שמואל ז"ל, תלמיד הרשב"א בצרור הכסף הארוך (דרך

ג שער ב אות ג), וז"ל המוכר כל נכסיו לאחר, אין בעל המצר של שדה אחד מסלק את הלוקח מאותו שדה, שהרי הוא ואחרת קנה כאחד, וכל היכא דמטי פסידא למוכר לית ביה משום דינא דבר מצרא. ופעמים שירצה זה למכור נכסיו ולא ימצא אם לא ימכור לזה. ואם עמד בעל המצר ואמר אני אקנה כל הנכסים, אין שומעין לו. וכן הסכמת הגאונים ז"ל. עכ"ל. וכ"כ המאירי וז"ל מי שמכר כל נכסיו לאחד, והיה לקרקע אחד שבו מצרן שרוצה ליקח אין לו דינא דבר מצרא, ואינו יכול לסלקו, הואיל וכל נכסיו מכר לו כאחד נוח לו משימכור לזה אחד ולזה שתיים, ויש אומרים שאם היה מצרן זה רוצה ליקח את כלם מסלקו. ולא יראה לי כן אלא אם כן היה מצרן לכלם, הואיל ואין הדבר מצוי סלקוהו מדין זה מכל

הלוקח מאותה השדה, שהרי היא והאחרת קנה כאחד. עכ"ל. משמע שאם הוא מצרן של כל השדות יכול לסלקו מכולן. אבל אם יצאו מצרני כל השדות לא מסלקי ליה, שלכל אחד יאמר היא והאחרת קנה ואינו יכול לסלקו מחלק של המכירה ולהשאיר בידו חלק האחר, כיון שקנאם כאחד.

והשתא יש לעיין אם בעל המצר של אחת השדות חשקה נפשו לקנות הכל, אם יכול לסלק ללוקח, מכח מה שמסלקו אגב מצרו יסלקו מכולם. דאע"ג דמשמע דאינו יכול לסלקו מאותה השדה אבל לסלקו מכולן מיהא יכול. מיהו אפשר לומר דמש"כ הרמב"ם 'שהרי היא ואחרת קנה כאחת', היינו טענת הלוקח, דכיון שקנה היא וגם אחרת, מכח האחרת שקנה שלא על מצר זה, זכה בכל הקנין, שהרי קנאן יחד, וכיון שקנאן יחד אין המצרן שבא מכח שדה אחת יכול לסלקו, ואפילו ירצה לסלקו מכולן. אי נמי רצונו לומר, כיון שהרי היא והאחרת קנה כאחת, אינה טענת הלוקח אלא סברת הדין, כלומר שהרי הוא עשה טובת המוכר וקנה כולם יחד, וכיון שעשה טובת המוכר וקנה היא והאחרת, אסתלק מניה דינא דבר מצרא, כיון שעשה טוב המוכר, ואפילו אם היה בא המצרן לקנות יחד עם הלוקח, לא נימא ליה לעשות טוב

וכל. עכ"ל. ונראה שמה שסיים המאירי הו' טעמא דכל הנך ראשונים ואפילו הוא מצרן לכל השדות לא תקנו.

ג. וכן כתב הרא"ש (סי' כז) וז"ל, מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא, ואפילו אחד מן המצרנים רוצה ליקח כל נכסיו בכל מקום שהן, דדמי ללמכור ברחוק ולגאול בקרוב, לפי שאין מצוי אדם שיקנה כל נכסיו ביחד, הלכך כשמזדמן לו אין לו להודיע למצרן, שמא בתוך כך ימלך הלוקח, ולא תקנו לעשות הטוב והישר למצרן שיהא רע למוכר. עכ"ל. ומוכח שאפילו יהיה מצרן אחד לכל השדות אפילו הכי ליכא משום דב"מ, כיון דלא שכיחא (*). וכ"כ בתוס' הרא"ש (דף קח: ד"ה מכר כל נכסיו) וז"ל, לכאורה נראה אם היה המצרן רוצה לקנות כל נכסיו דעתה אין המוכר נפסד יוכל לסלק הלוקח, אבל כי מעיינת ביה שפיר לית בה משום דינא דבר מצרא 'כלל', ודמיא ללמכור ברחוק ולגאול בקרוב, משום דאינו מצוי אדם שיקנה כל נכסיו ביחד, הלכך כשמזדמן אין לו להודיע למצרן, שמא בתוך כך ימלך הלוקח מליקח, ולא תקנו לעשות הישר והטוב למצרן שיהא רע למוכר. עכ"ל.

ד. וכתב הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ב ה"ו) וז"ל, המוכר כל נכסיו לאחד, אין בעל המצר של שדה אחת מסלק את

א. והיינו שאפילו הוא מצרן של כל השדות אינו צריך לעכב המכר בשביל המצרן. והו' שהביא ראייתו ממכר ברחוק לגאול בקרוב, שנראה שלעולם אין הלוקח צריך להסתלק בכה"ג כלל, ולא שייך לומר כאן אם ירצה המוכר. ועי' להלן ענף ג בס"ד.

לית ביה דינא דבר מצרא. דאי אמר מצרן אנא זביננא לכולהו נכסי, שומעין לו. ודקדוק לשון הרמב"ם ז"ל מורה כן, שכתב אין בעל המצר של שדה אחת מסלק את הלוקח וכו' שהרי היא והאחרת קנה כאחד. משמע שאם האחר רצה לומר לו אני אקח שניהם הדין עמו. אע"פ שיש לדחות זה ולומר דה"ק שהרי היא והאחרת קנה כאחת, ואין יכול לומר לו אקח שניהם דאין לו כח אלא על זה שהוא בן המצר, ולא על אחר שאינו בן המצר. ומ"מ דקדוק לשונו משמע כפירוש קמא וכן כתוב בתרומת הדשן סימן שלח. ומשם יצא לו לרמב"ם ז"ל דינים אלו, דאחד שלקח מב' אינו יכול לסלקו משום דמצי א"ל אני לקחתי הכל ביחד גם אתה תקחנו ממני ביחד, דאי לא אית ליה פסידא ללוקח דיאמר אני קניתי הכל ביחד, כי היכי דהתם אמרינן דיאמר שהרי היא והאחרת קנה כאחת, וכיון שקנה שניהם יחד אינו יכול לסלק מאחד ולהניח לו אחד. אבל מוכר קרקע לשנים בעל המצר יכול לסלקו ולומר הריני נכנס במקום זה, ולית פסידא לא למוכר ולא ללוקח. אבל מדברי ה"ה ז"ל שכתב לעיל ההיא דכתב הרמב"ם ז"ל, אפילו אמר מצרן זביננא לכולהו נכסי דלא מצי לומר כן על דברי רבינו ז"ל, סתמא משמע דלא הבין בדברי רבינו ז"ל כדכתיבנא, ולכך כתב כאן שלא ידע כל אלו הדינים היכן מצאן רבינו ז"ל. עכ"ל. ומבואר בדבריו שכונת הרמב"ם שכתב שהרי היא והאחרת קנה כאחת, היינו טענת הלוקח,

וישר למצרן באופן שיגרום הפסד למוכר, שאם יבוא לעכב המכר שמא תוך כך ילך לו הלוקח ויפסיד המוכר. והשתא אתי שפיר כסברת כל הראשונים, דטעמא דהאי שמעתתא משום טובת המוכר, ולא תקנו דדב"מ היכא דאיכא פסידא למוכר.

וכתב הרב המגיד (מ"ב מהל' שכנים ה"ו) וז"ל, וכתב הרמב"ם ז"ל, ואפי' אמר מצרן אנא זביננא לכולהו נכסי, וכ"כ בעיטור. וכן דעת הרב רבינו אשר ז"ל. ע"כ. ומסתימת לשונו משמע שהרמב"ם לא חילק בכך. וכבר כתבנו בדעת הרמב"ם והרא"ש דבכל גווני אין בעל המצר מסלק הלוקח. וא"כ כך צריך לפרש גם כן דברי הרמב"ם. [ואפילו הוא מצרן של כולם. וצ"ע.]

ה. איברא שבתרומת הדשן (סימן שלח), כתב שדעת הרמב"ם כדעת האו"ז ורש"י. ע"ש. והביאו מרן הב"י (סי' קעה סע' נד בטור). והנה כתב הרמב"ם (הלכות שכנים פרק יג הלכה ח), אחד שלקח שדה אחת משנים ובא בעל המצר לסלקו מחציה בלבד שלקח מן האחד אינו יכול לסלקו, או מסלקו מכולה או מניח כולה, אבל המוכר קרקע לשנים יש לבעל המצר לסלק שניהם או לסלק אחד ולהניח אחד. עכ"ל. וכתב הרב המגיד (שם הלכה י) ולא מצאתי מהיכן יצא לרב דין זה. ע"ש.

אבל הרב לחם משנה (הלכה ח) כתב שיצא לו דינים אלו מדין מוכר כל נכסיו, וז"ל, יש מי שאומר דהיא דכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב דמוכר כל שדותיו

ומשום פסידא דלוקח, ולכן צריך המצרן לסלקו מכל מקחו כאחד.^ב

ו. מיהו לכאורה לפירוש זה יקשה מה שהרמב"ם נתן טעם אחר דלא ככל שאר הראשונים, לבד מה שכתב הרמ"ך דאפושי שטרי ללוקח, ואנן לא קי"ל הכי אלא השטר יכתבו על שם המצרן. (באופן שלא נכתב השטר עדיין). ועוד דאפושי שטרי אפשר דהוי פסידא נמי למוכר, כמ"ש רבינו ברוך הספרדי. וגם המאירי לא הביא דעת הרמב"ם בזה, ואילו טעמו משום שאינו ישר וטוב לסלקו רק מחצי מקחו, אלא או יסלקו מהכל או לא יסלקו, לא הוה שתיק מניה. וגם שהיא סברא חדשה, אטו מי שקנה ב' שדות אינו צריך לעשות הישר והטוב. ניחא אי אמרת כיון שקנה ב' שדות ואחת שלא על מצר של זה, ולכן לא נעשה שלוחו. אבל אי אמרת נעשה שלוחו, אמאי כופהו לקנות כל השדות שקנה, דכיון שאין השדות סמוכות זו לזו, מה לו אם יתן לו זה דמי שדה אחת, וילך ויקנה במקום אחר, ומה לי שקנאם יחד. ויש ליישב דכיון שנעשה שלוחו וקנה הכל במקח אחד, יכול לכפותו לקנות הכל. ואין המצרן יכול לומר לתיקוני ולא

לעיוותי, ולא הוי כשליח שעבר, כיון שדרך העולם לקנות כמה שדות יחד. ולכן אינו ישר וטוב שיטול ממנו רק חצי מקחו, ולכן כופהו ליקח הכל. ומ"מ ניחא טפי למימר דכיון שקנה ב' שדות יחד שלא נעשה שלוחו.

ז. אכן לכאורה נראה מדעת מרן הש"ע (סי' קעה סע' לו) דלא כפירוש זה, שהרי מרן בב"י הביא מש"כ בתרומת הדשן בדעת הרמב"ם, דס"ל כדעת האו"ז ורש"י. אבל בש"ע (סע' לו) כתב מרן וז"ל, מכר כל נכסיו לאחד, אין בעל המצר של שדה אחת מסלק את הלוקח מאותה השדה, שהרי היא והאחרת קנה כאחד, ואפילו אם המצרן גם כן רוצה לקנות כל נכסיו בכל מקום שהן, אינו יכול לסלקו. עכ"ל. הנה שהעתיק מרן לשון הרמב"ם, ואח"כ כתב ואפילו אם המצרן וכו', כמו שפסק בב"י, ומבואר בב"י דאפילו באו כולם יחד ג"כ ליכא דדב"מ, ע"ש, וא"כ מוכח שמרן הש"ע לא פירש כך בדעת הרמב"ם, דא"כ היאך הביא לשון סותרת למה שכתב מיד אח"כ. ותנא דמסייע הוא רבינו חיים ב"ר שמואל ז"ל תלמיד הרשב"א בספר צרור הכסף הארוך (דרך ג שער ב אות ג), שכתב בהדיא כלשון מרן

ב. ועוד מבואר מדבריו שאחד שקנה ב' שדות, בין שקנה מאחד ובין שקנה משנים, (כמו שדנו בזה האחרונים על דברי הרמ"א (סי' קעה סע' יג), ע"ש), כיון שקנה אותן כאחת אין לסלק הלוקח אלא או משניהם יחד או שאינו יכול לסלקו, אע"פ שאינו מצרן של שדה השניה, כיון שלא טוב וישר הוא ללוקח שיסלקו מן האחת וישאיר לו השנית. מיהו מוכח מתלמידי הרשב"א שהביא מרן הב"י דלא ס"ל הכי, שכתבו שאם קנה ב' שדות משנים שיכול לסלקו מאחד, ואע"פ שקנאם כאחד, ואי תימא משום דאיכא ב' קנינים, אימא לך דגם קנה שדה אחת משנים נמי איכא ב' קנינים. אלא ברור שהחילוק הוא שקנה שדה אחת, א"כ נמצא שאין זה ענין לדין מכר כל נכסיו. וע"ע להלן בס"ד.

הלוקח מאותה שדה, שהרי היא ואחרות קנה כאחת. עכ"ל. ואע"פ שמלשון זה יש להבין, דדוקא בן המצר של שדה אחת מאותן שדות שמכר הוא שאינו יכול לומר מכור לי שדה זו בלבד, כיון שמכרה עם האחרות, אבל אם אמר לו מכור לי כל מה שמכרת לזה כיון שאני בן המיצר שלך באחד מן השדות, והלוקח לא היה בן מיצר שלך כלל הדין עמו, וכן פירשו קצת מפרשים. מכל מקום מדברי הר"מ שכתב בפרק זה בסמוך נראה בהפך, שהוא כתב בענין זה וזה לשונו, וכן המוכר רחוק וכו', ולמה אין בהם דין בן המיצר וכו', עד ואין הבעלים יכולין להמתין עד שיביא בעל המיצר מעות ויקנה. עכ"ל. וכן נראה שדעתו לומר כן גבי מאן דזבין כל נכסיו לחד גברא, דודאי לא עביד איניש דמזבין כל נכסים אלא מפני צורך גדול ודוחק שעה, ואי אמרת דמצי בר מצרא לאפוקינהו מיניה לא משכח לעולם מאן דזבין מיניה, כי היכי דלא ליפקיה בר מצרא מהנהו נכסי וכל זה צריך עיון. והרב אל ברצלוני כן כתב, דאע"ג דקיימי כולהו נכסי אמצרא דהאי גברא, לית בה משום דינא דבר מצרא מהאי טעמא דכתיבנא. ע"כ. עכ"ל. ולפי הנ"ל נמצא שגם הרמב"ם ס"ל כהנך

הש"ע, וז"ל המוכר כל נכסיו לאחר, אין בעל המצר של שדה אחד מסלק את הלוקח מאותו שדה, שהרי הוא ואחרת קנה כאחד, וכל היכא דמטי פסידא למוכר לית ביה משום דינא דבר מצרא. ופעמים שירצה זה למכור נכסיו ולא ימצא אם לא ימכור לזה. ואם עמד בעל המצר ואמר אני אקנה כל הנכסים, אין שומעין לו. וכן הסכמת הגאונים ז"ל. עכ"ל. והרי זה כמבואר, ויעלוז לבי תל"ת.

ולכן צריך לומר דס"ל למרן הב"י, שמש"כ שהרי היא והאחרת קנה כאחד, ר"ל דמשום הכי לא קנה בשליחות לבן המצר, ולכן אינו בדין שישלקו כלל. ומכל מקום עדיפא למימר בדעת הרמב"ם שסברא זו היא מפני טוב וישר של המוכר, שלא יפסיד, ולכן פתח המוכר כל נכסיו וסיים שהרי וכו'. ולא כתב הקונה כל נכסי חבירו או הקונה ב' שדות וכיו"ב.^ג

וכן כתב הרמ"ך בשטמ"ק וז"ל, ומיהו לפירוש הר"מ נראה, דאע"ג דקיימי כל ארעתיה אחד מיצרא לית בה משום דינא דבר מצרא, שהרי כתב בפרק יב מהלכות שכנים, המוכר כל נכסיו לאחר אין בעל המצר של שדה אחת מסלק את

ג. ונראה נ"מ בין הסברות, דלסברא א' אילו קנה ב' השדות על מצר חבירו י"ל שנעשה שלוחו בכך, ויכול לסלקו מאיזה שירצה. אלא דכיון שקנאם יחד הוי קנין אחד וצריך לסלקו משניהם כאחד, דאלת"ה כי משאירו בשדה אחת ע"כ לומר שקיים מקחו שקנה, נמצא שהוא גם כן מצרין מכח ששדה השנית שקנה, ומצרין שקדם וקנה, זכה. ולא דמי למי שקנה ב' שדות בקנין אחד, דלא נעשה שלוחו בכל וצ"ע. וע"ע להלן. ולסברא הב', משמע שכונתו לומר דכיון שקנה יחד אינו יכול לסלקו כיון שעשה טובת המוכר.

נכסיו דמשום פסידא דלוקח שקנה כאחת, אלא הטעם כמ"ש לעיל וא"כ מוכח דמרוך לא יליף דין זה מדין המוכר כל נכסיו.

ט. אלא מעתה יש לעיין בדין זה שכתב הרמב"ם (פי"ג מהל' שכנים ה"ח) וז"ל, אחד שלקח שדה אחת משנים ובא בעל המצר לסלקו מחציה בלבד שלקח מן האחד אינו יכול לסלקו, או מסלקו מכולה או מניח כולה, אבל המוכר קרקע לשנים יש לבעל המצר לסלק שניהם או לסלק אחד ולהניח אחד. עכ"ל. ראשית והוא פשוט וברור, שאין כונת הרמב"ם לומר אחד שקנה משנים שהם שותפים, דא"כ מה סברת המצרן לסלקו מחלק אחד, וכי מפני שקנה משנים, והלא שדה אחת קנה בקנין אחד. ועוד דאי בשנים שהם שותפים, א"כ בסיפא שכתב הרמב"ם 'אבל המוכר קרקע לשנים יש לבעל המצר לסלק שניהם או לסלק אחד ולהניח אחד'. אימא סיפא הכי נמי דכותיה, שנים שקנו והם שותפים, וזה ודאי אינו, דהא כיון שקנו ביחד כיצד יכול לבטל חצי הקנין ולהניח השני, דהא שדה אחת קנו, ובשותפות קנו, וכי אפשר לו למצרן לסלק חצי שדה מלוקח, וה"ה שותפים. ועוד כיון שקנו בשותפות איזה מהם יסלק, שכל אחד יאמר מאי חזית לסלק מחלקי סלק לאידך. ועוד דכיון שלא חלקו וחלק אחד יש להם, אין סברא לומר שיסלקם יחד מחצי השדה וחצי קרקע הנשאר להם בשותפות. ובודאי איכא פסידא טובא לשותפים. ועוד

ראשונים שאפילו יאמר המצרן אקנה הכל אין שומעין לו.

ת. והנה מה שכתב הרב לחם משנה, שדין אחד שקנה משנים שכתב הרמב"ם (פי"ג ה"ח), נלמד מדין המוכר כל נכסיו שכתב הרמב"ם (פי"ב ה"ו). לא נראה כן מדברי הרב המגיד וכמו שכתב הרב לחם משנה עצמו. ולכאורה מוכח כן מהרמב"ם עצמו שלא הביא ב' הדינים סמוכים זה לזה, והפסיק ביניהם פרק. וכן נראה גם מהמאירי שכתב בסוף דינים המבוארים בש"ס בדב"מ וז"ל, יש דברים שהתבארו בדין זה במקומות אחרים ובדברי הגאונים ואלו הן וכו'. עכ"ל. ובכללם כתב דין אחד שקנה משנים ושנים שקנו מאחד. ע"ש. ואם איתא דענין אחד הם, אמאי לא כריך ותני דין זה בהדי דין מכר כל נכסיו, אי נמי אמאי לא כתב טעם ההלכה דהוי כנו' בש"ס. גם הנ"י (דף סה. מדפ"ה) הביא דינים אלו ולא כתב עליהם מאומה. גם הטור והש"ע לא כתבו דינים אלו יחד, ואדרבה הטור כתבם שלא כסדר הרמב"ם אלא היפך סדר הדינים, וליכא למימר שסמך על המעיין שיראה דין זה להלן דמכר כל נכסיו. גם מרן הב"י לא כתב על זה כלום. ונמשך מרן הש"ע אחר סידור הטור, וקבע הלכות אלו כל אחד במקומו, האי דפי"ג בסעיף יג, והאי דפי"ב בסעיף לו, וא"כ מוכח דלא ס"ל לדמות דין זה למכר כל נכסיו, וכבר הוכחנו לעיל בס"ד, דלית ליה למרן הך טעמא גבי מוכר כל

מצרן לשניהם, דאל"ה ודאי אינו מסלק
אלא זה שעל מצרו.

ומוכח מסברת המאירי שאם קנה ב'
שדות משנים שאין הלוקח יכול
לומר טעמא דשדה אחת, ולכן כיון שקנה
כל שדה בפני עצמה משנים, יכול לסלקו
מאיזה שירצה. לא מבעיא אם ב' השדות
בב' מקומות שכל בר מצר מסלקו משדה
שקנה על מצרו, אלא אפילו בנדון כעין
נדון דידן שהשדות סמוכות זו לזו, אם
המצרן יש לו מצר לב' שדות אלו יכול
לסלקו מאיזה שירצה. מיהו אם אין
למצרן אלא מצר בצד אחד, יש לומר
שהלוקח זכה מחמת השדה השנית שקנה.
ואפשר שתלוי איזה מהשדות קנה קודם,
וע"ע להלן בס"ד.

וכן מוכח מדברי תלמידי הרשב"א
שהביא מרן הב"י (סי' קעה סע' כה
מסה"ט), וז"ל וכתבו תלמידי הרשב"א
בהמקבל על דברי הרמב"ם וזה לשונם,
ונראה דהני מילי בשדה אחת שהיתה
משותפת בין שני אנשים ולקחה מהם,
אבל לקח שתי שדות משני בני אדם
מסלק איזה מהם שירצה. עכ"ל. והביאם
הרמ"א (שם סע' יג). וביאור דבריהם נראה,
דמ"ש הרמב"ם אחד שלקח שדה אחת
משנים, היינו בשנים שחלקו ביניהם שדה
אחת, ובא אחד וקנה חלק כל אחד ואחד,
כדי להשתמש בכל השדה. וקאמרי עלה
תלמידי הרשב"א דוקא בכזה"ג שהשדה
האחת היתה משותפת בין שנים, כלומר
שהשדה האחת משותפת ולא שהם

שאפילו יכול לסלק האחד, נמצא שהשני
שהוא שותף בכל הקרקע יסלק למצרן
דאיהו עדיף מניה. ולכן פשוט דלא
עסקינן בשותפים.

והנה המאירי ב"מ (דף קח:) הביא דין זה
וז"ל, אחד שלקח שדה אחת
משנים, ובא בעל המצר לסלקו מחציו
בלבד, הואיל ולקחו מאחד, הרי זה אומר
הואיל ושדה אחד הוא, אע"פ שלקחתיה
משנים או סלק מן הכל או הנח הכל, ואם
היו שנים שלקחו מאחד, מסלק את
שניהם או איזה שירצה. עכ"ל. מבואר
מדבריו שסברת המצרן לסלקו מחציו
שדהו, הואיל ולקחו מב' אנשים אע"פ
שהיא שדה אחת, כל חלק קנה בנפרד,
ולכן הו"א שיכול לסלקו מאיזה חלק
שירצה, קמ"ל דכיון שהיא שדה אחת,
יכול הלוקח לומר לו או סלק מהכל או
הנח הכל, אע"פ שקנאה משנים. ולכן
דבר והיפוכו קאמר הרמב"ם, אבל שנים
שקנו שדה אחת כיון שקונים כל חלק
בנפרד, השתא כשתי שדות היא לענין
סילוק, ויכול לסלק איזה מהם שירצה.
מיהו ודאי שהוא שוכן על מצר שניהם,
ולא מצד אחד. כלומר אע"פ שמצרן מצד
אחד מסלק לוקח מכל השדה, היינו דוקא
כשאין השדה מחולקת, אבל הכא זיל
בתר טעמא, שאע"פ שהיא שדה אחת
וקנאוה מאחד, כיון שהם מחולקין נידונה
כשתי שדות, ולפיכך יכול לסלק האחד
מחלקו, ומהאי טעמא נמי צריך להיות

כולן על מצר של אחד נמי לא מצי מסלק ללוקח. אם כן יש לומר דה"ה בזה שקנה ב' שדות מאחד סמוכות זו לזו, שאינו מסתלק כדין מוכר כל נכסיו לאחד. וכיון דגבי מוכר כל נכסיו אפילו מכר ב' שדותיו זו אצל זו, אין המצרן מסלקו, שהרי אין לחלק בזה. א"כ מאי שנא זה שמכר ב' שדות מתוך כל שדותיו, אע"פ שהן על מצר של אחד, הכא נמי לא תקנו על הלוקח להסתלק. מיהו יש לומר דכיון דאיכא ראשונים דס"ל דגבי מכר כל נכסיו נמי, אם מכר כל שדותיו ואיכא מצרן אחד לכולהו, דמצי מסלק, א"כ הבו דלא לוסיף עלה בזה שמכר ב' שדות מתוך כל שדותיו, כיון שאינו בכלל דין מוכר כל נכסיו, שהרי מכר ב' שדות סמוכות זו לזו ומצרן אחד לשניהם, ולכן יכול לסלקו מיהא משניהם כאחת. מיהו לא סוף דבר, דאילו מכר ג' שדות ולכולם מצרן אחד, דהשתא לא שכיח כל כך, נראה דלא מצי לסלוקי אע"פ שלא מכר זה כל שדותיו, ועוד שהרי בזה שאין לו אלא ב' שדות ומכרם, אין הלוקח מסתלק. א"כ נראה דה"ה בנ"ד, שאין המצרן מסלקו, ונכלל זה בדין מוכר כל נכסיו דלית בה דב"מ.

יא. איברא שהרב לחם משנה הנז' כתב פירוש אחר לדברי הרמב"ם בפ"ג, ואע"פ שתלה טעמו במה שכתב הרמב"ם גבי מוכר כל נכסיו, וכבר הבאנו

שותפים. אבל קנה ב' שדות משנים יכול לסלקו מאיזה שהם שירצה^ד, שאין ללוקח טענה שלקח שדה אחת.

י. נמצא דבעינן תרתי לסלק לוקח מחצי מקחו, א' שיקנה משנים, דהשתא איכא ב' קנינים נפרדים. ב' צריך שיהיה ב' שדות. א"כ אחד שקנה ב' שדות מאחד, יש לומר שאינו יכול לסלקו אלא משניהם יחד. אלא שיש מקום לדון בזה. נחא אם קנה ב' שדות סמוכות זו לזו והוא מצרן של שניהם שיכול לסלקו משניהם יחד, כיון שהוא מצרן לכולם, וזה נעשה שלוחו. אבל אם אינו מצרן אלא לשדה אחת, אינו יכול לסלקו גם מזו שעל מצרו, כיון שנעשה לוקח זה מצרן אגב שדה השניה, ועוד שיש לומר דכיון דקנאם יחד לא נעשה שלוחו אגב שדה זו שאינה על מצרו. ומטעם זה השני הוא הדין גם אם קנה ב' שדות מאחד בב' מקומות, דאגב שדה השניה לא נעשה שלוחו של זה גם בזו שעל מצרו. וכן בכה"ג יש לדמות זה למוכר כל נכסיו בכל מקום שהן, וכיון שזה הלוקח עשה טוב וישר למוכר, שקנה ממנו ב' שדות שאינן סמוכות זו לזו, דודאי אינו שכיח שימצא מי שיקנה בכה"ג, לכן אינו מסתלק כמבואר לעיל, ואפילו אם רוצה המצרן לקנות ב' השדות כאחת. והשתא דאתינן לדין מוכר כל נכסיו, הלא נתבאר שדעת מרן והרמב"ם שאפילו השדות

ד. כלומר כיון דהווי ב' שדות בב' קנינים. משא"כ אחד שקנה שדה אחת משנים אע"פ שקנה בב' קנינים, כיון ששדה אחת היא אינו מסתלק אלא מכולה, אבל בב' שדות מסתלק גם מאחת.

הכי גבי קונה ב' שדות משנים. ואי תימא שיש לחלק באופן אחר, והרמב"ם אתא לאשמועינן דכיון דהוה שדה אחת אית ליה פסידא, אבל בב' שדות לא, מאי שנא ממוכר כל שדותיו שקנאם כאחת ואית ליה פסידא, אלא צריך לומר שהקונה שדה אחת משנים כקונה שנים מאחד, אבל לעולם קונה שנים משנים יכול לסלקו מאיזה שירצה. א"כ נמצא שאין זה מפני שקנאן כאחד, והרב לחם משנה כתב שהטעם מפני שקנאם כאחד ומשום הכי אית ליה ללוקח פסידא^ה. ואין לומר דאיירי בשותפים שמכרו ולכן הוי כקונה כאחת, אבל לעולם אי קנה משנים אפילו שדה אחת מסלקו מאיזה חלק שירצה כיון שלא קנה כאחת, דא"כ מאי שנא בין קנה ב' שדות משותפים לבין קנה שדה אחת משותפים, והכל קנין אחד הוא, וחזר הדין אמאי לא כתב הרמב"ם דין זה בקונה משותפים ב' שדות, ועוד דא"כ גם בסיפא שותפים שקנו קרקע יחד, ודאי אינו ישר וטוב לסלק אחד ולהניח האחר. אלא ודאי לאו בשותפין עסקינן, א"כ רישא נמי לא קנאם כאחד. ועוד דבסיפא ב' שקנו מאחד, מה בא להשמיענו הא ב' שקנו מה ענין האחד אצל האחר, דאיכא הו"א דמשום פסידא איכא, ומאי קמ"ל, וטפי הוה מצי לאשמועינן לפ"ז אבל קנה שנים משנים יכולים לסלקו מאיזה שירצה. ואם תאמר שקנו בקנין אחד, נמי

לעיל שדעת מרן לא כך, וגם שלא נראה כן מדברי הראשונים, מ"מ מילתא בטעמא כתב, ויש לעיין אי קי"ל כהך טעמא. וז"ל, הכי קאמר הרמב"ם (פי"ג ה"ח), דאחד שלקח מב' אינו יכול לסלקו, משום דמצי א"ל אני לקחתי הכל ביחד גם אתה תקחנו ממני ביחד, דאי לא אית ליה פסידא ללוקח דיאמר אני קניתי הכל ביחד, כי היכי דהתם אמרינן דיאמר שהרי היא והאחרת קנה כאחת, וכיון שקנה שניהם יחד אינו יכול לסלק מאחד ולהניח לו אחד. אבל מוכר קרקע לשנים בעל המצר יכול לסלקו ולומר הריני נכנס במקום זה, ולית פסידא לא למוכר ולא ללוקח. עכ"ד. מוכח דס"ל דה"ה אם קנה ב' שדות מב' אנשים נמי כיון דאית ליה פסידא אינו יכול לסלקו אלא או מכולם יחד או שאינו מסלקו, [וכ"ש אם קנה ב' שדות מאחד].

ולדבריו שמדמה דין זה למוכר כל נכסיו יש להקשות, דמה בא הרמב"ם להשמיענו, הלא כבר כתב הרמב"ם שכל שקנה כמה שדות מאדם אחד, אינו יכול לסלקו אלא מכולם יחד. א"כ כ"ש בשדה אחת. ואי אתא לאשמועינן דין זה גם היכא שקנה מב' אנשים שדה אחת, א"כ טפי הו"ל להרמב"ם לאשמועינן שגם אם קנה ב' שדות משנים כאחת, שאינו מסלקו אלא משניהם יחד, ומדלא כתב הדין בכה"ג, משמע דלא ס"ל לרמב"ם

ה. ואולי יש לדחוק ולומר דבשדה אחת אית ליה פסידא דמסלקו מחציה, ובקנה שנים מאחד פסידא דקנה בכל בקנין אחד. מיהו לא משמע כן מדברי הרב לח"מ.

בכה"ג כלל. והוא הדין נמי כל היכא דמכר לאחד ב' שדות אע"פ שאינם כל נכסיו, אי הוה במקומות נפרדים נמי אינו מסתלק, דאיכא תרי טעמי הנז' שלא נעשה שלוחו אגב שדה השנית, ומשום פסידא דמוכר ולכן דינא יתיב ולא מסלקי ליה. ואם מכר ג' או ד' שדות ולא הוה כל נכסיו, והן סמוכות זו לזו, אפילו יש בעל מצר אחד לכולן נמי לא מצי לסלוקי ללוקח אפילו מכולן, כיון שעשה טובת המוכר ואדהכי הוה אזיל ליה לוקח, לכן לא מצי לסלוקי. וכל שכן אם אין המצרן שוכן על מצר כולן, דלא מצי לסלוקי, מכמה טעמי חדא והוא עיקר כיון שעשה טובת המוכר. ועוד שלגבי המצרן כמקומות חלוקין דמו. ועוד שהלוקח נעשה מצרן לזו שירצה לסלק אגב שדה זו שעל מצר זה המערער. ומאלו יש ללמוד גם היכא שמכר ב' שדות על מצר של אחד, ולא הוה כל נכסי, דכיון דאתאן לטעמא דטובת המוכר ושלא יפסיד, א"כ ה"ה הכא, ואין לחלק בין ב' לג'.

אבל אם קנה שדה אחת משנים, אינו מסתלק אלא או מכולה או מניחו, אבל קנה ב' שדות משנים שאינם שותפים מסלקו מאיזה שירצה. ושנים שקנו שדה אחת מאחד, מסלק איזה מהן שירצה, והוא שמצרו חונה על חלק שניהם, אבל בלאו הכי אינו מסלק אלא לזה שחונה על מצר שלו. כנלענ"ד בס"ד מרובה.

יג. **הנה** אחר הדברים האלה אמרתי להביא דברי האחרונים ומה שנחלקו בנידונים הללו, שהנה כתבו מרן

הוה מצי לאשמועין בב' שקנו ב' שדות מאחד, שיכול לסלק איזה מהם שירצה אע"פ שקנו קנין אחד, א"כ למה לו להרמב"ם לכתוב דין זה בשדה אחת. אלא ודאי לרבותא נקט שדה אחת, דאע"ג שקנו שדה אחת ואפילו מאדם אחד ובקנין אחד, מ"מ כיון שאינם שותפים חלוקים נינהו ויכול המצרן לסלק איזה מהם שירצה. וא"כ נמצא שאין הטעם בדין זה משום פסידא דלוקח אלא הוא בענין קנין בשדה אחת. ולכן אי אפשר לומר כן בדעת הרב לחם משנה, ומוכח דלפי טעמו גם אחד שקנה משנים ב' שדות נמי כיון שקנה כאחת ואית ליה פסידא אינו יכול לסלקו אלא או משניהם או שלא יסלקו כלל. וא"כ קשה הא כבר אמרה הרמב"ם בדין מכר כל נכסיו, ובודאי היה לו לרמב"ם לומר רבותא זו דאפילו קנה משנים ב' שדות, ועוד דכיון שקנה משנים תו לא הוי קנה כאחד.

יב. **נמצא** פסקן של דברים, שלדעת הרמב"ם מרן והרמ"א שדין המוכר כל נכסיו ודין אחד שקנה משנים וכו', אינם ענין זה לזה, וכל אחד דין בפני עצמו וטעמו בצדו. ולכן המוכר כל נכסיו לאחד, אפילו אין לו אלא ב' שדות והן על מצר אחד, אין המצרן יכול לסלקו, וכ"ש אם השדות במקומות חלוקים שאין בעל מצר אחד יכול לסלקו מכולם, וכן אם יצאו מצרני כל שדה ליכא דינא דבר מצרא. דכיון שעשה טובת המוכר ושמא אדהכי ילך לו הלוקח ויפסיד המוכר, להכי לא תקנו דב"מ

ע"ש, ובשני שדות מצוי הוא שיקנם אחד יחד. אבל לשון המחבר שכתב לקמן בסעיף לו ז"ל, שהרי היא והאחרת קנה כאחד, משמע דבשני שדות נמי דינא הכי, וצ"ע. עכ"ל. ולהלן סע' לו כתב הסמ"ע (ס"ק סב) וז"ל, לעיל בסעיף יג בהג"ה כתבתי דנראה דאם אין לו אלא שתי שדות ומכרן לאחר, דיש בו דין המצרן, דשכיח הוא דהמצרן ג"כ יקנה אותן. ולפי"ז מ"ש המחבר ז"ל שהרי היא והאחרת קנה כאחד, האחרת ר"ל כל האחרות, והלשון לא משמע הכי. עכ"ל. ומשמע מדבריו דאפילו אי ס"ל שאחד שקנה מחבירו ב' שדות ושייר, שיכול לסלקו אפילו מאחד, צריך לומר היינו דוקא בב' שדות, אבל מכר לו ג' שדות מתוך שדותיו, אינו יכול לסלקו, שהרי הסמ"ע לא חילק אלא גבי ב' שדות. אבל הש"ך (ס"ק יב) כתב, שהכל תלוי בב' שדות ואפילו קנה מאחד יכול לסלקו מאחד. ומש"כ המחבר אחד שלקח משנים, לרבותא נקט שנים דכיון שקנה שדה אחת אינו יכול לסלקו מחציה. ובסעיף לו מיירי במכר כל נכסיו ומש"כ היא והאחרת ר"ל היא והאחרות. ע"ש. וכן כתב בנתיבות המשפט חידושים (ס"ק ג), ואפי' קנה ב' השדות מאחד, דכיון שלא קנה כל שדותיו לא דמי לסע' לו, ומה שסיים המחבר בסע' לו שהרי היא והאחרת ר"ל היא והאחרות. ע"ש. ולפי דבריהם אפילו מכר עשר שדות אם לא מכר כל שדותיו איכא דינא דבר מצרא, ויכול לסלקו מאיזה שירצה. וכן אם אין

הש"ע והרמ"א (סי' קעה סע' יג) בלשון הזו, אחד שלקח משנים שדה אחת, ובא המצרן לסלקו מחציו שלקח מן האחד, אינו יכול לסלקו אלא אם כן מסלקו מכולה או מניחו בכולה. הגה: ודוקא בשדה אחת, אבל שתי שדות יכול לסלקו מאחת ומניח לו אחת. (ב"י בשם תלמידי רשב"א). ע"כ. והנה הרמ"א שינה בלשונו ממה שכתבו תלמידי הרשב"א מקור דינו שהביא כאן, אבל שתי שדות יכול וכו', ולא כתב שקנאם משנים. ומ"מ ע"פ כל האמור נראה שכך יש לפרש כונתו, שמקורו נובע מתלמידי הרשב"א. וכ"כ המהריק"ש בערך לחם וז"ל, לקח ב' שדות מב' בני אדם מסלק איזה מהם שירצה. עכ"ל. והביאו הגרעק"א ע"ש. וכ"כ הלבוש וז"ל, ודוקא בשדה אחת שהיתה משותפת בין שני אנשים, אבל לקח שתי שדות משני בני אדם, מסלק איזה מהם שירצה ומניח לו השני. עכ"ל.

אבל הסמ"ע (ס"ק כב) כתב וז"ל, לכאורה נראה דמיירי דוקא כשקנאן משנים, דעליה קאי, אבל קנה שני השדות מאחד, אין המצרן יכול לסלקו אפילו משניהן יחד, וכמו שכתבו הטור והמחבר לקמן סעיף לו במכר כל שדותיו לאחר דאין בעל המצר יכול לסלקו, אפילו אם גם הוא רוצה לקנות כולן. מיהו אינו מוכרע, דיש לחלק בין כל שדותיו לשני שדות, דזיל בתר טעמא, דנתבאר שם דהוא מפני דאינו מצוי להיות אחד קונה שדות הרבה בפעם אחת, ולא תיקנו לעשות טוב להמצרן במקום שיש פסידא להמוכר,

מכר כל נכסיו וכולם על מצר אחד, שיכול לסלקו. מיהו אף זה י"ל דכיון שבשנים שהם כל שדותיו אמרינן דלא שכיח, ולא מצי לסלוקי תו ליכא לפלוגי אפילו יש לו עוד שדות, דזיל בתר טעמא.

והט"ז (סע' לו) תפס עיקר דאפילו מכר שנים מכל דליכא דינא דבר מצרא, וז"ל, משמע דאין לו אלא שנים, או יש לו הרבה ואין רוצה למכור אלא שנים הוה נמי כן, דאפשר שלא ירצה המצרן לקנות גם אותו השני ובתוך כך ימלך זה הלוקח ולא ירצה ליקח שתי השדות ביחד ויהיה פסידא למוכר. וכן משמע מסקנת סמ"ע סק"ב. עכ"ל. וכ"כ הגרעק"א בדעת הסמ"ע שהביא על דבריו לשון מהריק"ש הנז', וכתב עוד וז"ל, דמשמע מהסמ"ע דק"ל' להסמ"ע דאף אם היה להמוכר יותר שדות ומכר ב' מהם לאדם אחד הכי הוא דלית ביה דינא דבר מצרא. עכ"ל. ודבריו אינם מובנים כל הצורך, שיש גרסאות שכתוב דקשה ליה להסמ"ע, ואינו מובן, ויש גרסאות דקים ליה ומובן בס"ד, כלומר דרצונו לומר דמדוייק מהסמ"ע דמכר כל נכסיו לאו דוקא הוא. וכ"כ בפת"ש (ס"ק יב) בדעת הסמ"ע, בשם תשובת החתם סופר חלק חו"מ (סי' צה) שפסק כהט"ז וכמשמעות הסמ"ע, וכתב דלא שבקינן דברי סמ"ע וט"ז, מפני מ"ש ש"ך בימי חורפו בס"ק יב, ורוצה להגיה אחרות במקום אחרת, דליתא. ע"ש. וכ"כ בספר משפט שלום (סי' קצה סע' יג) בדעת הסמ"ע. ע"ש.

לו אלא ב' שדות לא נכלל בדין מכר כל נכסיו דהא ליכא אחרות.

יד. ולכאורה קשה על פי כל האמור, דמוכח שדעת הרמב"ם הטור, ומרן הש"ע והרמ"א, שב' דינים אלו לא ראי זה כראי זה, ומה מקום להסתפק בדעת הרמ"א שהביא דברי תלמידי הרשב"א להלכה, וכתבו דוקא קנה מאחד אבל קנה ב' שדות משנים יכול לסלק מאיזה שירצה. ועוד קשה אם מכר כל נכסיו ואין לו אלא ב' וכי לא נכללו בלשון כל. ועוד דזיל בתר טעמא מכר ג' או ד' קרקעות לאחד, וכי ליכא להאי חששא שילך לו הלוקח ויפסיד המוכר.

ובקצוה"ח (סק"ב) כתב ליישב קושיית הסמ"ע מסעיף לו, דבסעיף לו מיירי שהמצרן אינו אלא לשדה אחת ולא לשדה האחרת, וכיון שמכר היא והאחרת שאינו מצרן לה לפיכך אין בעל המיצר יכול לסלקו אפילו משדה שהוא מצרן לה, שהרי קנה היא ואחרת שאינו מצרן לה, ואפילו יאמר המצרן שקונה גם האחרת אין שומעין לו דאין המוכר צריך להמתין ולשאול את פיו בזה כיון דאינו מצרן לה, אבל כאן שהוא מצרן לשתי השדות יוכל המצרן לסלקו משתי השדות. עכ"ד. ואע"פ שכן נראה לחלק, מ"מ כבר כתבנו לעיל בדין מכר כל נכסיו דאפילו כל השדות חונים על מצר של אחד, מ"מ לא מצי לסלוקי. אלא שיש לחלק בהכי בין מכר כל נכסיו דלא מצי לסלוקי אפילו בכה"ג, משא"כ כשלא

בכלל. וא"כ מה לי ב' בסתם או אם השתים הם כל שדותיו, ואף כי יש לדחוק ולחלק וכו', מ"מ לא נהירא לי. עכ"ל. וסיים שגם בקנה מאחד ב' שדות יש לחלק, כמ"ש הרב אולם המשפט שאם קנה בב' קנינים נפרדים שיכול לסלק מאחד ולהניח השני דומיא שקנה משנים. נמצא שאין בין הרב אולם המשפט לבין הרב ספר יהושע, אלא קנה שנים מתוך כל, מאדם אחד.

טו. אבל הרב תורות אמת כתב דמסברא נראה כהש"ך מפשט לשון הרמ"א (סע' יג), דאם הפי' דקנה ב' שדות מב' דוקא, פשיטא שיכול לסלקו, וכי בשביל שקנה אחרת מאדם אחר לא יסלקנו המצרן מזו, ומה הוצרך הרמ"א להודיענו דבר פשוט יותר מביעתא בכותחא, אלא ודאי מיירי שקנאם מאדם א'. עכ"ד. ואחר המחילה רבה, צריכה רבה היא, והלא תלמידי הרשב"א כתבו בהדיא על דברי הרמב"ם דוקא קנה משנים שדה אחת אבל קנה ב' שדות משנים לא. וכמו שהעתיקום המהריק"ש והלבוש. ובודאי רבונא אתו לאשמועינן בהא, וכי לא מיירי בקנה ב' שדות סמוכות זו לזו משנים, דכותה בקנה שדה אחת שנים. וכתב הרמב"ם בא' שקנה משנים חלוקים שדה אחת, כיון שדעתו לחברם אינו מסתלק אלא מכולה, א"כ הו"א שזה שקנה ב' שדות ע"ד לחברם נמי לא מסתלק אלא משניהם כאחת. קמ"ל. וכנ"ל אות ח.

אמנם הכנה"ג (הגה"ט סה) כתב, מכר כל נכסיו, יראה מדברי רבינו בית יוסף ז"ל, שדין זה אפילו כשאין לו אלא שני שדות. והסמ"ע מגמגם בזה. וכ"כ בשו"ת ספר יהושע (פ"כ ס' תסז), ובספר תורות אמת בירדוגו (ס' קעה סע' לו), ובספר אבני החושן (סע' לו), והרב אולם המשפט (ס' קעה סע' יג), בדעת הסמ"ע דס"ל כהש"ך. וכתב הרב אולם המשפט, מיהו לסברא זו צ"ל שאם קנה ב' שדות מאדם אחד מ"מ צריך לסלקו משניהם יחד, אבל לסלקו מאחד אי אפשר, כיון שיחזיר הלוקח השדה השנית ויפסיד המוכר ובודאי ליכא דרב"מ. ולכן צ"ל שהסמ"ע מיירי בקנה ב' שדות מאדם אחד בב' קנינים נפרדים. עכת"ד. נמצא שלדעתו יש לחלק בין מכר כל נכסיו לבין מכר ב' שדות, וכדעת הסמ"ע (לדעה זו) והש"ך. וקשה דכיון שחושש לפסידת המוכר, א"כ גם לסלקו מב' השדות יחד נמי לא מצי, כדלהלן סע' לו. דמהאי טעמא גופא אמרינן שאפילו אמר המצרן לקנות כל השדות דלאו כל כמיניה. אכן בשו"ת ספר יהושע הנז' הביאו הרב המהרש"ם בספר משפט שלום (ס' קעה סע' יג), הקשה כן על דברי הסמ"ע והש"ך וז"ל, ואנכי לא הבנתי דבריהם, דהא אף אי נימא דמכר כל שדותיו, ע"כ נצטרך לומר דבאין לו רק ב' שדות דאינן נמכרין, דאל"ה נתננו דברינו לשיעורין ולא פירשו כמה, אלא ע"כ באין לו רק ב' דג"כ אינן נמכרין, וכיון שהטעם בזה דאינו שכיח שיקנו כל שדות, אף ב'

שקנה סמוך למיצר. עכ"ל. וכ"פ מרן הש"ע (סע' טו) וז"ל, המצרן שבא לסלק את הלוקח, וקודם שסילקו מכר השדה שיש לו על המצר, איבד זכותו, וגם הלוקח שקנה ממנו אין לו דין מצרן לסלק הלוקח שקנה סמוך למצר. ע"כ.

וכתב הסמ"ע (ס"ק כד), שהרי הלוקח הראשון זכה בהשדה קודם שבא זה לקנות שדה זו הסמוכה לה. ע"כ. וכיו"ב כתב הב"ח וז"ל, ומ"ש הטור וגם הלוקח וכו'. לא כתבו הרמב"ם אלא שהטור סבירא ליה דהא מילתא דפשיטא היא, דליכא למימר הכא דהלוקח היה שלוחו, כיון דבשעת קנין שדה זו לא היה לו לזה שום שדה אצל זה שנמכרה, ולא היה חל על הלוקח מצות עשיית הישר והטוב בשעה שקנאה. עכ"ל. ובאמת שגם המאירי כתב כן כנ"ל, מיהו משמע קצת מדברי המאירי דקמ"ל שהלוקח לא זכה בזכות זה המצרן, שיהיה יכול לסלקו. והרב ערוך השולחן (סע' י) כתב ב' הטעמים בזה"ל, המצרן שבא וכו', וגם הלוקח אין לו דין מצרן, שהרי הלוקח הזה זכה בהשדה קודם שבא הוא לקנות הסמוכה לה, ובזה אין לומר מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבא לידו, דכיון שמצרנות הוא רק מפני ישר וטוב, וזה הלוקח לא עשה נגד הישר והטוב נגד שניהם, דנגד המצרן כיון שמכר שדהו מה איכפת לו, ונגד הקונה ממנו הלא הוא קדמו. עכ"ל.

והנה ממה שהוצרכו הטור ומרן הש"ע לומר שהלוקח שקנה מן המצרן

טז. וכדי לעמוד על דין זה, היכא שקנה משנים שדות הסמוכות זו לזו ומצרן אחד לשניהם, דאמרינן שיכול לסלקו מאיזה מהן שירצה, ואמאי הא לכאורה יש לומר שנעשה מצרן מכח שדה השנית. אמרתי להביא בס"ד דין זה שהביא מרן הש"ע בסעיף טו. ומקורו מדברי הרמב"ם (פי"ג מהל' שכנים ה"ט) וז"ל, בן המצר שבא לסלק את הלוקח וקודם שסילקו מכר לו את השדה שיש לו על המצר אבד את זכותו. עכ"ל. וכתב הנימוקי יוסף (סה) שאין לך מחילה גדולה מזו. ע"ש.

וכן נראה ממ"ש מרן הב"י (מחו' כט) בשם הרשב"א בתשובה ח"ג (סי' קנב) וז"ל, דדין בן המצר אינו אלא משום עשיית הישר והטוב כל שהוא ראוי לחברו עם קרקעו, וכל שמכר את הקרקע אזל מיניה עשיית הישר והטוב, ואע"ג דכל קונה סמוך למצר הוה ליה כשלוחו של בן המצר וקנה בן המצר עד דקנו מיניה, אפילו הכי מסתברא כל שמכר קרקעו כמוחל על מצרנותו הוא וכמודה דאידך לאו בשליחותו זבן. ע"כ. וכתבו המאירי (דף קח:) לדין זה בזה"ל, מצרן שמכר שדה שהוא מצרן לזה בשבילו קודם שסלקו, נפקע זכותו, ואפילו העמידו בדין, ואף האחר יראה שלא זכה בה. עכ"ל. וכ"כ הטור (סי' קעה סע' כט מסה"ט) וז"ל, המצרן שבא לסלק את הלוקח וקודם שסילקו מכר את השדה שיש לו על המצר אבד זכותו. וגם הלוקח שקנה ממנו אין לו דין מצרן לסלק הלוקח

נוטה לומר דלאחר שקנה לוקח, מיד נעשה מצרן לשאר שדות, ואם ימכור המצרן, יכול לוקח ראשון לסלק ללוקח שני.

יז. והנה גם הרב דברי משפט הביאו הפת"ש (סק"ט) ס"ד הכי, ודייק כן מרישא דסעיף זה שהמצרן איבד זכותו, דא"כ לוקח ראשון יוכל לסלק לוקח של המצרן, שהרי לוקח ראשון מצרן לשדה שקנה לוקח שני¹. וכתב די"ל דדמי להא דכתב בתוס' הרא"ש הובא בשטמ"ק (דף קח:), דהקשה אהא דאמרינן קנה מגוי דליכא דרב"מ, דאמר ליה אריא אברחי ממצרן, ואמאי, אטו מי שהלביש עני אינו חייב ג"כ ליתן לו מזונות, ואם כן אף דעשה לו טובה דאברח אריא ממיצר, מכל מקום אמאי אינו חייב ג"כ לעשות הטוב והישר, ואמאי אין בו דין מצרנות. ותירץ השטמ"ק, דין מצרנות אינו אלא בשעת קניית השדה ואם קנה מכותי בשעת קניית השדה ליכא דין מצרנות דאמר ליה אריא אברח ממיצר, ומשום הכי אף אחר דקנה השדה מכותי ליכא דין מצרנות. ע"ש. ומהתם נילף להכא, דאין הלוקח ראשון יכול לסלק ללוקח שני שקנה מהמצרן לומר דהוא עתה מצרן לשדה שקנה לוקח

אינו יכול לסלק, מוכח שהלוקח הראשון ודאי אינו יכול לסלק ללוקח שני. ואמאי והא מצרן הוא לשדה המצרן הנמכרת.

יז. וחזי הוית להרב מטה שמעון (הגה"ט כא) אחר שהביא דברי הב"ח והסמ"ע כתב וז"ל, ואם כונת הטור ז"ל הוי הכי לא ידעתי מה בא ללמדנו, דאטו מי קס"ד לומר דמצרן דעכשיו יסלק ללוקח שקדם, ותו דאדרבה לוקח זה מסלק ללוקח שקדם, יבא הלוקח שקדם ויסלקנו לזה. אכן נראה דמיירי דעד שלא נתקיים עדיין המכר בידו של ראשון² והיה מערער עליו המצרן במאי דביני ביני מכר ללוקח הב' ובאו לקיחתם כא', וכה"ג הוה קס"ד לומר דכיון דזה בא מכח המצרן מה מכר א' לב' כל זכות הבא לידו וא"כ גם זכות זה דאית על הלוקח הזה מכר לו. וא"נ מכר לו אחר שנתקיים המכר ביד הלוקח³ הא, הא כיון דזה בא מכח המצרן המערער לסלק לזה, הו"א דבכה"ג מצי הלה לסלקו קמ"ל דלא, כיון דזה הלוקח לא עבד שליחותיה של זה לא קרינן ביה ועשית הישר. אלא דלטעם זה לא מתיישב אמאי לא יבא עליו הלוקח הא' מטעם מצרן אבל לטעם הא' דבא לקיחתם כא' מתיישב שפיר. עכ"ל. ומבואר דדעתו

ו. כלומר דמיירי במצרן שבא קודם שקנה הלוקח. וכן מוכח ממה שכתב להלן בא"נ. ואין כונתו לומר שכיון שיכול המצרן לסלקו, בידו מקרי, ולא נגמר המכר.

ז. מכאן מוכח כדאמרן שנתקיים היינו נגמר המקח עם המוכר, ואין כונתו לנגמר מבחינת דינא דבר מצרא. וזה ברור.

ח. ולכאורה מסיפא מבואר איפכא כנ"ל. ואפשר שלא רצה לומר אלא דרך קושיא ותירוצו.

סמוכות זו לזו, ומצרן אחד לשניהם, כיון שלא נחלט מקחו כלפי המצרן, יכול המצרן לסלקו מאיזה שדה שירצה ואין הלוקח נעשה כמצרן מחמת השדה הנשארת. אבל אם קנה ב' שדות סמוכות זו לזו והמצרן אינו אלא על מצר אחת מהן, הרי נעשה מצרן מחמת שדה שנית, ולא שאני לן איזו קנה בראשונה.

יט. והשתא נהדר אנפין לסע' יג שביארנו שדעת הרב נתיבות המשפט בח"ח (אות יג), להסכים עם דעת הש"ך שהלוקח ב' שדות אפילו מאדם אחד מסלקו המצרן מאיזה שירצה. ועלה כתב בחלק הביאורים (ס"ק ג) וז"ל, ונראה אף דאלו הב' שדות סמוכות, אינו יכול הלוקח לומר כיון שאתה מניח לי אחת הריני מצרן כמותך, כיון דבשעת מכירה לא היה מצרן. וזהו דוקא כשקנה שניהם כאחת. אבל קנה בזו אחר זו אינו יכול לסלקו רק משדה שקנה ראשונה ולא משדה שקנה שניה כשהן סמוכין, דמחמת הראשונה הוא מצרן לשניה כמותו. עכ"ל. פי' דבריו, דס"ל דאע"ג דקנה מאחד ובקנין אחד יכול המצרן לסלקו מאיזה שירצה. אף דמיירי הכא שהשדות סמוכות זו לזו, וזה המצרן או שהוא מצרן לשניהם ומסלק מאיזה שירצה כפשוטו או דלאו דוקא מאיזה שירצה אלא מזו שעל מצרו, ואין הלוקח יכול לטעון מצרן אני מחמת שדה הנשארת ומחמת כן יזכה גם בשדה זו שבא המצרן לסלקו ממנה. קמ"ל דכיון שקנאם שניהם כאחת, הרי בשעת קניה לא היה מצרן לשדה השנית

שני ממצרן, דזה אינו, כיון דבשעה דקנה לוקח שני השדה מהמצרן אין לוקח ראשון מצרן, דהא אדרבה מצרן יכול לסלק ללוקח ראשון, ומצרן לא איבד זכותו רק אחר דמכר שדה שלו ללוקח שני, ומשו"ה אף אחר דקנה אין לוקח ראשון יכול לסלקו, דדין מצרנות אינו אלא אם בשעת הקניה הוא מצרן כו'. עכ"ד.

וכיו"ב הקשה הרב פעמוני זהב (סי' קעה סע' טו) על דין זה, דאדרבה לוקח ראשון יסלק ללוקח שני, ותירץ, ובספרו פעמון ורמון (שם) הרחיב בזה"ל, דזה הלוקח שקנה השדה שעל המצר תחילה ואח"כ זה המצרן שמכר עתה השדה שלו, אלו לא מכרה עכשיו היה לו כח לסלק לזה שקנה תחילה השדה שעל המצר, הואיל והוא היה מצרן. וא"כ כ"ז שלא מכר השדה שלו גם אותה שדה שקנה הלוקח חשיבא כאלו שלו היא הואיל והיה יכול לסלקו, אכן הואיל ועמד ומכר השדה שלו לזה שקנאה ממנו, אזי לא נשאר לו דין מצרנות, דמאותה שדה שמכר השדה זכה הלוקח שקנה השדה שעל המצר, וא"כ באותה שעה חשבינן לזה כאלו מכר לאותו לוקח שלקח שדה שעל המצר, ומכר ג"כ לזה השני השדה שלו, וכאלו הלוקח הראשון והשני קנו בבת אחת שדה לכל אחד, ואין כאן מצרנות לכל אחד, וכ"ז דברים פשוטים עכ"ל.

היוצא מדבריהם לעת עתה בנידון דידן דאם אחד קנה ב' שדות משנים

כ. וקשיא טובא אעיקר דינא דסעיף טו, דהא כיון שידע המצרן שזה הלוקח קנה, ואעפ"כ התחיל לישא וליתן למכור שדהו לאחר הא מחל, ולמה כתיב דוקא משמכר איבד זכותו. ולא גרע מהא דלהלן (סע' ל) שכתב מרן וז"ל, במה דברים אמורים שצריך קנין, כשמחל לו קודם שקנה. אבל אם מחל לו זכותו אחר שלקח, כגון שבא המצרן וסייע אותו, או שכרו ממנו, או שראוהו בונה וסותר כל שהוא ומשתמש בו ולא מיחה בו ולא ערער, אף על פי שהוא בתוך זמן הראוי לסילוק, הרי זה מחל ושוב אינו יכול לסלקו. עכ"ל. וכי לא דמי לראהו משתמש ולא מיחה בו, ועדיפא מניה, כיון שבא למכור שדה זו גופה. ולפ"ז גם לדעת הרב דברי משפט והרב פעמוני זהב, הרי זכה הלוקח מיד כשהמצרן התחיל במשא ומתן שלו עם לוקח שני. והדר דינא שהלוקח הראשון יסלק ללוקח שני, וזה אינו במשמע מסוף הסעיף כנ"ל.

ועוד קשיא על מש"כ הרב דברי משפט להביא ראיה מקונה מגוי דלית בה דב"מ, משום דבשעת המכר לא היה זכות למצרן. הא לא דמי דהתם לית למצרן זכות כלל בשעת המכר. ואילו הכא מי לא זכה הלוקח במקחו מיד

ולכן לא מצי טעין הכי. אבל אם קנה זו אחר זו אינו יכול לסלקו אלא משדה שקנה ראשונה אבל משדה השנית לא שנעשה מצרן לה מחמת שדה ראשונה.

ומשמע מדבריו דאפילו אם קנה שניהם על מצר זה שבא לסלקו מן האחת, נמי לא מצי לסלקו אלא מן הראשונה. דכותיה נמי בקנה משנים דהוי בזה אחר זה לא מצי לסלקו אלא מן הראשונה. וא"כ קשה הא קי"ל בקנה משנים דהוי ב' קנינים, יכול לסלקו מאיזה שירצה. [מלבד שהרב אולם המשפט הנז' כתב דצ"ל דגם אי ס"ל להסמ"ע דה"ה קנה ב' שדות מאדם אחד מיירי בקנה בזה אחר זה ע"ש]. ועוד דמבואר דלא ס"ל כהרב דברי משפט והרב פעמוני זהב, שהרי להרב נתיבות המשפט, אם קנה זו אחר זו, אינו יכול לסלקו מהשניה, אע"פ שבשעה שקנה השניה היה יכול המצרן לסלקו מן הראשונה, ולא נחלט לו. ולפ"ז קשה דאם כן להרב נתיבות המשפט נמצא בנידון דסעי' טו, שהלוקח הראשון יכול לסלק ללוקח השני כיון שהיה מצרן בשעה שקנה. והלא זה היפך ממה שמדויק מלשון מרן הש"ע, ולא כתב שחולק ט).

ט. ובלאו הכי קשה, דמה סברא לחלק ולומר שיסלקנו מהראשונה ולא מהשניה, דהא מה זכות יש לו בשניה יותר מהראשונה, דכיון שזכותו בשניה מכח הראשונה, א"כ כל שיכול לסלקו מהראשונה מהשניה נמי יכול. וראיתי להרב ערוך השלחן (סי' קעה סע' ט), שחלק על הרב נתה"מ מטעם זה. וז"ל, ולע"ד נראה דיכול לסלקו כיון שכל טענת מצרנותו של הלוקח הוא מחמת הראשונה וכיון שביכולתו לסלקו גם ממנה איך ביכולת הלוקח לזכות בסיבתה. עכ"ל. וצ"ל שכונתו כדאמרן דכל שקנה נחלט ללוקח ואע"פ שיכול המצרן לסלקו אם ביני ביני קנה שדה אחת סמוכה לה זכה בה כדין מצרן שקדם וקנה.

ומרן הש"ע, המצרן שבא לסלק את הלוקח, וקודם שסילקו מכר השדה שיש לו על המצר. ע"כ. דמבואר מלשונם דמיירי שהמצרן בא לסלקו בדין, וביני ביני מכר, והשתא אתי שפיר. וחילוק זה מצינו בסעיף ו' שיש חילוק בין קודם שבא המצרן לסלק, לאחר שבא לסלק, לענין אם תיקן והשביח הלוקח. וכן לענין אכילת פירות. ופשוט שרשאי לדור בבית ולחרוש בשדה קודם עד שבא המצרן.

וכ"כ מרן הב"י (סע' יא מסה"ט) בשם הרב המגיד (פי"ג ה"ז), וז"ל, ואם אכל פירות וכו'. וכתב הרב המגיד דאף על פי שהוא כשליח דוקא כשסלקו או בא לסלקו, אבל קודם לכן הרי הוא כלוקח עד אותו זמן, ואין מחשבין לו פירות שאכל. עכ"ל. ובכה"ג מיירי שלא מחל אלא עד שמכר חלקו, כיון שערער על מקחו של זה, אלא דביני ביני מכר, ובכה"ג לא מצי לוקח ראשון לסלק ללוקח שני, ומטעם שכתבו הרבנים הנז' הלא בספרתם.

ובזה אפשר לקיים פשיטותיהו של הרב מטה שמעון והרב דברי משפט והרב פעמוני זהב, שיכול לוקח ראשון לסלק לוקח שני, היינו אם מכר קודם שערער, דודאי מחל אף קודם שמכר. אלא מעתה לא קשיא על הרב נתיבות המשפט מהאי דינא דסע' טו, דאיהו איירי בסע' יג, ומיירי שקנה קודם שבא לסלק המצרן. וע' לעיל אות כד, מה שקשה עוד בס"ד.

כב. מן הבאר נמצא דמש"כ הרמ"א בשם תלמידי הרשב"א, בקנה ב' שדות

בשעה שקנה. וראיה לכך דקי"ל להלן (סע' מד-מה) שהלוקח הוי מוחזק ועל המצרן להביא ראיה, ואי כהרב דברי משפט נמצא שהלוקח אינו מוחזק כל כך, אלא ביד המצרן. וכ"ש לדעת הרב פעמוני זהב דס"ל דהוי המצרן כאילו מכר ב' קרקעות כאחת. היאך אמרינן שהלוקח מקרי מוחזק. וכן דעת הרמ"א (סע' מה), דאפילו במקום מחלוקת הפוסקים אין מוציאים מיד הלוקח.

ויותר יש להביא ראיה מלעיל (סע' ו) שכתב מרן הש"ע, ואם תיקן בה והשביחה קודם שתבעו, ה"ל כיורד ברשות ושמן לו וידו על העליונה. ואם אכל פירות קודם שבא לסלקו, אינו צריך לשלם. ע"ש. ומבואר שעד שבא המצרן לסלקו כבר זכה במקחו במשלם. הגע עצמך אם ביני ביני לוקח זה על קרקע זו, דקי"ל לעיל (סע' ו) ואם לזה הלוקח קודם שבא המצרן, אין שיעבוד הבעל חוב חל עליו, ואינו טורף מהמצרן. ע"ש. ואם לא סלקו המצרן, וכי נאמר שכיון שבאותה שעה היה המצרן יכול לסלקו הוי כאילו לא הלזה לו זה על קרקע. הא ודאי לא, אלא אם לא סלקו המצרן גובה המלוה משדה זו. וא"כ ה"ה הכא אמאי לא יסלק לוקח ראשון ללוקח שני.

כא. ואדברה וירוח לי כי על כן נראה בס"ד מרובה פשוט וברור, לדייק בלשון הרמב"ם שכתב האי דינא בזה"ל, בן המצר שבא לסלק את הלוקח וקודם שסילקו וכו'. וכ"כ הטור

דקדים חד כו' וז"ש בהגה ודוקא כו'. ר"ל דבשתי שדות חלוקות אינו מצרן. עכ"ל. ולהלן סע' טו (ס"ק מו) כתב וגם הלוקח. דאפי' בד' בני מצרני דקדים חד כו' כ"ש בגוף הקרקע. עכ"ל. ומשמע דמש"כ נעשה עתה מצרן, היינו דלאחר הסילוק לחצי השדה נעשה מצרן, משום חצי הנשאר, ודכותה גבי קנה משנים שלא נעשה מצרן משום שנעשה עתה היינו שאחר הסילוק של הלוקח מן האחת, לא מקרי נעשה מצרן אע"פ שקנה שדה זו השנית סמוכה לה. וכן מש"כ נעשה עתה בסעיף טו, היינו כיון שמכר חלקו נעשה הלוקח הראשון מצרן לשדה עצמה שקנה ואינו מסתלק. ומשום הכי לא מצי לסלק ללוקח השני, כיון שלא יש לו דין מצרן כלפי שדה השנית כיון שנעשה עתה.

נמצא לדבריו שהטעם שאין הלוקח השני מסלק ללוקח הראשון הוא מפני שהראשון עכ"פ מצרן שקדם וקנה. וא"כ נמצא שהלוקח קנה מהמוכר גם זכות המצרנות. ולמאי נ"מ, להגדיל תורה ולהאדירה.

אלא שראיתי להרב אור שמח (פרק יג מהל' שכנים, ד"ה והנה מסתפינא לומר) שכתב, דלפי מש"כ, דאם מכר שדהו לאחר דאינו יכול הלוקח לסלקו, ולא אמרינן מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, וא"כ זכות המצרנות ג"כ מכר לו, דאל"כ לוקח ראשון יטעון על שדה הנמכרת מהמצרן דאיהו מצרן, אלא דע"כ מכר לו זכות המצרנות ומש"ה לא עדיף חד מחבריה. עכ"ד. וא"כ איכא

משנים יכול לסלקו מאיזה שירצה. ואמרינן לעיל דמיירי דוקא היכא שהמצרן חונה על מצר ב' השדות, הא לאו הכי כיון שזה הלוקח קנה ב' שדות סמוכות זו לזו, זכה בשניהם שהרי נעשה מצרן מחמת השדה השנית. לא מבעיא אם קנה הרחוקה ואח"כ קנה זו שעל מצר המערער, אלא אפילו קנה שעל המצר ואח"כ השנית, נמי זכה כיון שקנה קודם שבא לערער. מיהו לפי האמור אם בא לסלקו מהראשונה קודם שקנה השנית, וזה הלוקח מיהר לקנות גם שדה השנית קודם שיסלקנו בדין. בהכי נראה שיכול המצרן לסלקו מהראשונה. אבל מהשנית אינו יכול לסלקו, שהרי לא היה מצרן לשדה זו, בשעה שקנאה הלוקח.

אבל כשקנה ב' השדות משנים על מצר המערער, דהיינו שקנאם בזה אחר זה, מ"מ בהכי קאמרי תלמידי הרשב"א שיכול לסלקו מאיזה שירצה. ואע"פ שלא בא לערער קודם שקנה שניהם, מ"מ אינו יכול לומר מצרן אני כמותך. כיון שגם שדה זו השנית קנה בשליחותיה, שהרי שניה על מצרו, ולכן כשבא לערער נמצא שיכול לסלקו משניהן, ומשום הכי יכול לסלקו מאיזו שירצה, שהרי קנאם בב' קנינים, ובכל אחת מהן נעשה שלוחו. כנלענ"ד בס"ד.

כג. ועתה אמרתי להביא כאן מש"כ הגר"א בביאורו (ס"ק מ), גבי אחד שקנה שדה אחת משנים וז"ל, כיון שנשאר לו החצי הוא ג"כ מצרן ואף על גב שנעשה עתה כמ"ש בסט"ו ואמרי' שם

פסידא דמוכר אבל ב' שדות מצוי שיקנה א' יחד, אך מלשון הש"ע אין נראה כן דהרי היא ואחרת קנה כא', משמע דגם בב' שדות דינא הכי וצ"ע. והש"ך הסכים דבב' שדות יש בו דינא דב"מ. אך הט"ז הסכים להיפך דאין בו דדב"מ וכ"נ דעת הפ"מ ח"ב (סי' פג). וסיים, וא"כ מידי ספק לא נפיק והא קי"ל דהלוקח חשיב מוחזק. אך את זה מספ"ל אם יש לאדם ג' וד' שדות ומכר ב' שדות לאחד, אם גם כה"ג אין בו דדב"מ, די"ל דביש לו שדות ומכרם לאחד שפיר קרינן ביה מכר כל שדותיו, דכיון שמיעוט רבים שנים שייך בהו נמי לשון כל, אבל ביש לו ג' וד' שדות ומכר ב' שדות לבד הא לא קרינן ביה מכר כל שדותיו כיון דנשאר לו עדיין. והנה אמת שהיה מקום להכריע כדעת הש"ך, דגם ביש לו ב' שדות ומכרן לאחד דלא מקרי מכר כל, ממ"ש מהראנ"ח בדרשותיו בפרשת חיי שרה, דמילת כל בלשוננו לא תבא על פחות מג' וכו' ומעין זה כתב הכ"מ בהלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ד) דלא יצדק לומר כל על ב' יע"ש. אלא שכבר בא חכם הרב יד מלאכי (כלל שלו), הרבה להשיב חבילות ראיות דשייך שפיר לומר כל או כולם גם על ב', ודחה ראיית הראנ"ח וכו' ועל הכ"מ תמה דמהריק"א גופיה הביא בכללי כלל זה דגם על שנים שייך לומר כל, והביא ראיה יע"ש. אלא דאין מכל ראיותיו הכרח למה שאנו דנים וכו'. והאריך בזה ולבסוף מסיק, כי על כן ע"כ לומר דאם יש לאדם גו"ד שדות ומכר ב'

נפקותא במה שמכר לו זכותו דמשום הכי אינו מסתלק ללוקח הראשון. וזהו דלא כמ"ש לעיל בשם האחרונים. ואדרבה מדברי המאירי מוכח דלא אמרינן שזכה זה במצרנות. ומשמע דלא זכה כלל. ומ"מ גם הגר"א לא צריך להאי טעמא, דאיהו ס"ל דלא מקרי מצרן אלא לאותה שדה כיון שנעשה עתה.

ועוד כתב הרב אור שמח (שם) דלפ"ז אפשר דאם המצרן נותן שדהו במתנה קודם שסילק ללוקח, דלית ביה דינא דבר מצרא, שוב אמרינן דלהמקבל מתנה יש זכות המצרן הנותן, ומצי לסלק ללוקח הראשון, והיה מיושב קושיית הסמ"ע (סימן קעה ס"ק לה) על הרמ"ה, דכותב אורכתי אם מקנה כו' עיין שם והבן. אך המחזור דאין נפק"מ, דכיון דלא בעי למיהדר רק משום ועשית הישר והטוב, א"כ אין זה זכות דנאמר שבא לידו שמצי להקנות זה למקבל מתנה, וכו'. וכן איתא בתשובות הרשב"א דמיירי במכר המצרן לאחר, ומשום שמחל בזה ללוקח. עכ"ד. ע"ש. ומיהו גם למאי דס"ד, משמע דלא כהאחרונים הנז' והגר"א, דס"ל דמיד כשמכר זכה הלה בשדהו ולא מטעם שנעשה מצרן לשדה השנית אלא משום שזכה בההיא שדה גופה.

כד. ותבט עיני להרב חקרי לב (חו"מ ח"ב סי' קכא), שכתב וז"ל עמדתו על ספיקו של הסמ"ע וכו', כי ע"כ חילק וכתב דהתם ה"ט דאינו מצוי להיות א' קונה שדות הרבה בפעם אחד, והוי

למימר קמן בס"ד, והואיל והיינו טעמא בהך הלכתא מה לי שייר מה לי לא שייר, ומי מפס שכל דאיכא שיור לא ימשוך ידו הלוקח, וחד טעמא הוא כמובן, ותו מלתא פסיקתא אמרו מכר כל נכסיו, ומי לא עסקינן נמי בדלית ליה להאי גבר רק שתי שדות והם כל נכסיו ולא שייר כלום, ומי לא מודית בכה"ג נמי נכלל בלשון כל, והרי אמרו דלית בה דרב"מ וע"כ מן הטעמים הנז', א"כ בהיו לו רבים ולא מכר אלא שנים מכל ישתנה הדין גם בלא טעם זה ממה שאין הדעת מקבלו, דהא פסקו רבנן למלתייהו כל סתמא המעט הוא אם רב ולא נתנו דבריהם לשיעורי במספר תבואות, ותרי מאה ומאה כתרי לפום טעמא דאתמר עלה וכו', וא"כ איכא למימר דאשגרת לישן היא מכמה מקומות שאמרו ז"ל הכותב כל נכסיו ושייר וכו', וכיוצא לזה טובא, גם זו כיוצא בהן למדין ואין משיבין מתקוע, ומ"מ להוציאה חלק אי אפשר.

וראיתי להרמב"ם ז"ל (פי"ג מהלכות שכנים דין ח), שכתב וז"ל אחד שלקח אחת מב' ובא בעל המצר לסלקו מחציה בלבד שלקח מן הא' אינו יכול לסלקו או מסלקו מכולה או מניח כולה אבל המוכר קרקע לשנים יש לבעל המצר לסלק לשניהם או לסלק אחד ולהניח אחד ע"כ. ואיכא למידק ברישא דמאי קמ"ל, הא שמעינן לה מדין מכר כל נכסיו לא' דלעיל (פי"ב דין ו), שכתב ז"ל שאין בעל המצר מסלק את הלוקח מאותה שדה שהרי היא והאחרת קנה כאחד, כל שכן

דיש בו דרב"מ, וזהו היפך מ"ש הט"ז דאם יש בו הרבה שדות ומכר ב' דאין בו דינא דב"מ יע"ש, וזה תימא דאם יש לו הרבה ומכר ב' הרי עכ"פ אי אמרי' כל לפחות בענין רוב, אבל על ב' אין הפה יכולה לדבר וצ"ע. עכ"ד בקצרה. י"ש.

כה. והנה אכן מצאנו פוסקים דס"ל דאפילו מכר ב' שדות לא יש בזה משום דרב"מ כדין מכר כל נכסיו, מ"מ לא ראיתי מי שהכריח כן בדעת הרמב"ם ומרן כמו שנתבאר לעיל, לחלק בין הדינים, וחיפשתי במפרשי הרמב"ם בדינים אלו אם גילו האחרונים דעתם בזה, ומצאתי ראיתי להרב ויקח אברהם (פי"ב ה"ו), מורה באצבע להרב בתי כהונה (ח"ג בב"ד סי' יט), ובהביטי בדברי הרב הנז', ויעלוז לבי שזיכני ה' יתברך לכוין לדבריו ברוב הענין הנ"ל תלי"ת, וגם בעוד כמה עניינים שאביא להלן בס"ד, ולכן מחיבת הדברים אמרתי להעתיק לשונו באריכות קצת, והשאר ירוץ הקורא ויעיין בדבריו וימצא נחת בס"ד. וז"ל הרב בתי כהונה, והלא כה דברי לדבריהם דרבנן ב"ד המזכין למצרן בדין, מחמת מילת 'כל' דאמור רבנן, ותקעו עצמן בזה, לע"ד שויין למילתייהו כהלכתא בלא טעמא, דמידי הוא טעמא דאפקיעו רבנן ממצאות זה דרב"מ, משום דמטי פסידא למוכר שמא ימשוך הלוקח ידו מהשאר, כמ"ש רש"י ז"ל, והרא"ש חדש בה נמי חששת המלכת הלוקח במאי דביני ביני, ולהרא"ש ז"ל איתיה נמי חששת רש"י ז"ל, וכדבעינן

המקח, וכיון שכן מטי פסידא למוכר, וכבר נכלל בכל משפטי המצרנות שכתב הרב ז"ל, דכל דאיכא איזו פסידא למוכר לא תקון רבנן, והועיל שכן דמשום דיש פסידא דמוכר אתינן עלה, אפילו אם ירצה המצרן ליקח הכל אין בידו, וכדברי שאר הראשונים, ומטעמו של הרא"ש ז"ל ובס"ד בעינן למימר קמן שאין לדקדק מתוך דברי רש"י ז"ל דלא כהרא"ש, ודלא הגהות אשרי.

מעשה על פי האמור, מחמת לשון הרב המגיד ומרן ז"ל דכתי', ע"כ ליישב בס"ד דברי הרב דבפי"ג באופן שנאמר, והוא דקס"ד הואיל ושדה זו היא של ב', ושתי רשויות הו, דלכל אחד יש חצי שדה זה ולא עוד, אם כן יעלה על הדעת דמצי אמר מצרן הרי שדה זה כחלוק באמצעיתו דמי, כל חלק בפני עצמו, והרי הוא כאילו הם ב' שדות חלוקים זה מזה, ואני נוטל חלק זה של הא' והחלק האחר הנו בעינו להאחר, קמ"ל דלא מצי משום מעיקר הדין כל השדה ראוי לו שהוא במצרו, וסתם מצרן דעלמא לשדה אחד כל השדה נוטלו בין רחב רחב הרבה וגדול מאד בין קטן, כי לא במדות אמרו חז"ל. ומתקנת חכמים בכל השדה יש לו זכות והוא אינו בא אלא מחמת תקנת חז"ל במצרן, או יטול כדינו כולו או יניח כולו, ואעפ"י שבשתי רשויות היה מכל מקום השדה הוא א', כל כמה דפשיט ואזיל, וכו', והא קמ"ל דאין

זו שהיא שדה אחת, וסדנא חד הוא, א"כ אי אמרת דמצי לסלק ודאי הדר ביה ומטי פסידא לבעל החצי האחר, שאין מצוי מי שיקנה חצי שדה, וכיון שכן מילתא דפשיטא היא ומאי קמ"ל. ובסיפא נמי איכא למידק אמאי מצי לסלק אחד כו' הא אפשר דאיך ימשוך ידו ממקחו והוה לן למיחש לפסידא דמוכר כשם שאנו חוששין במכר כל נכסיו לא' וכמובן. ויש ליישב אחר שנעמוד בס"ד בדין מכר כל נכסיו דלעיל, שנתן טעם הרב ז"ל שהרי היא והאחרת קנה, דמשתמען מילי דמר דכלומר שהרי שתיקן קנה כאחד, וכשם שהוא קנה הכל כאחד גם בן המצר יקנה כך, ולא שיניח חצי האחרת, מיהו דברי הרב המגיד מטיין שאין דברי הרב מכריחין כן, שהרי סתמא הביא על דין זה דברי הרמב"ן ז"ל והעיטור, גם הרב הנמקי לא העיר לנו אופן בזה. ומרן ז"ל בשו"ע העתיק דברי הרב הללו ועליהם הביא דברי הרא"ש ולא נתעורר בזה, גם הטעם שכתב הטור ז"ל נוטה לדברי הרמב"ם ז"ל כאשר יראה הרואה. אשר על כן, ע"כ אית לן למימר כונה אחרת, דטעמו של הרב ז"ל דעיקרו הוא אעיקרא דדינא, למה יש ביד הלוקח למשוך¹ ידו מכל מקחו, והוא זה שהרי היא והאחרת קנה כאחד ומקח אחד הוא, וכיון שטורפין ממנו הא' בטל המקח, כי לא לקח שדות הללו זה אחר זה בלקיחות נפרדות, ובדינא יכול לחזור בו ולבטל

י. כלומר לחזור בו מן המקח.

אבל שתי שדות יכול לסלקו מא' ומניח לו אחר. עכ"ל. ונראה דאמאי דקאי עליו היא בלקח משנים, והוא מצרן לשני השדות, דיכול לסלקו מאחד כו', ואין בידו של לוקח לחזור מהמקח כיון שכל א' מקח א' הוא וכמובן, וכל מצרן בעלמא אי בעי שקיל אי לא בעי אין מכריחין אותו לקנות, אבל אם הב' שדות מאיש אחד לא בדא, אלא דינו כההיא דמכר כל נכסיו כו', מן הטעמים הנאמרים שם. ותדע דבלקח מב' מיירי שהרי דבר זה הביאו מרן בבית יוסף משם תלמידי הרשב"א, שכתבו כן על דברי הרמב"ם, ושם בפירושא אתמר שלקח מב' כאחד, ומור"ם לא הוזקק לומר משנים הואיל ועלה קאי וכגוונא דרישא מתאמרא, ובמורה מקום נ"ב של לשון מור"ם שהוא מתלמידי הרשב"א, וילמד סתום מן המפורש. והרב בעל הלבוש אמרה בפירוש בלשון תלמידי הרשב"א ז"ל. כנלע"ד ברור ודלא כהש"ך בס"ק יב, ואתמהא איך לא שת לבו למקור דבר זה מהיכן יצא ולא חקר בטעמא של אותה הלכה דמכר כל נכסיו.

ומהנראה שראה שני הדינים ולא חקר בשרשן של דברים. ואולם הסמ"ע בס"ק, כב נשא ונתן בה ואסוף דינא אצריכה עיון. ואני תמה עליו איך גם הוא לא שת לבו לדעת מבטן מי יצא דבר זה, וממה שלא אמרה מור"ם באותו לשון, אינו כדאי לחדש בה דברים, שכל מבין בין יבין דברים כפשטן דאדסמין קאי, ואדרבא אלו היתה כונת מור"ם אפי'

היותו ב' רשויות מעלה ומוריד ומטעמא דאמרן, והוי ככל סתם מצרן דעלמא לשדה אחת ולוקח אחד. מה שאין כן בההיא דמכר כל נכסיו שהם שדות נפרדים ואין לו זכות אלא באחד שהוא במצרו. ובסיפא היינו טעמא משום שהם היות ב' רשויות, אבל מכל מקום שדה אחד הוא שעומד במצרו, ואלו לא מכרו אלא לאחד מי לא הוה מצי מצרן לסלק ללוקח מכולו שכל השדה הקנהו לו חכמים משום דינא דבר מצרא, מעתה אפילו שהם ב' רשויות סדנא דארעא דנא חד הוא, ושפיר מצי לסלק לשניהם, ומכל מקום אי לא בעי לסלוקי אלא לאחד, שפיר מצי אמר להאחר, הא כד נחתית להאי ארעא אדעתא דפלגא נחתת, ומזבן קא זבנת פלגא ולית לך שום זכותא באידך פלגא, הנה כי כן צא מעלי והחזק בשלך ודין דברים אין לי עמך, ולבטל הלוקח הב' מקחו ולמשוך ידו לא מצי משום דאינו מקח אחד כולל, אלא כל חלק בפני עצמו הוא, והוא קנה לו בפני עצמו חצי א' והשני החצי האחר, ולא היה שם תנאי מפורש דדוקא בצוותא בהאי ניחא ליה, ואין בידו מן הדין לחזור בו, והשתא לא מטי שום פסידא למוכר. כנלע"ד כונת דברי הרב ז"ל, והנה כי כן לית לן למידק מידי מדינים הללו שלא כדינו של הרא"ש, וכמובן. ודוק.

וראיתי למור"ם ז"ל במפה (סימן קעה סעי ג), שעל החלוקה הראשונה שכתב מרן ז"ל, והוא לשון הרמב"ם בפ"ג וכו', כתב עלה, ודוקא בשדה אחד

האמור לע"ד הלכה ומורין כן דלאו דוקא כל, ולא שני לן בין לא שייר לשייר, ואפילו לא מכר אלא שנים מכל תרי כמאה ומאה כתרי בכל לית בה דרב"מ. עכ"ל הרב בתי כהונה.

והדברים ברורים, דליתא לדינא דבר מצרא גם אילו יש בר מצרא אחד לכל השדות, דהא בפירוש אתמר בדבריו שבסע' יג המצרן הוא שוכן על כל השדה דכוותה בב' השדות ואפ"ה כיון שקנה מאחד אתאן לדין מכר כל נכסיו.

כו. שבת וראה בספרים שתח"י, וששתי כי ראיתי להרב פעמוני זהב (סע' זה ע"ד הסמ"ע ס"ק כב), שהאריך הרחיק והעלה דאפילו קנה ב' שדות מאדם א', ואפילו הן על מצר של אחד לית בהו דינא דבר מצרא, דזיל בתר טעמא. וסיים וז"ל אחרי מופלג בא לידי ספר הרב בית יהודה וראיתי מ"ש בסי' סה, וששתי ונהנתי תהלי"ת שראיתי שנתכוונתי לדבריו בכמה דברים יע"ש. ודו"ק. עכ"ל. וע"ע בפעמוני זהב (סע' לו). ע"ש. ותרב שמחתי בראותי להרב בית יהודה בסימן הנז' שזכיתי לכוין לדבריו תלי"ת, וכי הרב בית יהודה הוא מהרבנים המזכים את הלוקחים בשאלה שנושלחה להרב בתי כהונה, וכמ"ש הרב בית יהודה בסוף דבריו. י"ש.

והרב פעמוני זהב הניף ידו שנית בתשובה בשו"ת תועפות ראם (סי' נח), שכתב להשיג על הרב השואל שרצה להכריח בדעת הסמ"ע דס"ל

באחד ומטעם חלוקם הו"ל לאומרה בפ"י, והוא רבותא וחדוש להבדיל בין זו להיא דהמוכר כל כו', וכל שכן שמורה באצבע שמתלמידי הרשב"א ז"ל לוקחה. וכן בספרו ספר ד"מ וברור ומדברי תלמיד הרשב"א נידו', מדנקט בכה"ג ולא מא' דהוא רבותא טפי ש"מ דליתא, גם בהגהות הריק"ש הובא כן בפירוש.

ואני תמה על השפתי כהן שתפס במושלם דבשני שדות איתא לדינא דבר מצרא, וכן במה שצייד הסמ"ע כדברי השפתי כהן, דהשתא לדידהו לעולם בשני שדות איתא לדב"מ, דהלא רז"ל אמרו מילתא פסיקתא מכר כל נכסיו כו', ואטו מי לא עסקינן במי שכל נכסיו אינן אלא שנים, ואפ"ה פסקוהו למילתייהו דליתא לדב"מ כל שמכר כל נכסיו, ולא חילקו בדבר באופן שאין הדבר תלוי בשנים או יותר, וע"כ דתרי כמאה ומאה כתרי וכדכתיבנא לעיל, ומה שצייד הסמ"ע לפי טעמו של הרא"ש איננו, ומאן פלג ליה, ומ"מ אתה תחזה שאף לפי דבריהם אין הדבר תלוי אם שייר בנכסים או לא שייר כ"א במספר השדות וכמובן, ודברי הסמ"ע שבס"ק סב מטיין דתופס יותר עיקר הצד דלא שני לן בין שנים לרבים אחרי' ודוק. וחזיתיה להרב ט"ז שתפס בפשיטות דל"ש לן בין שנים להרבה, ואיישר וכבר צופים אמרוה למילתיה המה הב"ד הראשון, ולאוי יחידאה היא שהרי הסמ"ע צידד בה ומטיין אתמר שבזה יותר נ"ל עיקר. באופן שעל פי כל

בשׁו"ת שמש צדקה (חוש"מ סי' לה), והביאו הרב משפט שלום (סע' יג). ע"ש. כז. העולה מזה מצינו דסברי מרנן, הסמ"ע והט"ז והכנה"ג בדעת מרן, והרב בתי כהונה, והרב בית יהודה עייאש, ומוהריב"ן שהביא הרב תועפות ראם, והרב פעמוני זהב, והרב ספר יהושע, ואפשר שכן היא דעת מהר"ר רפאל בירדוגו כאמור, והחתם סופר, והוכחנו בס"ד שכן היא סברת הרמב"ם, והמאירי, ותלמידי הרשב"א, והטור, ומרן הש"ע והרמ"א, דכל שמכר ב' שדות לית בהו דינא דבר מצרא, ואפילו יבא מי שיערער בזה אף אתה השב לו, שאין מוציאין מהלוקח אלא בראיה ברורה, ולו יהא אלא מחלוקת הפוסקים, אין להוציא מהלוקח ולזכות למצרן בכה"ג. ומודה אני לה' יתברך שזכני לכיין אל האמת.

כח. היוצא מן הע"ט, מילי מילי כפשטין, אמרות טהורות.

סע' יג: הקונה שדה אחת משנים, אינו מסתלק אלא או מכולה או מניחו.

אבל קנה ב' שדות משנים שאינם שותפים מסלקו מאיזה שירצה. והיינו דוקא היכא שהמצרן חונה על מצר ב' השדות, הא לאו הכי לא, כיון שהלוקח נעשה מצרן מחמת השדה השנית. לא מבעיא אם קנה הרחוקה ואח"כ קנה זו שעל מצר המערער, אלא אפילו קנה שעל

כהש"ך, וחייליה מהרב תורות אמת הנז' לעיל. והרב המלאך השיב עליו, שאין זה מוכרח, ואדרבה מוכח מהסמ"ע איפכא, ושכ"כ מוהריב"ן (רבינו יעקב חיים בן-נאיים) בשו"ת זרע יעקב סימן טו"ב א), ושכן הכריע החת"ס (סי' צה). וכתב דהכי ס"ל למרן החבי"ב בדעת מרן הש"ע. ועוד שגם הרב המב"ן בספרו פני מבין (סי' קעה, סע' לו) כתב בשם אביו מוהר"ב בתשובה (בעל תורות אמת) דבשתי שדות ליכא דב"מ, ע"כ. ובודאי למש"כ בתשובה שומעין דהוי הלכה למעשה ולא למ"ש בנימוקיו. והעלה שאין לחלק כלל בין מכר כל שדותיו או מכר ב' מתוך שדותיו. עכ"ד. לך נא ראה. ובאמת שכבר חיפשתי בתשובה של הרב הנז' (שו"ת משפטים ישרים שתח"י), ולא ראיתי שדיבר בנידון זה, ובספר פני מבין לא כתב כן בשם תשובה. ע"ש. וע"ע בשו"ת קרית מלך רב, (סי' א), שכתב בשם הרב הפוסק מוהר"ר יצחק ניסים שלום ז"ל, שחילק בין מכר כל נכסיו אפילו ב' בכלל, ואילו לא מכר כל נכסיו אפילו ב' או ג' איכא דב"מ. והרב קמ"ר כתב לחלק דוקא אם מכר ב' מתוך כל שדותיו הוא דאיכא דב"מ. אמנם להלן שם סיים שיפה דקדק הט"ז בדעת הסמ"ע דס"ל לעולם שאין חילוק וכל שמכר ב' שדות ליכא דב"מ. ע"ש. וע"ע בבאר היטב (ס"ק נה), וע"ע

יא. כ"כ בסוף התשובה, וע"ש להלן בסופו ממש שנראה שכתב בהיפך. ואפשר שלא כתב כן אלא לענין שותף וצ"ע.

ממנו אין לו דין מצרן לסלק הלוקח שקנה סמוך למצר. ואין הלוקח הראשון יכול לסלק לוקח השני כדינא דבר מצרא, מיהו הני מילי אם המצרן בא לערער קודם שמכר, אבל אם לא בא לערער אלא בתוך זמן שיכול לערער מכר ללוקח שני, יכול לוקח ראשון לסלק לוקח שקנה מהמצרן.

סע' לו: המוכר כל נכסיו לאחד, לית בה דינא דבר מצרא, ואפילו בשעת המכר אם בא המצרן לסלקו, אין צריך הלוקח להסתלק. ובכלל דין זה, אפילו קנה ב' שדות זו בצד זו ומצרן אחד לשניהם, ואפילו לא הוו כל נכסי המוכר, ליכא דינא דבר מצרא.

השיר והשבח לחי עולמים שזיכני לישב באהלה של תורה, ויהי רצון שאזכה לישב באהלה של תורה, אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי עמו"ש בבריאות וישוב הדעת, ובשמחה רבה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולכוין לאמתה של תורה. ונזכה בביאת גואל צדק ובבנין בית המקדש במהרה בימינו אכ"ר.

המצר ואח"כ השנית. מיהו הני מילי אם קנה זו אחר זו קודם שבא לערער, אבל אם בא לסלקו מהראשונה שעל מצרו קודם שקנה השנית שאינה על מצרו, וזה הלוקח מיהר לקנות גם שדה השנית קודם שיסלקנו בדין. בהכי נראה שיכול המצרן לסלקו מהראשונה. ואע"פ שאינו יכול לסלקו משדה השנית שאינו מצרן לה שהרי לא היה מצרן לשדה זו, בשעה שקנאה הלוקח, ומ"מ לא נעשה הלוקח מצרן בשעת הקניה לשדה זו.

אבל כשקנה ב' השדות משנים על מצר המערער, דהיינו שקנאם בזה אחר זה, מ"מ בהכי קאמרי תלמידי הרשב"א שיכול לסלקו מאיזה שירצה. ואע"פ שלא בא לערער קודם שקנה שניהם, מ"מ אינו יכול לומר מצרן אני כמותך. כיון שגם שדה זו השנית קנה בשליחותיה, שהרי שניהן על מצרו.

ושנים שקנו שדה אחת מאחד, מסלק איזה מהן שירצה, והוא שמצרו חונה על חלק שניהם, אבל בלאו הכי אינו מסלק אלא לזה שחונה על מצר שלו.

סע' טו: המצרן שבא לסלק את הלוקח, וקודם שסילקו מכר השדה שיש לו על המצר, איבד זכותו, וגם הלוקח שקנה





בית תלמוד



בדעת בעל המאור שאסור להכניס עצמו לאונס

הרב מרדכי ביליצר

מח"ס שערי יום טוב, ישיבת מיר, ירושלים

ההפלגה ג' ימים קודם השבת הוא משום ביטול עונג שבת, שהמפליג בים בג' ימים הראשונים של נסיעתו יש לו צער, והרי"ף כתב שקשה אז לאכול, ונמצא שנמנע מלקיים מצות עונג שבת. לפ"ז מובן היטב ההיתר בהולך לדבר מצוה, וכמו שביאר הרי"ף, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שכיון שעסוק במצותו פטור ממצוות עונג שבת. ויש להוסיף בזה, שאע"פ שמצינו שמחמת מצות עונג שבת יש גם איסור להצטער, וכגון האיסור להתענות בשבת, והרי לא מצינו שעוסק במצוה יהא מותר לו לעבור איסורים, צ"ל דאין זה בגדר איסור אלא בגדר ביטול מצוה, ושפיר שייך בזה ההיתר של עוסק במצוה, דכיון שפטור מן המצוה של עונג שבת מותר לו אף להצטער.

אמנם לשיטת בבעה"מ שכ' טעם האיסור משום שנראה כמתנה לעבור על השבת בפיקוח נפש לכאור' אין שייך כאן ההיתר של עוסק במצוה, דאין לעוסק במצוה היתר לחלל שבת, וא"כ צריך עיון מהו ההיתר של הולך לדבר מצוה.

ונאמרו בזה ב' ביאורים באחרונים, בתוספת שבת (סי' רמח סק"ה) וכן ר' אלחנן בקובץ הערות (סי' כג) ביאר

א. בגמ' מס' שבת (דף יט.) ת"ר אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי.

ונאמרו בראשונים כמה דרכים בביאור האיסור להפליג בספינה ג' ימים קודם השבת, ודעת בעל המאור (בשבת שם) שהטעם משום שכיון שודאי יגיע למצב של פיקוח נפש ויצטרך לחלל את השבת אף דיהא החילול בהיתר של פיקוח נפש מ"מ אסור להכניס עצמו לכך משום שהוא נראה כמתנה לדחות את השבת, ולכן נקט בעה"מ שהוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת. אמנם מבואר בגמ' דהאיסור אינו אלא בג' ימים הסמוכים לשבת, שכיון שהוא סמוך לשבת נראה כמתנה לחלל השבת (והפוסקים הוסיפו שמאז חלה אזהרת שבת עליו).

אלא דבגמ' הנ"ל מבואר עוד דלדבר מצוה מותר להכניס עצמו לחילול שבת, וצ"ב מה ההיתר של דבר מצוה, דהנה, בשלמא לשיטת הרמב"ם (הל' שבת פ"ל הי"ג) והרי"ף (בשבת שם) שאיסור

כנ"ל על דעת בעה"מ מה שייך כאן התירא דעוסק במצוה שהוא רק פטור מעשית מצות.

ב. והנה יש לדון בדינו של בעה"מ שאסור לאדם להכניס עצמו לעבירה באונס, מה הדין כה"ג בביטול מצוה, כלומר האם מותר לאדם להכניס עצמו למצב שיאלץ לבטל מצוה באונס, וכגון שנוסע בערב ר"ה למקום שאין בנמצא שם שופר או שיהא פקו"נ להשיג שם שופר וכל כה"ג האם עובר בזה איסור. דלכאורה יש מקום לחלק, שכל דברי בעל המאור שאסור להכניס עצמו לאונס הוא במקום שעתיד לעבור על איסור, כמו חילול שבת, אבל לקיום מצוה אין איסור להכניס עצמו למצב שלא יוכל לקיים את המצוה מחמת אונס, דס"ס יהא פטור מן המצוה מחמת אונסו.

ולכאורה יש להביא ראיה לנדון זה מהלכות ציצית, דידועים דברי המרדכי (ונפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' יג) שאדם שמוצא בשבת שציציותיו פסולים מותר ללבוש הבגד בשבת אף שאין בו ציציות, משום שאין איסור ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית אלא מצוה היא להטיל ציצית בבגד שלבוש, וכיון שהוא אנוס מלהטיל ציצית מחמת איסור שבת ממילא מותר לו ללבוש הבגד. ולכאור' מוכח ומבואר שמותר לאדם להכניס עצמו לכתחילה לביטול מצוה באונס.

שהאיסור שחידש בעה"מ להכניס עצמו לאונס הוא איסור דרבנן, וכמו שמשמע מלשון בעה"מ ד'נראה כמתנה לדחות את השבת', וא"כ י"ל שרבנן לא החמירו במקום מצוה. אמנם החת"ס (עה"ת פרשת שלח) כ' לבאר באופן אחר, דהוא מטעם ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, ואע"פ שבמקום דשכיח הזיקא לא אמרינן כן, מ"מ המצוה מגינה עליו והרבה פעמים אינו בא לידי סכנה, וכיון שכך כבר אין יציאתו לדרך נראית כמתנה לחלל את השבת'.

אמנם קשה, דבמדרש רבה (וכן בתנחומא) ריש פרשת שלח אי' בזה"ל "הלכה מהו לפרוש לים הגדול קודם לשבת שלשה ימים, שנו רבותינו אין מפליגין בספינה בים הגדול שלשה ימים קודם לשבת, ואם היה שלוח מצוה מותר לו לפרוש בכל יום שירצה, למה מפני שהוא שלוח מצוה ושליח מצוה דוחה את השבת, וכן את מוצא בסוכה ששנינו שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, שאין לך חביב לפני הקדוש ברוך הוא כשליח שמשתלח לעשות מצוה ונותן נפשו כדי שיציל בשליחתו. ע"כ דברי המדרש. והנה מדברי המדרש נראה להדיא שההיתר הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, שכן מורה הלשון "ששליח מצוה דוחה את השבת", וכן מוכח להדיא ממה דמדמה זה להולכי מצוה פטורין מן הסוכה. שהוא ודאי מדין עוסק במצוה כדאיתא בגמ' סוכה (דף כו), ושוב קשה

דאין יכול לקשור ושרי מן התורה ללבוש בלא ציצית. תו אסור בכלאים דליכא עשה. ומנא אמינא לה מהא דאורי"ג בשבת היושב בבה"כ יכול ללבוש טלית בלא ציצית והוא מהמרדכי דלא אסרה תורה ללבוש בלא ציצית אלא שהצריכה ציצית ובשבת א"א ורק מדרבנן אסור, עכ"ל.

וביאור דברי הראש יוסף דאף שודאי יש קיום מצות ציצית בשבת, שהרי לא כתב שלא לכוך על הציצית בשבת, אלא ס"ל דמה שדוחה את איסור כלאים הוא החיוב ציצית ולא הקיום מצווה, ובשבת ליכא לחיוב ציצית כיון שאינו יכול לקשור. והנה אם נאמר דהפטור של ציצית בשבת הוא פטור של אונס הנה זה לא נחשב שאינו מחוייב במצוה, דודאי מחוייב הוא ולמה לא ידחה שבת, ומוכח מדברי הראש יוסף שלמד שבשבת אין את המצוה כלל וכמו שמדוייק בשטמ"ק הנ"ל.

ואם כן אין ראייה מכאן למכניס עצמו לאונס בשאר מצות שיתכן דשאני הכא דליכא חיוב כלל.

ג. והנה לעיל צידדנו לחלק דבביטול עשה לא נאמר דינו של בעל המאור אלא בחשש איסור, אמנם בחי' ר' שמעון שקופ בתחילת כתובות (ס"ה) מבאר דעת בבעה"מ, ואומר בזה סברא הפוכה, דאדרבה, לענין איסור אין כל חשש שמכניס עצמו לאונס, שהרי איסור במקום פקו"נ התורה התירה משום וחי בהם, ואינו עושה כלום, וכל דבריו של

אלא שיש לדחות הוכחה זו מב' טעמים.

(א) מבואר בפוסקים בהל' ציצית (ס"י יג) דבאמת יש איסור דרבנן ללבוש בגד בלא ציצית, וכל מה שהתיר המרדכי ללבוש בשבת הוא בצירוף הענין של כבוד הבריות, וא"כ יתכן דזהו גופא האיסור דרבנן היינו איסורו של בעל המאור שלא להכניס עצמו לאונס ונמצא דאסרו חכמים גם באופן של ביטול מצוה, אמנם יתכן דהוא איסור בהלכות ציצית שאסרו ללבוש בגד בלא ציצית, וצ"ע.

(ב) עוד יש לדחות די"ל שבאמת הפטור מהטלת ציצית בשבת משום קושר אינו בגדר פטור אונס גרידא, אלא הגדר הוא שמעיקרא לא נתחדש חיוב ציצית בשבת, ולשון השטמ"ק במנחות לז: שג"כ כ' כדינו של המרדכי "דבחול דוקא אמר רחמנא גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך, בזמן שהוא בר עשיה, אבל בשבת שאינו בר עשיה אינו מוזהר".

וכן יש להוכיח מדברי הראש יוסף (ביצה יד, ב) שיצא לחדש חידוש גדול, דהנה יש היתר של כלאים בציצית משום עשה דוחה לא תעשה כמבואר בש"ס בכמה מקומות, ואומר הראש יוסף דבשבת ויו"ט אין ההיתר של כלאים בציצית. וז"ל "ומן שמיא אנהירינין לעיינין דבשבת ויו"ט אסור ללבוש בגד כלאים עם ציצית. דמאי טעמא בחול מותר כיון דרוצה לילך בטלית זה וצריך ציצית, עשה דוחה ללא תעשה. משא"כ בשבת ויו"ט מן התורה ליכא עשה כלל

בתחילת השבת על כל השבת ולא כל רגע ורגע מחוייב לשמור רגע זה. (ויש סמך לדבר ממה דא" במכילתא פרשת תשא דמחללה מות יומת לדעת ר"י בן בתירא בא לרבות שאדם שחילל שבת בתחילת שבת לא הותר לו לחלל את כל השבת, ומוכח דהיה ס"ד דכיון שנתחללה השבת נתחללה ושוב אין איסור לחללה, ומבואר יסוד זה דכל השבת היא כמצוה אחת לשמור את כולה). וא"כ כשעושה מעשה בשבת עצמה שיביאהו לחילול שבת הרי יש כאן איסור בעצם דהוי כמחלל את השבת ולא רק מחמת שעתיד לבא לידי איסור ולא מהני מה שאז יהא פיקו"נ.

אמנם בזה עדיין לא יתיישבו דברי התשב"ץ, דהנה הב"י (ביו"ד סי' רס"ו) הביא תשובת התשב"ץ (סי' כא) שאין עושים מילה שלא בזמנה או מילת גרים ביום חמישי, משום שיצטרך לחלל את השבת, ואף שיהא זה פיקוח נפש, אסור להכניס עצמו לאונס, והוכיח התשב"ץ כן מהאיסור של הפלגה לים קודם לשבת ג' ימים, והיינו כשיטת בעה"מ.

וקשה, וכן הקשה הש"ך (ביו"ד שם סק"ח), דהא הוי לצורך מצוה, ויש להוסיף שהתשב"ץ עצמו הביא שם בתשובה שיוצא לדבר מצוה מותר לצאת תוך ג' ימים, וכאן אין התירוץ של הקובץ שיעורים שבשבת עצמה אין ההיתר של צורך מצוה, דהרי כאן מיירינן קודם השבת.

בעל המאור הם מחמת קיום מצות עשה של שבת שע"י שמכניס עצמו למקום סכנה יתבטל מקיום מצות שבת ולכן אסור דאף שיחלל שבת בהיתר מ"מ הרי מבטל מעצמו המצוה.

ולפי דברי הגרש"ש מיושבים היטב דברי הבעה"מ מהמדרש הנ"ל, דיש במפליג ג' ימים קודם השבת משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, והקשנו דמה שייך הפטור של עוסק במצוה לעבור על איסור של חילול שבת, אמנם לדברי הגרש"ש באמת שפיר שייך כאן פטור של עוסק במצוה, שהרי לדבריו כל האיסור שחידש בעה"מ להכניס עצמו לאונס אינו מחמת החילול שבת, דזה הוי היתר גמור משום 'וחי בהם', אלא האיסור הוא במה שגורם לבטל מעליו הקיום מצות עשה של שבת, והשתא ודאי שייך כאן הפטור של עוסק במצוה, שכיון שהוא עוסק במצוה נפטר מחיוב העשה של שבת.

ד. והנה כתב בעל המאור (שבת נג, א מדפי הרי"ף) לענין מילה בשבת שאם נשפכו המים החמים שהכינו לתינוק שוב אסור למולו בשבת, משם שאחר שימולו יצטרכו לחמם מים, והוי חילול שבת ומכניס עצמו לאונס. ולכאור' בעה"מ אזיל לשיטתו שאסור לאדם להכניס עצמו לחילול שבת באונס. אמנם הקשו האחרונים הרי בדבר מצווה מותר, ואין לך מצוה גדולה מזו, ותי' בקובץ הערות (סי' כג) דבשבת עצמה שאני. וביאור דבריו לכאורה דבשבת עצמה אדם מוזהר

כבר אינו עוסק במצוה, וכל ההיתר של צורך מצוה הוא דוקא בשליח לדבר מצוה שאז כל הזמן הוא עוסק במצוה.

אלא שהעירוני מסוגיא דסוכה (דף כה, א) של עוסק במצוה דמבואר שם באותם אנשים שהיו טמאים לנפש אדם, דנטמאו קודם הפסח ומשום כך נפטרו ממצות פסח מדין עוסק במצוה, ומבואר לכאורה דאף שנגמרה המצוה שעוסק בה שפיר שייך הפטור של עוסק במצוה. וצ"ע.

ולפי הנ"ל יש לישב, דכל ההיתר של דבר מצוה הוא משום עוסק במצוה וכמו שנתבאר, ונראה שכל ההיתר של עוסק במצוה הוא דוקא אם בשעה שמבטל את המצוה עוסק במצוה אחרת אבל אם עוסק במצוה ואח"כ יתבטל ממצוה אחרת זה לא נחשב עוסק במצוה.

וא"כ מיושבות היטב גם הקושיא מבעל המאור וגם הקושיא מהתשב"ץ, שהרי במילה אחר שמל כבר נגמרה המצוה, ובשעה שיעבור ויבטל המצוה



בענין לא תקום ולא תטור

הרב יהושע גרינוואלד

חבר בית דין בית הוועד לענייני משפט ומח"ס שמחת מועד ועוד, ליקוואוד

עיקר האיסור של לא תקום

הנה איתא במס' יומא (דף כג.), דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה, א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה. ע"כ. הרי שאיסור נקמה היינו להרע או למנוע טובה ממי שלא הטיב עמו. ועיין ברלב"ג (עה"ת שם) שביאר שאיסור זה בא להרבות אהבה ושלום בין אדם לחבירו שהרי דבר שכיח הוא שאדם מבקש עזרה מחבירו וחבירו מסרב, ואם בכל פעם שחבירו מסרב, ינקום בו חבירו, יתרבו סכסוכים, ואיסור זה מונע מהנ"ל.

אופנים שהפוסקים כתבו שלא נאסרו

הנה מצינו בפוסקים שכתבו שאין אדם עובר נקמה באופנים שיש לו תועלת אחרת ולא בא מצד שנאה בלב. ועיין בשו"ת לב אברהם (סי' קכח) ז"ל,

אבל העושה מעשה בלא כל הרגש של שנאה בלב אלא בדרך חינוך ללמדו דעת ולהראות לו איך מרגישים אם צריכים לשאול טובה מאחר והאחר מסרב, אם באמת זהו כוונתו, אז אין כאן לאו דלא תקום ולא תטור כלל וכו', אלא שזו אחת מעבודות הקשות שבמקדש שידע איניש בנפשי' שרק טובת חבירו והדרכתו מניעו לעשות מעשה נקמה וכו', עכ"ל. וכעין זה כתב באשל אברהם (בוטשאטש, מהדו"ת, או"ח סי' קנו) וז"ל, אודות איסור לא תקום אם נוקם בדרך משפט שלא ישנה באולתו נגדו, אולי קיל, ואולי שייך בכך מעין עביד דינא לנפשי' כשאי אפשר לו לשמרו שלא ישנה באולתו ע"י דיני ישראל ומכה למכה או למי שמבזהו וכו', עכ"ל. וכעין זה בחלקת יואב (בהגהותיו על החינוך ומנחת חינוך, נב:) וז"ל, אבל מי שאינו רוצה להשאיל למי שאינו משאילו, ודאי דשרי כי שאלה למי שמשאיל לו מקרי רק שכירות כיון שמצפה ממנו לטובת הנאה, ואף דבדין אונסין נידון כשואל, אבל לגבי זה ודאי דלא מקרי נקמה במה שאינו רוצה להשאיל דלא מצפה לתשלום גמול ולא חייבה תורה להשאיל בחינם,

לרבינו יונה (שער ג' אות לח) וז"ל, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה כי אזהרת הנטירה על דבר שבממון, אבל על דברי גאווה ובוז ודרישת רעה, מותר לשום הדברים על לבו, עכ"ל. וכן מבואר ביראים (קצח-ט) שרק בדבר שבממון עובר משום נקימה ונטירה. מאידך גיסא בחינוך (מצוה רמא) מבואר שסובר שיש איסור נקימה ונטירה גם בציערו צער הגוף וז"ל, שלא לנקום שנמנענו מלקחת נקמה מישראל והענין הוא כגון ישראל שהרע או ציער לחבירו באחד מכל הדברים וכו', עכ"ל.

והח"ח (לאוין, לאו ח-ט, בבאר מים חיים) הביא מחלוקת זו ומבאר איך מפרש החינוך את דברי הגמ', וז"ל, אבל צ"ע מה יעשה בגמרא יומא הנ"ל שמחלק בין צער הגוף לדבר שבממון, וגם על הרמב"ם יש תימה שלא העתיק דבר זה להלכה, משמע שגם הוא ס"ל כהחינוך דאסור בכל גוונא, מה יעשה בגמרא הנ"ל, ואולי דסברת הרמב"ם והחינוך דהא דמתיר הגמרא בצערא דגופא נדחה בקושית והא תניא הנעלבין וכו' והא דקמשני במסקנא דנקט ליה בליביה לא קאי רק על ת"ח משום דחרפו בפרהסיא ואיכא בזיון התורה וכמ"ש בסוף הלכות ת"ת ועיין בלח"מ שם ובסמ"ג במצוה זו, עכ"ל. וסיים שם הח"ח וז"ל, היוצא מדברינו אם ציערו צערא דגופא מחלוקת

עכ"ל.*) וכעין זה כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתלב), שנשאל שם לענין ראובן שהזמין את שמעון חבירו לחתונה ולא בא, האם מותר לראובן לסרב משום כן, וכתב שם שאין בזה איסור נקימה ונטירה שרק מודד בזה ההיכרות ביניהם, ואינו מתרעם עליו כלל, ובלבו אין לו שום טענות, לכן אין בזה איסור כלל. ב)

באופנים שחבירו ציערו צער הגוף

הנה לכאור' מבואר במס' יומא (דף כג.) שאיסור נקימה ונטירה לא שייכי אם חבירו ציערו צער הגוף. והא לך לשון הגמ', דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה, וצערא דגופא לא, ע"כ. וכן מפורש במאירי (שם) וז"ל, אבל כל שציער את חבירו בגופו הן בהכאה הן בקללה הן באיזה צד של קלון אם האחר מפיסו על זה כראוי לו וכו' ואם הלה אינו מפיסו מותר לו בנקימה כל שרואה בה מקום, עכ"ל. וכעין זה בשערי תשובה

א. ועיין עוד שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נג).

ב. ועיין עוד מש"כ בספר לא תקום ולא תטור ממכון תורת האדם בענין זה (בעמ' 226-227 ובעמ'

בשעת חימום

הנה הח"ח בבאר מים חיים כתב שאם חירפו חבריו, מעיקר הדין מותר להשיב לו חירופין בשעת מעשה, ורק משום מצוה ומידה טובה בעלמא אין לעשות כן. וז"ל, רק בשעת מעשה מותר להשיב על חירופין מן הדין, רק משום מצוה ומדה טובה בעלמא אמרו הנעלבים ואינם וכו' שומעין חרפתם ואינם משיבין וכו' וכל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו כמ"ש החינוך (במצוה שלח). עי"ש. וסברא נכונה היא דבעת מעשה החירוף א"א בטבע האדם להיות כאבן שאין לה הופכין אם לא מי שברכו ה' במידות קדושות וכמ"ש החינוך (במצוה שלח) עי"ש^ד, אבל אח"כ שכבר נח רוגזו אסרה התורה להעיר רוחו ולנקום ממנו ואפילו רק לנטור השנאה בלב אסור אלא בהרחב זמן מעט אח"כ צריך לשכוח הדבר מלבו וכהאי גוונא איתא בח"מ (בסמן תכא סי"ג) בהגה"ה במ"ש וכן הוא לענין גידופים וביושים המתחיל פורע הקנס שמדמה דין זה לדין הנזכר שם במחבר ועי"ש בסמ"ע שהוא ממש

בין הראשונים אם מותר מן התורה לנקום ממנו, וספיקא דאוריתא לחומרא, עכ"ל. ולכאור' משמע שמכריע הח"ח שמעיקר הדין צריך להחמיר כדעת החינוך ודעימי'. אמנם בשו"ת מהרש"ג נוטה שהעיקר להלכה הוא דלא כהחינוך, ועכ"פ הוי לימוד זכות על המון מבית ישראל שאין מדקדקין כ"כ, עי"ש. ובאמת הח"ח עצמו לכאור' מודה שמעיקר הדין ההכרעה הוא דלא כהחינוך שהרי הוא עצמו להלן (בהל' רכילות כלל ה' באמ"ח ס"ק ז) כתב וז"ל, דאל"ה יעבור בלא תקום ולא תטור, דלא שרינן ביומא (דף כג) רק בצערא דגופא, וגנות שלא בפניו לכאורה לא מיקרי צערא דגופא, עכ"ל. וכן במשנה ברורה (סי' תרו ס"ק ט) כתב וז"ל, צריך להסיר השנאה ממנו אחרי דבאמת ביקש ממנו מחילה, עכ"ל, ומשמע דבלא מחילה אי"צ להסיר השנאה ממנו. וכן בס' אמרי יעקב על חו"מ סי' ה', ביאורים לסעיף י' (מאת הגאון ר' יעקב מאיר שטערן שליט"א, תלמידו המובהק של הרה"ג ר' שמואל וואזנער זצ"ל) כתב שהמקילים יש להם על מה לסמוך.^א

ג. ועיין עוד בס' אמרי שיח (עמ' נג) שעל פי דברי החקרי לב (יו"ד ח"ג סי' פ' ריש עמ' סב) יש להוכיח מדברי הטור ושו"ע (יו"ד סי' רכח סעיף י') שפסקו כהיראים והמאירי ודעימי'. וגם בס' ארח מישרים שו"ע למדות כתב להלכה שאין איסור בציערו צער הגוף.

ד. החינוך שם כתב טעמו משום שא"א להיות האדם כאבן שאין לו הופכים, ועוד שיהי' בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן, עי"ש. וראיתי מקשים למה לי טעם זה תיפוק ל' מדאמרו חז"ל אם הונה אותך יכול להונהו, ולא קשה מידי שכל ההיתר שם הוא משום שהמאנה הוא עבריין ונכלל בכלל רשע, והיינו שכל שער עמו יודעים שהחירופין שאמר הוא איסור דאור', וכגון בדור שדברים אלו ידועים לכל, או שביישו בושה כה עצומה אשר כל רואה יודע שהוא עבירה ובכה"ג הוי יצא מכלל עמיתך, אבל בלא"ה אין היתר רק מכת היתר זה של החינוך.

מנע ממנו אע"פ שהוא עצמו אינו מונע טובה בשבילה. והנה הגמ' נקט שגם גילה את שנאתו בדיבור ויש לעיין האם הוא דוקא בכעין זה או לאו דוקא. ולכאור' דבר זה תלוי במח' הראשונים. עיין ס' יראים (מצוה קצח-קצט) שכתב וז"ל, איזו נטירה כגון שאמר לו השאילני מגלך אמר לו איני משאילך למחר א"ל השאילני קרדומך אמר לו הא לך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה לכך נאמר לא תטור, עכ"ל. וכעין זה בסמ"ק (סי' קלא), ולכאור' משמע מדבריהם דס"ל שדוקא בכח"ג ע"י דיבור הוי לא תטור. וכן מבואר מדברי המסילת ישרים (פרק יא) שכתב וז"ל, וענין הנקימה והנטירה ידוע, דהיינו, נקימה לימנע מהיטיב למי שלא רצה להטיב לו או שהרע לו כבר. ונטירה, להזכיר בעת שהוא מטיב למי שהרע לו איזה זכרון מן הרעה שעשה לו, עכ"ל. אמנם מדברי הרמב"ם (פ"ו ה"ח מהל' דיעות) משמע שאפי' בלא דיבור עובר, וז"ל, הרמב"ם שם פיצד היא הנטייה. ראובן שאמר לשמעון השכר לי בית זה או השאילני שור זה ולא רצה שמעון. לימים בא שמעון לראובן לשאל ממנו או לשכר ממנו ואמר לו ראובן הא לך הריני משאילך ואיני כמותך לא אשלם לך כמעשהך. העושה כזה עובר בלא תטור. אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרונו. שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שפא יבוא לנקם. לפיכך הקפידה תורה על הנטייה עד שימחה העין מלבו ולא יזכרונו כלל. וזו היא הדעה הנכונה

כסברתנו הנ"ל, עכ"ל. (וכ"כ להלן הל' לה"ר כלל ב' באמ"ח סק"א.) ואין זה חידוש של הח"ח, וכדכתב שמפורש כן בחינוך. אמנם בשו"ת חות יאיר (סי' סה) מצינו שכתב שאע"ג ששעת חימום הוי פטור על מה שעשה מלהענש או מלשלם, אבל אינו היתר לעשות הכאה לכתחילה, וז"ל, מפני שעת חימום לא שייך לכתחילה, וכי יתירו הקהילות להמוכה לנקום בחבירו וכו', עכ"ל. אמנם נראה לומר שמודה החוות יאיר שמותר להשיב על החירופין ורק בא לומר שאסור להכות וכדומה. ובס' אמרי שיח העיר עוד, שלכאור' מדברי החינוך אין ראוי להתיר רק בדברי חירוף כלפיו באופן שגורם לו צער כדי שעי"ז יפסיק מלחרף אותו, ואולי גם לומר שהוא שקרן בדבר זה שהוא עולל עליו עלילות שקר, אך אין היתר להשיב לו סתם דברי גנות בפני אחרים.

עיקר האיסור של נטירה האם הוי בלב או רק ע"י דיבור

הנה איתא במס' יומא (דף כג.) דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה, ע"כ. הרי שאיסור נטירה היינו במה ששונא לחבירו על מניעת הטובה שחבירו

שֶׁאֶפְשֶׁר שִׁיתְקִים בָּהּ יְשׁוּב הָאָרֶץ וּמִשָּׁאֵם
וּמִתְנֵם שֶׁל בְּנֵי אָדָם זֶה עִם זֶה, עַכ"ל. הרי
מבואר שצריך למחותו לגמרי מליבו. וכן
לכאור' מבואר מדברי החינוך (רמב)
והרמב"ן (ויקרא יט, יח). ועיין בס' גבורת
ארי על הסוגיא שם דשקיל וטרי בנדון
זה.

ולענין הלכה למעשה נראה ברור מלשון
הח"ח כאן דנקט שעובר אפי' בלב
לבד שהרי כתב והוא עובר מִתְחַלֵּה עַל
הַנְּטִירָה שְׂבִילָב, עַל לֹא ד' לֹא תִטֹּר, ה')
וכן מבואר מדבריו בס' אהבת חסד (ח"א
פרק ד' סעיף ה').¹

עד מתי הוי זמן חימום שאינו עובר
עליו

הנה הח"ח בבאר מים חיים כתב
שהתורה חייבה לאדם שאחר
שכבר נח רוגזו, שלא להעיר רוחו לנקום
ממנו ואפילו לנטור לו שנאה בלבו, אלא
בהרחב זמן מעט חייב לשכוח הדבר. הרי
שהח"ח ביאר שלא ניתנה תורה למלאכי
השרת ומן הסתם בשעת מעשה יכאב לבו
ואינו עובר אז על איסור שנאה, ורק
בהרחב הזמן עובר. אבל לא כתב הח"ח
מהו השיעור הזה של מעט זמן. ובשו"ת

חוות יאיר (סי' סה אות י') מצינו שכתב,
שאם הי' הכאה בלא חבלה, באותו יום
עד הלילה, אינו עובר כשעדין נוטר שנאה
בלבו, ודימה זאת לצוואת החסיד (ס'
חסידים סי' תרנה) שציוה לבנו שילין כעסו
עד הבוקר, ואם הי' בו חבלה, הכל תלוי
לפי גודל צערו. וביותר מזה, מצינו בס'
שערי דעה (הל' דיעות פ"ז ה"ח) שכתב
שא"א לחייב אדם שיעביר השנאה מלבו
אף למחר עד זמן מה שיעביר כעסו.
ונראה, שלמעשה הכל תלוי לפי הענין.²

אופנים להתגבר על רגשי נקימה
ונטירה

מצינו הרבה אופנים איך להתגבר על
רגשי נקמה. ראשית מצינו דברי
החינוך המובאים כאן בבאר מים חיים
וז"ל, משרשי המצוה שידע האדם ויתן
אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב ועד רע
הוא סיבה שתבוא אליו מאת הש"י, ומיד
האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי
רצונו ב"ה, על כן כשיצער או יכאיבהו
אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו לו
והש"י גזר עליו בכך ולא ישית
מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת
רעתו כי העוון הוא המסבב וכמו שאמר
דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה',

ה. אמנם לפי זה יש לעיין למה כתב בבאר מים חיים שהלאו הזה שייך רק למספר ולא למקבל, וצ"ע.
ו. ועיין בס' לא תקום ולא תטור (עמ' 218) שכתב שלדעת רוב הפוסקים נטירה אסורה רק כשמבטאה
בדיבור, והכריע שלפחות ב"נטירות" הדקות והשכיחות בחיי יום יום שקשה להבחין ועוד קשה יותר
להזהר בהן הסומך שם על הפוסקים הללו שאין איסור כשלא מבטאה בדיבור אין להזניח אותו.
ז. עיין עוד מעשה המובא בקובץ ישורון (קובץ ט"ל עמ' תרצו).

כְּתִיב נִפְשׁוֹת לְהוֹרוֹת לָנוּ שְׁכָל נִפְשׁוֹת
יִשְׂרָאֵל לְמַעַלָּה הֵם כְּמוֹ נֶפֶשׁ אַחַת, אֲךָ
שְׁכָל אֶחָד יֵשׁ לוֹ בְּחִינָה בְּפָנָי עֲצָמוֹ, כְּמוֹ
הָאָדָם בְּכִלְלוֹ, אֲךָ שְׁבִדְרָךְ כָּלָל הוּא אִישׁ
אֶחָד, מִכָּל מְקוֹם יֵשׁ לוֹ אֵיבָרִים שֶׁהֵם
רֵאשִׁים לוֹ כְּמוֹ הָרֹאשׁ וְהַלֵּב וְיֵשׁ
שִׁתְּחַתִּיהֶם כְּמוֹ הַיָּד וְהָרֶגֶל. וְגַם לְשֵׁרֶשׁ
אֶחָד יֵאָסֹפוּ כָּל יִשְׂרָאֵל לְבִסּוּף, וְהוּא תַּחַת
כֶּסֶף הַכְּבוֹד וְכִמוֹ שְׁנֶאֱמַר (שְׁמוּאֵל א' כה
כט): "וְהִיְתָה נֶפֶשׁ אֲדוֹנִי צְרוּרָה בְּצִרוֹר
הַחַיִּים אֵת" וְגו' וְכִמוֹ שְׁאָמְרוּ חֲזוֹ"ל (בשְׁבַת
קנ"ג): רַק בְּזֶה הָעוֹלָם, מֵצֵד שְׁכָל אֶחָד
מִלִּבְּשׁ בְּחִמָּר בְּפָנָי עֲצָמוֹ, וְעֲנִינִי וְעִסְקִי
שֶׁל כָּל אֶחָד הוּא עֲנִין בְּפָנָי עֲצָמוֹ, מִדְּמָה
הָאָדָם בְּדַעְתּוֹ שֶׁהוּא אִישׁ פְּרָטִי, וְאִינוּ שִׁיף
לְחִבְרוֹ הַיִּשְׂרָאֵל כָּלָל, אֲבָל בְּאַמֶּת לֹא כֵן
הַדָּבָר. וְלִכְן מְצִינִי כְּמָה פְּעָמִים בְּדַבְּרִי
חֲזוֹ"ל, שֶׁאִם אָדָם עוֹשֶׂה, חָס וְשָׁלוֹם,
עֲבָרָה, הוּא מְקַלְקֵל בְּזֶה לְכָלֵּל יִשְׂרָאֵל
שֶׁהֵם כְּמוֹ גּוֹף אֶחָד, וְאִם יֵשׁ לוֹ כְּאֵב גָּדוֹל
בְּאִיזָה אֵיבָר, גַּם שָׂאֵר הָאֵיבָרִים אֲךָ שְׂאִין
כְּאֵבָם גָּדוֹל כָּל כָּף, אֲךָ עַל פִּי כֵן יֵשׁ לָהֶם
הַרְגָּשָׁה מֵאוֹתוֹ הַכְּאֵב. וְכַעֲנִין שְׁמַצִּינוּ
בְּוִיקְרָא רַבָּה פ"ד: "שֶׁה פְּזוּרָה יִשְׂרָאֵל".
נִמְשְׁלוּ יִשְׂרָאֵל לְשָׁה, מִה דִּרְכוֹ שֶׁל שָׁה,
לִוְקָה בְּאֶחָד מֵאֵיבָרֶיהָ וְכָלֶם מְרַגִּישִׁים, אֲךָ
יִשְׂרָאֵל, אֶחָד חוֹטֵא וְכָלֶם נִעְנָשִׁים. תִּנִּי ר'
שְׁמַעוֹן בֶּר יוֹחָאִי: מִשָּׁל לִבְנֵי אָדָם, וְלִכְן
אֲחִי הַזֶּהָר וְהַזֶּהָר מְלִנְקָם וְלִנְטוֹר אֵת חֲבֵרְךָ,
כִּי אֵת עֲצָמְךָ אֲתָה נֹקֵם וְנוֹטֵר. רַק תַּחֲשֹׁב
בְּדַעְתְּךָ, שֶׁמֶן הַשָּׁמַיִם נִסְבֵּב כָּל אֵלֶּה עֲבוּר
עֲוֹנוֹתֶיךָ, וּמִה לִּי אִם נִסְבֵּב הַצֵּעֵר הַזֶּה עַל
יְדֵי זֶה אוֹ עַל יְדֵי אַחֵר? וְאִם אֶקְבֵּל כָּל זֶה

תִּלָּה הַעֲנִין בַּחֲטָאוֹ וְלֹא בַשְּׁמַעִי בֶן גֵּרָא
וְכו' עכ"ל.

שְׁנִית, הָאָדָם יִכּוֹל לֹמַר לַעֲצָמוֹ כְּמוֹ
שֶׁכָּתַב הַרְמְב"ם (בפ"ז מֵהַל' דִּיעוֹת
ה"ז) וז"ל, אֲלֵא רָאוִי לוֹ לְאָדָם לִהְיוֹת
מַעֲבִיר עַל מְדוּתָיו עַל כָּל דְּבָרֵי הָעוֹלָם
שֶׁהֵכָל אֲצֵל הַמְּבִינִים דְּבָרֵי הֵכָל וְהִבְאִי
וְאִינֵן כְּדָאִי לְנִקְם עֲלֵיהֶם.

וּבס' שְׁמִירַת הַלְשׁוֹן (שַׁעַר הַתְּבוּנָה, פ"ו)
כָּתַב הַח"ח או"א, שִׁיזְכוּר הָאָדָם
שְׁכוּלָנוּ בְּאַמֶּת גּוֹף אֶחָד, וְאִין לָנוּ
לְהִתְרַעַם עַל הַשְּׁנִי, כְּמוֹ שְׁאָדָם אִינוּ
מִתְרַעַם עַל חֵלֶק מְגוּפּוֹ. וז"ל וְכִדִּי
לְהַשְׁקִיט אֵת הַדָּבָר בְּדַעְתּוֹ, אֲמַרְתִּי
לְהַעֲתִיק רַעִיּוֹן אֶחָד נִשְׁגָּב, מִה שְׁנִמְצָא
שֶׁרֶשׁוֹ בִּירוּשָׁלַיִם הִבְיָאוּ הַסֵּמ"ג. כְּמוֹ
שֶׁאִם הָיָה הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ וְנִגְפָה רִגְלוֹ הָאֲחַת
בְּשִׁנְיָה וְעַל יְדֵי זֶה נָפַל לְאַרְץ וְנִפְצָע גּוּפוֹ
וּפְנִיּוֹ וְגַם הָרֶגֶל הַהִיא, מִלֵּבֶד שְׂאִין עוֹלָה
בְּדַעְתּוֹ לְנִקְם מֵאוֹתָהּ רִגְלָהּ מִלִּפְאֻתָּהּ, אֲךָ
אִין לוֹ שׁוֹם שְׁנֵאָה עַל הָרֶגֶל הַהִיא, כִּי מִי
הִיא הָרֶגֶל וּמִי הוּא גּוּפוֹ וּפְנִיּוֹ, הֵכָל עֲנִין
אֶחָד, אֲךָ שֶׁהוּא מִתְחַלֵּק לְאֵיבָרִים. רַק
שֶׁהוּא חוֹשֵׁב בְּדַעְתּוֹ שֶׁעֲוֹנוֹתָיו גָּרְמוּ לוֹ.
כֵּן הַדָּבָר, אִם אֲרַע שְׁלֵא הִיטִיב עִמּוֹ חֲבֵרוֹ
בְּאִיזָה טוֹבָה שֶׁבִקֵּשׁ מֵאֵתוֹ, אוֹ אֶפְלוּ
שֶׁצִּעְרוּ וְגִדְּפוּ בְּאִיזָה דָּבָר, שְׁלֵא לְנִקְם
וְלִנְטוֹר אֵת הַשְּׁנֵאָה עָלָיו, כִּי מִי הוּא חֲבֵרוֹ
וּמִי הוּא, הֵכָל מִשְׁרֵשׁ אֶחָד יֵצְאוּ, כִּפְתּוּב
(דְּבָרֵי הַיָּמִים א' יז כ"א): "וּמִי כְּעִמְךָ יִשְׂרָאֵל
גּוֹי אֶחָד בְּאַרְץ", וְכְתִיב (בְּרֵאשִׁית מו כו):
"כָּל הַנֶּפֶשׁ הַבָּאָה לְבֵית יַעֲקֹב" וְגו' וְלֹא

מעלת זכות מי שאינו נוקם ונוטר

בס' ארחות יושר (ערך נקימה ונטירה) מביא ממדרש לעולם (פ"ז) לעולם יגמול אדם חסד אפי' עם מי שהרע לו ולא יהי' נוקם ונוטר שנא' לא תקום ולא תטור וזה דרכן של ישראל הקדושים אבל הגויים האכזרים וערלי לב נוקמין ונוטריין ועברתן שמורה לנצח, ע"כ. והא לך מה שכתב הח"ח בספרו שמירת הלשון (שער התבונה פ"ו) על פי הזהר, וז"ל ולך נא ראה בזהר הקדוש פ'רשת מקץ ג'ל מעלת האיש, שמשלם טובה תחת רעה וזה לשונו: תא חזי, יוסף לא די דאיהו לא שלים בישא לאחוי, אלא דעבד עמהון טיבו וקשוט, וכך אורחיהון דזכאי תדיר, בגין דא קדשא בריך הוא חייס עליהו תדיר בעלמא דין ובעלמא דאתי *בא וראה, יוסף לא די שהוא לא שלם רעה לאחיו, אלא שעשה עמהם טוב ואמת, וכך דרכיהם של הצדיקים תמיד, מפני כך הקדוש ברוך הוא חס עליהם תמיד בעולם הזה ובעולם הבא. (תרגום) ומביא שם מעשה באריכות בבר נש אחד, שנצל ממיתה בדרך גס עבור מדה הקדושה הזו.

עלי, באמת ימחלו עבור זה עונותי, וכמו שהשיב דוד לאבישי בן צרויה, בעת שרצה לנקם עבורו מאת שמעי בן גרא, על שחרף וגדף לדוד וקללו קללה נמרצת, לא הניחו דוד ואמר {שמואל ב' טז י':} "ה' אמר לו קלל" וגו'. ואמרו חז"ל, שעבור זה נמנו בבית דין של מעלה ומנוהו לדוד, שיהא הרביעי מרגלי המרפכה, וכמו שנאריך בזה אם ירצה ה' לקמן.

ובס' אהבת חסד (ח"ב, פרק כב ס"ג) ביאר הח"ח באו"א. וז"ל, אלא יתבונן תמיד בנפשו כמה פעמים הקניט הוא את הקב"ה בדיבורו ובמעשיו ואפי"ה אין הקב"ה נוקם ונוטר לו ומתחסד עמו בכל עניניו ואף הוא יעשה כן עם רעהו, ונוכל לומר שזהו כוונת הכתוב לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה', רצה לומר שתתנהג עם רעך כמו שאנכי נוהג במדות עמך ועם כל העולם, שאינני נוטר שנאה כמו דכתיב בירמי' כי חסיד אני נאום ה' לא אטור לעולם, עכ"ל.



בביאור שיטת אב"י דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא

הבה"ח שלמה מלאך נ"י

ישיבת אהבת תורה, ליקווד

השליח למחר ומסר גט זה לאשה היא מגורשת. רבא אמר ברוך הטוב והמטיב ובטל גיטא, כלומר שאמירה זו חשובה כביטול הגט והגט בטל.

והגמ' הסבירה ששורש ויסוד מחלוקת אב"י ורבא הוא בענין גילוי דעת בגט, האם גילוי דעת בלבד כשהבעל מגלה דעתו שחפץ בביטול הגט אם יש בזה תוקף לבטל הגט או לא. אב"י סבר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, כלומר אעפ"י שהבעל גילה דעתו ע"י אמירת "ברוך הטוב והמטיב" שאינו חפץ יותר במסירת הגט, אין בגילוי דעת זה תוקף ליחשב לביטול, והגט עדיין קיים. ורבא סבר גילוי דעתא בגיטא מילתא היא, כלומר דגילוי דעת בלבד יש לו תוקף לבטל הגט, וא"כ כשהבעל אמר "ברוך הטוב והמטיב" יש תוקף בגילוי דעת זה לבטל הגט, ולכן אם חזר השליח ומסרו לאשה אינה מגורשת. ולהלכה מבואר בסוף הסוגיא דקי"ל כאב"י דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא.

והנה, אעפ"י שהגמ' הסבירה שעיקר מחלוקת אב"י ורבא אם הגט

איתא בגיטין (דף לד.) גידול בר רעילאי שדר לה גיטא לדביתהו, אזל שליחא אשכחה דהוה יתבה ונוולה (הרי"ף גרס יתבא בטולא), אמר לה הא גיטך, אמרה ליה זיל השתא מיהא ותא למחר, אזל לגביה ואמר ליה, פתח ואמר ברוך הטוב והמטיב. אב"י אמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטל גיטא. רבא אמר ברוך הטוב והמטיב ובטל גיטא. ביאור העובדא, שגידול בר רעילאי שלח גט לאשתו על ידי שליח, וכשהגיע השליח לתת הגט לאשה מצאה שיושבת וטווה, אמר לה הנה גיטך, ואמרה לו לך כעת מכאן ובא מחר. וכשחזר השליח אצל הבעל גידול בר רעילאי ואמר לו מה שאמרה האשה ושעדיין לא מסר לה הגט, פתח גידול ואמר "ברוך הטוב והמטיב", שהיא ברכה והודאה על בשורות טובות (עי' ברכות נד.), כלומר ששמח שהגט לא נמסר לאשה. עד כאן המעשה. ונחלקו בזה אב"י ורבא אם אמירתו זו "ברוך הטוב והמטיב" הוי ביטול לגט או לא. אב"י אמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטל גיטא, כלומר שאין אמירה זו מועילה לבטל הגט, ואין הגט בטל בכך ועדיין הוא בתוקפו, שאם חזר

טעמו של אביי). משמע דאביי סבירא ליה דגילוי דעת בלבד הוי כדברים שבלב שאינם דברים.

והנה לפי דברי התוס' רי"ד ושאר הראשונים הנ"ל שמחלוקת אביי ורבא תלויה באי גילוי דעת הוי כדברים שבלב, יש להעיר על זה ממה שמצינו בפלוגתא אחרת שנחלקו בה אביי ורבא, והיא ענין הזמנה אי מילתא היא או לאו מילתא היא, שאם אדם הזמין ויחד חפץ מסויים למצוה האם יכול להשתמש בו לצורך חול אם עדיין לא השתמש בו למצוה שייחדו לה, דאביי סבר הזמנה מילתא היא ורבא סבר הזמנה לאו מילתא היא. וכן איתא בסנהדרין (דף מז:). האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר, אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא, ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא. מאי טעמא דאביי, גמר שם שם מעגלה ערופה, מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא האי נמי בהזמנה מיתסרא. ורבא גמר שם שם מע"ז, מה ע"ז בהזמנה לא מיתסרא אף הכא נמי בהזמנה לא מיתסרא. עי"ש בסוגיא שביארה הגמ' למה אביי ורבא כל אחד למד ג"ש לפי דרכו. והנה לכאורה מחלוקת זו תמוהה מאד, דנראה דאביי ורבא שניהם סותרים את עצמם ממה דסבירא להו כאן גבי גילוי דעתא בגיטא. דהא ענין הזמנה הוא יחוד חפץ מסויים למצוה, ודבר זה תלוי אך ורק במחשבה או במעשה כל דהו המייחדו למצוה, דהא עדיין לא השתמש בפועל בחפץ זה למצוה רק הזמינו ויחדו

בטל או לא הוא תלוי במחלוקתם אי גילוי דעתא בגיטא מילתא היא או לאו מילתא היא, מכל מקום עיקר ויסוד מחלוקת זו גופא דאביי ורבא אם גילוי דעת בגט יש לו תוקף או לא עדיין טעון הסבר וביאור במה תלויה מחלוקתם במושג זה של גילוי דעת אם יש לו תוקף או לא.

התוספות רי"ד בגליון הגמ' כותב דיסוד מחלוקת אביי ורבא הוא בדין דברים שבלב אינם דברים (קידושין מט:), וכתב וז"ל: המבטל שליחות הגט צריך שיבטל בפיו, ואם היה לבו שלם לבטל ולא הוציא מפיו אינו כלום, שדברים שבלב אינם דברים, הילכך כל זמן שלא הוציא הביטול מפיו אע"ג שגילה דעתו לא הוי כלום. ורבא סבר אע"ג דקי"ל דדברים שבלב אינם דברים, היכא דאיכא גלויי דעתא כאילו גילה בפיו דמי. עכ"ל. מבואר בדבריו שיסוד מחלוקת אביי ורבא הוא אי גילוי דעת הוי כדברים שבלב או כדברים ממש, אביי סבר גילוי דעת נחשב כדברים שבלב שאינם דברים, ורבא סבר דגילוי דעת לא הוי כדברים שבלב אלא הוי כדברים ממש. וכביאור התוס' רי"ד הנ"ל כן פירשו הרשב"א (קידושין דף נ. סוף ד"ה והא דתנן) והריטב"א (שם ד"ה תו) בסוגיא דדברים שבלב אינם דברים, וביארו שיטת רבא הסובר דגילויי מילתא בגיטא מילתא היא משום דקסבר כיון שגילה דעתו אעפ"י שאמר בדברים סתומים, מכל מקום לא הוו כדברים שבלב כאילו שלא אמר כלום. (ולא פירשו

ניחא רק לאב"י, אלא לרבא עדיין קשה דהא גם בכי האי גוונא דאיכא הזמנה ע"י מעשה בפועל אפ"ה סב"ל לרבא דלאו מילתא היא, ובגט סבר איפכא דגילוי דעת מילתא היא.

ואפ"ר ליישב על פי החילוק שכתבו הראשונים דהאי דדברים שבלב אינם דברים היינו דוקא בענין שהדברים שבלב באים "לבטל" מה שאמר בפיו מקודם לכן, כמו בגט שהוא מבטל השליחות, לא כן אם הדברים שבלב באים "לפרש" ולא לבטל דבזה גם אב"י מודה דדברים שבלב דברים הם, וכמו שהסביר כל זה הרשב"א בקידושין (דף נ. ד"ה והא דתנן) דכי אמרין דברים שבלב אינם דברים היינו שאינם דברים לבטל מה שאמר בפיו, כההיא דזבין והיה בלבו תנאי שיעלה לירושלים, ובאומר סבור הייתי שהיא כהנת, אבל כל שהדברים שבלבו אינם מבטלין מעשיו אלא מקיימין, כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר (נזיר ב.), או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הווי דברים. ע"כ. וכ"כ המאירי שם.

וא"כ לפי הסבר הרשב"א הנז', הכא גבי הזמנה אין מחשבתו ומעשיו ביחוד זה מבטל יחוד אחר שקדם לו, ומשום הכי סבר אב"י דהזמנה מילתא היא, דלשיטתו אזיל דדברים שבלב שאינם באים לבטל הוין דברים. אלא דתירוצן זה ניחא רק לאב"י, אבל עדיין קשה לשיטת רבא, דרבא סב"ל דדברים שבלב בגילוי דעת הוין דברים, ואילו בהזמנה אף

לכך, ואפ"י הכי סבר אב"י דהזמנה מילתא היא, וכל שייחד חפץ מסויים למצוה נאסר עליו להשתמש בו לדבר חול. וזה סותר שיטתו כאן דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא דהוי כדברים שבלב שאינם דברים. ואין לומר דאב"י סבר דהזמנה מילתא היא דוקא גבי אורג בגד למת דיליף לה גזירה שוה מקראי דשם שם מעגלה ערופה, דהא אמרין בגמ' שם (דף מח.) ובברכות (כג:) דלאב"י דאמר הזמנה מילתא היא אסור לצור מעות בסודר שייחדו לתפילין אעפ"י שלא השתמש בו לתפילין עדיין, משמע שאב"י סבר הזמנה מילתא היא בכל דבר ודבר.

וגם על רבא קשה דגבי הזמנה סבר דלאו מילתא היא, משמע דיחוד חפץ למצוה ע"י מחשבה לחוד אין לו תוקף כלל, ואילו בגט סבר דגילוי דעתא ברמיזא בעלמא מהני מחשבתו להפקיע ולבטל הגט שהוא בעצמו נתן בו כל תוקף לגרש בו, וברמיזא בעלמא אמירה נעימה כל שהיא מהני לבטל הגט, ומאי שנא מהזמנה דסבר דלא מהניא מחשבתו לכלום.

ואף אם נפרש דמחלוקת אב"י ורבא היא דוקא בהזמנה על ידי מעשה ולא בהזמנה במחשבה או דיבור בלבד, דבהזמנה במחשבה או דיבור לבד גם אב"י מודה דלאו כלום הוא, וכמו שפירשו התוס' בסנהדרין שם (מח. ד"ה נתנו) ובחידושי הר"ן שם (ד"ה אב"י) ודלא כהרמב"ן, [ועי' במשנה ברורה בביאור הלכה סי' מב ד"ה סודר], מכל מקום זה

דוקא אם ע"י גילוי זה הוא בא לעקור ולבטל מעשה שקדם לו, וא"כ רבא דפליג עליה דאביי וסבירא ליה דגילוי דעת מילתא הוא, גם בכי האי גונא דבא לבטל מעשה שקדם לו מילתא הוא, וזה ממש היפך ממה דסבירא ליה גבי הזמנה לאו מילתא היא כפי שביארם הרא"ה. נמצא שלפי פירוש הרשב"א והרא"ה הנ"ל, הן אביי והן רבא שניהם סותרים את עצמם. מן הקצה אל הקצה בין שתי השמועות. והדברים מפליאים, וצריכים ישוב גדול, דלכאורה נראין דסתראי נינהו. ולא ראיתי למי מקדושים שעמד על זה.

והנה מצאנו הסבר אחר ביסוד מחלוקת אביי ורבא בגילוי דעת בגט אי מילתא או לאו מילתא הוא, דיסוד מחלוקתם אי גילוי דעת דומה למחשבה בעלמא ולא אתי מחשבה ומבטל דיבור, או דילמא גילוי דעת שעל ידי מעשה או דיבור כדיבור דמי, ואתי דיבור ומבטל דיבור. בזה נחלקו אביי ורבא, אביי סבר גילוי דעתא הוי כמחשבה בעלמא ולא מבטל דיבור שקדם לו שהוא ציווי מסירת הגט ע"י השליח. ורבא סבר דגילוי דעת ע"י דיבור כאמירת ברוך הטוב והמטיב הוי כדיבור, ואתי דיבור ומבטל דיבור. וכן פירש בחידושי חתם סופר בסוגיין (ד"ה אמר) [ועי' בשו"ת חת"ס (ח"ו ריש סי' ה)]. וכן פירש התורת גיטין (שו"ע אבן העזר סי' קמא). עיין שם. דהיינו דמחד גיסא הוא הוציא דיבור בפיו בפועל, דמוכח מזה שרצונו לבטל הגט, אך דא עקא שדיבור זה היה רק רמז בעלמא שמגלה

בהזמנה בפועל ע"י מעשה סבר דהזמנה לאו מילתא היא.

ויותר קשה לפי מה שפירש הרא"ה ז"ל בספר פקודת הלויים בחידושו לברכות (דף כו.) גבי איבעיא דרבינא בבית הכסא חדש שהזמינו אי מותר להתפלל בו, שכתב דכיון דבעיא דלא איפשטא היא פסקינן מספיקא לחומרא, ואע"ג דקי"ל דהזמנה לאו מילתא הוא (שיטת רבא) כדאמרינן בסנהדרין, התם בשדעתו לשנותו ולבטל הזמנה ראשונה, אבל כאן שדעתו ודאי קיים על ההזמנה זו ודאי הזמנה מילתא היא. עי"ש. וכל הרואה תמה תמה יקרא, שאותו חילוק שכתב הרשב"א הנ"ל גבי דברים שבלב אינם דברים אליבא דאביי, כתבו הרא"ה גבי הזמנה לאו מילתא היא אליבא דרבא, דהיינו מה שכתב הרשב"א אליבא דאביי דמה דאמרינן דברים שבלב אינם דברים הוא רק כשבא לבטל דיבורו הקודם, אבל אם הדברים שבלב הם לפרש הוי דברים אפי' לאביי, אותו חילוק ממש כותב אותו הרא"ה אליבא דרבא גבי הזמנה, דהא דאמר רבא הזמנה לאו מילתא היא היינו דוקא כשעל ידי הזמנה זו הוא מבטל הזמנה הראשונה, וא"כ לפי זה משמע דאביי דפליג עליה דרבא סבירא ליה דגם בכהאי גונא דמבטל הזמנה ראשונה הזמנה מילתא היא, וזה בדיוק הפך ממה דסבירא ליה גבי דברים שבלב כפי שביארם הרשב"א. וכן הוא ג"כ לפי רבא, דאביי סבר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, ולפי הסבר הרשב"א היינו

בגיטא לאו מילתא היא הוא מטעם דברים שבלב אינם דברים, יוצא שגם באופן הנזכר אין תנאו כלום, ואין קיום הגט תלוי בקיום התנאי, ואם לא נתקיים התנאי הגט כשר, אף שיודעים שהיה לו תנאי מעיקרא, דהא סוף סוף דברים שבלב הם ואינם דברים.

וכבר עמדו על זה גדולי האחרונים, ומשמע מדבריהם שלמדו סוגיא דידן דגילוי דעתא בגיטא כהבנת הראשונים, דגם בנותן גט בסתם ומעיקרא היה בדעתו לתתו על תנאי, שאומרים גילוי דעתא לאו מילתא היא, ותנאי בטל וגט קיים. עיין בזה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' פג) שפסק בפשיטות שהמגלה דעת בשעת גירושין שמגרש על תנאי, ובשעת נתינת הגט נתנו בסתם, שהגט כשר ואין תנאו כלום שנחשב כגילוי דעת דלאו מילתא היא, וחיליה מסוגיא דידן מחלוקת אב"י ורבא בגילוי דעתא בגיטא, וקי"ל כאב"י דלאו מילתא היא. עי"ש. וכן משמע מתשובת מהרש"ל (סי' כה), וכ"כ בפתחי תשובה (אבה"ע סי' קמג סק"א) ותמה על הב"ח (סי' קלד) שכתב שתנאי מועיל בגט גם כשנתנו בסתם. עי"ש. ועיין עוד בשו"ת משאת משה (אבן העזר ח"א סי' ח-יא) שהאריך בזה וסבירא ליה כדעת הרדב"ז, שהנותן גט על תנאי ולא פירשו בשעת נתינה הוי כגילוי דעת בגט דלאו מילתא היא. מכל זה מוכח דהאחרונים ז"ל הבינו מחלוקת אב"י ורבא דפליגי מטעם דברים שבלב שאינם דברים כהסבר הראשונים, ולא מטעם

לנו שדעתו לבטל הגט, אבל לא אמר בפירוש שרוצה לבטל הגט, לכן יש לדון בכהאי גוונא אי חשיב כדיבור, דמחד גיסא הוא גילה דעתו ע"י דיבור, ומאידך גיסא לא ביטל הגט בפירוש אלא ע"י גילוי דעת, אב"י סבר שדיבור זה נחשב כמחשבה בעלמא, ורבא סבר שנחשב כדיבור. כך מפרשים התורת גיטין והחת"ס פלוגתת אב"י ורבא.

אלא שקצת קשה על פירושם זה. חדא, דצריך עיון למה לא פירשו הסוגיא כפירוש המקובל של הראשונים הנ"ל שמחלוקת אב"י ורבא הוא בענין אי דברים שבלב הוי דברים, ולמה הצטרכו לתת ביאור אחר בסוגיא דמחלוקת אב"י ורבא היא בענין אתי דיבור ומבטל דיבור.

ועוד, דלפי ביאורם זה בסוגיא דפלוגתת אב"י ורבא הוא בענין אתי דיבור ומבטל דיבור, זה שייך רק באופן שגילוי דעת בא "לבטל" מעשה או דיבור אחר שקדם לו, דבזה אמרינן דלא אתי מחשבה ומבטל דיבור. אבל באופן שהגילוי דעת אינו בא "לבטל" מעשה או דיבור שקדמו, כגון בענין גילוי דעת בגט מעיקרא, כגון שנתן גט מעיקרא על תנאי מסויים שהיה לו מתחילה, ובשעת נתינת הגט נתנו בסתם בלי הזכרת התנאי, דלא שייך בזה טעם מחשבה מבטל דיבור, יוצא דגילוי דעתא בגיטא באופן זה מילתא היא, וקיום הגט תלוי בקיום התנאי, ואם לא נתקיים התנאי הגט פסול, דהא אינו מבטל כלום הוא אלא מפרש. ואילו להסבר הראשונים דגילוי דעתא

בלישנא חדא שאומרים לו לומר לה בשעת נתינת הגט שמשום שם רע הוא מוציאה, דאם התברר אח"כ שהשם רע הוא לעז בעלמא והיא נקיה נמצא הגט בטל למפרע. וכתב בתוס' רי"ד שם שבשעה שנותן הגט הוא נותנו בסתם, אלא שאנן ידעין שנתנו על תנאי שיצא עליה שם רע, ואם יתברר אח"כ שהשם רע אינו שם רע הגט בטל. ואעפ"י שנתן הגט בסתם ולא הטיל בו שום תנאי, כיון שגילה דעתו שמשום שם רע הוא מוציאה, אנן סהדי שאם ימצא ש"ר שאינו ש"ר אין רצונו שיהא גט. ואעפ"י שלא פירש דבר זה בפיו הוא כאילו פירש והתנה בפיו, דבתר מחשבת לבו אזלינן. ואי קשה היכי אמרינן דמשום גילוי דעתא בלא תנאי מפורש מצי לבטולי גיטא, והא קי"ל כאביי דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, הני מילי בדאיתי הכי מעיקרא ובתר הכי בעי לבטולי ע"י גילוי דעתא, אבל הכא דמעיקרא מצי יהביה ניהלה גלי אדעתיה דעל מנת כן יהביה ניהלה משום ש"ר אפי' אביי מודה דמילתא הוי. ע"כ. עי"ש באריכות יותר.

ולכאורה דברי התוס' רי"ד אלו סתראי נינהו, דאצלנו פירש דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא משום דהוי כדברים שבלב שאינם דברים, וזה שייך לכאורה בכל דבר גם בנותן גט מעיקרא על תנאי. אלא שמכאן נראה ברור שהתוס' רי"ד אזיל כשיטת הרשב"א בקידושין, דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים אלא באופן שדברי לבו

דלא אתי מחשבה ומבטל דיבור כהסבר החת"ס והתורת גיטין. ועיין עוד להגאון מהר"י אבן דנאן בשו"ת ליצחק ריח (סי' ב) שהסביר בטוב טעם ודעת דבגילוי דעתא בעינן תרתי, שיפרש דבריו באופן מפורש, וגם שיהיה בשעת מעשה, וכמו שפסק מרן בשו"ע (חור"מ סי' רז ס"ג) לענין מכר, מי שמכר וכו' ופירש בשעת מכירה וכו', משמע דבעינן תרתי, דהיינו שיפרש ובשעת מעשה, אבל אם היה התנאי קודם המעשה או אחר כך או שהיה התנאי ברמז לא מהני. עי"ש.

אלא שבתשובת מהר"ם לובלין (סי' קכא-קכד) האריך בענין תנאי בגיטין, וכתב בהדיא דגילוי דעת בתנאי בגט בשעת נתינתו מילתא היא. עיין שם באורך. ועיין עוד בשו"ת חמדה גנוזה להרב משה צבי הירש מייזליש (סי' יג) שכתב באריכות בזה ודעתו נוטה כסברת המהר"ם מלובלין. עי"ש. ויש לדחות. ועי' עוד בשו"ת הבה"ח הישנות (סי' צא) ובשו"ת בנימין זאב (סי' צג) ובשו"ת הרא"ם מזרחי (סי' נג). ובשו"ת הר צבי (אבה"ע סי' קסח).

ולכאורה זו נפקא מינה גדולה בין שני ההסברים בסוגיא, בין הסבר הראשונים דגילוי דעתא בגיטא הוא מטעם דברים שבלב, לבין הסבר האחרונים שהוא מטעם לא אתי מחשבה ומבטל דיבור.

ויש לעמוד על פירוש התוס' רי"ד לקמן בגיטין (דף מו.) בסוגיא דמגרש אשתו משום שיצא עליה שם רע שאמרו בגמ'

סותרים ומבטלים דבריו הקודמים, אבל אם מפרשים דבריו כזה שנתן גט לאשתו על תנאי שיצא עליה שם רע שאינו אלא מפרש, בזה אמרינן דברים שבלב הוו



(הערה מהרב דוד מלאך, אביו של בעל המאמר יצ"ו)

של ים ונדר בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבן של מלכים שרי, ואמאי והא דברים שבלב ניהו, לאו קושיא היא דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים ה"מ היכא שמה שבלבו סותר דבורו כי הא דשמעתין, אבל האי דהתם אינו אלא מפרש עכ"ל. עי"ש. וכן משמע מהר"ן בנדרים (כח. ד"ה היכי נדר) עי"ש. וכ"כ הריטב"א (קידושין דף נ. ד"ה ודילמא) על מה שאמרו שם בגמ' ודילמא שאני התם דעקרא לתנאה, פירוש וסותר בדברים שבלבו מה שהתנה בפיו, דהוה לבו סותר את דברי פיו, משא"כ בהאי דזבין נכסיה סתם שאינו סותר דברי פיו ממש אלא שמוסיף עליהם ע"כ. וכ"כ התוס' בהדיא בשבועות (דף כג. ד"ה דילמא). וכן משמע מהמרדכי (קידושין ריש סי' תקיט). וכן משמע מהתוס' רי"ד בגיטין (דף מו.) בסוגיא דמוציא אשתו משום שם רע, שפירש פלוגתת אב"י ורבא בגילוי דעתא בגיטא דלאו מילתא היא היינו דוקא כשבא לבטל מעשיו הראשונים ע"י גילוי דעת, ולא כשמפרש מעשיו. עי"ש.

אלא שראיתי בספר שער משפט (הל' גביית מלוה. סי' צח סק"א) שחידש

ובעיקר דברי הרשב"א אלו שכתב לחלק בדברים שבלב בין אם מחשבתו סותרת דבריו ומעשיו לבין מחשבתו המפרשת דבריו, כבר עמדו רבים מהאחרונים ע"ד הרשב"א הנ"ל ליישב דבריו עפ"י כמה סוגיות בש"ס, כאשר יראה הרואה למהר"ר רפאל יוסף רבי בספר דרך המלך (הל' נדרים פ"ב ה"ב) ולמהרי"ט דאנון בספר כבוד יום טוב (הל' שקלים פ"ד ה"ו) ולמהר"ח חביף בספר מגדל חננאל (הל' מכירה פ"א הל' ח. דף מד ע"א) ובספר אבן האזל (הל' אישות פ"ג) ובשו"ת אחיעזר (יר"ד סי' יט אות ג).

ומצאנו לעוד ראשונים שכתבו כדברי הרשב"א הנ"ל, וכן כתב הר"ן בקידושין שם (דף כ ע"ב מדפי הרי"ף סוף ד"ה אמר) וז"ל, וא"ת והא תנן בנזיר (ב.) האומר אהא הרי זה נזיר ואוקימנא לה בפ"ק דמכילתין כגון שהיה נזיר עובר לפניו, והיכי מהני והא הוה להו דברים שבלב, לאו קושיא היא דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו אעפ"י שלא השלים דבורו מהני מדין ידות דאתרבו בקרא בהדיא. והקשו עוד מדתנן בנדרים (כ.) דנדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו

מבטל שום דבר הדברים שבלב הויין דברים. עוד הקשה מההיא דשבועות (כו:) דמשמע דשאני תרומה ושבועות ונדרים דגלי בהו קרא בהדיא. וסיים הרב שער משפט שדברי הרשב"א צריכים עיון גדול והעיקר כהר"ן בזה. ע"ש. ועי' להגר"ם אוירבאך בספר אמרי בינה ח"ב דיני דיינים (סי' כ אות א) שהביא דברי הרב שער משפט בשתיקה. (וע"ע באמרי בינה ח"א דיני נדרים סי' כז).

ולי ההדיוט כשאני לעצמי נראים לי דברי הרב שער משפט תמוהים מאד ולא ידעתי מאי קאמר. חדא שמה שכתב שהר"ן חולק על הרשב"א, הנה הרואה בסוף דברי הר"ן הנ"ל בתירוצו השני על ההיא דנדרים דנדר בחרם יראה שתירץ ממש כתירוצו הרשב"א, ולפלא שהרב שער משפט לא ראה המשך דברי הר"ן שם ולא סיימוה קמיה דמר. ואם הרב שער משפט התכוין לדייק ממה שהר"ן לא תירץ כתירוצו הרשב"א דוקא בההיא דנזיר באומר אהא כנזיר, אין מזה שום הכרח שחולק עליו, דאפשר דס"ל להר"ן דבההיא דנזיר איכא דעדיפא מינה דרבייה קרא בהדיא, ולא הצטרך לתירוצו הרשב"א בזה, אבל ודאי מסכים הוא בעיקרון לדברי הרשב"א שנכונים הם, כמ"ש בעצמו בההיא דנודר בחרם, וא"כ איך פשיטא ליה להרב שער"מ דמדלא תירץ הר"ן כתירוצו הרשב"א מוכח דלא סב"ל כוותיה, דאי מהא לאו מילתא היא, ואין שום הכרח לזה כלל. ועוד, הלא דברי הרשב"א באו מבוארים ומפורשים

שהר"ן חולק על הרשב"א בזה, שיצא לדון בענין אי מחילת חוב בלב הוא מחילה, ובתוך הדברים כתב דדין זה תלוי במחלוקת הרשב"א הנ"ל והר"ן, דלפי הרשב"א דכל היכא דאין דברי לבו מבטלין שום דבר הויין דברים, אם כן מחילת חוב בלב הוא מחילה גמורה, כיון שאינו מבטל שום דבר הויין דברים. אולם הר"ן בקידושין שם יישב ההיא דנזיר האומר אהא הרי זה נזיר באופן אחר מהרשב"א, שכתב דכל מה שהענין מוכיח מתוך דבריו מהני מדין ידות דאתרבו מקרא להדיא, ומדלא תירץ כתירוצו הרשב"א מוכח דהר"ן לא סב"ל כהרשב"א, אלא אף שאין הדברים שבלב מבטלין שום דבר לא הויין דברים חוץ מנזירות דאתרבו מדין ידות. וכן הוכיח עוד בשער משפט מהר"ן בריש פסחים (ד"ה ומהו) ממה שהקשה הר"ן על ענין ביטול חמץ דכיון דביטול מטעם הפקר הוא היאך מהני ביטול חמץ בלבד, הא לענין הפקר ממונו הפקר בלבד לא מהני דדברים שבלב אינם דברים, (ע"ש מה שתירץ הר"ן). הרי להדיא דהר"ן לא סב"ל כהרשב"א, וא"כ האי דינא דמחילה בלב תליא בפלוגתא דהרשב"א והר"ן. עוד הקשה שם בשער משפט על הרשב"א, דלפי דבריו דכל היכא דמה שמחשב בלבד אינו מבטל שום דבר מהני מחשבת הלב, א"כ אמאי אוקמינן בגמ' בהאומר אהא הרי זה נזיר בשהיה נזיר עובר לפניו, הא אף בשאינו עובר לפניו נמי, כיון שחשב בלבד אהא נזיר מהני, כיון שאינו

שיכול להפקיר נכסיו ע"י דיבור, כמ"ש בירושלמי דפאה (פ"ו ה"א), א"כ די בדיבור להפקיר, ומנ"ל דגם במחשבה מהני לבטל מעשה קנין שיש לו בחמצו. עי"ש בשו"ת מהר"ם מינץ הנ"ל שהאריך בזה. ואח"ז ראיתי שכן כתב בשו"ת קול אריה (סי' כב. ד"ה והנראה) לתרץ קושית הר"ן. אם כן אין הוכחה מזה שהר"ן חולק על הרשב"א, דשאני הפקר בחמץ דהר"ן ס"ל דבעינן דיבור ממש ולא סגי במחשבה, ואפשר דגם הרשב"א סב"ל הכי גבי הפקר.

ועוד נראה לעניות דעתי לומר בדרך אחרת, והוא בהקדים כלל גדול

שכתבו המפרשים ז"ל דהא דאמרין דברים שבלב אינם דברים היינו דוקא בדינים שבין אדם לחבירו, דאין מי שיודע מה שבלב חבירו, אבל בדינים שבין אדם למקום שהקב"ה יודע כל מחשבות שבלב איש והכל קמי שמיא גליא, גם דברים שבלב הוו דברים. ויש לבאר זה על פי מה שכתבו הראשונים ז"ל דהא דאמרין דברים שבלב אינם דברים היינו דוקא שאין לפנינו אומדנא דמוכח מה שבלבו, אבל באומדנא דמוכח לכל העולם דברים שבלב הוו דברים, וכמו שכתבו הריטב"א בקידושין (נ. ד"ה ודילמא), והתוס' שם (מט: סד"ה דברים) ובגיטין (לב. סד"ה מהו), והמרדכי בכתובות (פרק אלמנה ניוזנת סי' רנו) משם רבינו אליעזר ממין, והרא"ש בתשובה (כלל לד סי' א), וכ"כ הר"ן בכתובות עט. (דף לו רע"ב מדפי הרי"ף) ועוד. [ועי' בשו"ת

בהדיא בביאור רחב, ואילו לדעתו שהר"ן חולק על הרשב"א זה רק מכח דיוק כל דהו שדייק, ואיך החליט בקלות לעשות מחלוקת בין הראשונים בדבר, הלא כלל גדול בדינו דאפשי פלוגתא בכדי לא מפשינן. ומה גם דלפום קושטא דמילתא גם הר"ן עצמו בהמשך דבריו כתב אותו תירוץ שכתב הרשב"א, ושניהם כאחד ריעים אהובים ואין ביניהם שום מחלוקת כלל. ועי' בפירוש מלאכת שלמה עדני על המשניות בנדרים (פ"ב מ"ה) שהביא דברי הר"ן הנ"ל שמחלק בהדיא בין היכא שמה שבלבו סותר דבריו לבין היכא דמפרש דבריו.

גם מה שכתב להוכיח ממה שהקשה הר"ן בריש פסחים דאיך מהני ביטול חמץ בלב מטעם הפקר הא דברים שבלב אינם דברים, משמע דלא סב"ל כהרשב"א, דאילו להרשב"א לא קשה כלל דבביטול חמץ בלב אינו סותר כלום הוא והוי דברים. אחר המחזיר גם מזה אין שום הוכחה כלל דהר"ן חולק על הרשב"א, דיש לומר דשאני הפקר דבעינן דיבור או מעשה בפועל ולא סגי במחשבה בלבד, וכמ"ש הר"ן עצמו שם דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני. וכבר עמד על קושית הר"ן בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' ו) והביא מהפני יהושע (גיטין לח ע"ב) דמסברא אפי' הפקר בדיבור לא מהני כי לא אתי דיבור ומבטל מעשה קנין שיש לו בנכסיו, ולזה ילפינן מקרא דשמיטה "והשביעית תשמטנה ונטשתה" שיש לך נטישה אחרת כזו ואיזו זו היא הפקר,

ידיד (פ"א מהל' ברכות. דף פב ע"ד) שעמד על קושיית הרב קול בן לוי (חידושי הרמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ז) שתמה על הרמב"ם שפסק שכל הברכות כולם אם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, ואילו בהל' אישות (פ"ח ה"ב) פסק שדברים שבלב אינם דברים. וכתב הרב בן ידיד דלא קשיא מידי, דלגבי בוחן לבות ודאי הויין דברים, אך לאדם שכמותו לא הויין דברים דלא ידע דלסמוך דעתיה. ועוד, דלא אמרינן אינם דברים אלא היכא דהלב סותר מה שמוציא בפיו, אבל היכא דאין סותר הויין דברים, כמ"ש התוס' בשבועות (כג. ד"ה דילמא), והתם בהל' אישות סותר מה שמוציא בפיו, ברם הכא לא סתר וברור. עכ"ל עי"ש. מכל זה מתבאר שיש חילוק בדברים שבלב בין אם זה נוגע בין אדם לחבירו לבין אדם למקום.

ועל פי האמור יש לפרש דברי הר"ן בריש פסחים הנ"ל, שאין ללמוד מדבריו שחולק על הרשב"א, דכל מה שהקשה הר"ן דאין מהני ביטול בלב הא דברים שבלב אינם דברים הוא רק אליבא דהתוס' דסב"ל דביטול חמץ מטעם הפקר הוא שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, דבזה צריך ביטול גמור שיהיה הפקר מדין אדם לחבירו, ולזה בעי אמירה בפה ולא סגי בלב. לא כן לפי שיטת רש"י והרמב"ם דס"ל דביטול הוא משום עשה דתשביתו, וכמו שהקדים הר"ן שם (ד"ה הרי), והשבתה בלב היא

מהר"ם מיניץ (סי' ג ד"ה הן אמת) שכתב ליישב על פי זה קושיית הר"ן הנ"ל, דהא דמהני ביטול חמץ בלב אף דהוו דברים שבלב משום דאנן סהדי שגומר בלבו ומבטל בלב שלם שלא יעבור עליו בכל יראה, וכל היכא דגלוי ומוכח לכל העולם דמשום חומר איסור חמץ גמר בלבו ומבטל, גם דברים שבלב הוו דברים. עי"ש. וכ"כ במחנה אפרים (הל' זכיה מהפקר סי' ג) לתרץ קושיית הר"ן. וכ"כ בשו"ת מחנה חיים סופר (ח"א סוף סי' כו) שקושיית הר"ן אינה מובנת דהלא דברים שבלב שגלוי לכל הוי דברים, וכאן גלוי לכל ואנן סהדי שביטל והפקיר חמצו מכח חזקת כשרות. עי"ש. וכן כתבו עוד בשו"ת קול אריה (סי' י ד"ה והנראה. ובריש סי' כ) ובשו"ת תירוש ויצהר (ריש סי' יב ד"ה אכן). עי"ש. ועי' מ"ש ע"ז בשו"ת בית אפרים (אבה"ע סי' נא ד"ה והנה). ועי' עוד לקמן מה שנכתוב בעניונו בס"ד בביאור דברי הר"ן. א"כ לפי זה אתי שפיר בדברים שבלב שבינו ובין המקום הוו דברים, שהרי הקב"ה יודע מה שבלב כל אדם ולפניו נגלו כל תעלומות, ולגבי ידידיה הוי כדבר המפורסם לכל, לכן לגבי המקום גם דברים שבלב הוי דברים. ושוב מצאתי להגאון מבראד בשו"ת בית אפרים (חלק אבה"ע בהקדמת הספר ד"ה ומעתה) שכתב כנ"ל, עי"ש. ועי' בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' יח אות ו. ובמפתח הלחם סי' יח) ובשו"ת תירוש ויצהר (סי' קיב אות יא) מה שכתבו בזה. וכיוצא בזה ראיתי להמהרי"ש טאריקה ז"ל בספר בן

כמ"ש רש"י (פסחים ד: ד"ה בביטול בעלמא) והרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב) שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר, ואין ביטול זה ענין של הפקר, אלא ביטול והשבתה שיחשב כאפס וכאין, וא"כ ביטול חמץ הוי כדברים שבינו לבין המקום דסגי במחשבה לבד ודברים שבלב הוו דברים. וגדולה מזו יש לומר כי עיקר הביטול בזה הוא מה שמבטלו בלבו דוקא, דאם מבטלו בפיו ולבו בל עמו, הגם דבמה שנוגע לדין הפקר בין אדם לחבירו אפשר דהוי הפקר עפ"י דברי פיו שדברים שבלב אינם דברים ואינו עובר עליו בב"י, מכל מקום במה שנוגע בין אדם למקום דהיינו מצות עשה דתשבתו אין דברי פיו כלום שאין כאן ביטול בלב כלל, דלא קיים מצות השבתה בלב שישבתו בלבו ובמחשבתו, ודבריו מהבל ימעטו, דמאחר דקמי שמיא גליא שלא ביטל בלב שלם כדבעי, פשיטא דאינו יוצא בזה מ"ע דתשבתו, דרחמנא ליבא בעי, ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים. כי דבר פשוט הוא שכשעיקר קיום הפעולה תלוי במחשבת הלב לא שייך לומר דברים שבלב אינם דברים, דבלי המחשבה גם עצם הפעולה אינה כלום. הא למה הדבר דומה לקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון דלא יצא ידי חובתו, והיינו דמאחר דמתנאי המצוה היא שיכוין לבו שזה תלוי במחשבה, אם קרא ולא כיון אין הקריאה עולה לו למצוה כיון שלא עשה המצוה כדבעי, ואין זה ענין לדברים שבלב. וכן

כתב בשו"ת קול אריה (ריש סי' ט. ד"ה והנה) דכל היכא דהכונה עושה הפעולה ובעי כונה בכה"ג אמרינן דברים שבלב דברים הם, ובזה יישב הא דבבב"ש הכונה פוסלת לעשות פיגול, ולא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, כיון שהכונה עושה הפעולה, עי"ש שכתב שהיא סברא ישרה. עי"ש. וכיוצא בזה מצאתי להגאון כתב סופר בחידושו לגיטין (דף כג. ד"ה ועי') גבי מה שאמרו שם בגמ' דעובד כוכבים פסול לכתוב גט דלדעתיה דנפשיה עבד, ופירש רש"י שמא העכו"ם גמר בלבו לכתוב הגט לשם אחר, והקשה ע"ז בשו"ת חכם צבי (ריש סי' א) דמה בכך דאדעתיה דנפשיה עבד הא הוי דברים שבלב שאינם דברים, וכיון שאומרים לו לכתוב לשמה והוא אומר שכותב לשמה ולשמו קודם הכתיבה, א"כ לא מעלה ולא מוריד מה שחושב בלבו. [וכן הקשה בחידושי רבי עקיבא איגר שם, והניח ביש ליישב. ועי' מ"ש בזה בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' לב)]. וכתב הגאון כתב סופר על קושיית החכם צבי הנ"ל דבמח"כ קושייתו אינה מובנת, דוודאי דבר התלוי בכוונה והמעשה בלי כוונה אינו מעשה לא תליא בדברים שבלב, דכיון דבעינן שיכוין לשמה והוא אינו מכיון חסרה הכוונה מן המעשה ולא מהני מידי ופשוט. עכ"ל. וכ"כ לתרץ בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא נתינא ח"ד סי' קעד) עי"ש. הרי לך בהדיא דבכל מצוה או פעולה שהיא בין אדם למקום ותלויה במחשבה וכוונת הלב פשיטא דבזה דברים

שבלב הויין דברים. וכיוצא בזה כתב הגאון מהר"י שמלקיש בשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"ב סי' ק אות ט) בענין גר שבא להתגייר ואין בלבו לשמור תורה ומצות בלב שלם, אלא שאומר כן מהשפה ולחוץ ולבו כל עמו, דלא הוי גר כלל, ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, דכיון שאומר בפה שמקבל עליו עול מצות מה לנו בכונתו, וכמ"ש הפמ"ג באו"ח סי' תמח במג"א סק"ח בהמפקיר חמץ ולבו כל עמו דמהני, דשאני התם שהוא בין אדם לחבירו, וכשאומר בפה שהוא מפקיר חבירו מצי זכי ביה, ובין אדם לחבירו דברים שבלב אינם דברים. מה שאין כן מי שמגייר ומקבל עליו עול מצות ואם בלבו שלא לקיימם, רחמנא לבא בעי ולא נעשה גר. עכת"ד. מוכח דכשעיקר הדבר תלוי בכונה ובמחשבה, אם חסרה המחשבה חסר העיקר. ונקוט האי כללא בידך דבדברים שבין אדם למקום דברים שבלב הוו דברים, כי בזה מיושבים קושיות רבות בהרבה ענינים, ואכמ"ל. וכל זה דלא כמ"ש בשו"ת עין הבדלח (ריש סי' לז) דלא סב"ל לחלק בזה, ונעלם מעינו הבדולח דברי האחרונים הנ"ל. וי"ל ע"ד ואכמ"ל.

דבעלמא דברים שבלב שאינם סותרים דיבורו הויין דברים כמ"ש הרשב"א, וגם כשיש אומדנא דמוכח וגלוי לכל כוונתו אמרינן דברים שבלב הוו דברים, מכל מקום שאני ביטול חמץ שהוא מטעם הפקר שצריך להפקיר בפיו ובשפתיו, דאם לא כן היאך נדע שהפקיר חמצו בלבו, הרי אין אדם יכול לקרוא מחשבות לדעת מה שבלב חבירו, משום הכי כתב הר"ן דבענין הפקר צריך שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינם דברים. ופשוט הוא. וכ"כ הר"ן (פ"ב דפסחים. דף ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה א"ר חסדא) גבי מ"ש בגמ' חמץ שנפלה עליו מפולת שמבטלו בלבו ודיו, דבלבו לאו דוקא אלא לומר שאין צריך להשמיע לאזניו, אבל צריך שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינם דברים. ע"ש. ופשוט שכונתו הוא שצריך שיוציא בשפתיו כדי לברר הדבר שיהיה ידוע שמפקירו, דבלאו הכי אי אפשר לדעת שבטלו והפקירו. וכן משמע מרבינו מנוח (פ"ב מחמץ ומצה פ"א) שכתב וז"ל ומה שהצרכו חכמים לומר כל חמירא ולהוציא הביטול בפה לא עשו כן אלא כדי לברר הביטול. עי"ש. וכעין זה כתב רבינו מנוח בהל' לולב (פ"ח ה"י) גבי מתנה על מנת להחזיר שצריך להוציא בשפתיו בפירוש שנותן לו מתנה ע"מ להחזיר, ולא סגי בנותן לולב לחבירו בדעתו ובלבו, דמדאמרינן בירושלמי שצריך ליתן בדעת גמורה מוכח שצריך לומר כן בפיו, דלא נודע כך אלא בהוצאת שפתיו. עי"ש. וה"ה הכא ופשוט. [נוע"י

ומעתה לפי כל האמור מיושבים דברי הר"ן על בוריים, דמה שהקשה איך מהני ביטול חמץ בלב והא דברים שבלב הם ואינם דברים, זהו אליבא דהתוס' דס"ל דביטול מטעם הפקר הוא דהוי דברים שבין אדם לחבירו, דלגבי הפקר בעינן אמירה בפה בפירוש, דאף

העולה מכל האמור שגם הר"ן מסכים
הולך עם הרשב"א בדבריהם
שבלב שאינם סותרים דברי פיו ומעשיו
היו דברים, ודלא כהרב שער משפט הנז'
שכתב שהר"ן חולק על הרשב"א בזה.
ובפרט דלפום קושטא דמילתא הר"ן
עצמו בסוף דבריו כתב בהדיא כדברי
הרשב"א כמ"ש לעיל, ולא סיימוה קמיה
דמר. ולפלא בעיני על הבאים אחריו
שהעתיקו דבריו ולא השגיחו לבדוק
אחריו לראות הדברים בשרשן. וכן תגדל
התימה על הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע
אומר (ח"ג חו"מ סי' ג אות יא) שהביא
שיטות הפוסקים בענין מחילה בלב אי
הוא מחילה, ובתוך הדברים הביא דברי
הרב שער משפט הנז' שהר"ן חולק על
הרשב"א, ולפי דבריו מחילה בלב תליא
בפלוגתת הרשב"א והר"ן. ומתוך כותלי
ביתו ניכר שתפס דברי הרב שער משפט
עיקר שהר"ן חולק על הרשב"א בזה
וכאילו היא מחלוקת שקולה בראשונים,
עד שתמה שם (באות יד) על הרב האדר"ת
שנסתייע מדברי הרשב"א, וכתב עליו
בזה"ל "תמיהני דאטו תנאי שקלת
מעלמא, והרי מבואר מתוך דברי
הריטב"א והר"ן דלא ס"ל הכי" עי"ש.
ואני ההדיוט שמעתי ותרגש' בטני
דתמיהני על תמיהתו, דהיכן מצא מבואר
מתוך דברי הריטב"א והר"ן דלא ס"ל
הכי? הרי כל חיליה הוא מהרב שער
משפט שחילק עלינו את השוים, וערבך
ערבא צריך, דמלבד שאין ראיותיו מהר"ן
מכריעות כמבואר לעיל באורך, עוד בה

ברש"י סוכה (דף ד רע"א. ד"ה תבן) תבן
וביטלו "בפיו" לשבעה. ובחידושי
הריטב"א שם, ובמ"ש בזה בשו"ת יד
סופר (סי' יב). ומכל האמור מתבאר שאין
הוכחה מדברי הר"ן אלו דס"ל דלא
כהרשב"א.

גם מה שהקשה הרב שער משפט על
הרשב"א, דלפי דבריו דכל היכא
דמה שמחשב בלבו אינו מבטל שום דבר
מהני מחשבת הלב, א"כ אמאי אוקמינן
בגמ' בהאומר אהא הרי זה נזיר בשהיה
נזיר עובר לפניו, הא אף בשאינו עובר
לפניו נמי, כיון שחשב בלבו אהא נזיר
מהני, כיון שאינו מבטל שום דבר
הדברים שבלב הויין דברים, לא קשיא
מידי, דפשיטא דאפי' להרשב"א דס"ל
דכשאין מחשבתו סותרת דבריו הויא
דברים, היינו באופן שמחשבתו ניכרת
מתוך דיבורו ומעשה מסויים המגלה דעת
על מחשבתו כנזיר עובר לפניו, דאז הוי
כדברים המוכיחים וגלויים לכל דהוי
דברים כמ"ש הראשונים הנז"ל, והוי
כאילו אמר בפירוש אהא נזיר. דודאי גם
הרשב"א יודה שאם היה נזיר עובר לפניו
ולא אמר כלום רק חשב בלבו להיות נזיר
כמוהו שאינו נזיר בכך דדברים שבלב
שאין להם שום הוכחה ע"י אמירה או
פעולה אינם דברים, ופשוט הוא. וכן
ביאר לנכון בשו"ת מהרא"ש (סי' עו אות
ד) ועוד אחרונים. ובזה סרה תמיהת
המהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (ח"א
חו"מ סי' לט. ד"ה אכן) על הרשב"א, עי"ש.

דבריו, דכי אמרינן דברים שבלב אינם דברים הני מילי היכא שמה שבלבו סותר דבריו, אבל היכא שאינו אלא מפרש הו' דברים. עיין מ"ש בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' רנט). ועיין בשו"ת הרשב"ש (ריש סי' שז) שדן באחד שאמר שכל זמן שפלוני יהיה שליח ציבור לא אכנס לבית הכנסת, אם כל בתי כנסיות במשמע, והעלה שהולכים אחרי כוונתו ולא דבריו, הואיל ואין מחשבתו סותרת דברי פיו אלא מפרש, וחיליה מדברי הרשב"א הנ"ל, עי"ש. והביא דבריו להלכה המהר"ם אלפאסי בספר משחא דרבנותא (אבה"ע סי' קלז. עמוד רעט). עי"ש.

ועי' עוד בשו"ע חו"מ (ריש סי' רסט) המגביה מציאה לחבירו זכה בה חבירו, וכתב הסמ"ע שם דזה דוקא אם "אמר" בשעה שמגביה המציאה מע"ג קרקע "הריני מגביה מציאה זו כדי לזכות בה לשמעון" אבל אם הגביה בסתם לא קנה חבירו. והש"ך שם (סק"א) השיג על הסמ"ע וכתב דאפי' לא אמר כלום, אם מודה שהיתה כונתו לכך זכה בה חבירו. עי"ש. והקצות החושן (שם) חלק על הש"ך וכתב שנראין דברי הסמ"ע, דכיון דקי"ל דברים שבלב אינם דברים א"כ מחשבה גרידא לאו כלום היא. עי"ש. ובנתיבות המשפט (שם) סבר כהש"ך, ודחה השגת הקצות החושן דאישתמיטתיה דברי הרשב"א בקידושין (דף ג.) הנ"ל, דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים אלא דוקא במקום שהדברים שבלב סותרין לדברים שבפה, אבל דברים

דאדרבה כל מעיין בספרי הריטב"א והר"ן הנ"ל בשורשן יראה בעיניו שכתבו בהדיא כדברי הרשב"א, כמו שהבאתי דבריהם למעלה, וא"כ איך עומד מתמיה על אחרים על פי דברי חכם אחד מבלי שיבדוק תחילה בשרשן של דברים אם כנים דבריו או לא. ואין ספק שלא ראה דברי הראשונים בשרשן. שלפי כל המתבאר דברי הרב שער משפט דחויים הם, שגם הר"ן והריטב"א אזלי בשיטת הרשב"א, כמו שנתבאר. שוב ראיתי להגר"ם דנשווסקי בשו"ת באר משה (וילנא תרס"ה. חו"מ ריש סי' טו) שעמד ע"ד הרב שער משפט ויישב קושיותיו שהקשה על הרשב"א, וגם מהר"ן דפסחים אין כל כך הכרח, וסיים שגם דברי הר"ן הולכים ונוטים לשיטת הרשב"א, וודאי דאית לן למיזל בשיטתיה של הרשב"א בזה עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת דבר אברהם (ח"ב סי' יד) שפלפל בדברי הרשב"א ובשאר ראשונים אי קיימי בשיטתיה, ויש להשיב על דבריו. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב רביעאה (ח"א ריש סי' לז).

וכבר הקדמתי למעלה שהרשב"א הוא לא יחיד בזה, אלא כן כתבו עוד ראשונים רבים כנז"ל, ובתוכם הריטב"א והר"ן. וכן כתבנו למעלה משם הרא"ה בברכות (כו.) שכתב סברא זו בענין הזמנה לאו מילתא היא. עי"ש. ועי' בספר יד מלאכי (כללי דינים סי' קנט). ומצאנו לאחרונים רבים שנסתייעו בדברי הרשב"א הנז' ופסקו כן לדינא על פי

(ד"ה אדעתא) שהקשו על מה שאמרו בגמ' שם למה ליה למיזכי ביה נהי דכי אפקריה אדעתא דאריה אפקריה אדעתא דכו"ע לא אפקריה, ובמציעא (דף כד.) אמרינן המציל מן הארי הרי הוא שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהם, וכתב בהגהות מפרשי הים שם דלכאורה צריך ביאור היאך אמרינן כאן דאדעתא דאריה אפקריה אדעתא דכו"ע לא אפקריה, הא הוה דברים שבלב ואינם דברים, ותירץ עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל דמה דאמרינן דברים שבלב אינם דברים היינו היכא דבא לבטל מעשה שקדמו, אבל היכא דבא לפרש מעשיו הוו דברים, ולפי זה אתי שפיר, דכיון דכאן מיירי בשלא זכה בו שום אדם עדיין א"כ לא בא לסתור מעשה ההפקר אלא רק לפרש כוונת דבריו דמה שהפקירו היה רק אדעתא דאריה, אבל שם במציעא במציל מן הארי שכבר זכה בו זה המציל א"כ באו הדברים שבלב לבטל המעשה שכבר נעשה, בזה שפיר אמרינן דברים שבלב אינם דברים, וזה ברור. עי"ש שסיים שביסוד הרשב"א מיושב קושיות רבות. וכן כתב עוד במפרשי הים (בבא קמא דף קב ע"א. אות כה) ליישב סוגיא דכל המקדיש נכסיו אין דעתו על כסות אשתו ובניו עפ"י דברי הרשב"א הנ"ל. עי"ש באורך.

(הערה זו ממני הקטן דוד מלאך.)

שבלב סתמן הוין דברים, כמו בתרומה דמהני מחשבה. עכ"ל. משמע דפשיטא ליה סברת הרשב"א דלא אמרינן דברים שבלב אינם דברים אלא היכא דדברי לבו סותרים מעשיו. ועי' בשו"ת רמ"ץ (או"ח ריש סי' לא) שדחה ראיית הנתיבות מהרשב"א, ונקט עיקר כדעת הסמ"ע והקצה"ח, דגם אליבא דהרשב"א הנ"ל המגביה מציאה לחבירו בעינן שיאמר בפיו שמגביה לזכות בה לאחר, דלא סגי בדברים שבלבו דהוא נגד אומדנא דחזקה כל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו ואדם דעתו קרובה לעצמו, ואומדנא דמוכח הוא דמגביה לעצמו, ומהיכי תיתי למימר דהגביה לחבירו אם לא שאמר כן בפיו בפירוש או שאמר לו חבירו כן והוא שתק כמודה לעשות רצונו. עי"ש. [ומה שהעיר בשו"ת יביע אומר הנ"ל על הנתיבות דגבי הגבהת מציאה פסק כהרשב"א דלא בעי לומר בפיו בהדיא, ואילו גבי מחילת חוב בלב פסק דלא מהני, כבר קדמו בהערה זו בשו"ת זית רענן ח"ב (בקונטרס עלי זית. השמטות וביאורים לסי' לד, סוף אות ב), ויש ליישב, ואכ"מ].

ועי' עוד בספר ים התלמוד (בבא קמא. דף קטז ע"א) בהגהות מפרשי הים (אות י) להגאון מרדכי זאב איטינגא (בע"ס מגן גיבורים על שו"ע), שהסתייע מדברי הרשב"א הנ"ל ליישב קושית התוס' שם





מגיד מישרים



בענין ירושלים

הרב משה זורגרי

חבר בית מדרש גבוה, ליקווד

ענף א:

ירושלים עיר המקדש

יש לתמוה דמצינו בהרבה פסוקים ותפילות שמזכירים את בנין ציון א) וירושלים, ולמה לא מזכירים גם כן (באותן פסוקים ותפילות) את בנין בית המקדש. ולדוגמה, "על נהרות כבל וכו' בזכרנו את ציון", אם אשכחך ירושלים וכו' אם לא אעלה את ירושלים וכו', וכן "אתה תקום תרחם ציון", ובשמונה עשרה

לא מצינו ברכה אחת שמזכירים את הבית המקדש, ורק מזכירים בנין ירושלים (או השבת העבודה לציון), וכן ב"נחם" מזכירים את אבילי ציון וירושלים, וב"עלה ויבא" "וזכרון משיח וכו' וזכרון ירושלים עיר קדשך", וכן מנחמים אבלים "המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבילי ציון וירושלים", ובש"ס "את חשיבת

א. והנה יש לברר מהו ציון ומהו ירושלים. והרד"ק (ישעיה ס"ב, א') כתב דהוא כפל ענין במלים שונות, אולם קשה, דבהרבה מקומות משמע דחלוקים הם. וראיתי בספר "שפתי חיים" - תפילה, (על ברכת "נחם") שכתב דבפשטות מבינים דציון הוא המקום המיוחד והמצוין שבירושלים והיינו הבית המקדש, [וכ"כ המלבי"ם (ישעיה מ"ב, כ"ז)], ועוד כתב, דיש לומר נמי שציון היינו כלל ישראל וכן משמע מהפיוט של ר' יהודה הלוי המתחילה "ציון הלא תשאליו", וכן משמע מהמדרש תנחומא (פרשת ויגש אות י') דמדמין מה שאירע ליוסף ומה שאירע לציון, ע"כ. מיהו, בכמה מקומות משמע שציון היא העיר ירושלים (ראה תהלים קמ"ט, ב' "בני ציון יגילו במלכם" וכן שם (מ"ח, ג') "סבו ציון והקיפוה, ספרו מגדליה", ובאיכה (ה', י"א) כתיב "נשים בציון ענו", וכן בישעיה (סוף פרק ס"ד) כתיב "ערי קדשין היו מדבר, ציון מדבר היתה, ירושלים שממה", ורק אח"כ כתיב "בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש").

והנה בקונטרס "דברו על לב ירושלים" (עמוד 99) כתב, מסורה יש לנו מרבוינו שציון היא הנשמה וירושלים היא הגוף, וכל פעם שמדברים על ירושלים שהיא מלאה רגשים והיא מתאבלת על בניה, מכנים אותה בשם ציון. וזה דומה למה שכתב המלבי"ם (ישעיה ד', ג') דציון היא "עיר דוד" ושם היו יקירי ישראל בני המלכים ותופשי התורה, וירושלים היא כלל העיר ששם ישבו ההמון. ומשמע דציון היא יותר רוחני מירושלים, וכן מסתבר טפי. (ועיין ב"גט פשוט" סימן קכ"ח ס"ק כ"ו, דלהלכה נקטינן דציון וירושלים שני מקומות שונים הם, אחד על יד השני, אלא שעתה נהגו לקרוא לכל העיר בשם "ירושלים").

הצדיק שקראו "שלם", מה עשה הקב"ה, שתף מה שקראו שניהם, אברהם קראו יראה, ושם קראו שלם, והקב"ה - "ירושלים", הוי "ויהי בשלם סוכו, ומהו ירושלים, יראה ושלם, עכ"ל. והנה המדרש פתח ב"מקדש" וסיים ב"ירושלים", ומשמע דהמקדש הוא ירושלים. אולם עדיין אינו מתיישב על הלב, דאם ירושלים היינו בית המקדש, אזי למה לפעמים נקראת בשם ירושלים ולא בשם מקדש, וגם הרי מצינו בכמה מקומות שזכר ירושלים דהכוונה היא לעיר ירושלים.

ונראה לומר, דקדושת המקדש נאצלה מהמקדש ונפרשה על כל העיר ירושלים עד שלירושלים היה בו שם מקדש. והענין יבואר יותר על פי מה שאמר ר' מנחם זעמבא ז"ל (הובא ב"נצח ישראל" פ"ה בהערה 57) ליישב הא דהקשו האחרונים, דבמסכת כלים (פ"א) מבואר דעשרה קדושות הן, וקדושת הארץ היא שמשם מביאים את העומר ואת שני הלחם. והקשו למה לא הוזכר נמי ששם יש חיוב של תרומות ומעשרות. ותירץ, דכאן מיירי רק בקדושות של מקומות אלו כלפי המקדש שמהם שאבו קדושתם, ולכן עומר ושני הלחם ששייך לבית המקדש הוזכרו, משא"כ תרומות ומעשרות, שארץ ישראל חייבת בהם מחמת קדושתה העצמית ולא מחמת הבית המקדש.

לאתאבולי אירושלים" (ב"ק נט:), ובמסכת גיטין (נד:) "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים", ושם (נו.) "מאי טעמא איענוש א"ל משום דלא איאבול על ירושלים דכתיב שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה", ובמסכת תענית (ל:) "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה". ועיין במסכת שבת (קי"ט:) דהגמרא מביאה הרבה טעמים למה חרב ירושלים, ובכל פעם אומרת הגמרא "לא חרבה ירושלים אלא משום וכו'" (ב).

והנה שמעתי מר' אביגדור מילר זצ"ל (קלטת מספר 131) דכשמוזכרים "ירושלים" הכונה היא לבית המקדש. וכן מצאתי בב"ח (או"ח סימן קי"ח) על ברכת "בונה ירושלים", וכן המהר"ל (בכמה מקומות, ראה נצח ישראל פ"ה ועיין במהדורת מכון ירושלים שם הערה 57) לומד דירושלים היינו בית המקדש. ובאמת כן מוכח מהמדרש בתהלים (ע"ו) וז"ל, את מוצא שנקרא המקדש "שלם" שנאמר "ומלכי צדק מלך שלם", והוא שם בן נח וכו' ואברהם קרא לבית המקדש "יראה" שנאמר "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה", אמר המקום, אם אקרא אותו "שלם", כמו שקראו שם, אני אבטל דברי אברהם אוהבי שקראו "יראה", ואם אני קורא אותו "יראה", אני אבטל דברי שם

ב. וודאי מצאנו כמה פעמים תפילה על הבית המקדש, אולם רוב בניין ומניין של התפילות ומאמרי חז"ל, על ירושלים הם.

הגמרא, דהרי ב' נסים האחרונים הם נסים שאירעו בירושלים ("ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים"). והגמרא אומרת שיש להוסיף עוד ב' נסים אחרים שהיו במקדש. ולכאורה צ"ע א"כ למה הביאה המשנה הנסים שנעשו בירושלים. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דהמשנה באה לרמז לנו יסוד זה, שירושלים יש בה קדושת המקדש. ב' במסכת תענית (כ"ו) איתא במתני', ה' דברים אירעו בת"ב ואחד מהם הוא שנחרשה העיר. ומהגמרא (כט.) משמע דהכונה הוא להיכל, אלא שרש"י כתב "כדכתיב ציון שדה תחרש", ומשמע שחרשו את כל העיר. ועיין בטור (או"ח סימן תקמ"ט) שכתב דהכונה הוא להיכל, והב"ח כתב עליו דלכאורה מקורו הוא תורת האדם לרמב"ן, דהרי הרמב"ם (פ"ה מהלכות תענית ה"ג) כתב דהכונה הוא להיכל ולכל סביביו. ולכאורה יפלא, אם הכונה הוא רק להיכל אזי למה אמרו נחרשה העיר, ואפשר דלכן כתב הרמב"ם דהכונה הוא להיכל וכל סביביו והיינו כל העיר ירושלים, אלא שנקראת ע"ש המקדש וההיכל. ג' בתפילת מוסף של ראש חודש ושל יו"ט אומרים "והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך", ולכאורה הול"ל ולירושלים ולבית מקדשך, דב' מקומות שונים הם, ובשיח יצחק (על תפילת ראש חודש) כתב דהכונה הוא, דלעתיד לבא יתפשט בית המקדש לכל ירושלים וירושלים תתפשט עוד הרבה יותר, וממילא כל ירושלים בעצם תהיה "בית מקדשך". אולם לפי

וטעם הדבר שקדושת ירושלים כ"כ חזקה עד שנקראת מקדש, יש לבאר על פי מה שכתב ר' שמעון שוואב ז"ל (מעין בית השואבה - שיר השירים ז', ב') אהא דאיתא בחגיגה (ג.) "דרש רבא מאי דכתיב 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב', כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל, בת נדיב, בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב וכו'". והקשה, והרי בברכות (נד.) איתא דבהר הבית אסור להכנס במנעלו, והלא כשבאים להר הבית, שזהו עיקר עלייה לרגל, כבר אינם הולכים במנעלים כלל. ועוד העיר, דבתפילת מוסף אומרים "והשב כהנים לעבודתם וכו' והשב ישראל לנויהם", והרי למה הוזכר השבת ישראל לבתיהם דוקא אחרי ענין עבודת הכהנים וזמרת הלויים. ותירץ, דכאן מדובר בשיבת ישראל לנויהם אחרי שעלו לרגל וראו עבודת הכהנים ושירת הלויים, ושיבה זו, עבודה גדולה היא שישבו לבתיהם עם כל המדרגות וההשגות שהשיגו ממקום המקדש. ובזה מובן ענין "הנעלים", דהכונה הוא לזה ששבו מעלייה לרגל וזה עושים כשהם בנעלים, עכת"ד. ועל פי זה נראה דלכן ירושלים אקרי מקדש, כיון ששם היה בבחינת המקדש וכאילו שדרו בבית המקדש, כיון שלקחו אתם את כל ההשפעות של המקדש והחדירות לתוך בתייהם.

ובזה יתבאר לנו כמה דברים: א' הא דאיתא במסכת אבות (ה', י') "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש", ובמסכת יומא (כא.) מקשה

השואבה". ובגמרא (נג.) איתא על זה "תנא אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה".

והנה בקונטרס "דברו על לב ירושלים" (שם) כתב שקבלנו מרבנותינו, שירושלים היא כביכול רעיתו של הקב"ה, וכמו שאומרים 'ישיש עליך אלוקיך כמשוש חתן על כלה', ועל מי מדברים - אם מסתכלים בפיוט של 'לכה דודי' רואים דהכונה היא על ירושלים 'מקדש מלך עיר מלוכה וכו' התנערי מעפר קומי, לא תבושי, כך יחסו עניי עמי ונבנתה עיר על תלה' (ושלא יהיה ח"ו בלכול במושגים, חייבים להדגיש כי 'הקב"ה הוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים' וכן 'אינו גוף ולא ישיגהו משיגי הגוף'. ומה שאנו אומרים שירושלים היא רעיתו של הקב"ה, היינו שהיא זו שמקבלת את כל ההשפעה וההטבה שהקב"ה חפץ להטיב לנו). וכמו ש'אשה עושה רצון בעלה' ומוציאה מן הכח אל הפועל, כל הרצונות והשפעה שבעלה נותן לה, כך כל מה שהקב"ה רוצה להשפיע בעולמו, הוא עושה זאת דרך ירושלים. 'העיר אשר נקרא שמך עליה'. כל השלימות והשכר והגילויים של כבוד ה' שיהיה לעתיד לבא, יהיו בירושלים, כמו שאנו אומרים 'תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך'.

היחס שלנו לציון היא ג"כ כאמא. אם היא רעיתו של הקב"ה, אז היא האמה שלנו, שכל השפעה שלנו מגיע אלינו דרכה. 'הלא בעוונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'. 'כי חלה גם ילדה ציון את בניה' (ישעיה). גם בקינות

הנ"ל י"ל דהכונה גם לזמן העבר, שלירושלים לעולם יש לה שם של בית המקדש. ד' ב"לכה דודי" אומרים "מקדש מלך עיר מלוכה", ולכאורה קשה למה "עיר" מלוכה זאת נקראת "מקדש מלך", ולפי הנ"ל מובן.

ויש לציין דמצינו הרבה פעמים בתנ"ך ובמאמרי חז"ל שמשווים בין בית המקדש לירושלים, ולמשל, בתהלים (נ.), כתיב "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", ובמסכת קידושין (טז:) איתא "עשרה קבין של יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים". ובאבות דר' נתן (כ"ח) "אין לך יופי כיופי של ירושלים". ובמסכת סוכה (נא:) "מי שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כרך נחמד מעולם" וגבי הבית המקדש איתא (שם) "מי שלא ראה בית המקדש בבניינו לא ראה בנין מפואר מעולם". וכן במסכת תענית (ה.) איתא דיש ירושלים למעלה שמכוון כנגד ירושלים של מטה (ושם מיירי גבי העיר ירושלים), וגבי בית המקדש איתא "מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת" (לשון רש"י שמות ט"ו, י"ז בשם המכילתא). [ועיין במסכת מנחות (ק.).] "אמר רב גידל אמר רב, זה מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן". ועוד מצינו שכמה דברים שהיו במקדש נמשך עניינם גם על ירושלים, וכדאיתא במסכת יומא (לט:) "כלה שבירושלים אינה צריכה להתקשט מריח הקטורת". ובמסכת סוכה (נא.) תנן גבי שמחת בית השואבה "ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית

יעקב" (ותאמר לבית יעקב), (וכן מצינו ריש מסכת יומא 'ביתו זו אשתו', ובמסכת שבת (ק"ח:) איתא 'אמר ר' יוסי, מימי לא קריתי לאשתי אשתי וכו' אלא לאשתי (ביתי). וטעם הדבר הוא, דלמשל יש שני אופנים לתת תרופה לחולה, הא' ע"י שיאכיל את החולה בפיו, והב' ע"י שישים את התרופה באויר והחולה ינשום אותה, וכמו כן יש ב' אופנים ללמד ולהחדיר את השקפת התורה, א' ע"י ללמדו בפה, וזהו תפקיד האב, והב' לעשות את הבית אוירה של תורה, וצריך רק להשאיר בבית ולא לעזוב אותו. ולכן כתיב "שמע בני מוסר אביך", כי אצל האב צריך לשמוע ממנו את התורה, אבל "אל תטוש תורת אמן" דאצל האם העיקר הוא רק שלא יצא מאוירת הבית ואז יספוג את האמונה ממילא, ולכן נקראו הנשים בשם בית.

ולפי"ז נבין את החשיבות של ירושלים, דהיא האמא שלנו והבית שלנו, כי היתה עיר מלא השפעות של קדושה וטהרה. ועוד נקודה מצינו באם, שעל ידה יש אחדות בין הבנים כי היא מאחדת אותם, וכמו כן ירושלים היתה "עיר שחברה לה יחדיו" ולא נתחלקה לשבטים. ויהי רצון שנזכה לראות בנחמת ציון ובבנין ירושלים ושוש תשיש ותגל עקרה בקיבוץ בניה לתוכה בשמחה במהרה בימינו אמן!

אנו מקוננים את הספור על ירמיהו הנביא שפגש אשה שמת בעלה ושבעה בניה ואמרה לו אני אמך ציון. יש גם מעשה מר' אברהם ברוכים זצ"ל שהיה בדורו של האריז"ל, שהיה מקונן הרבה על ירושלים, והאריז"ל שלחו לירושלים, וכשהגיע לכותל המערבי הוא ראה שם על הכותל, אשה לבושת שחורים בוכה, ונפל על הרצפה ובכה 'אוי לי שראיתך בכך'. נמצא שאנו מתייחסים אל ציון וירושלים שהיא האישיות של כנסת ישראל, גם כרעיתו של הקב"ה וגם כאמא של כל כלל ישראל. וכיון שאדם נברא בצלם אלוהים, אז כל הרגשות שיש בין הורים לילדיהם ובין שני בני זוג, זה רק זעיר אנפין ממה שקיים למעלה שזו היא רמת היחס העמוקה ביותר. ההצלחות שלנו הם הצלחה שלה והכאב שלנו זה הכאב שלה. 'כשאדם מישראל בצער, שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי', עכ"ד.

ועל פי כל הנ"ל מתבאר, שירושלים היא הבית שלנו (כי אנו כגרים בבית המקדש, והבית המקדש היא האם שלנו. וכן מתבאר באחד בברכות ההפטרה 'רחם על ציון כי היא בית חיינו, ולעלובת נפש תושיע במהרה בימינו בא"י משמח ציון בבניה'. ויש להטעים הדברים על פי מה שאמר ר' מאיר שפירא ז"ל לבאר הא דכתיב 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן'. דמצינו שהנשים נקראו "בית



ענף ב:

ירושלים ושבת

כן, למה משנים את חתימת ברכת "השכיבנו" בליל שבת קודש משאר לילות החול, ומזכירים את ירושלים, "הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל ישראל ועל ירושלים". וכן אנו אומרים "מזמור שיר ליום השבת" אחרי "לכה דודי", וכבר עמדו על זה המפרשים, מה ענין מזמור זה לשבת, ולפי הנ"ל כי במזמור זה אומרים "שתולים בבית ה' בחצרות אלוקינו יפריחו", והיינו ענין זה שאנו צומחים וחיים בבית ה', דהיינו בבית המקדש, וזה עושים דרך חוויתנו בירושלים ובשבת, שהם בחינת בית המקדש.

ובזה מובן למה אומרים "שיר השירים" בערב שבת, כי הוא שיר המתאר את הקשר של כנסת ישראל עם הקב"ה, ושם נקראו כלל ישראל על שם ירושלים כי הם מכונים "בנות ירושלים" ו"בנות ציון". וזה מתאים וראוי ליום השבת וכנ"ל.

ומנהג ישראל לומר "מזמור לדוד ה' רועי" בשבת, (יש אומרים אותו קודם לקידוש, ויש אומרים אותו בסעודה שלישית), ויש לבאר הקשר לשבת על פי הנ"ל דבסופו כתיב "ושבתי בבית ה' לאורך ימים" וזהו ענין השבת.

הזכרנו לעיל ד"לכה דודי" מדבר על ירושלים. ויש להעיר מה השייכות בין שבת לירושלים. ונראה לבאר על פי מה שכתב ר' שמשון פינקוס ז"ל (שבת מלכתא חלק ג' פרק ז') ששבת היא בבחינת בית המקדש כי מהותו של בית המקדש הוא שזה מקום שבו שוכן הקב"ה, וזה ממש ענין השבת. ועיי"ש שהאריך להראות איך שמקבילים כל פרטי בנין המקדש וכליו להלכות שבת, ולמשל, ל"ט מלאכות האסורות בשבת הם המלאכות שנעשו בבנין המשכן, וכן בשבת יש לנו נרות כמו שיש מנורה במקדש, וכן יש לנו שלחן עם חלות כמו השלחן עם הלחם הפנים, ובמקדש צריכים ללבוש בגדי כהונה, ובשבת - בגדי שבת, במקדש יש מצות רחיצת ידיים ורגלים, וכן מצוה לרחוץ פניו ידיו ורגליו לכבוד שבת, במקדש היו שרים שירה על הקרבנות, ובסעודות של שבת שרים זמירות שבת.

ולמתבאר, הדבר מובן כמין חומר, דרואים כאן שבשבת הרינו כמו דרים בבית המקדש עצמו, וזהו הענין של ירושלים, ולכן מזכירים ירושלים והכיסופים אליה ב"לכה דודי" כשבאים לקבל את השבת. ובזה מובן גם



ענף ג:

ירושלים ודוד המלך

הסוכות, מ"מ ודאי יש בזה שייכות, והענין הוא, שהאופן הכי קרוב שיש לנו דמיון לשבת ולדוד בבית ה' כמו שהיה בירושלים הוא ישיבתנו בסוכה, וזה הוא כל תשוקתו של דוד המלך ע"ה, ולכן ענין זה שלעתיד, שנזכה בעזרת ה' בקרוב להיות במחיצת השי"ת, המכונה בשם "סוכה", נקרא על שמו "סוכת דוד הנופלת". (ועיין בענין סוכות, מה שהארכנו עוד בענין זה של הסוכה והברכה של "הפורש סוכת שלום וכו' ועל ירושלים").

ואחרי ככלות הכל, נבין מה דכתיב בתהלים (קכ"ב) "שיר המעלות לדוד שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים, ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו, וכו' שאלו שלום ירושלים וכו' ". דיש להעיר דהרי התחיל בשמחת דוד בבית ה', ולמה א"כ המשיך עם ירושלים, אולם לפי הנ"ל א"ש דכוונתו בבנין בית המקדש היה כדי שיוכל לשבת בבית ה', וזה אפשר ע"י העיר ירושלים.

בברכת "בונה ירושלים" מזכירים את כסא דוד, וצריך ביאור למה כ"כ חשוב להזכיר את דוד המלך ומה השייכות המיוחדת שהיה לו עם ירושלים. והנה ודאי נכון שהוא כבש את ירושלים כמבואר בשמואל ב' פרק ו', וכן היה צריך לכבוש את ירושלים כדי להקים בו את הבית המקדש, ומ"מ נראה שהיה איזשהו שייכות מיוחדת בינו לירושלים. ויש להסביר הדבר על פי הנ"ל, דמצינו בקשה יחידה שהיה לו לדוד המלך ע"ה והוא "שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תהלים כ"ז). וזהו ענין ירושלים שהוא האפשרות לדור בבית המקדש.

והנה במדרש תהלים (ע"ו) [שהבאנו לעיל] אחרי שמסביר המדרש את השם "ירושלים", איתא "דבר אחר, אימתי נודע ביהודה אלקים, כשתקיים אותה הסוכה שנאמר 'והיה ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת', הוי ויהי בשלום סוכו". ונראה לומר, דאף שאין הכוונה כאן לסוכה שיש לנו בחג



דרוש ה' מלך גאות לבש

הרב מיכאל עובדיה

מח"ס בד בבר, בית מדרש גבוה, ליקווד

באגרת הרמב"ן שהמתגאה הרי הוא מורד במלכות שמים, כי מתלבש בלבוש שמים שנאמר ה' מלך גאות לבש. וכיון שאין לנו להדמות לו יתברך במדה זו כלל, אם כן למה דוקא כאן אמרו ישראל זה א-לי ואנוהו. וצ"ע.

ואשר היה נראה לכאן בזה ע"פ מה שביאר לנו בסה"ק תומר דבורה, כי הנה דבר פשוט שהקב"ה יכול למנוע הטוב ולא להשפיעו לעושי עולה, וברגע כמימרי' הרשעה כולה בשען תכלה. אבל הקב"ה מאריך אפו וגבי דילי', כי ארך אפים הוא וסובל עלבון עד ישוב בתשובה וכו'. ע"ש. וכאן בקריעת י"ס נתגלה לכלל ישראל כי הקב"ה כל יכול בלי גבול כלל, ואין מעצור בידו להושיע בין רב למעט, וגם ראו כי כאשר נתמלאה סאת מצרים שילח במ חרון אפו עברה וזעם וצרה, ובגאותו שחקים להרוס כל הקמים על ישראל. הרי שכל מה שהמתין עליהם רד"ו שנה היה בסבלנות גדולה מה שאי אפשר לתאר. כי ברגע ה' יכול לכלותם מהר, ולהוציא את עמו ישראל מצרה וצוקה לרווחה וגאולה. ולא עשה

שלהי תמיד (פ"ז מ"ד) השיר שהיו הלויים אומרים במקדש וכו', בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש, לבש וגו'. ובמס' ר"ה (לא.) לא פרש"י כלום בזה. אבל הרמב"ם בפ"י כאן כתב וז"ל, בששי שבו נשלם מעשה בראשית ונברא האדם גם כן שמבין גדולת הבורא יתעלה אומר ה' מלך גאות לבש. ע"כ. ונראה להוסיף עוד ביאור בזה בעזר הש"י.

ונקדים הערה אחת, דהנה בשירת הים אמרו כלל ישראל פה אחד זה א-לי ואנוהו, שדרשו חז"ל (שבת קלט:): אני והו, הוי דומה לו, מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון. ולכאן הדבר צ"ע, כי שירת הים פותחת ואומרת אשירה לה' כי גאה גאה, דהיינו מדת הגאווה השייכת רק לו יתברך כאמור ה' מלך גאות לבש, ומיד בפסוק שאח"ז ענו כולם ואמרו זה א-לי ואנוהו. ובשלמא אם פסוק זה נאמר אחר הכרת היות הקב"ה חנון ורחום, אז היה מובן שאמרו ישראל זה א-לי ואנוהו, להיות דומה לו במדות אלו. אבל למה דוקא אחר ההכרה כי גאה גאה, והיא הגאווה ששייכת לו יתברך דוקא, וכמו שהקדים

משה במקום גילולי מצרים מחמת שאמר פרעה לא תוסיף עוד ראות פני (כיון שמשרע"ה אישר דבריו). וכן מה שכעס במי מריבה משום כבודו יתברך. וכן ויקצוף משה על פקודי החיל, כי הי' להם לנקום נקמת ה' במדין והם לא כן עשו. נמצא שמדת הכעס והגאווה בעצם אינה שייכת כלל אצל האדם מצד עצמו, רק מכח מה שביטל עצמו וזכה להתדבק בקונו, ואם כן קנאתו היא קנאת ה'. (ומובן מה שפנחס שקינא קנאת ה' זכה וחי לעולם, כמאמר הכתוב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, וקנאה זו שייכת דוקא מכח דביקותו בו יתברך וממילא חי הוא לעולם).

ולפי זה מובן, כי על אף הכתוב ה' מלך גאות לבש, דהיינו שהגאווה היא לו לבדו יתברך, אבל עדיין שייכת מדה זו אצל האדם, לא גאווה מצד עצמו כלל, רק קנאתו יתברך. נמצא איפוא כי מדה זו של גאווה אדרבה שייכת יותר ויותר למי שדבק במדותיו יתברך וההולך בדרכיו, וע"י שמתנהג במדת חנון ורחום יוכל גם להגיע למדה זו של גאה גאה, דהיינו לנקום נקמת ה'. שעל אף שא-ל נקמות ה', ולו לבדו הנקמה, אבל הדבקים בה' אלקינו יוכלו עוד להגיע לידי זה בבחינת ביטול גמור של עצמם ורצונם אליו יתברך. וכאן המקום לומר אשריה לה' כי גאה גאה וגו' זה א-לי ואנוהו וגו'.

ועתה נוכל להבין השיר שהיו הלויים אומרים ביום הששי שבו נברא האדם, כי אדם נקרא כן על שם אדמה

כן אלא האריך אפו וסבל חרפת עמו ישראל עד הגיע עת קץ הגלות. וע"פ הכרה זו ודאי ששייך כאן המאמר, זה א-לי ואנוהו, במה ששייך להדמות לו דהיינו חנון ורחום. כי גילוי זה של חנון ורחום עד התכלית יצא לפועל דוקא על ידי ההכרה שהוא בעל היכולת ובעל הכחות כולם כי גאה גאה, ועכ"ז סבל עלבון מה שלא יכילו רעיון.

כך היה נראה לפי הפשטות, אבל נרא' שטמון כאן עוד ענין יותר עמוק. ונקדים מה ששמעתי להקשות, דאיך יתכן לומר על משה רבינו ע"ה שהי' בו מדת הכעס, כדכתיב ויצא מעם פרעה בחרי אף, ויקצוף משה על פקודי החיל, שמעו נא המורים. הלא התורה העידה במשה רבינו ע"ה כי האיש משה עניו מאד מכל האדם. והכעס הלא שרשו בגאווה, וכיון שלא היתה בו שום גאווה כלל איך יתכן שנמצא אצלו כעס (ודוחק לומר מכח שמינית שבשמינית שבגאווה ואלבא דב"ש, ואגב אעירה כי גא"ה גא"ה רמז לזה, כי אות ג' ואות ה' מספרם ח' ואות א' ביניהם מורה על חלק א' מח', דהיינו שמינית, וגא"ה גא"ה היינו שמינית שבשמינית). והתירוץ לכאן פשוט, דאצל משה רבינו ודאי לא הי' שייך כעס מצד עצמו, ולא היה זה כעס מצדו, אלא מפני כבודו יתברך. וכמו שאמרו חז"ל עה"פ ויצא מעם פרעה בחרי אף, אף שבכל מקום הי' משה חולק כבוד לפרעה מפני שהוא מלך כאן היטב חרה לו משום כבודו יתברך שהוריד שכינתו לדבר עם

קרויים אדם ואין שאר האומות קרויים אדם. כי המצרים כתוב עליהם זרמת סוסים זרמתם, ועל כן סוס ורכבו רמה בים, להורות שאין להם מעלה ויתרון על הסוס, ונידונו יחד עמם, סוס ורכבו. לא כן עמו ישראל, כי אצלם אדרבה, זה א-לי ואנוהו, הוי דומה לו.

וכן להלן, בגדול זרועך ידמו כאבן. בזמן שכלל ישראל' אומרים זה א-לי ואנוהו לא כן העמים אלא ידמו כאבן. ולא יועיל להם היות דומים בתבנית האברים, כי יכזיבו הצורה, אלא ידמו כאבן. וכן היה למעשה באומות העולם באותה שעה, כי כל היראה של שמעו עמים ירגזון, חיל אחז ישבי פלשת, לא הועילה להם כלל לקרבם לעבודת הבורא. הלא אז נבהלו אלופי אדום, אילי מואב יאחזמו רעד, נמגו כל ישבי כנען. והגיעו ליראה ופחד ממש, מה שכל אחד מישראל הי' מייחל להגיע למדרגת יראה כזו, להיות נמס לבו מתוקף גדולתו יתברך. אבל כל זה לא עשה עליהם שום רושם כלל ועיקר, רק בגדול זרועך - ידמו כאבן. וכמו שהעיד הכתוב וישמע יתרו, מה שמועה שמע ובא קרי"ס, כי הוא לבדו מכל הגוים שמע הקריאה ונשא לבו אותו לקרבה אל המלאכה (וכן רחב). אבל כלל ישראל עמו וצאן מרעיתו אדרבה ענו כולם ואמרו זה א-לי ואנוהו, אלקי אבי וארממנהו.

ונוכל לפרש כן גם בלשון הרמב"ם בפירושו שכתב בששי שבו נשלם

לא לוק, כי יסודו להיות דומה לו יתברך, שלכן נברא. והפסגה של ללכת בדרכיו היא לדבקה בו עד כדי ביטול עצמי לגמרי, שעל ידי זה יש שייכות לענין של גאות לבש. ואין הכוונה לגאווה עצמית ח"ו, רק קנאתו יתברך. ודבר זה מבואר בשירת הים, כמו שאמרו אח"כ וברב גאונך תהרוס קמך, וע' פרש"י שם שהקמים על כלל ישראל' כביכול קמים עליו יתברך, וע"פ מה שביארו רבותינו, וכפי ששמעתי ממור"ר הג"ר אליהו מנחם מרגליות זצ"ל, כי ישראל עם קרובו וקוב"ה חד. שגאות הקב"ה על הקמים כנגד ישראל', שהם קמים כנגדו כביכול כאמור כי הנה אויבך וגו'. [ודבר זה מתבאר במלחמת מדין, כי הקב"ה אמר למשרע"ה נקום נקמת ישראל במדין, ומשרע"ה אמר להם לנקום נקמת ה'. כי הקב"ה חס על כבוד ישראל, ומשרע"ה חס על כבוד המקום. וכמו שפי' ז"ל בזה. ואגב מובן למה דוקא שם משרע"ה קצף על פקודי החיל, כי הוא הגיע למדרגה זו של דביקות בו יתברך, והם היו רחוקים מזה כמו שהוכיחם משה הן הנה היו לבני ישראל וכו' ואם מחלו על כבוד עצמם איך יוכלו למחול על כבוד המקום.]

ונחזור לסדר השירה, אשרה לה' כי גאה גאה, סוס ורכבו רמה בים, עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה זה א-לי ואנוהו אלקי אבי וארממנהו. מה שנכנס כאן ענין זה של סוס ורכבו רמה בים, בא להורות על יחוד כלל ישראל, כי אתם

מעשה בראשית ונברא האדם גם כן
שמבין גדולת הבורא יתעלה אומר ה'
מלך גאות לבש. וצריך האדם להיות שייך
אל מדת גאותו יתברך, דא"כ איך ירגיש
בה ויכירנה, ואיך יאמר ה' מלך גאות

לבש. ומובן לפי האמור, כי לפי שייכות
האדם לבורא יתברך יכולה להיות לו
השגה במדה זו.

זה א-לי ואנוחו



שיבת ציון ובית השני: הגאולה והכישלון

הרב שניאור בורטון

מח"ס הארץ אשר אראך, אורות יעקב ומשנת יעקב, ברוקלין

השיבה לארץ

יהושע הבטיחה תורה, אלא גם על ביאה שנייה, שיבה לארץ. הפרשה המפרשת את הדבר באר היטב היא פרק ל בספר דברים:

והיה כי יבוא עליך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' אלהיך... ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים... אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך... והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטבך והרבך מאבותיך. ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיך.

האם פרשה זו באה לקיומה עם שיבת ציון בימי בית שני? מוסכם בפי הרמב"ם,^(א) הרמב"ן,^(ב) הרשב"א^(ג)

התפישה הרווחת אודות תקופות יישוב בני ישראל בארץ ובניין המקדש בתוכה היא שישנן, בעצם, שלוש תקופות נפרדות: תקופת הבית הראשון, שהתחילה בכיבוש הארץ בימי יהושע ובאה לגמרה בחורבן הבית וגלות בבל; תקופת הבית השני, שהתחילה עם העלייה מבבל בימי עזרא וזרובבל ובאה לגמרה בחורבן הבית וגלות טיטוס; ותקופת הבית השלישי שיבנה במהרה. אבל, ניתוח מדויק של המקורות יראה תמונה מורכבת יותר.

התורה ייעדה לבני ישראל לכבוש את הארץ, לשבת בה ולהקים בה מקדש. ולא רק על כיבוש הארץ בידי

א. פיה"מ עדויות ח, ז: "לפי שמשם הודיע ביאת המשיח מפורש בתורה 'אם יהיה נדחך בקצה השמים, ושב ה' אלהיך, וימל ה' אלהיך, וזולת אלה'; משנה תורה, הלכות מלכים, פי"א ה"ב: "וכל מי שאינו מאמין בו... לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו, שהי תורה העידה עליו שנאמר 'ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים. אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך... והביאך ה' אלהיך אל הארץ וגו'."

ב. פירוש על התורה, דברים ל, א: "הפרשה הזאת עתידה, כי כל עניינה לא היו ולא נבראו, אבל הם עתידין להיות"; ספר הגאולה שער ראשון, פ"ב: "וכל הפרשה מורה כי היא על הגאולה העתידה."

ג. שו"ת הרשב"א, ח"ד סימן קפט: "ועוד כתוב שם 'ושב וקבצך מכל העמים'... וזה לא היה בגלות בבל כי לא שבו עשרת השבטים שגלו לחלח וחבור וערי מדי... רק זה על כרחינו ירמזו לגלותנו זה... ועוד כתוב שם... וימל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, הנה

עזרא. "והיטבך והרכך מאבותיך, ואבותיכם לא היו עליהם עול מלכות, ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות." והדבר תמוה - איך ניתן לפרש פרשה זו על השיבה בימי עזרא בעוד שברור שהבטחותיה הנפלאות לא התקיימו אז?

יותר מזה, מקרא מלא מקשר פרשה זו לשיבת ציון. נחמיה ציטט מפרשה

זו והתפלל: "זכר נא את הדבר אשר צוית את משה עבדך לאמר, אתם תמעלו אני אפיץ אתכם בגוים. ושבתם אלי ושמרתם מצותי ועשיתם אותם, אם יהיה נדחכם בקצה השמים משם אקבצם"^ה; שוב ביקש מאת המלך רשות לעלות לירושלים וקיבלה;^ו עלה, ובנה את חומות העיר.^ז משמע מזה שנתקבלה תפלתו שתתקיימו הבטחות פרשה זו - והרי כל הפרשה לא נאמרה כנגד תקופת נחמיה, ולא נתקבצו נדחי ישראל בקצה השמים?

עיון מעמיק בדברי הרשב"א בעניין ישפוך אור חדש על סוגיה מופלאה

ועוד^ד שלא התקיימו הבטחותיה אז, שהרי לא נתקבצו כל הנדחים בקצה השמים, ולא נמולו לבותם לעבוד את ה'. פרשה זו, כלשון הרמב"ן, היא "עתידה", שהרי "כל ענייניה לא היו ולא נבראו." ובכן, היא - יותר מכל פרשה אחרת שבתורה - משמשת כאות והבטחה לביאת המשיח.

אך מה שעומדת כנגד תפיסה זו היא דרשה השנויה בסדר עולם,^ה ממנה למד רבי יוסי^ו מפסוק בפרשה זו שקדושה השנייה - קדושת עזרא - קיימת לעולם: "אשר ירשו אבותיך וירשתה: ירושה ראשונה ושנייה יש להם, שלישית אין להם." מכאן למד בעל סדר עולם שקדושה שנייה "קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא": קדושת הארץ לגבי חיוב מעשרות קיימת מן התורה מאז שקידשה עזרא ולנצח.

אף בתלמוד ירושלמי^ז נדרשים פסוקי פרשה זו על השיבה לארץ בימי

שהבטיחנו שהוא ישיבנו אליו בתשובה גמורה ושלא נשוב לכסלה, וכל זה לא היה בשוכנו מגלות בבל - אלא על כרחינו כל זה רמז לגלותנו זה."

ד. מגן אבות ח"ג פ"ג: "וגם בתורה נזכר ענין המשיח... ואמר 'אם יהיה נדחך' וגו' וזה לא היה בגלות בבל"; אברבנאל, פירוש על התורה, דברים ל, א: "הפרשה הזאת עתידה לבא, כי לא נתקיימו יעודיה לא בבית ראשון ולא בבית שני, והיא כלל נחמתנו ותקותנו... יסוד התורה כולה ופנתה."

ה. פרק ל, מובאת ביבמות דף פב ע"ב.

ו. דעת רבי יוחנן שם ביבמות היא שזוהי שיטת רבי יוסי, ה"תנא" של סדר עולם, ואילו לדעת ריש לקיש אין זה שיטתו של רבי יוסי עצמו; ראה בתוס' שם דף פא ע"א בד"ה ואין מאכילה בחזה ושוק.

ז. שביעית, פ"ו ה"א.

ח. נחמיה א, ח-ט.

ט. שם, פרק ב.

י. שם, פרק ג.

הקדושה בשגלו ואין תרומה ומעשרות בזמן הזה אלא מדרבנן - או נאמר שאותה ירושה לא נתבטלה ואותה קדושה נמשכה לעולם, ואפי' בזמן הזה תרומה דאורייתא... וההיא דסדר עולם נאמרה על זה הדעת, ובא לסמוך הדעת הזה על מה שנרמז בכתוב שתי ירושות: "אשר ירשו", "וירשתה". ומי שעומד על הדעת האחר ולומר שקדושת עזרא כקדושת יהושע, דבשגלו נתבטלה אותה ירושה כמו שנתבטלה אחר ירושת יהושע, שאין עכשיו תרומה ומעשרות דבר תורה... וכן יראה מפשטי המקראות... שלא נאמרה על גלות ראשון, גלות בבל, אלא על גלותנו זה, שכן כתוב באותה פרשה "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה"... וזה רמז לגלותנו זה וכו'. (א)

הרבה מן החדש בדברי הרשב"א, והרבה מן התימה. רבי יוסי הפיק מזה שבפסוק מוזכרים שתי ירושות ולא יותר שלא תתקיים ירושה שלישית; בהכרח, קיימת קדושה השנייה לנצח. בא הרשב"א והסביר את שיטות החולקים ואומרים שאמנם שלוש קדושות יש - זו של יהושע, זו של עזרא וזו שלעתיד לבוא - בזה שהפרשה עתידה. אך במבט ראשון זה לא פותר דבר. הרי מכל מקום לא מוזכרים בפסוק אלא שתי ירושות, ואם הפרשה מתייחסת לזו שהיתה בימי יהושע ולזו שתהיה בעתיד, אז מניין לקדושה אמצעית בימי עזרא?

זו. מתוך דבריו נלמד שהפרשה איננה גם לא נבואה על ימות המשיח וגם לא נבואה על ימי עזרא, אלא הבטחה - הבטחה שהתקיימה במקצת, כאשר השאר נותר להתגשם בעתיד.

הרשב"א האריך להסביר את דברי רבי יוסי בסדר עולם, להוציא מלב מי שרצה לפרש דבריו שלעולם לא ייגאלו בני ישראל ולא ישובו לארצם - שהרי ירושה שלישית אין להם! הסביר הרשב"א שהגדון איננו ירושת הארץ בפועל, אלא קידוש הארץ לחיוב מעשרות. זה יתקיים, לדעת רבי יוסי, רק פעמיים; הקידוש השני הוא נצחי. זה לשון הרשב"א:

דע דעד שלא נכנסו ישראל לארץ, היתה ארץ ישראל כשאר ארצות לתרומה ומעשרות וחלה, שלא היו חייבין בהן... וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע... דכשגלו לבבל מיד נתבטלה אותה ירושה שהרי זרים אוכלים אותה, ולפיכך לא קדשה יהושע, ונביא היה, ויודע שעתידין לגלות ממנה, ולפיכך לא קדשה לעתיד לאחר שיגלו ממנה, וחזרה ארץ ישראל כשאר ארצות, ולפיכך כשעלה עזרא הוצרך לקדשה... ועוד נחלקו בקדושה שניה של עזרא, כיון שחזרו וירשו אותה, אם נתבטלה אותה ירושה כשגלו בשניה כמו שנתבטלה ירושה של יהושע, ועוד יירשו אותה ירושה שלישית - ועתה נתבטלה

לארץ ראשונה, כיבושה בידי יהושע והנחלתה לבני ישראל. והיה אם תבוא תקופה זו לגמרה במפלה וגלות, אז בטלה ברכת הארץ ובטלו דיניה, ולנצח - אלא שישנה פרשה של שיבה, מתנה נוספת. דברים פרק ל' מהווה העצמה לבני ישראל לחזור ולירש ולקדש את הארץ. הווה אומר: כל קדושת הארץ אחרי גלות ממנה מושרשת בפרשה זו, כולל קדושת עזרא.

בגישא זאת נבין את דברי הרשב"א לאשורם. הפרשה מבטיחה

הבטחות נפלאות וגדולות, ובלי ספק לא כולם הוגשמו עדיין. על זה אין חולק. אך גם בלי קיום שלם של הבטחות אלו ישנה אפשרות לחזור ולקדש את הארץ, ומכוח פרשה זו המבטיחה ומעניקה לעם ישראל זכות זו. אף זה מוסכם בלי חולק. במה נחלקו רבי יוסי וחכמים? אם הקדושה הבאה מכוח פרשה זו שמבטיחה קדושה נצחית חייבת להיות אף היא נצחית, או שמא אין לחפש שום קיום מילולי של פרשה זו. לדעת רבי יוסי, התורה מעניקה זכות שתי קדושות ושתי קדושות בלבד ("ירושה ראשונה ושנייה יש להם, שלישית אין להם"); בהכרח, הפעילו כוח זה בימי עזרא: לא בטעות, אלא בכוונה. לדעת החולקים, כמו שכל הבטחות הפרשה לא הוגשמו בימי עזרא, כך הבטחת הקדושה הנצחית לא הוגשמה אז, אלא שניצלו את

ועוד קשה. הרשב"א הסביר שקביעות וארעאיות הקדושה תלויות בדעתו של המקדש. קדושת יהושע לא היתה נצחית מפני ש"נביא היה, ויודע שעתידין לגלות ממנה"; משמע, שקדושת עזרא כן היתה נצחית (למי שסובר כן) מפני שלא ידע עזרא שעתידין לגלות ממנה.^{יב} והדבר מתמיה מאד: גם אם נקבל שלא היתה הקדושה הנצחית של עזרא אלא מקרה (דבר שדי מוזר כשלעצמו), וכי הדרשה מלמדת אותנו מה במקרה היה בדעתו של עזרא - ובטעות?

אך דברי הרשב"א מובילים להשקפה אחרת לגמרי ופותחים את הפתח לפענוח הסוגיה. מתוכם נוכל ללמוד שפשוט לא שאלנו את השאלה הנכונה. לאיזו תקופה מתייחסת פרשה זו? שאלה זו היא טעות, מפני שאין הפרשה נבוי גרידא כך שננסה להבין מתי, בהיסטוריה של עם ישראל, ליישם אותה. הפרשה היא ברכה, הבטחה, מתנה והעצמה. במילה: היא תורה, לא תחזית.

נבאר. לו - חס ושלום! - לא היתה פרשה בתורה על השיבה לארץ, אז היתה נגמרת ובטלה כל פרשת הארץ (ברכתה, הבטחתה וקדושתה למצוות התלויות בה) בגלות ישראל ממנה, בלי שום אפשרות לחזור ולקדשה בקדושה תורנית, הלכתית. התורה הרי מצווה על ביאה

יב. ומפני שלא היה נביא, דבר המוטל בספק; ראה מגילה דף טו ע"א: "אמר רבי יהושע בן קרחה מלאכי זה עזרא." אך כפי שתבאר כוונת הרשב"א בהמשך, אין הדבר תלוי בידיעתו או אי-ידיעתו של עזרא על עתידו של הבית.

במקורות אחת לאחת, ונראה איך הם תורמים לסוגיה ומעשירים את מה שנתבאר על קידוש הארץ ותפלת נחמיה.

תניא:

"עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית" [שמות טו, טז]; "עד יעבור עמך ה'" - זו ביאה ראשונה; "עד יעבור עם זו קנית" - זו ביאה שנייה. אמור מעתה: ראויים היו ישראל לעשות להם נס בביאה שנייה כביאה ראשונה, אלא שגרם החטא.^(א)

זאת אומרת, מזה שהוקשה ביאה השנייה לביאה ראשונה ניתן ללמוד שהיה פוטנציאל לשיבה נסית.^(ב) למעשה, אכן התקיימה הביאה השנייה המיועדת בשירת הים, אך לא באופן נסי, בדיוק כמו שנתבאר לגבי הפרשה המפרטת מה יתרחש אז: היא התקיימה וגם לא התקיימה. ונראה עוד, שכמו שנשאר מלוא ברכת הפרשה ההיא להתקיים בעתיד, כך נשארה מלוא נבואת ה"ביאה השנייה" להתקיים בעתיד, בביאה שלישית - אחרת, חסרה הביאה השלישית מנבואה זו!^(ג) אלא, כמו שנתבאר: אף נבואה זו לא תחזית היא אלא תורה. יש

ברכת פרשה זו בצורה חלקית לקדש קדושה ארעית, זמנית, ובכך השיגו קיום חלקי של הקדושה הנצחית המיועדת.

זה גם הפיתרון לקושיות שאיתן התחלנו. הפרשה "עתידה" במובן זה שלא התגשמו ברכותיה במלואן, בעוד שבאותו הזמן נדרשים פסוקיה על שיבת ציון בימי עזרא, תקופת קיומה החלקי. נחמיה התפלל ואף נענה תפלתו על קיום הבטחות הפרשה: אף זה, בצורה חלקית. הברכה העצומה של קיבוץ הנדחים בקצה השמים היא עצמה ביצעה קיבוץ נדחי ישראל, לפחות מבבל. מפרשה זו ה"עתידה" הושאלו כמה דברים קדימה, כאשראי מקדמה.

הבטחות שהתקיימו - במקצת

הראנו שפרשת "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה" היתה פעילה בימי שיבת ציון. היא מהווה את הזכות לשוב, שטר הזכויות לבני ישראל. אמנם לא כל דבריה התקיימו, אך ברכותיה והבטחותיה הם הכוחות המניעים מאחור לכל שהתרחש אז. רעיון זה של פוטנציאל אדיר שלא מומש במלואו נפוץ בדברי חז"ל אודות התקופה; נדון

יג. ברכות דף ד ע"א וש"ד.

יד. הנס המדובר מתפרש ברש"י בכמה מקומות באופן אחיד: להיות משוחרר משעבוד מלכות פרס. "לבוא ביד רמה" (לשון רש"י בברכות שם); "לעלות בזרוע ולא יהיו משתעבדים למלכות" (סוטה דף לו ע"א בד"ה ליעשות להם נס); "לעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס" (סנהדרין דף צח ע"ב בד"ה לעשות להם נס); "לבוא בזרוע ובנס" (יחזקאל מג, יא, בד"ה וישמרו). באופן דומה פירש את השבועה "שלא יעלו ישראל בחומה": "יחד ביד חזקה" (כתובות דף קיא ע"א בד"ה שלא יעלו בחומה).

טו. ראה על קושיה זאת בספר ישמח משה, שמות טו, יז, מובא בספר ויואל משה, מאמר שלש שבועות,

בימי עזרא נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו, עכשיו שעליכם כדלתות נמשלתם כארז שהרקב שולט בו..." כדתניא, "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל..." כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה, "לאו היינו טעמא! אי נמי סליקו כולהו בימי עזרא לא הוה שריא שכינה במקדש שני, דכתיב 'יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם' [בראשית ט, כז] - אף על גב דיפת אלהים ליפת, אין השכינה שורה אלא באהלי שם." (ט)

לשיטת ריש לקיש, הכישלון האדיר - בית המקדש בלי שכינה האמורה לשכון בתוכו, כמובטח (" - נבע מהעובדה שלא שבו כל בני ישראל לארצם. (י) לו שבו כולם היתה שורה השכינה, ואף יותר: לא היה הבית חרב לעולם. "אלו ישראל העלו חומה מבבל, לא חרב בית המקדש בההיא שעתא פעם שנית." (יט) זהו ה"חטא" שגרם שלא יתקיימו הברכות בשלמות, דברים כהווייתם. (כ) מובן אפוא למה התפלל

לעם ישראל שתי ברכות שוות: ברכת הארץ וברכת השיבה אליה, ובשיבה נסית השווה לביאה הראשונה. הברכה השנייה לא התממשה בימי שיבת ציון במלואה, אך כן התממשה חלקית, כאשר מלוא כוחה נשאר לעתיד.

מה עיכב את קיום הברכה במלואה? גרם החטא. איזה חטא? הדבר שנוי במחלוקת; מתוך העיון בשיטות והתמקדות על המקורות נבין, ברמה עמוקה עוד יותר, למה קידש עזרא את הארץ בקדושה נצחית לשיטת רבי יוסי, ולמה התפלל נחמיה על קיבוץ כל הנדחים בקצה השמים.

העיון מתחיל במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשאלה יסודית ביותר: מפני מה לא שרתה שכינה בבית השני?

ריש לקיש הוי סחי בירדנא, אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא. אמר ליה, "אלהא סנינא לכו, דכתיב 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז' [שיר השירים ח, ט] - אם עשיתם עצמכם כחומה ועליכם כולכם

אות סב. ראה גם פירוש רש"י על מה שכתוב "והיה ביום ההוא יוסיף אדני שנית ידו לקנות את שאר עמו" (ישעיה יא, יא): "כמו שקנאם ממצרים שהיתה גאולתם ברורה מאין שעבוד, אבל גאולת בית שני אינה מן המניין שהרי משועבדים היו לכורש."

טז. יומא דף ט ע"ב.

יז. "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח).

יח. מסה קריטית של בני ישראל היא תנאי מוקדם להשראת השכינה; ראה רבינו בחיי, בראשית מו, כז: "והשכינה אינה שורה בישראל כי אם במנין ששים רבוא... בבית שני לא שרתה שכינה... לפי שלא היו שם ששים רבוא, שלא עלו מבבל כי אם מ' אלף."

יט. שיר השירים רבה ח, יא.

כ. ראה מהרש"א יומא דף ט ע"ב בד"ה כחומה. נראה שלזה מרמז דברי החבר בספר הכוזרי: "חטא זה

א[? וכי כורש משיח היה? ! אלא, אמר ליה הקב"ה למשיח, "קובל אני לך על כורש. אני אמרתי 'הוא יבנה ביתי ויקבץ גליותי', והוא אמר 'מי בכם מכל עמו ויעל' [עזרא א, ג]."^(כב)

זאת אומרת: בעצם, היה דרוש מכורש לא פחות מלהתייחד ולעבוד את ה' בעצמו. אך הוא לא הגשים את ייעודו במלואו, ולא הכיר את ה' כאלוהי כל העולם, אלא כאלוהי ישראל בלבד, כך שנתן רשות לבני ישראל לשוב ולעבוד את ה'. הדבר מבוטא היטב במדרש זה:

'דברי פי חכם חן' [קהלת י יב] - זה כורש, שנאמר: 'כה אמר כורש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה' [עזרא א ב]; 'ושפתות כסיל תבלענו' [קהלת י יב] - שאמר 'הוא האלהים אשר בירושלים' [עזרא א ג]. 'תחלת דברי פיהו סכלות' [קהלת י ג] - מה הסכלות? 'מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו' [עזרא א ג]."^(כג)

נחמיה על קיבוץ כל נדחי ישראל - שהרי כולם היו אמורים לשוב. אילו עשו כל בני ישראל את מה שמוטל עליהם היה הבית קיים לנצח; ובהתאם לחזון אידיאלי זה קידש עזרא את הארץ בקדושה נצחית באותה עת רצון של שיבת ציון.

זאת היא שיטת ריש לקיש. לעומת שיטה זו, סובר רבי יוחנן שעצם העובדה שנבנה הבית ברשיון מלך פרס, מצאצאי יפת, גרמה לזה שלא תשוב אל הבית השכינה השוכנת אך ורק באהלי שם.^(כא) אבל, כפי שנראה, גם במסגרת של שלטון כורש ושיבת ציון ובניין הבית ברשיונו - גם בתוך מסגרת זו היתה, עקרונית, אפשרות של מימוש שלם של הבטחות פרשת "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה" וקיבוץ כל נדחי ישראל. כי ייעודו הגדול של כורש לא היה להרשות את בני ישראל בלבד לבנות, אלא שיבנה - הוא בעצמו - את בית המקדש. כך אמרו עליו: **מאי דכתיב "כה אמר ה' למשיחו לכורש** אשר החזקתי בימינו" [ישעיה מה,

הוא אשר מנע את השלמת הבטחתו של אלהים בבית שני באומרו 'רני ושמחי בת ציון'. הדבר האלוהי היה מוכן להשיבה כבראשונה לו נענו כולם בחפץ-לב לצאת. אבל רק חלקם נענו" (מאמר ב, סימן כד, תרגום מיכאל שוורץ).

כא. לשיטה זו ברור שהחטא שגרם להעדר נסים התרחש עוד לפני הצהרת כורש. אין לחפש את החטא בזה שלא נענו כל ישראל להצהרתו, אלא היה חטא אחר. אכן כך פירש רש"י בסוטה דף לו ע"א בד"ה ליעשות להם נס: "שגרם החטא של ישראל בימי בית ראשון"; ראה גם פירושו ליחזקאל מג, יא. אין כאן המקום לבאר הקשר זה למעורבותו של כורש בגורלם של היהודים; להסבר עניין זה ראה ספרי משנת יעקב, דרוש "בית תפלה לכל העמים", בפרט אות יב.

כב. מגילה יב ע"א.

כג. אסתר רבה פתיחתא ח.

שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר. ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל.¹⁰

צורת הבנין המופיעה בספר יחזקאל, פרקים מ-מח, מעורפלת היא וקשה להבינה. אין הבנין מפורש ומבואר. אבל במידה שהחזון כן ברור, הגשימו אנשי בית שני את דברי יחזקאל.¹¹ זאת אומרת, בעצם היו עולי הגולה חייבים לבנות בית בצורה שחזה הנביא בעתידם, אלא שלא הבינוהו לגמרי. למרות זה, לא נוטש החזון במלואו; במידה שדבריו כן מפורשים ומבוארים היו יכולים ולכן חייבים שבי ציון לקיים אותם, ובמידה זו חזונו התקיים אז: עוד פעם קיום חלקי.

כן הוא אף שיטת רש"י. המשנה במסכת מדות מפרטת את ממדי העזרה לאורכה ולרוחבה אבל השמיטה פרט אחד:

כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב... מן הצפון לדרום מאה שלשים וחמש. הכבש והמזבח ששים ושנים. מן המזבח לטבעות שמונה אמות. מקום הטבעות עשרים וארבע. מן הטבעות לשלחנות ארבע. מן השלחנות לננסין ארבע. מן הננסין לכותל העזרה

היה דרוש מכורש להכיר את ה' כאלוהי השמים, זאת אומרת אלוהי כל העולם כולו, כל ממלכות הארץ שניתנו בידי מלכות פרס. וברוח זה דיבר בחכמה ואמר "ה' אלהי השמים." אך הוא החמיץ ונעשה ככסיל להכיר בה' רק אלוה מקומי של ירושלים, אלוהי עמו בלבד. משמע, אפוא, שהיתה אפשרות גם בתוך מסגרת רשיון כורש לקיבוץ כל נדחי ישראל מכל ממלכות הארץ שניתנו לו, אילו היה הוא בעצמו - וממילא כל מלכותו איתו, היינו כל העולם כולו - נעשה עובד את ה'. מתאים, אפוא, שהתפלל נחמיה לקיום מלא של קיבוץ נדחי ישראל כולם, אלא שנענה באופן חלקי בהתאם להכרתו החלקית של המלך כורש באלקותו של ה'.

שלשה בתי מקדש – או שניים?

תקופת הבית השני היתה תקופה מורכבת שבה שימשו בערבוביה גם גאולה וקיום ברוכותיה וגם כישלון, תקוות שהתממשו ותקוות שהתנפצו. תחום אחר שבו מצאה מורכבות זו יישום מעשי הוא צורת הבית שבנו עולי הגולה. צורת הבית עצמה היתה תערובת, כפי שביאר הרמב"ם:

בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים. וכן בנין העתיד להבנות, אע"פ

כד. הלכות בית הבחירה, א ד.

כה. יסוד לדבר זה במסכת מדות ד, ב: "ושני פשפושין היו לו לשער הגדול... ועליו הוא מפורש על ידי יחזקאל..."; כל שמפורש בספר יחזקאל נכלל בבית השני.

השני היה ראוי לעולי הגולה, והיה ראוי להיות נצחי, אלא שגרם החטא, ולא השיגו את כל המקדש הצפוי אלא חלק ממנו, בדיוק כמו שלא השיגו את כל ברכת פרשת "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה." הגשמת החזונות הגדולים במלואם מותנית בצדקות מליאה.

עולי בבל וגולי בבל

לאור מה שנתבאר על הגאולה החלקית, יובן היטב המתח שבין בני ארץ ישראל ובני בבל, אלו שלא עלו בעת הפקידה לפי מלאות לבבל שבעים שנה.

שנאת בני ארץ ישראל כלפי הבבליים ידועה היטב. ריש לקיש סירב לקבל את ידו המושטת של רבה בר בר חנה הבבלי. אף רבי יוחנן - למרות שהתנגד לנימוקו המחמיר של ריש לקיש המאשים את הבבליים בהעדר השראת השכינה - היה מקנטר את הבבליים על שלא שבו מן הגולה.^(א) רבי זירא, כאשר עלה ארצה מבבל, נעלב בגלל מוצאו הבבלי על ידי ישראלי פשוט, עם הארץ, שלא רצה לטפל איתו,^(ב) עמדה

שמונה אמות, והמותר - בין כבש לכותל ומקום הנסין.^(כ)

כל המידות ניתנו, חוץ ממקום השלחנות עצמם. למה? פירש רש"י: "ומקום השלחנות שלא הוצרך לפרש, שרחבו מפורש בספר יחזקאל.^(כז) הרי שכל פרט המפורש בספר יחזקאל שולב במקדש השני בממילא, עד שאפילו אין צורך למשנה לפרשו.

רש"י גם מקשר בין צורת הבית למה שנתבאר על ההבטחות שהתקיימו במקצת. כתוב: "צורת הבית ותכונתו... וכל צורותיו וכל תורותיו הודע אותם וכתוב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל חוקותיו ועשו אותם."^(כח) על זה פירש"י: "ראויה היתה ביאה שנייה של עזרא כביאה ראשונה של יהושע לבוא בזרוע ובנס, כדדרשינן 'עד יעבור', ובנין זה מאז היה ראוי להם כשעלו מן הגולה לגאולת עולם, אלא שגרם החטא וכו'."

כמו שאין, בעצם, אלא שתי ירושות, כך אין, בעצם, שלושה בתי מקדש, אלא השניים הכתובים בתנ"ך: הבנין המפורש בספר מלכים והבנין הכתוב - אך לא מפורש - בספר יחזקאל.^(כט) זה

כו. מדות ה, א.

כז. יומא דף טז ע"ב בד"ה והמותר.

כח. יחזקאל מג, יא.

כט. על זה שאין אלא שני בתי מקדש ראה זהר ח"ג רכא ע"א.

ל. ראה שיר השירים רבה ח, יא: "רבי יוחנן כד הוה חמי להון הוה מקנתר להון, אמר, 'מה נביא מקנתר להון... ואנא לית אנא מקנתר להון?!'"

לא. שיר השירים רבה שם: "רבי זעירא נפיק לשוקא למזבן... אמר ליה לדין דהוא תקיל, 'תקיל יאות'.

ארץ ישראל, מתוך שיטתם שהיו בני בבל כולם חייבים לעלות בימי עזרא, טיפחו גישה של שנאה וחוסר סבלנות כלפי הבבלים - עד כדי כך שלא היה ריש לקיש חפץ לקבל את ידו של בן בבל המושיט לו עזרה - אז ברור, מאידך גיסא, שאם נמצא חכם שבחר לעסוק עם בני בבל ולטפל איתם, היתה זאת ראייה לשיטה שונה: שלא היו כל בני בבל חייבים לעלות בימי עזרא.

אכן יש חכם כזה: אבא בר איבו - רב. "ובימיא דר' נחת רב לבבל בשנת תק"ל שנה למלכות יון דרגילנא ביה." (לו) מאז ואילך רבתה ישיבה ותורה בבבל. (לו) זה בלתי אפשרי בעליל שרב החזיק בשיטה של שנאת הבבלים של רבי יוחנן

שמוצאת ביטוי אף במשנה המחילה את השם "בבלי" לכל מי שעושה מעשה מבוזה ונקלה. (לב) כמובן, השקפה זאת המאושרת בידי חכמי התורה איננה שנאת שבטים רגילה, אלא נעוצה בשיטה תורנית: (לג) הכל נובע מזה שלא עלו הבבלים ארצה בעת הפקידה אלא נשארו, מרצונם, בגולה. (לד)

מה שאולי פחות ידועה היא עמדת בני בבל המנוגדת לזאת של בני ארץ ישראל. כפי שנראה, עמדה זאת נוקטת שאין להאשים את אלו שלא עלו מן הגולה. (לה)

ניתוח העניין יוכיח בבירור שהיתה קיימת גם דעה נגדית לגיטימית. אם רבי יוחנן וריש לקיש ושאר חכמי

ואמר ליה, 'לית את אזיל לן מן הכא בבליא די חרבון אבהתיה'. ... על לבי ועדא, ושמע קליה דר' שילא יתיב דריש... 'אילו עלו ישראל חומה מן הגולה לא חרב בית המקדש פעם שנייה'. אמר, 'יפה למדני עם הארץ!'

לב. יומא ו, ד: "וכבש עושין לו מפני הבבלים שהיו מתלשין בשערו"; מנחות יא, ז: "הבבלים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה." על שתי המשניות שנינו: "לא בבליים הם אלא אלכסנדרים הם, ומתוך ששונאים את הבבלים קוראין אותם על שם בבליים"; ראה יומא דף סו ע"ב, מנחות דף ק ע"א. לג. כמו שכתבו התוס' במנחות שם, בד"ה ששונאין את הבבלים.

לד. כלשונו הנוקב של ספר הכוזרי: "רובם והנכבדים שבהם נותרו בבבל שבעי-רצון מן הכפיפות והשעבוד" (מאמר ב, סימן כד; תרגום מיכאל שוורץ, וראה הערה 235 שם).

לה. כבר הוצע שישנה שיטה כזאת בספר פני יהושע, כתובות דף קיא ע"א בד"ה דאמר רב יהודה, וזה לשונו: "ומתוך כך יש לי ללמד זכות על אותן שלא עלו עם עזרא, שעדיין לא הגיע הזמן, והא דאמר ריש לקיש בפ"ק דיומא 'אלקא סניא לכו שלא עליהם כולכם בימי עזרא', לאו מימרא פסיקא היא ואגדות חלוקות הן." בספר ויואל משה, מאמר שלש שבועות, אות יב, תמה על זה שלא הביא הפני יהושע ששם בסוגיה חולק רבי יוחנן על ריש לקיש; אך, כמו שנתבאר, גם רבי יוחנן היה מאשים את הבבלים על שלא עלו וגם היה מקנטר להם בגלל זה, אלא שלא החזיק אותם אשמים על העדר השכינה.

לו. אגרת רש"ג, מהדורות לוין, נוסח ספרדי, עמ' 78.

לז. ראה גיטין דף ו ע"א: "עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל", ורש"י שם בד"ה מכי אתא רב לבבל; בבא קמא דף פ ע"א: "עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה מכי אתא רב לבבל" ורש"י שם בד"ה מכי אתא רב לבבל.

מחויבים לעלות. וגדולי תורה וחכמי ישראל היו נמצאים בבבל, מימות יכניה ואילך. (ט)

עד כאן הוכח שישנה שיטה שלא אשמו בני בבל שלא עלו ארצה בעת הפקידה. אך ישנו מקור ברור לשיטה הרבה יותר נועזת: שמה שנשאר גדולי תורה וחכמים בבבל במשך תקופת הבית השני הוא דבר חיובי ואף חיוני למען הישרדות האומה הקדושה. המדרש

וריש לקיש בני דורו; והרי שיטה זאת נעוצה בשיטה תורנית, כמו שנתבאר - המסקנה המתבקשת אפוא היא שיש כאן מחלוקת תורנית. שיטת רב היא שאין להאשים את הבבליים על רשלנותם לעלות בימי עזרא, מפני, שכפי שנתבאר, לא היתה הגאולה גאולה שלמה. (ח)

ולא רב בלבד חולק על שיטת שנאת הבבליים; כל חכמי בבל שלא עלו בימי עזרא כמובן חלקו וסברו שהם אינם

לח. כמובן, שאלת החזרה לארץ כרוכה בשיקולים הלכתיים. כידוע, דעת הרמב"ן (ספר המצות, שכחת העשין ד) היא שמצות ישיבת הארץ היא מצות עשה דאורייתא הנוהגת גם בזמן הגלות. במאמר זה הצטמצמו לשיקולים השקפתיים שבעניין בלי לטפל בשאלה ההלכתית והקשרה לענייני השקפה. ראה ספרי הארץ אשר אראך לדיון מלא בשאלה ההלכתית; לגבי המחלוקת אודות הקהילה הבבלית שלא חזרה לארץ, ראה שם ח"ד פרקים ד-ו.

לט. ראה מדרש תנחומא נח ג: "גלות יכניה... וישבו בתורתן בבבל מן אותה שעה עד היום"; רש"י סוכה דף מד ע"א בד"ה והאמר רבי יוחנן דלכון אמרי דלהון היא: "עמדה להם חכמת החרש והמסגר שגלו עם יכניה... דלא נשתכחה תורה בגלות בבל"; רמב"ן, ספר מלחמת ה' כתובות, סוף ד: "בבי דינא דשף ויתיב בנהרדעא, והוא עיקר בבל, ועיקר תורה מימי גלות בנהרדעא שם"; ספר העיקרים מאמר שלישי, פרק כב: "וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר, והגדולים שבישראל והחכמים והמיוחסים שבהם כולם נשארו בבבל... ואחר שנשארו שם כל הגדולים ויודעי התורה." מדברי רש"י בקידושין דף סט ע"ב בד"ה מסייע ליה לרבי אלעזר משמע אחרת, שכתב: "עזרא... לפי שראה... וראה שהיו חכמי הדור עולין עמו ואין עוד בבבל שיתעסק לבדוק בהן." אך נראה ששיטת רש"י היא שאכן היו חכמים גדולים בבבל כל משך ימי הבית השני, אלא שבאופן רשמי לא התחשבו חכמי ארץ ישראל בחכמים אלמונים אלו בכל משך ימי הבית השני, אלא החשיבו את ארץ ישראל בלבד כמרכז תורני; כן משמע מדבריו בגיטין דף ו ע"א בד"ה מכי אתא רב לבבל: "וקבע ישיבה בסורא... אבל מעיקרא לא, ואע"ג דגמירי דמשגלה יכניה לבבל והחרש והמסגר עמו לא פסקה תורה מהם." אמנם לא פסקה תורה מהם, אבל למעשה לא התחשבו בחכמים אלו אלא מעת שבא רב לבבל. שורש לרעיון זה באגרת רש"י (מהדורות ליון, נוסח ספרדי, עמוד 73), בה הבחין בין מעמדם של חכמי בבל למעמדם של חכמי ארץ ישראל בתקופת המשנה, שאף שהיו חכמים בבבל, "אבל רישי מתיבתא וסנהדרין לא הות בהון, דהדא מילתא הוה אמרין דלא הוה אלא מן המקום אשר יבחר יי."

העובדה שהיו גדולי תורה וחכמים בבבל במשך תקופת הבית השני נקראת, ובצדק:

"one of the least known facts of the Second Temple era" (Introduction to the Talmud: History, Personalities, and Background, Artscroll edition, page 109).

לעומת מקורות אלו, בספר הכוזרי כתב "רובם והנכבדים שבהם נותרו בבבל" (מאמר ב, סימן כד, תרגום מיכאל שוורץ). לא כתב "חכמיהם", כנראה בהתאם לשיטתו שזה היה החטא הנורא שמנע את השראת השכינה, ואיה אפוא חכמתם?

מגזרותיהן... שכינתי לא זזה ממך...
ללמדך שמשם מתחלת הגאולה, משם
עולין לירושלים וכו'.^מ

המדרש מציע תיאולוגיה שיטתית על
התורה שבעל פה וההשגחה
האלוהית בשימורה. קשה מאוד ללמוד
את התורה שבעל פה הדורשת התמסרות
מלאה והתמקדות ללא הפרעה, ובכן,
ישנה חשיבות עליונה שתמיד יהיה מקום
בטוח ושקט המספק את התנאים
ללימודו. מסוף תקופת הבית הראשון זה
היה - וגם יהיה לנצח - בבל.

על פי זה יוצא לא רק שלא היו חייבים
כל בני ישראל לשוב ארצה, אלא
שזאת שנשארו חכמי הישיבות בבבל היא
עצמה שימרה על שלמות התורה שבעל
פה, מפני שבבבל היו בטוחים משמד,
מאדום ומיון. מלכות זאת האחרונה
שיעבדה ורצצה את בני ישראל וגזרה
עליהם שמד בארצם בימי הבית השני,
ולכן היה חיוני שישארו בעלי תורה בבבל
תחת לשוב עם עזרא, ועוד יישארו שם
עד שיבוא משיח. משמע אפוא שאף
תקופת הבית לא היתה יכולה להיות תור
זהב בארץ ישראל. למה? כי, כפי
שנכתב, לא היתה הגאולה מבבל גאולה
שלמה. השבים ארצה היו שבים למצב
מעין זה ששרר בסוף תקופת הבית
הראשון, מצב של דיכוי וסבל; כמו שאז
סיבבה ההשגחה העליונה להציל את
השכבות הגבוהות של העם ולהבריא

תנחומא מאריך בשבח התורה שבעל פה,
היגיעה הדרושה ללמוד אותה והאמצעים
שנקטה ההשגחה האלוהית לשמר אותה
בשלמותה - בבבל. זה לשון המדרש:

שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי
שיבקש עונג העולם... אלא במי
שממית עצמו עליה... לפי שלא כרת
הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה
שבעל פה... לפי שאין לומד אותה אלא
מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו
ובכל מאודו... ולפיכך קבע הקב"ה שתי
ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם
ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה,
באדר ובאלול, מכל המקומות, ונושאים
ונותנים במלחמתה של תורה עד
שמעמידין דבר על בוריו והלכה
לאמיתה... ואותן שתי ישיבות לא ראו
שבי ולא שמד ולא שלל, ולא שלט בהן
לא יון ולא אדום, והוציאת הקב"ה שתי
עשרה שנה קודם חורבן ירושלים בתורתן
ובתלמודן, שכך כתיב "... החרש
והמסגר" [מ"ב כד, יד]... אלו גבורי
תורה... צדקה עשה הקב"ה עם ישראל
שהקדים והגלה את גלות יכניה לגלות
צדקיה כדי שלא תשתכח מהן תורה
שבעל פה, וישבו בתורתן בבבל מן אותה
שעה עד היום, ולא שלט בהן לא אדום
ולא יון ולא גזרו עליהם שמד, ואף לימות
המשיח אין חבלי של משיח רואין,
שנאמר "הוי ציון המלטי [יושבת בת
בבל]" [זכריה ב, יא] מאדום ומיון

שחכמי בבל דוקא הם המשמרים את התורה העלולה להשתכח בתנאים ששררו בארץ ישראל, ואף, כפי שנראה להלן, לזה שיישאר הישיבות בבבל מוגנים עד לימות המשיח. חכמי בבל מוצגים כאלו המבטיחים כנגד שכחת התורה: "שבתחלה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה; חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה; חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא ובניו ויסדה." (מד) בני ישראל בארץ ישראל, גם בתוך תקופת הבית השני, היו עלולים לשכוח את התורה; רק חכם בבלי ששמר על התורה מתוך שלווה השקט יוכל להבטיח את שמירתה בשלמות.

יחסו של רב לבבליים, לפי הנ"ל, לא רק שמשמש ראיה שלילית שלא היה שונא אותם ומאשים אותם מפני שלא עלו לארץ, אלא גם מהווה אישור וגושפנקה על התכנית האדירה של היישוב היהודי

אותן לבבל, בה יוכלו לשמור על פרופיל נמוך, בטוחים ושננים, ומתוך כך לגדול ולהצליח בלימוד התורה, כך, בדיוק, הבינו נכבדים אלו שמוטל עליהם להשאר בבבל ולשמור את התורה עד שעה שהשיבה לארץ לא תהיה כרוך בסכנת שמד, שבי ושלל. (מא) לפעמים, גלות היא "צדקה."

יוצא אפוא שהיתה פקידה על גולי בבל למלאות לשבעים שנה, הזמנה לעם ישראל לשוב לארץ. אבל השיבה לארץ בלי סיוע מאת השכינה השורה בה כרוכה בסכנה של חרחור בממלכות השולטות. (מב) שבי, שמד ושלל מחכים לשבים, ובכך לא תשתתף האליטה שנבחרה לשימור במצב שלו ושנן, אלא תשב בגלותה ותשמור על שלמות התורה. (מג)

ישנם הדים לחידושי הנפלאים של מדרש זה גם בתלמוד בבלי: לזה

מא. הרעיון מוזכר גם על ידי פרקוי בן באבוי; ראה גנזי שכתר ח"ב עמ' 154 ועמ' 559-560 על מנהג שמד של ארץ ישראל ושכחת התורה שעברה עליהם.

מב. מדברי הרמב"ם משתמע שזאת היא משמעות השבועות שהשיב הקב"ה את ישראל כנגד התעוררות משיחית (כתובות דף קיא ע"א). יש סכנה גדולה של חרחור ריב באומות באם יהיו בני ישראל לחזור אל מעמד הייחודי בלא עתה. זה לשונו: "וכאשר הודיע שלמה ע"ה ברוח הקודש שזאת האומה, בהשקפה בגלות, תשתדל להתעורר בזולת עתה הראויה לה, וימותו בעבור זה וישיגום צרות - הזהיר ממנו, והשיב עליו על צד המשל ואמר 'השבעתי אתכם בנות ירושלים' וגו'. ואתם אחינו ואהובינו, שמרו השבעתו ולא תעירו את האהבה עד שתחפץ" (אגרת תימן, מודפס באיגרות הרמב"ם, מהדורת שילת ח"א, עמ' קסו; ראה שם בהקשר שמדובר על סכנת משיחי שקר ותגובות הקשות של הממשלות השולטות). ראה ספרי הארץ אשר אראך, ח"ב.

מג. כמובן, כל זה אפשרי רק לשיטת רבי יוחנן ששיבת השכינה לא היתה תלויה בשיבת בני ישראל כולם. לריש לקיש, אילו שבו כולם היתה שכינה שורה והיו יושבים בארץ ישראל עצמה שלווים, שקטים ומוגנים.

מד. סוכה דף כ ע"א.

היישוב בבבל עד ביאת משיח

חלק מהתיאולוגיה של התנחומא אודות שימורה של התורה שבעל פה הוא שיישאר מרכז תורה בבבל בשלום ובביטחון עד ביאת המשיח, ומשם יעלו לירושלים. אף רעיון זה מרומז בתלמוד בבלי, במימרה עמומה; מתוך השוואת הסוגיה לדברי התנחומא יתבהר הכל.

מעלת ארץ ישראל ויישובה נדונים בסוף מסכת כתובות, וליד זה גם מעלת ארץ בבל. רב יהודה אמר בשם שמואל: "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות", ורב יהודה עצמו אמר: "כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל, שנאמר 'הוי ציון המלטי יושבת בת בבל'." (מט) אלא שלא ברור איך ניתן להפיק מפסוק זה שבבל

בבבל, הכרת תפקידם הייחודי. כן ניתן להוכיח מסוגיה במסכת גיטין הדנה בגיטין הבאים מחוץ לארץ. (מח) אמר ר' אבא אמר רב הונא: "עשינו עצמינו בבבל כארץ ישראל לגיטין מכי אתא רב לבבל." (מז) לפירוש רבינו תם (מז) הכוונה היא שבבל נחשבת במעלת ארץ ישראל מאות שנים לפני ביאת רב לבבל - מאז ימות יכניה ואילך, אלא שרב לימד כן בבואו לבבל. למה חשוב לייחס הוראה זאת לזמן בואו של רב לבבל? העניין די ברור: ביאתו של רב לבבל וזה שייסד ישיבה שם היווה גושפנקה על מעמדה של בבל כמרכז התורה, מעמד שטענה אליו עוד מימות ירידת ה"חרש והמסגר", אלא שלא אושר מעמד זה עד ימיו של רב. (מח)

מה. גיטין שנשלחו ממדינת הים בעיתיים משתי בחינות: שמא לא נכתבו לשמה מפני שאין בני מדינת הים בקיאים, ושמא לא יימצאו עדים לקיימו באם יבוא בעל האשה ויערער על כשרותו. מכיון שישנן ישיבות קבועות בבבל, מבוטלים חששות אלו; ראה גיטין דף ב ודף ו.

מו. גיטין דף ו ע"א.

מז. מובא שם בתוס' בד"ה מכי אתא רב לבבל.

מח. על חוסר אישור של חכמי בבל לאורך תקופת הבית השני, ראה המובאה מאגרת רש"ג בהערת שוליים 39, שלא היו "רישי מתיבתא וסנהדרין" בבבל. מצב זה השתנה בסוף; ראה אגרת רש"ג מהדורת לוי, נוסח ספרדי, עמ' 74: "ועד דאפטר ר' בריש גלותא הוו נהיגין בבבל ולא בראשי מתיבתא ונשיאים דאנון ראשי סנהדרין בא"י הוו."

הרעיון שגלות בבבל הראשונה מעולם לא נגמרה מוזכר - כדבר ידוע! - בספר אור השם לרב חסדאי קרשקש. זה לשונו: "שהוא ידוע שהגלות הזה שאנחנו בו היום, הוא הגלות שנתחייב לנו בחורבן הבית הראשון, אלא שבני בבל נפקדו ברשיון כורש מלך פרס, והיו תחת ממשלתם ולא נגאלו לעולם... שלא היתה גאולה שלמה אלא פקידה בלבד" (מאמר ג, כלל ח, פרק ב). תודתי נתונה לידידי הגאון ר' בצלאל נאור שליט"א שהפנה אותי למקור חשוב זה.

מט. דף קיא ע"א.

ארץ ישראל, כך נבחרה בבל לחכות בה - ובה דוקא - על סף ארץ ישראל.¹ אלו הדברים בה ולא יוצאים ממנה - מתוך ציפייה שלא יכלו בגלות המרה אלא יזכו לשוב לארץ ישראל לעת רצון - נשאים קשורים לארץ. בבל היא המקום היחיד בגלות שבטוח לעלות משם, באחרית הימים, לארץ ישראל, ומבחינה זאת שווה הדירה בה (בתקופת הגלות) לדירה בארץ ישראל.

לסכם: גאולה שלמה מובטחת בפרשת "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה." בימי שיבת ציון עוד לא התקיימו הבטחותיה המופלאים באופן מילולי, אבל מזכות ברכה זו ומכוחה שבו וקידשו אז את הארץ, כך שהיתה התגשמות חלקית של הפרשה, תערוכת של גאולה והיפוכה המשתקפת גם בצורת הבית השני. בשל כך הבינו גדולי התורה שעליהם להשאר בגלות בבל אפילו לאורך עידן הבית השני - לשמור על שלמות התורה, ולחכות לביאת המשיח.

כמובן, נשארה קושיה בוערת על כל שיטה משוכללת זו הרואה בבבל את מקום שימור התורה לכל אורך ימי הגלות, קושיה שרק אנחנו בני הדור האחרון מסוגלים להקשות: הרי המציאות היא שמרכז התורה בבבל לא שרד עד ביאת המשיח?² במסגרת זו לא נוכל

שווה לארץ ישראל. משמע אולי הפוך - שיש לברוח מבבל אל ארץ ישראל, אבל איך זה מלמד שבבל שווה?

נראה, שהרעיון יובן בקשר למימרה המופיעה מיד אחרי דברי רב יהודה, זאת בשם אביו: "נקטינן, בבל לא חזיא חבלי משיח." כפי שמצוטט לעיל, פרט זה נלמד בתנחומא ממה שכתוב "הוי ציון המלטי יושבת בת בבל," הפסוק שממנו הוכיח רב יהודה שכל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל.

על פי דברי התנחומא הכל ברור. תורה אחת שיטתית לפנינו על מעמדה של בבל וייעודה, ובתוך מערכה שלמה זו משתלבת היטב היטב המימרה של רב יהודה ומקורה. הפסוק "הוי ציון המלטי" מלמד, בעצם, רק פרט אחד: שבני בבל מובטחים מעבר בטוח לארץ ישראל לעת הגאולה. אבל פרט זה מרכזי לכל תורת בבל. יושבת בת בבל היא אשר תזכה להמלט ולהשרד עד ביאת גואל, בטוחה עד אז מצרה וחבלי משיח, בעוד שיושבי שאר ארצות הגלות יעברו חבלי משיח קשים שאולי לא יישרדו מהם. בבל, ובכל דוקא, היא המקום שנקבע על ידי ההשגחה האלוהית שישארו שם בני ישראל, שלויים ושקטים ושוקדים על דלתי התורה, עד זמן שייגאלו וישובו מגלות לארץ. מטעם זה כל הדר שם כאילו דר בארץ ישראל. כי כמו שנבחרה

נ. לטעמים שונים לייחודה של ארץ בבל מכל הארצות, ראה פסחים דף פז ע"ב.

נא. זאת לא רק קושיה על חיזויים של חז"ל, אלא קושיה תורנית ואף הלכתית. כי השיטה על מעמדה

להיכנס לעובי עניין זה, אך המעוניין בספרי "הארץ אשר אראך", ח"ה פ"ג, בהבהרה מלאה בעניין, יפנה ויראה שם נתבארו הדברים בהרחבה הראויה.



של בבל יש לה השלכות על תפיסתם של חז"ל והשקפתם על גלות, גאולה ושיבת ארץ ישראל, ואי אפשר להפריד בין סוגיית ישיבת ארץ ישראל באגדה והסוגיה בהלכה, כדברי האבני נזר: "יש עוד מקום עיון בעיקר ישיבת ארץ ישראל בזמן הזה, וקשה מאוד לעמוד על הברור כי תלוי בדברי אגדה בגמ' ובמדרש וכו'" (תשובות אבני נזר יו"ד, סימן תנד, אות מ).



בדק הבית



[א]

תגובה למאמר הרב שמואל כאשכרמאן בגליון כא, בענין הוספת מים למיחם ביום טוב

הרב ישראל נתנאל נמדר, גריט ניק

לכבוד מערכת קובץ 'אבקת רוכל' ולכבוד הרה"ג שמואל כאשכרמאן שליט"א,

ראיתי בקובץ אחרון (גליון כא עמ' קמו והלאה) שיצא לאור לקראת פסח תשפ"ג, את המאמר החשוב בענין הוספת מים למיחם ביו"ט. כתרה"מ מסיק להקל למלאות אותו במים קרים ביו"ט, ושאינן לחוש להבערת החשמל וגוף החימום, מצירוף כמה טעמים. ובמחילת כבוד תורתו, נלע"ד דא"א להתיר דבר זה, ואבאר שיחתי.

ראשית כל, המציאות היא דכשנתרוקן המיחם מן המים החמים, אז שופכים בנ"א מים חדים צוננים לתוך המיחם כדי לחממן לשתייה, ובזה גורמים להדלקת גופי החימום של המיחם, וכן נדלק כמה פעמים נר אדום או ירוק. שהרי כשמכניס את המים החדשים נדלק מיד בתוך איזה שניות החשמל, והוא מוליד אש חדשה וזה לא הותר ביו"ט. וא"כ לכאורה יהא אסור לשפוך מים לתוך המיחם אם עי"ז יגרום להדלקת החשמל.

אולם כתרה"מ כתב להתיר מכמה טעמים: (א) איסור המצאת אש ביו"ט הוא רק איסור דרבנן, ובנד"ד י"א דהוא מותר, (ב) י"א שהדלקת החשמל ביו"ט מותרת לכתחילה, (ג) י"ל דהוי רק ע"י גרמא, (ד) דהוי פ"ר בדרבנן דיש בו מתיירים. עכת"ד.

מה שיש לפקפק בצירופים הנ"ל

ויש לעיין בהני צירופים. ראשית, מה שכתב דהמלאכה כאן היא רק דרבנן, אמת היא שכן היא דעת רוב האחרונים. אבל חוץ משאלת הבערה, יש גם בעיה של סגירת מעגל חשמלי, דלדעת החזו"א הוא איסור בונה דאורייתא. ולמעשה רבים מקילין בענין איסור חשמל שהוא רק איסור דרבנן, ובפרט כשיש עוד צירופים.

ומש"כ כתרה"מ דלהרמב"ם וש"ע כל האיסור להוציא אש ביו"ט הוא מפני שהיה אפשר להוציא קודם יו"ט, ובנד"ד כיון דלא אפשר, יהיה מותר לכתחילה לייצר אש. אמת היא דיש דס"ל כן, אבל רוב האחרונים חולקים על זה, ואכן קיי"ל דטעם האיסור הוא משום מוליד אש. וגם אינו מוכח בדברי הש"ע שם שפסק כן. ועכ"פ אינו נוגע לאיסור סגירת מעגל חשמלי דאין זה משום "מוליד אש" אלא הוא איסור בונה,

מכבפ"ט, או מוליד^א). ולעולם לא מצינו בדברי הפוסקים שמקילין בשאלות של חשמל מטעם שא"א מבעו"י.

ומה שהביא כתר"ה צירוף דעות חכמי המערב ועוד פוסקים דהדלקת החשמל מותרת ביו"ט, כבר כתבתי במקום אחר (נדפס בקובץ אבקת רוכל הנ"ל, עמ' קסב והלאה) דהיתה בזה טעות במציאות, שחשבו הני פוסקים דהיתה אש בתוך החוטים, וכמפורש בדבריהם. ולא מצינו בדברי גדולי הפוסקים מהדור האחרון שהביאו את דעת המקילים בזה אפילו כצירוף בעלמא^ב). ולכן נלע"ד דא"א להביא דבריהם לסניף להתיר, ובפרט דס"ל לכל הגדולים שמימיהם אנו שותים לדבר פשוט שהוא אסור.

ומש"כ כתר"ה דהוי רק פ"ר בדרבנן, נלע"ד דזה אינו, שהרי כאן הוא מכוון למלאכה, והיינו דהוי כמתכוין להדליק את הגוף חימום. ואין זה דומה לפתיחת הברז של מים חמים וכדומה, דדעת הרבה מגדולי הפוסקים שאינו מתכוין לבשל המים הקרים (ואע"פ דזוהי דרך פעולת ברו המים החמים), דא"א לומר שלא מתכוין להדליק את הגוף חימום. והחילוק הוא, דבפתיחת הברז עיקר כוונת האדם הוא לקבל מים חמים מן הברז, ללא קשר עם כניסת המים הקרים לדוד החימום. אבל כאן כל כוונתו לערות מים קרים למיחם החשמלי- כדי לבשלם! ואין כוונתו רק לערות בסתם. ומחמת נקודה זו נראה לי דאין מקום להקל בזה כלל, דידוע שבדרך כלל ב"אינו מתכוין" יש פתח להתיר המלאכה^ג), אבל כאן הוא מכוון להדליקו במעשה בידים.

מה שיש לפקפק דאינו נחשב כגרמא

ומש"כ כתר"ה דיש כאן צירוף דהוא רק בגדר גרמא, לע"ד יש לפקפק בזה. דהנה, כתר"ה הביא דלדעת כמה פוסקים אם המלאכה נעשית מיד הרי הוא מעשה ולא גרמא. ובדקתי כמה מיחמים וכמעט בכולם נפעל מיד החשמל, לכל הפחות באופן ששופך הרבה מים קרים לתוכו. ושיעור "מיד" בענין גרמא לא מבואר בפוסקים. ויש שס"ל דצריך י"ב שניות^ד), ואחרים ס"ל דצריך לכל הפחות חמש שניות שהוא יותר משיעור של תוך כדי דיבור.

ואפילו את"ל שהוא יותר משיעור זה (מה שכמעט אינו כן במציאות), עדיין יש בעיה אחרת, דהנה, כאן כל פעם שרוצה לבשל את המים, הפעולה שעושה היא

א. במקור האיסור- בדברי הבית יצחק כתב דהוא דומה למוליד ריח, ופשוט דאין היתר במוליד ריח משום "לא אפשר מבעו"י".

ב. ואפילו הגר"ע יוסף לא צירף את דבריהם דס"ל פשוט דהם טעו במציאות.

ג. וכמו שמצינו יסוד בדברי האחרונים דבפ"ר דלא ניחא ליה בדרבנן או תרי דרבנן יש מקום להתיר, וגן בצירוף גרמא יש מקום להתיר וכו'.

ד. שהוא שיעור של הילוך כ"ב אמות

לשפוף מים לתוכו והמיחם מתחיל להרתיח את המים מעצמו. ולכן מעשה זה הוא המעשה הרגיל ונכלל במלאכת מחשבת. דהיינו, דהנה דבגמ' בב"ק (ס.) הקשו מאי שנא נזיקין שבהן ליבה וליבתה רוח פטור משום דאינו אלא גרמא בנזיקין משבת שבה הזורה ורוח מסייעתו חייב, ותירץ רב אשי דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ופירש רש"י דכיון דנעשית מחשבתו חייב. והקשו האחרונים דהלא אף בגרם כיבוי נעשית מחשבתו ואעפ"כ אמרו (שבת קכ:) דגרם כיבוי מותר. ויש בדברי רבותינו כמה דרכים ליישב סתירה זו. וקודם שאבאר את השיטות בזה, אציין דהכוונה כאן היא דאע"פ שמצד "מעשה וגרמא" איזה פעולה תהא בגדר "גרמא"⁽¹⁾, אבל נתחדש בגמרא זו דאם מכוון למלאכה, ע"י מחשבתו נחשבת פעולתו כמעשה בידים, דכיון דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, תמיד צריך להיות בגדר גרמא בלי "מחשבת המלאכה". והתירושים דלהלן באו לבאר למה אמרינן דגרם כיבוי לא מקרי מלאכת מחשבת, אע"פ דבפשוטו מכוון למלאכת כיבוי.

(א) ברא"ש שם בב"ק כתב דלא מקרי גרמא כשהוי דרך המלאכה, והרבה אחרונים הבינו דכוונתו דרק בזורה וכדומה דתמיד נעשית ע"י גרמא אמרינן דמלאכת מחשבת הוא וחייב בו. וי"א דכוונתו דכל מעשה ומעשה דהוי בדרך המלאכה מקרי מלאכת מחשבת⁽²⁾. אבל באבן העזר (סי' שכח) נראה שחולק על זה וכתב דתלוי רק במחשבתו. אבל לא יישב דין גרם כיבוי. וצריך לומר דנקט כאחד מהישובים דלהלן. עכ"פ, רוב ככל האחרונים הסכימו להאבן העזר (דלא כדעת המג"א), וכן ק"ל.

(ב) בשלטי גבורים (שבת פט"ז מ"ה ע"א מדה"ר) כתב דבאמת אין היתר בגרם כיבוי אלא כאשר כל כוונתו למנוע התפשטות האש אבל אם כוונתו לכבות באמת אסור. ומבואר מדבריו דרק באינו מתכוין יש להיתר⁽³⁾ משום גרמא. וכן כתבו הנכד הישועות יעקב, והאבני נזר. לפ"ז, כל כמה דמכוון למלאכה אין היתר של גרמא.

(ג) בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' מד) כתב דלא התירו גרם כיבוי אלא כאשר המלאכה נעשית לאחר זמן דכה"ג אין זה מלאכת מחשבת משא"כ בזורה שתיכף למעשיו תוצאת המלאכה דכה"ג הוי מלאכת מחשבת. עכ"ד. וצ"ע מאי נ"מ אם נעשית מלאכה מיד או לא. וכנראה דר"ל דא"א לייחס את המעשה אליו אם לא נעשית מיד.

ה. כיון שיש בו כח אחר מעורב בו

ו. כמו דברי האחיעזר לקמן.

ז. כונתי "להתיר", דהיינו דהוא "גרמא המותרת". אבל קי"ל דגרמא אסור לכתחילה, ורק במקום הפסד או שעת הדחק וכדומה יש להתיר, עיין בש"ע ורמ"א שלד סע' כב.

ד) בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס) כתב דאין הזורה בכלל מלאכת מחשבת אלא משום שהוא עושה את מלאכתו בדרך הראויה וכעיקר דרך עשייתה, משא"כ במי שמניח כדי מים מסביב לאש שאין זו דרך כיבוי כלל, ולא הוי מלאכת מחשבת. ולמעשה הרבה ס"ל כהאחיעזר, כמו הגאון בעל אבן האזל, החזו"א, הגרשז"א, ושכן משמעות המשנה ברורה.

ולכן נראה דלהלכה ודאי א"א לסמוך דזה מקרי גרמא, כיון דמתכוין להפעיל את האש (שלטי גיבורים), נעשה מיד (זרע אמת), וכך דרך פעולתו ואינו מקרה (אחיעזר ודעיימה). ולכן נכלל במלאכת מחשבת ואינו בגדר גרמא.

וכתר"ה הביא דעות שכל הסרת המונע בענין שבת מקרי גרמא. ואמנם הציץ אליעזר (ח"כ סי' טז) והגר"ע יוסף (יבי"א ח"ד סי' לד אות לו) הביאו את דעת האחרונים הללו רק לצירוף בעלמא בענין התירם להשתמש בדוד שמש, דהרי שם הוא אינו מתכוין וגם הוא איסור קל, ע"ש בדבריהם. עכ"פ גם בזה נראה דדלעת רוב ככל הגדולי הפוסקים לא מצרפים דעות אלו להלכה. ועוד, דבאמת בנד"ד כשמערה מים לתוך המיחם הרי הוא מעשה בידים ולא הסרת המונע. ולכן א"א לצרף את דעתם כלל.

סיכום:

ולכן במחילת כבוד תורתו הרמה, נלע"ד דפשוט שאסור לערות מים אל תוך המיחם במצב שנדלק החשמל בתוך כמה שניות^ח. והוכחנו דהבעיה המרכזית היא דנחשב כמתכוון, ולכן אין בו צירופים להיתר ואינו נחשב לגרמא, והוי כהדלקת חשמל בסתם דאין מי שהתיר דבר כזה למעשה.

החותם בברכה,

ישראל נתנאל נמדר

מחב"ס שבת לישראל, נר יעקב, וכוס של ברכה

כולל ישיבה שיח חיים, גריט ניק



ח. י"א שניתן לערות כמה כמה במשך הזמן, דבזה יש זמן להמים אלו להתחמם, ולא יורד המדת החום של המים כל כך ולא מופעל הטרמוסטאט. והכל לפי הענין.

[ב]

תגובה למאמר הרב יוסף קושנער בגליון טז, האם נוצרים דינם כעובדי עבודה זרה

הרב יוסף פרץ, פנמה

כבוד מערכת הנכבדה מכון אבקת רוכל הע"י,

שלום וברכה,

ראיתי בגליון טז מהקובץ הנכבד אבקת רוכל (עמ' קה) מאמר נכבד בענין הנוצרים אם הוו עובדי עבודה זרה. ושם דן בשיטות שלא מצווים על השיתוף. ומדבריו נראה שסבירא ליה שאם אינם מצווים על השיתוף לא חשיבי עובדי עבודה זרה.

ואני לא כן עמדי, אלא שגם לשיטות שגוים לא מצווים על השיתוף, שפיר חשיבי עובדי עבודה זרה. דמה שהרוויחו שאינם מצווים, הוא שאינם חייבים מיתה, אבל על כל פנים העבודה זרה, חשיב עבודה זרה לכל דיניה. ולכן אין קשר בין הדברים דצלב שעובדים אותו ודאי נאסר לכולי עלמא, דאע"פ שהגוי לא יהרג מחמת עבודתו כיון דהוי בשיתוף, עכ"פ חשיב עבודה זרה הנעבדת ונאסר.

ושיטה זו אינה שיטה דחוויה, שהרבה ראשונים סבירא להו כן שלא נצטוו על השיתוף, וטעמם כיון שכתוב בהרבה מקומות בחז"ל שהגויים ה' שם להם שרים ורק עם ישראל הם חבל נחלתו, ולכן סבירא להו להני ראשונים שאם הגוי מודה שה' הוא הבורא ועובד את השר שלו או את מי שאוחז ממנו אלוהות אינו איסור כלפיו, כיון שההשגחה על הגוים שונה מעם ישראל והם חלק השרים כביכול. עיין בדבריהם באריכות ותמצא נחת.

וזה לא קשור כלל שנאסר מה שעבדו, שסוף סוף הוא עבודה זרה.

ולכן אין מקום כלל להקל בזה.

בברכה ובידידות,
יוסף פרץ

