

[illegible]

## ביטול כלי מהיכנו בהנחת דבר היתר

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

הלכה רווחת דאסור בשבת לבטל כלי מהיכנו. ואומרים שמצוי שזוהי העבירה בשוגג הראשונה של השנה, דבלייל ראש השנה מתחיל סעודתו עם סדר הסימנים ומניח גרעין התמור או קליפות הרימון על הצלחת שלפניו, ואסור, וטענתו היא דהתינה בכל השנה קילוף הפירות נעשה בסוף הסעודה (שאז בדר"כ מגישים את הפירות) ושרי להניחם על הצלחת שלפניו דהצלחות המלוכלכות הן כבר גרף של רעי, ורק בר"ה מזדמן שפותח סעודתו בקליפות והשולחן נקי לפניו ובשוגג נוהג כמנהגו.

ומקובל להתיר להניח קליפות מוקצה על צלחת בשבת במניח דבר היתר ככף או מזלג קודם שמניח המוקצה, וכ"כ בספרים על הלכות שבת שש"כ פרק כ"ב הלכה כ"ט ועוד.

עוד דוגמא להאי התר כתבו שש"כ פרק י"ג ל"ט ועוד במזגן הנוטף בשב"ק דלהעמיד כלי תחתיו לקבל המים אסור דמי המזגן מוקצין מדין נולד וכמים הנוטפים מהאילנות (מ"ב ש"י ל"ב) וכן במקרה הנוטף מים מתא ההקפאה למקרר עצמו גם דינו כנ"ל דהמים מוקצה והנחת כלי לקבל המים הוה ביטול כלי מהיכנו, ועל כן יניח כף או מזלג דבר היתר השרי בטלול בתוך הכלי ובכך יניחו תחת המים, וליכא איסור.

ויש לדון בזה טובא דלכאורה נדונים אלו לא שיכא כלל להתר דהנחת דבר המותר כלהלן.

דהנה מקור ההתר דשרי לבטל כלי מהיכנו במניח בו דבר היתר מקורו מדברי ההג"א (הובאו במ"ב רס"ה ו') דכתב השו"ע אין נותנים כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף מפני שהוא מבטל כלי מהיכנו, והוסיף המ"ב ואם יש בכלי דבר המותר מותר להניחו תחת הנר לקבל בו שמן דהא יכול לטלטלו אגב ההתר אם הוא בענין שמותר לטלטלו בשבילו כמו שכתב בסוף סימן ש"י ע"ש עכ"ל.

והביאור דהרי כל יסוד האיסור דביטול מהיכנו הוא דמונע את טלטול הכלי ע"י הנחת מוקצה בו, ממילא באופן דאף כשינוח המוקצה הכלי יהא שרי בטלול מחמת דבר ההתר המונח בו דשרי לטלטלו בעבורו, אין בזה איסור דביטול מהיכנו ולכך יכול להניח בו המוקצה לכתחילה.

אמנם התנה המ"ב דבעינן דיהא מותר לטלטל הכלי לאחר הנחת המוקצה לצורך דבר המותר, והראה לעיין בסוף סימן ש"י, ונחזי אנן, דהנה כתב השו"ע (סוף סימן ש"י ח') כלי שיש עליו דבר האסור ודבר המותר מותר לטלטלו, כגון מחתה שיש עליה מבעוד יום אפר שמותר לטלטלו לכסות בו רוק או צואה, ויש עליה גם כן שברי עצים שהם אסורים בטלול, מותר לטלטל המחיתה כמו שהיא וכו', וטעם היתר לטלטל זה משום דלא אפשר למינקט קיטמא [אפר] לחודיה אפילו אי שדי ליה מהמחתה עכ"ל השו"ע, מבואר דההיתר לטלטל המחיתה עם המוקצה הוא רק באופן דלא שייך ליטול ההיתר [הקיטמא] לחודיה, אבל אם יכול ליקח ההתר לבדו אין התר ליקח הכלי עם המוקצה עבור ההיתר וכ"ה במ"ב ש"ט סוף ס"ק דשרי לטלטל סל עם פירות ואבן [מוקצה] עבור הפירות רק בנדון שאינו יכול ליטול הפירות לבדם, ובעי לסל שמונח בהם האבן לטלטל הפירות למקומם יעו"ש.

לפ"ז בנידונים הנזכרים ברוצה לטלטל הכלי עם המוקצה עבור הכף או המזלג ודאי אסור, דהרי יכול ליטול המזלג או הכף בפני עצמו ללא טלטול המוקצה ומה יתיר לו לטלטל המוקצה (מי המזגן או הקליפות) ביחד עם הכלי, וא"כ ה"ה לענין ביטול כלי מהיכנו ליתא להתרא דהנחת דבר היתר.

אמנם בנדון דיש על הצלחת בוטנים וכדומה שייך ההתר של הנחת דבר היתר ויהא מותר להניח הקליפות בכלי, דבזה כיון דבעי לכלי לטלטל הבוטנים, דאין הדרך ליטלם ללא כלי ושרי לו לטלטל הצלחת עם הקליפות עבור ההיתר.

והא דאיתא בהגהות חת"ס על המג"א ש"ח נ"א דשרי להניח פת על צלחת ולקלוף עליה ביצים בשבת ולא הוה ביטול כלי מהיכנו, אינו שייך להתיר דידן דהתם הוה דין דווקא בפת ואוכלין שהפסולת בטל לגביהם והוה התר מדין כיכר ותינוק, וכמו כן כתב הב"ח [סוף פרשת מקץ שנה שניה] להתיר להניח מוקצה על צלחת במניח אוכל קודם, ולא כתב כלי היתר.

ונראה ליישב דעת המתירים ליתן מוקצה על כלי על ידי הנחת דבר היתר אף ביכול ליטול בפני עצמו, דהם נקטו דכל האיסור דביטול כלי מהיכנו הוא מחמת הדין דבסיס באמצע שבת דכל עוד דהמוקצה על הכלי אסור הכלי בטלול ולכך במניח דבר היתר קודם המוקצה הכלי לא נעשה בסיס, כיון דהמניח היתר חשוב וזה יסוד ההתר.

אמנם אינו מחזור להלכה דודאי הדין ביטול כלי מהיכנו אין יסודו מדין בסיס כדהוכיח החזו"א מ"ח ח', וכן נראה בדעת המ"ב דהא כפשוטו להלכה ליתא דין בסיס באמצע שבת כדסתם רע"ז י"ח דשרי לטלטל השולחן עם הנרות דולקים אף בהוסר הלחם (ואף דיש לדון בכמה מקומות בלשנות ודיני המ"ב, יעוין בארחות שבת ח"ג בירורי הלכה סימן ד בארוכה, אך להלכה שרי כדאמר מו"ר הגר"ח פ"י שינברג זצ"ל דכהאי יסוד גדול לא היה להמ"ב לכתבו ברמזים אלא לכותבו במפורש, וע"כ שלא סבר לחומרא זו ויש לפלפל בכל מקום לישוב לגופו), ואעפ"כ איכא דין ביטול כלי מהיכנו באמצע שבת, אלמא דאינו מדין בסיס.

כך דהרוצה להניח קליפות ומוקצה על צלחת, יש להתיר אם יניח דבר היתר שאין שייך ליטלו לבדו. וכגון בלייל ר"ה יניח על הצלחת כמות של גרעיני רימון וכדו'. ויש עצה אחרת כהיום להשתמש בכלים חד פעמיים דבזה נקטו הפוסקים דאין איסור דביטול כלי מהיכנו בכלי דיעודו לשימוש פעם אחת.

ולענין מי המזגן העצה ליתן בכלי קצת יין וכדו' משקה שאינו מים, דביחס למים הוה מין בשאינו מינו ובטל, ובכך להניחו תחת המזגן לקבל מימיו, ויסוד ההתר מדברי המ"ב של"ה ט"ז דבזב יין מחבית של ענבים והיין מוקצה מדין משקין שזבו ואסור להניח כלי תחתיהם מדין ביטול כלי מהיכנו שרי ליתן כלי עם מים תחת היין וכיון שהוא מין בשאינו מינו היין בטל מדין קמא קמא בטל, ואף אם יתרבו היין על המים שרי יעו"ש, וא"כ ה"ה בנדון דידן מי המזגן בטלים ביין קמא קמא ואין איסור דביטול כלי מהיכנו ואף אם יתרבו המים על היין.

ובענין דווקא מין בשאינו מינו, דמוקצה הוה דבר שיש לו מתירים ואינו בטל רק באינו מינו [עי' מ"ב רס"ה ח'] וכתב בספר שש"כ י"ג הערה קל"א חידוש מהגר"ח קניבסקי שליט"א דכיון דנקטינן (יו"ד ק"ב ש"ך ג', חכ"א נ"א כ"ו) דהקובע לשם מין להגדיר מין בשאינו מינו [לענין הדברים דאינם בטלים רק בשאינו מינו] הוא שמא ולא טעמא וכתב דלא כאב"י (ע"ז ס"ו ע"א) וא"כ מים הנוטפים מהמזגן שמם שונה ממים רגילים מהברז, דנקראים מים מזוקקים, כך דלענין ביטול דבר שיש לו מתירים חשיב מין בשאינו מינו [יעוין בערה ש"י ד"צ צ"ח מ"ז דהרחיב בדוגמאות מה חשיב מין בשאינו מינו לענין הנ"ל דבתר שמא אזלינן] לכך מי מזגן בטלים במים רגילים מהברז.

נפק"מ כאשר נוטף המזגן בבית הכנסת ואינו בנמצא משקה אחר מלבד מים שרי להניח בכלי מים מהברז ובכך להניחו תחת הדלף אך לא עם מי המזגן עצמו שהצטברו בכלי אף דנטפו מער"ש ולא הוה מוקצה [דנולד קודם השבת] דבזה הוה מין במינו ולא בטל ומבטלו מהיכנו.

# תיקון עירובין

מהקריפות הם בקצוות העיר ולא בתוכה ועי' חזו"א בסי' פח כ"ה ובסי' פט ז' שבכ"ה גרע טפי מקרפף באמצע העיר, בשכונתינו לבד יש ג' קרפפים עי' לקמן כיצד סודרו.

ו. גוי או מומר לחלל שבת הדרים בתחום העירוב אוסרים על כולם כל טלטול, שו"ע שפ"ב ס"א ושפ"ה ס"ג, אלא שהקילו לשכור גם מכל מי שדר עימו או פועל שלו שיש לו רשות להניח חפציו אצלו - שכירו ולקטיו, ולכן פעם היו עושים שכירות משר העיר ששלט ללא עוררים על כל בתי העיר ברצונו, עי' סי' שפ"ב ס"ד, וכיום עשו שכירות עם העיריה ומשטרה וחב' חשמל וכל גוף אפשרי, ועדיין רבה המבוכה האם מועיל שכירות מהם, שיש מפקקים על כך שבכוחם להכנס לבתי התושבים ללא אישור וסיבה, ועוד שכל התוקף המשפטי שלהם להשכיר עומד בספק גדול, כי נראה שכל החוזה הינו דתי ושלא יגרע מכל זכות שיש להם, [בערך הנוסח עם חברת חשמל], וכן בעיני שידור השוכר עמהם בחצר, [ולתקן דבר זה כתבו ששוכרים בשביל כל מי שצריך], ועוד יל"ע מהו הפתרון לגויים שבאו אחרי השכירות, וכן מה הדין כשהפקיד עבר ממשרתו או מת האם עדין לשכירותו תוקף, וכיו"ב, [ובכל זאת מכיון שבפועל רבים מטלטלים הורו רבותינו לשכור מכל מי שאפשר ובצורה הכי טובה ואולי יועיל ויציל - כך אמר לי הגר"מ רוזנר שליט"א שהורה לו הגריש"א זצוק"ל אע"פ שנקט כדעת המערערים על השכירות והוסיף עירעורים מדיליה].

ז. וכן תינוק שנשבה שאינו מודה בעירוב, לא מועיל לזכות לו פת, ואין קולא של שכירו ולקטיו כגוי, ואכן החזו"א בסי' פז סי' יג ויד היקל בזה, דמחמת אונס הוא כישראל וזוכים לו ללא צורך בכלום, והוסיף להקל שאין כיום מי שמאמין בתורה שבכתב ולא תורה שבע"פ [וס"ל שהרפורמים, הקונסרבטיבים ודומיהם בכלל בלתי מאמינים כלל], והרבה חולקים כדמשמע במ"ב בשפ"ה סק"א ומהב"י שהביא שם, דלא סברו שאונס מהני, ומשמיה דהגריש"א זצוק"ל מוטו שאע"פ שיש ללמד עליהם זכות, שנולדו כך ומעשה אבותיהם בידיהם, אין הם חשובים כתינוק שנשבה שלא יודע כלום מיהדותו ואונס לגמרי. וגם להחזו"א יש לדון בבא באמצע שבת דאפשר שלא אוסר עד שבא ולא זוכים לו, ואח"כ בבא באמצע שבת א"א לזכות לו, ותלוי בשע"א ס"א האם גוי שיכול לבא באמצע שבת אוסר כבר עכשיו, והאם לדמותו בזה לגוי.

ח. הקונסוליות והשגרירויות וכן כניסיות שנמסרו למדינות מסוימות, שעל פי החוק הם כאוטונומיה נפרדת מהמדינה והם בבעלות מדינותיהם לחלוטין עד כדי שהבורח לשם צריך צו הסגרה, וישנם הרבה כאלה בירושלים, ולאילו לא תועיל שכירות משלטונות המדינה.

ט. תיקונו המעשי של העירוב צורך שימת לב כדי שיעמוד בכשרותו, שלא יתרופף החוט ויצא ע"י רוח מבין העומדים שאז הוא פסול אף בזמן שאין רוח, וכן שלא יתרופף החוט וירד, עי' מ"ב שס"ב ס"ק ס"ד ושע"ה צ"נ, ולכן עושים לחיים שהם נחשבים הקנים של צורת הפתח ואז יש מרווח תנועה גדול לחוט, לחיים אלו מועילות גם לחשש של התעקמות העומדים מחמת מכה מרכב כבד וכד', ועוד כיו"ב.

בלתי אפשרי להקפיד בעירוב כללי על כל הנ"ל, ולמרות ההערכה העצומה לעבודתם המסורה של העדה החרדית, ובראשם הרב דוד בלגוד שליט"א שעובד ללא לאות, אבל בהקף האדיר של ירושלים, וההתמודדות עם שינויים תמידיים, ועבודות של קבלנים שלא יודעים מהו עירוב וחשיבותו, כמעט בלתי אפשרי לעמוד על דברים הנ"ל עם כל הרצון הטוב.

## העירוב בשכונת רמות א' תחתית

בחסדי ה' זכינו להקיף את רוב רובה של שכונתנו בערוב מהודר מאד, למעט חלקים מסויימים ברחובות טרומן [ומעט מאד מסילבר]. קדימה, ורח' רמות, כמפורט להלן. בפיסקאות הבאות יפורטו **גבולות העירוב**, וכל מה שביניהם בכלל השטח המתוקן (כגון רח' סולם יעקב, שיבת ציון, ובובליק וכו').

**רח' טרומן** - מתוקן מהצומת ליד קופ"ח כללית עד אחרי הכניסה לרח' נרות שבת. ת"ת אמרי מלך וכן גני עץ הדעת בכלל הערוב, ומשם לאורך רח' טרומן עד שדרות גולדה לא הוכנס לערוב שלנו מחמת הבניה שם, בכל זאת

[יצויין כי בשני העמודים האחרונים ישנן מפות הקשורות אל המאמרים [להלן]

## מעלותיו של עירוב שכונתי על פני עירוב כללי

א. עירוב עירוני כללי בנוי על ידי היקף של מחיצות שעושה את השטח כחצר אחת גדולה, כאשר המחיצות עשויות על ידי צורות הפתח, ופעמים שחלק מן המחיצה הוא קיר בנוי שמתחברים אליו. בדרך כלל בעירוב כללי רוב ההיקף הוא בצורות הפתח ואילו עירוב שכונתי רובו מחיצות בנויות, ורק בפתחים עושים צורות פתח.

כידוע רשות הרבים אינה נתרת אלא בדלתות הננעלות וי"א שסגי בראוי להנעל - סי' שס"ב, וכתב המ"ב שם סק"ח שבעירובי הערים שעושים בלי דלתות בעל כרחך סומכים על השיטות שרה"ר צריכה שישים רבוא (עי' סי' שמה ס"ז), ולכן אין לנו רשות הרבים אלא כרמלית ולזה מהני צוה"פ בלי דלתות, ומ"מ כתב המ"ב שבדאי כל בעל נפש יחמיר לא לסמוך על שיטות אלו, וכ"כ בסי' שמה ס"ק כג, ובביאור הלכה שם ד"ה שאין, והוסיף שאף לדעת הראשונים שצריך ששים רבוא אפשר שא"צ שיעברו שם ס' רבוא אלא כל שמיועד לס' רבוא כבר הוי רה"ר.

ועל פי זה, אם באים לדון על העירוב של ירושלים יש לידע שמלבד שהוא בחלקו עובר בדרך בין-עירונית שמיועדת לס' רבוא, בתוך העיר עצמה יש רחובות ראשיים המיועדים לכל תושבי העיר, המונים למעלה מששים רבוא, א"כ יש לחוש לרשות הרבים גמורה אף לדעה זו, משא"כ בעירוב שכונתי הגם שכל אחד מאנשי העולם יכול לבוא לשם, אין הרחובות **מיועדים** לכלל העיר אלא משמשים ומיועדים לתושבי השכונה, ולכן מהני צורת הפתח ולא בעי' דלתות, להשיטות דבעינן ס' ריבוא.

ב. גם לשיטות שרשות הרבים נחשבת גם בלא ס"ר, יש לדעת שבהרבה רחובות אף שהם רחבים ט"ז אמה, לא ייחשבו רה"ר, ומשום שאם יש לאותו רחוב [או לקבוצה של רחובות] עומד מרובה על הפרוץ בג' מחיצות [ע"י גדר, קיר, או ע"י הבנינים עצמם], שוב יש לכל האזור הזה דין רה"י [דקיי"ל דג' מחיצות הוי רה"י]. ואף אם יש באותן מחיצות פצצות יותר מ"א אמות שמבטלות את המחיצה, זה אינו אלא מדרבנן וכל שיש עומד מרובה הוי רה"י מדא" - כל זה כתב החזו"א (בס' קז ס"ה).

ומעתה, עירוב שכונתי יכול לעמוד בתנאי זה ולהקים מחיצות (או להשלים תוואי קיים) של עומד מרובה מג' צדדים, מה שמאד קשה לבצע בעירוב כללי שכולו בנוי על צורות הפתח.

ג. העירוב הכללי היקפו ענק וכידוע הביא הביאור הלכה בסי' שמו ד"ה קרפף את מחלוקות הראשונים האם יש שיעור לדבר ע"ש בדבריו, ומסקנתו שלדעת תוס' והרמב"ן שכל מחיצה שעשויה בידי אדם אין לה שיעור, אך הריטב"א והרשב"א סוברים שגם מחיצות העשויות בידי אדם צריך שיהיה מחיצות הניכרות שרואה עצמו כבמקום מוקף, ויתכן שעירוב המקיף את כל ירושלים גדול משיעור ההיקף המותר.

ד. שיטת הרמב"ם הביאה השו"ע בסי' שס"ב שס"ב ס"י שצורת הפתח לא מועילה אם היא יותר מ' אמות אלא א"כ יש ב' מחיצות גמורות וב' משלימות על ידי צוה"פ כדכתב המ"ב שם ס"ק נ"ח, ובס"ק נט כתב שנכון לחוש לרמב"ם דגם הסמ"ג והסמ"ק ס"ל כן, וא"כ בעירוב כללי לא שייך להכשירו לשיטות אלו משא"כ עירוב שכונתי בשימת לב אפשר לבנותו שכל הצורות הפתח הם בין ב' מחיצות.

ה. קרפף-חז"ל אסרו כל היקף של יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה או הוקף לדירה אבל אינו ראוי לדירה כגון שהוא מלא בזרעים או בקוצים וסלעים שא"א ללכת שם, דהוי ככרמלית וכל שפתוח אליו כל ההיקף אסור - שו"ע שנה ס"ט, בעירות גדולות סומכים על החידוש של הדבר שמואל שהקל בעיר מוקפת חומה שהקריפות בטלים לעיר כדהביא הביאור הלכה שם (ד"ה אבל) שאע"פ שרבים חולקים מ"מ החכם צבי כתב שבשעת הדחק שא"א לתקן בשום אופן יש להקל כדי שלא יכשלו רבים, בעירוב כללי אין אפשרות להקיף את הקריפות המרובים, ומלבד שסומכים על החידוש הנ"ל דבטלים, ההיקף הוא בצורות הפתח שגרע מחומה, ורבים




## ג. אתו רבים ומבטלי מחיצתא

באופן כללי השכונה מוקפת בג' מחיצות, עי' במפה בעמ' האחרון, וממילא אין בכל השטח שבתוך המחיצות חשש רה"ר דאורייתא. ונבאר:

הטעם שא"א לערב רה"ר הוא מפני ש"אתו רבים ומבטלי מחיצתא" כמבואר בגמרא (עירובין דף ו' ודף כב). מבואר בגמרא (כב). שכין שסובר רבי יהודה שתי מחיצות דאורייתא, אף אם רה"ר עוברת בין ב' מחיצות אין כאן דינא דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, והיינו משום שאין דין 'בקיעה' אלא כאשר הרבים עוברים ובוקעים דרך המחיצות, אבל כל שנותר מספר המחיצות הנצרך בלא בקיעה אין הרבים סותרים את המחיצה. לפי זה בג' מחיצות, אם יש ג' מחיצות שאינן בקועות, אף שרה"ר נכנסת מרוח רביעית ויוצאת חזרה לאותה רוח, אין הרבים בוקעים את המחיצות ודינה כרה"ר גמורה.

לפי זה, רה"ר העוברת בתוך ג' מחיצות בציור הנ"ל הופכת לרה"ר מדאורייתא, ושוב לא תבקע את המחיצות שדרך היא עוברת, כן שמענו מהגר"מ רוזנר שליט"א בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, ובעצה זו השתמשו בכמה עירובין שכונתיים, ע"פ הוראתו כדי למנוע חשש רה"ר דאורייתא.

לפי זה מחיצות בציור כזה:  כאשר השחור מסמן מחיצות והאדום את המסלול של רה"ר, הרי כל השטח שבין ג' המחיצות הוא רה"ר, וכן השטח שבין שתי המחיצות הנוספות שנכנסות אל תוך תחום שלושת המחיצות הראשונות, שאף שהן נבקעות ע"י רה"ר הרי זה בתוך השטח המוקף ע"י שלושת המחיצות הראשונות שהוא כבר רה"ר.

כפי שרואים במפה, מחיצות רח' טרומן, {הבנויות מקירות קבועים} מהכניסה התחתונה לרח' יעקב אלעזר ועד הכיכר שבכניסה לרח' סילבר בנויות כג' מחיצות, כאשר המשך המחיצות של רח' טרומן מצידו הפנימי נכנסות לתוך חלל רה"ר הראשונה וממשיכות לרח' קדימה כנגד המשך המחיצות של רח' טרומן עד ביה"ס התורני בפינת הרחובות טרומן-שיבת ציון. הבקיעה של הכניסה העליונה לרח' יעקב אלעזר אינה רה"ר מפני שהקטע העליון של רח' יעקב אלעזר מוקף בעצמו בג' מחיצות, והבקיעה של רח' טרומן היא ברוח רביעית כנ"ל וכל הבקיעות שבתוך השטח אינן יכולות לבקוע אחרי שהמחיצות עצמן אינן בקועות. המעיינים במפה יוכלו לראות עוד כמה דרכים להקיף את השכונה בג' מחיצות שאינן בקועות על הדרך הנ"ל.

עתה נדון בכמה מקומות מפני מה אין בהם חשש רה"ר ואתו רבים ומבטלי מחיצתא:

בכביש הקטן שעולה מטרומן לכיוון רחוב קדימה [ליד הגינות, עליה חדה ללא מוצא] אין ט"ז אמה שיהא בו חשש אתו רבים ומבטלי מחיצתא, וכן אינו מפולש.

צוה"פ ברחוב קדימה החוצה את הכביש באלכסון בחלק הסמוך יותר אל הגינות, [ליד בית מס' 63] יוצאת מתחומי הג' מחיצות הבנויות, ואעפ"כ אין כאן חסרון לעניין אתו רבים מפני שבמקביל לסוף הגדר ממשיכה מחיצת תל שאין בינה לגדר י' אמות.

באמצע רחוב קדימה (בחלק הסמוך לצומת קדימה-פרופס) יש חלק החורג מגבולות המחיצות השלמות המקיפות את השכונה (שאליו היה חשש כזה היה פוסל מדרבנן את השטח החדש הנוסף לעירוב מפני שהוא פרוץ אליו), ואעפ"כ אין לחשוש באותו חלק למה שמעורר הבה"ל הנ"ל דאורייתא והחמיר בו לבעל נפש, מכמה סיבות כפי שיבואר.

בפשטות רח' קדימה אינו רה"ר כלל שכן הוא רחוב ללא מוצא ואינו יוצא חזרה אל מחוץ למחיצות, ועי' באגרו"מ או"ח א' סי' ק"מ שכתב לבאר "מפולשים" דאיתא בשו"ע דבעינן שרה"ר תמשיך ברצף עד יציאתה אל מחוץ למחיצות בצד שני, ולפי זה אין כאן רה"ר, וכן אמר לנו הגר"מ רוזנר שליט"א שאין כאן שום חשש רה"ר כלל, לאחר שהיה בשטח.

מלבד זאת השטח מוקף בג' מחיצות של תל המתלקט, אמנם בתל עצמו יש מדרגות ויש שם חשש של פירצה בקרן זוית הפוסלת אותן, כמו"כ השטח מוקף בג' מחיצות של צוה"פ שאין רה"ר בוקעת בהן מעבר לעבר, אמנם בשל עיגול הכביש, צידי רה"ר עוברים תחת צוה"פ ויש לעיין אם בזה סגי לבקוע את המחיצות, מלבד שיש מפקפקים על יצירת ג' מחיצות להפקיע רה"ר ע"י צוה"פ בלבד, מ"מ אין לחשוש לרה"ר כנ"ל.

עשינו בתחילת רחוב טרומן אחרי מתחם החשמל מיד אחרי הכיכר צורת הפתח וכן בכניסה לרחוב יעקב אלעזר.

לגבי רמות החדשה (רח' יעקב אלעזר), עם איכלוס השכונה בנינו עירוב במימון התושבים, והוא מקיף מתחילת רחוב יעקב אלעזר מול קרן אור עד סוף הבנינים מול הבריכה [ללא מתחם השוטרים]. לעירוב זה הוקם ועד נפרד מטעם תושבי רח' יעקב אלעזר, שבראשו עומד הרב יוסף ישראלי שליט"א. לבירורים יש לפנות ל 0527139338, כמו כן העדה החרדית מפקחת שם.

**גינת קרן אור** - בתוך העירוב. הכניסה מרח' סילבר נמצאת בפיקוח ועד העירוב של השכונה. הכניסה מרח' טרומן נמצאת בפיקוח ועד העירוב של רח' יעקב אלעזר כנ"ל. הגבול בין העירובין הוא צוה"פ שלקראת סוף רחוב סילבר, ובשטח הגינה עצמה יש כמה צורות פתח המבדילות בין העירובין, [יש מקומות שצוה"פ לא הוצמדה לגבול גדר האבנים של הגינה אלא פנימה יותר מסיבות פרקטיות].

**רחוב קדימה** - רובו בתוך העירוב. מלבד קטע הרחוב הצמוד לכביש רמות-גולדה מבית מספר 47 [מיד לאחר הפניה לרחוב פרופס עם קו צורת הפתח שם] עד תחילת גדר המתכת שצמודה לכביש רמות מול בית מספר 63, כל זה מחוץ לעירוב, [בכל חלק זה גבול העירוב הוא הקיר החיצוני של הבתים ברח' פרופס, קיר הפונה לכביש רמות].

הגינות שמתחת רחוב קדימה בכלל העירוב, שטח העירוב מגיע עד רחוב טרומן ממש, צוה"פ שבסוף הירידה החדה מהגינות היא גבול העירוב.

**רח' רמות** (כביש המקיף את סולם יעקב לכיוון בית חנינא) - העירוב נכנס מכיוון צומת כללית אל הרחוב עד תחנת האוטובוס שלאחר תורני רמות והכניסה לרחוב סולם יעקב, יש לשים לב לצוה"פ שם, משם ואילך בתחום העירוב של הבד"ץ.

**רחוב כיסופים** - בכלל שטח העירוב. תחילתו של השביל שבין תיכון אור תורה לבית אבות גיל הזהב הוא בכלל העירוב, ולאחר העיקול ימינה אינו בתוך העירוב, כפי שניכר בצוה"פ העומדת בקרן הזווית.

**בענין ההליכה לרמות ב' וג' דרך הקניון** - ראה מודעה נפרדת.

## ב. קרפיות

בסמוך ל'כיכר בזק' ברח' שיבת ציון, על צלע ההר הפונה לרח' קדימה, ישנו שטח שאינו ראוי לשימוש (סלעים וקוצים שע"פ הוראת הגר"ש אלישיב זצ"ל נחשבים כאינו מוקף לדירה), והוא גדול מבית סאתיים שדינו ככרמלית, על כן הוקף קרפף זה כולו בצוה"פ כדי שלא יאסור את כל העירוב ובחלק המוקף **אסור לטלטל** (אפי' לשיתת הדבר שמואל שאין הקרפף פוסל את העירוב, אם הוקף בפ"ע אסור לטלטל שם כמב' בבה"ל (שנ"ח ד"ה אבל אם נזרע), כ(מלכתחילה נעשה פתרון אחר, ע"י חציית הקרפף לשניים בצורת הפתח [ובכך כל חלק הוא פחות מבית סאתיים ולכן היה מותר לטלטל בו]. בחודש אייר תשע"ג ניטלה צוה"פ שבאמצע והוקף כל הקרפף, ומאז אסור לטלטל בשטח המוקף).

ההר שבין משכן שרגא לכיכר בזק, מתחלק לשלושה חלקים: הקצה שבין תחנת האוטובוס לכיכר בזק ראוי להילוך [ואף משמש לקיצורי דרך] לפיכך אינו קרפף כלל. (ב) השדה שמתחת האוטובוס ועד משכן שרגא אין שם בית סאתיים רצוף. (ג) החלק שמעל בהכנס"ס אהל דאר אף הוא אין בו לבדו בית סאתיים. ועוד דאין לכל השטח דין קרפף אלא רק במקומות שבהם יש קוצים המונעים הילוך (ושם אין ב"ס) אבל השטח הפנוי אינו קרפף.

בין הגינות שבסוף רח' קדימה ומתחתיהן יש שטחים גדולים הנתועים בעצי נוי אינם קרפף מפני שניטעו לנוי והוו חלק מהדירות (ונקטו הפוסקים דלא רק באופן שמסתופפים תחת העצים, אלא גם כשנהנים ללכת לידם ולהנות מפייהם).

ברחוב מעוז מאחורי ביה"ס רפפורט ישנו קרפף שהוקף במחיצות ואינו אוסר את העירוב אולם הטלטול בתוכו אסור.

מקום נוסף שחששו בו לקרפף הוא צלע ההר בין רחוב טרומן לרחוב צבי הרץ (מול התורני), ועל כן שטחו חולק במחיצות לארבע חלקים כדי שלא יהיה בו בית סאתיים, ואף מותר לטלטל בו.



#### ד. היקף שני בתוך ההיקף הנ"ל שתוקן בשכירות

בחסד ה' עלינו תוקן בתוך השכונה עירוב נוסף בו תוקנה הבעיה של נכרים ומומרים המחללים שבת רח"ל ע"י הסכם שכירות, או הפקדת חפץ כשכירו ולקיטו, שללא כן כידוע חששו הרבה מהפוסקים שלא להתיר לטלטל כי היתר השכירות בזמננו משר העיר אינו ברור, ולכן רבים לא מטלטלים אפילו בעירוב שכונתי.

היקף זה כולל את רוב רחוב סולם יעקב, שירת הים, הרואה בחלקו, רביבים, טללים, וחלק מצפריים, רחוב שיבת ציון מתחילתו עד אחרי תורני רמות, רחוב קדימה עד הביתן של החשמל, לא כולל את הבניינים 1 עד 23 והשביל הסמוך להם, רחוב מורגנטאו עד הכניסה לרחוב בובליק, רחוב בובליק כולו כולל המתנס והגינה החדשה שמתחת למתנס הצמודה לרחוב דהו, {לבאים מרחוב בובליק} ישנם בניינים הפונים למורגנטאו שאינם בתוך ההיקף, רחוב סילבר מצד שיבת ציון עד לפני הכניסה לרחוב נרות שבת, רחוב ליפסקי עד הכניסה לרחוב שכטמן, רחוב צבי הרץ כולו עד הכניסה לדף היומי.

לפרטים מדויקים ניתן לפנות לרב דוד איתמר שליט"א בנוגע לחלק העליון, ולרב הלל פרידמן שליט"א בנוגע לחלק התחתון.

כל שטח העירוב של השכירות ורובו של שטח העירוב הכללי נבדק ע"י הגאון ר' מאיר רוזנר שליט"א.

נבקש שכל מי שרואה דייר חדש שאינו שומר תורה ומצוות או שיש חשש כזה וכן עובד זר וכיו"ב נא לעדכן את האחראים.

וכן נזרז את מי שעוד לא סידר את ענין השכירות אצלו בבנין, וכן מי שיכול לדאוג לבניינים נוספים באזור שלו, שכרו יהיה רב מאד כמובטח לטורחים למען שמירת השבת. מנסיון אין הדבר קשה, רק צריך לעשות בחכמה, ניתן לפנות לחברי העירוב לברור וסיוע. הרחובות שנותרו ללא תיקון השכירות, הם הדף היומי, נרות שבת, פרנקפורטר, דה-האז, מורגנטאו, וקדימה בחלקו.

#### ה. הקניין והמעבר לרמות ב' וג'

הוסדרה הגישה לקניין רמות דרך הגשר בעירוב מהודר. ובכך ניתן לעבור בין רמות א' לב' וג'. המעבר הינו דרך הגשר בלבד. יש לציין שהמעבר דרך הגשר של הקניין עדיפה על פני מעבר דרך הכביש שהוא בחשש 'זה"ר דאורייתא' [ובר"ד דא' לא מהני עירוב כלל אלא דלתות].

יצוין כי השביל שמאחורי בית גיל הזהב ברח' כיסופים המוביל למרכז המסחרי, הוא מחוץ לעירוב.

הגבולות בתוך הקניין: המרכז המסחרי הישן כולו כולל הגינה הצמודה לבנק הפועלים בתוך העירוב, וכן השטח שע"י חסד לאלפים, עד תחילת הירידה לכיוון התחנה שתחת הגשר בכביש רמות. בקניין רמות הקומה התחתונה מחוץ לעירוב לגמרי. בקומה האמצעית, מהחנות fox הראשונה אחרי המדרגות הנעות והלאה לכיוון היציאה אל הכביש, מחוץ לעירוב, המדרגות נעות ג"כ מחוץ לעירוב. שאר הקומה בתוך העירוב. בקומה 3 אזור החנויות המרובע (שנקי"ס וכו') הוא בפנים. מהמעלית לכיוון הכביש הראשי, הוא מחוץ לעירוב.

כשעוברים דרך הקניין מרמות א' לרמות ב', אחרי הגשר יש ללכת שמאלה ולצאת דרך בית הספר אורט ובנייני המנהל הקהילתי. משם ואילך העירוב הוא של רמות ב' והוא באחריותם לברורים על העירוב ברמות ב' יש לפנות למס' 0527648717. לברורים על העירוב ברמות ג' יש לפנות למס' 0527683391.

#### העירוב בשכונת רמות א' עילית

#### הרב מרדכי דוד איתמר

כהמשך למאמר הקודם המסכם את ההיקף המהודר של רמות א' תחתית, ננסה לבאר ולעמוד על התיקונים שנעשו בשעתו ברמות א' עילית. היקף הכולל את הרחובות, סולם יעקב לכל ארכו, טללים - לא כולל החניה הסמוכה לרחוב כיסופים, רביבים, שירת הים וצפריים.

רוב הרחובות בשכונה אין בהם שיעור ט"ז אמה, וממילא רחובות אלו דינם ככרמלית שניתרת במחיצות של צורת הפתח. אמנם יש כמה מקומות שיש בהם שיעור ט"ז אמה, וכן החניות המרובות שיש בשכונה, כולם יש בהם שיעור ט"ז אמה, וידועה מח' הראשונים ברחובות שרחבים מט"ז

אמה ואין בהם ששים רבוא, אם דינם כרה"ר, ומסקנת הביה"ל בסי' שמ"ה שראוי להחמיר לדונם כרה"ר ולא לסמוך בזה על מחיצות של צוה"פ, אם לא במקום שיש צירוף נוסף [מה גם ש"א שעיר שיש בה ששים רבוא, כל רחובותיה יש להם דין רה"ר לכו"ע, ואכמ"ל בפרט זה]. - אכן, יש לשכונתנו מחיצות של עומד מרובה משלש רוחות. אלא שמכיון שהרבים עוברים בתוך המחיצות הללו [בחניות ובמעברים שבין הבניינים], יתכן שהמחיצות מתבטלות. והדבר תלוי באשלי רברבי כמו שיבואר.

נחלקו רבי יהודה ורבנן אי אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, לדעת ר"י הרבים מבטלים את המחיצות שהם עוברים דרכם ולרבנן לא, ולהלכה נחלקו בזה גדולי הפוסקים כמאן קי"ל. דעת המשנ"ב דיש להחמיר כר"י והחזו"א מיקל בזה כרבנן. נידון נוסף יש לדעת רבנן דלא ארמ"מ [אתו רבים מבטלי מחיצתא], האם מועילות מחיצות של צוה"פ או שצריך דוקא מחיצות של עומד, שיטת המשנ"ב שמועילות מחיצות של צוה"פ לזה ובחזו"א חלק וכתב דלא מהני לזה אא"כ יש מחיצות גמורות בעומד מרובה על הפרץ.

ולפי"ז, בשכונתנו שיש מלבד המחיצות של צוה"פ, גם מחיצות גמורות של עומד משלש רוחות, אליבא דרבנן מהני אף לדעת החזו"א, ולדעת ר"י לא סגי בזה, דאכתי ארמ"מ. וא"כ לאמי דכתב המשנ"ב דקי"ל כר"י, עדיין אין לנו פתרון לאותתם מקומות שיש בהם שיעור ט"ז אמה. [ואמנם יש בזה נידונים נוספים, יש שנקטו בדעת הרמב"ן במלחמות דעומד מהני אף לר"י דאית ליה ארמ"מ, ומקובל מגדולי ההוראה שיש לצרף שיטה זו לקולא להתיר לטלטל ברחובות שיש בהם ט"ז אמה ואין בהם ס"ר, ועוד יש לדון מצד הפרצות שיש בהם י' אמות וצוה"פ, לדעת הסוברים שפירצת עשר אמות דאורייתא, אם עדיין יש לזה מעלת עומד, ונחלקו בזה המשכנ"י והחזו"א, אמנם גם להמקילים הוא דוקא באופן שהצוה"פ משתלבת בקו ישר של העומד, והדברים ארוכים.]

אלא שעדיין יש לדון על החניות של השכונה שבחלקם הם מחוץ למחיצות של העומד ויש בהם רוחב ט"ז אמה, ויש בזה שני נידונים, האחד, אם מותר לטלטל בחניות גופא, והשני, מכיון שחלק מהצוה"פ של השכונה עומד בפתחם של החניות, האם הרבים שעוברים בחניות נחשבים לארמ"מ וממילא יתבטלו הצוה"פ הללו ויאסר הטלטול גם ברחובות הפנימיים של השכונה.

ובפשוטו היה נראה שלא חשיבי רה"ר כיון שיש תנאי ברה"ר שתהא מפולשת, כמבואר בשו"ע סי' שמ"ה ס"ז. וכיון שהם מפולשות לתוך השכונה שאין לה דין רה"ר, היה מקום לדון שגם לחניות אין דין רה"ר. אמנם, הגרע"א בגליון השו"ע שם ציין לשו"ת שמחת יו"ט שדן בדין פילוש דרה"ר אם צריך דוקא מפולש לרה"ר או אפי' במפולש לכרמלית, וכתב להכריע בזה לחומרא. ולפי"ז אין לנו להתיר משום דל"ה מפולש.

עוד יש לצדד להקל דלא חשיב כלל רה"ר, דכל החניות הללו הם מעברים לבתים פרטיים ולא דרך המיועדת לרבים, ומבואר בחזו"א סי' ק"ז סק"ז דאף למ"ד דרה"ר אי"צ ששים רבוא, מ"מ בעינן דרך המיועדת לרבים וסוחרים שעוברים שם, וממילא מהני להו צוה"פ בשופי. אמנם שמענו מהגר"מ רוזנר שליט"א בשם הגריש"א זצ"ל דלא ס"ל הכי, אלא כל מעבר שעומד אפי' לכמה אנשים בודדים, אם יש בו ט"ז אמה נחשב רה"ר לדעה זו. וגם עצם המציאות אינה ברורה כ"כ, דיש חניות שמובילות לצרכניות גדולות וקופ"ח ובתי ספר, ובזה לכאורה חשיב דרך המיועדת לרבים.

אכן אף אם נחוש לכל החששות הנ"ל, עדיין יש לדון ולהתיר משום המחיצות שלהם, שאם החניות מצד עצמם מוקפות בג' מחיצות שלימות כל אחת מהם, או עכ"פ מוקפות במחיצות של עומד בלא פירצה של י' אמות, ובאופן שגם המעבר בפרצות לא יהיה למקום שרוחבו ט"ז אמה, ככה"ג לא יחשב מעבר הרבים בפרצות הללו לבקיעת רבים שתבטל את המחיצה של העומד, וממילא יהיו להם ג' מחיצות שלימות להחשב רה"ר דאורייתא ועי"ז גם הצוה"פ שבפתחיהם לא יתבטלו ע"י מעבר הרבים, דמחיצה שברוח רביעית אינה מתבטלת ע"י בקיעת רבים.

[יסוד הדבר מבואר בתוס' ובראשונים בעירובין דף ו' דלא אמרינן ארמ"מ אלא כשיש למעבר חשיבות של רה"ר, דהיינו שעוברים במקום שרוחב ההילוך הוא ט"ז אמה. ואמנם עדיין יש לדון משום הדין המבואר בראשונים שם ונפסק בשו"ע סי' שמ"ה סעיף ח' שרחוב שרחבו ט"ז אמה ובאמצעיתו הוא מתקצר לפחות משיעור זה, ו"א שהוא רה"ר. וא"כ מכיון שיש חניות סביב כל השכונה, א"כ יש לדון שכל שתי חניות יחשבו רה"ר והמעבר בתוך

השכונה גם אם אין בו ט"ז אמה, הרי הוא כמבוי המתקצר שנחשב רה"ר לדעות אלו.

אכן מבואר שם במשנ"ב וביה"ל, שכ"ז דוקא כשההילוך של המבוי הצר הוא המשך האורך של הרה"ר, דהיינו כגון שכל הרחוב הולך ממזרח למערב ובחלקו נעשה צר יותר ושוב מרחיב לאותו כיוון, אבל אם המקום הרחב הוא ממזרח למערב ואח"כ הוא מסתיים ברחוב צר יותר שהולך מצפון לדרום, ככה"ג אין חיבור בין הרחובות לעשות גם את החלק הצר שאין בו ט"ז אמה לרה"ר. ובענייננו, מכיון שכל החניות אינן בהמשך ישר, אין כאן צירוף ביניהם להחשב רה"ר אחת גם בחלק הצר.

וכל הנידון הוא רק לדעת הסוברים שפירצת עשר אמות במקום שיש עומ"ד היא מדאורייתא, אבל לדעת החזו"א וכן משמע קצת במשנ"ב דהוא מדרבנן, לדעתם בלא"ה יש להתיר את רוב החניות מדאורייתא, וממילא אחר שיש להם ג' מחיצות מעלייתא, שוב אין הצוה"פ שבפתחיהם מתבטלת, דצוה"פ ברוח רביעית אינה מתבטלת בבקיעת רבים.

ובשעתו בדקנו את כל החניות של השכונה בסיוע כמה ת"ח מובהקים העוסקים בסוגיות הללו, ונעשו כמה וכמה תיקונים לגדור את החניות הללו לעשותם לרה"י גמורה כך שהצוה"פ שבראשיהם לא תתבטלנה ע"י הילוך הרבים. ונסקור כאן בקצרה את התיקונים שנעשו לצורך כך.

בחניה שמעל רחוב הרואה 19-20 יש רוחב ט"ז אמה, וכן בכניסה לחניה שם יש ט"ז אמה, וא"כ לכאורה הצוה"פ שבתחילת החניה האמורה להצטרף למחיצות העומ"ד של השכונה מכיון מערב, בטלה משום הרבים שבוקעים את החניה וחוצים אותה לכיוון מטה לתוך השכונה או לת"ת שערי דעת וביה"ס תבונת יעקב הסמוכים.

ואמנם, בהמשך החניה היא סתומה ואינה מפולשת, דאין שם מעבר של ט"ז אמה אחרי הירידה לחניה שיחשב לבקיעת רבים, ולא חשיב מבוי המתקצר כמבואר לעיל שמבוי שהולך לרוחב הרה"ר לא חשיב מבוי המתקצר. אכן יש לה פירצה של יותר מעשר אמות לכיוון הביה"ס. ועל כן, אע"פ שאין כאן בקיעת רבים, מ"מ יש כאן פירצה של יותר מ' וממילא החניה נעשית רה"ר משום חסרון מחיצות [למ"ד פירצת עשר דאורייתא], ומתבטלת גם הצוה"פ שבפתחה, לדעות דלא מהני צוה"פ ברה"ר.

אלא שבבדיקת המקום היטב, נוכחנו לראות שיש גדירה של עומ"ד על החניה למטה ע"י הביה"ס, באופן שהשביל שפונה לחזית של בנין 19 יש לו גדירה של עומ"ד ע"י בנין 19 [וכדי לחוש גם לשיעור רח"ב הקטן, הוסיפו עמוד ברזל בסמוך לבנין, להקטין את הפירצה לפחות מ']. ובצד השני יש פי תקרה בגשר שע"י הת"ת וממילא הכל גדור היטב והצוה"פ שבפתחה של החניה ברחוב הרואה, אינה נבקעת לפי שהיא רוח רביעית של רה"י הגדורה היטב משאר מחיצותיה בעומ"ד ופתחים של פחות מ' אמות.

תיקון נוסף שנעשה הוא ברחוב טללים פינת סולם יעקב, שם יש עומ"ד שנפגש בגדר סביב לבנין, אלא שבדיוק במקום שמסתיים העומ"ד, יש פירצה בגדר וממילא המקום הפרוץ שנגדר ע"י העומ"ד הוא יותר מ' אמות. [והנה הפירצה שכנגדה עומד העומ"ד היא פתח ברוח רביעית של המקום הצמוד לבנין, ויל"ע אם הוא נחשב כגדור לענין שעומ"ד שנפגש בו נחשב לגדור או לא. ועי' חזו"א סי' ע"ב סק"ג, וצ"ע ספיקו שם, ואולי זהו גופא הנידון עי"ש]. ונעשה שם תיקון באופן שהמשיכו את מחיצת העומ"ד כלפי מטה בכחצי מטר ושוב נפגש העומ"ד במחיצה גמורה.

נידון נוסף היה ביציאה מהחניה קופ"ח מאוחדת [בין צפרירים 13 לסולם יעקב 12], שם הצוה"פ נבקעת ע"י רבים, מאחר ורוחב החניה הוא ט"ז אמה כמו בכל כביש רגיל בימינו, וגם כל ההמשך ברחבה של מאוחדת יש בו רוחב זה, ואין לו עומ"ד לגדור אותו.

אכן שם נמצא היתר מטעם אחר, והוא, דהצוה"פ שבתחילת החניה נמצאת בתוך היקף משלש רוחות, ואע"פ שהגדר השלישית של החניה אינה מגיעה עד כנגד הצוה"פ, מ"מ בנין 8 יורד עד כנגד הצוה"פ, והמדרגות שבין הגדר של החניה לבנין מס' 8, הם גדרות ע"י עומ"ד מתוך הבנין וכאילו הרוח האמצעית של החניה ממשיכה עד הבנין והבנין הוא הרוח הצדדית הנוספת וממילא הצוה"פ בתוך ג' מחיצות של רשות גדולה יותר.

אלא שבזמנו העירו שהמחיצה שכנגד בנין 8 קצרה יותר מהבנין והצוה"פ עומדת מעט באלכסון כלפי חוץ, וממילא יתכן שעמוד אחד אינו בתוך שלשת המחיצות [עי' תוס' ח' ע"ב ד"ה מניח בענין צידו אחד ארוך וצידו אחד קצר], ולכן העבירו את הצוה"פ יותר פנימה שתעמוד כולה בתוך הג' מחיצות.

אמנם החניה שבין בנין 1 - 9, הצוה"פ שבפתחה אינה נמצאת מצד עצמה בתוך ג' מחיצות, וממילא היא נבקעת ע"י הרבים שעוברים בה. אבל היא יכולה להחשב הרוח הרביעית של השכונה, מכיון שהשכונה כבר מוקפת מג' רוחות במחיצות שאין בהם בקיעת רבים ונחשבת כרה"י מדאורייתא, וממילא בחניה זו סגי בגדירת של צוה"פ.

**גב.** יש להזכיר שכל האמור כאן הוא ביחס לנידון של רה"ר ודין אתו רבים מבטלי מחיצתא. נעשו גם תיקונים רבים ע"מ להפריד בין המקומות שיש בהם עדיין גויים ומומרים לצורך העירובי חצירות, וכבר נתבאר בעבר המעלות שיש בשכירות זו, ואכ"מ.

לתועלת הרבים בעמ' האחרון מצורפת מפת העירוב של החלק העליון של רמות א', ההיקף הגדול יותר (קו מקווקו) הינו החלק של המחיצות הנידונות במאמר, ההיקף הפנימי הוא החלק שנעשה בו שכירות מהודרת מהגויים והמומרים.

## איסורי שבת מלאכות ושבותין

שבהם, דפסקי הפרי מגדים שאסור לאיסטנים ומותר לשאר אדם, ויש לדון האם הולכים אחר מי שמסנן את המים או אחר מי שמסננים עבורו את המים, אכן לגבי איסור בורר בבירית תפוחים חמוצים ממתוקים שכתב הפרי מגדים שאפילו אם לשאר אדם הוא כמין אחד אבל לאדם ששונא תפוחים חמוצים חשיבי כשני מינים, ונקט הפמ"ג לדבר פשוט שמותר לאחרים לסנן עבורו.

ולכא' נראה דגם כאן ספק הביאור הלכה הוא מעין אותם ספקות האם הולכים אחר מי שמנער הבגד או אחרי מי שמנערים עבורו שהוא בעל הבגד, אכן נראה לדון ולבאר את ספק הבה"ל באופן אחר ובהקדם דיש לחלק בין החשיבות מלאכה שבאה על ידי קפידת המנער ובין חשיבות המלאכה שבאה ע"י קפידת בעל הבגד, דאצל בעל הבגד הקפיא שלו שלא ללכת באבק הבגד נותן שהתוצאה שנעשית בבגד ע"י הניעור מאבק הרי היא מלאכה חשובה שנעשה הבגד ראוי לשימושו ובכך הוא חשיבות למלאכת המלבן, אבל המנער כשהוא מקפיד אין זה חשיבות מצד מה שנעשה בבגד, אלא מצד העשיה דהיינו מה שהוא עושה דבר דלידיה הוא עשיה חשובה יש בזה תורת מלאכה, ואע"פ שמצד הבגד אין זה נחשב כשינוי שהרי בעל הבגד משתמש בו בכל אופן.

### ביאור ספק הבה"ל בניעור בגד חברו מאבק

#### הרב אליסף פרלמן

[א] כתב הרמ"א הלכות שבת סימן ש' סעיף א' י"א דאסור לנער בגד מן האבק שעליו, אם מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו עכ"ל ובביאור דין זה שלא נאסר אלא א"כ מקפיד עליה שלא ללבשה בלא נייעור כתב בארחות שבת פרק יג' אות כה' דליבון הבגד מאבק אינו פעולה חשובה של ליבון ורק לגבי מי שמקפיד על כך יש בזה תורת מלאכת ליבון עכ"ד.

והנה כתב הביאור הלכה ס"א ד"ה 'והוא שמקפיד' - הטעם דע"ז מקרי יפוי בהבגד ואם מנער בשביל אחר והוא מקפיד והאחר אינו מקפיד לכאורה יש להחמיר כיון דלהמנער הוי יפוי והוא עושה המלאכה ויש לדחות כיון דהבגד אינו מתייפה לבעל הבגד לא חשיבא מלאכה ואפשר דזה היה המעשה בכומתא דרב יוסף עיין שם בגמרא קמ"ז ולפיכך היה אביי מחסם למיתבה ליה ורב יוסף השיב דמותר דאזלינן בתר בעל הבגד וכן אם היה להיפוך הוא אסור לפי זה וצ"ע. עכ"ל הבה"ל.

ובהערות דרשו הביאו שמצינו בעוד מקומות ספקות מעין זה, והביאו את ספק הגרש"ז אויערבך וצ"ל לענין איסור בורר בסנינון מים מהקיסמין

ולפי"ז יש לבאר דאין כאן שאלה בעלמא מי הוא הקובע את חשיבות מלאכה, אלא הנידון הוא האם החשיבות של המלאכה נובע מצד הבגד שראוי לדון בו האם נעשה בו שינוי חשוב ע"י הניעור, ולגבי זה אין כח במנער לקבוע כלל, או דילמא החשיבות היא מצד העשיה ובוה לא אכפ"ל מבעל הבגד אלא במי שעושה את הניעור והוא הקובע אי הוי עשייה חשובה.

והנה על דרך זה היה אפשר להעמיד שאלה כזאת גם לענין מלאכת בורר האם אזלינן בתר תיקון האוכלים עצמם אשר בזה יש לתלות במי שהוא בעל החפץ כגון בעל המים ובעל התפוחים בספקות דלעיל או דהוי חשיבות מלאכה מצד העושה את המלאכה ולפי הקפידא שלו והיחס שלו אל הדבר אי הוי כשני מינים, אלא דנראה דלא כל ספק תלוי בחברו משום שיש דברים שאכן תלויים בבעלים לקובעם ויש דברים ששייכים רק לעושה המעשה.

ונראה שמה שהפרי מגדים היה פשוט לו דאין זה תליא בבעל התפוחים אם הוא מחלק בין חמוצים למתוקים אלא תליא זאת בעושה המעשה, אין זה בהכרח ראייה גם לנידון דין בניער בגדים מאבק שלהם דתליא בעושה מעשה, דהא חזינן הכא שתליא בקפידא מיוחדת שלעולם לא ילבש בגד זה עם אבק שבו ונראה שבכך הוא מחדש חשיבות מלאכה לדבר שמצד עצמו אין בו כזאת חשיבות, ויתכן דבשביל קפידא כזאת צריך שיהא דוקא בעל הבגד שבכך יחדש חשיבות מלאכה לפעולה כזאת, ולא תליא בעושה המעשה.

והנה מתבאר מדברי הביאור הלכה דהא תליא דאי אמרינן דאזלינן בתר בעל הבגד להחמיר דיש תורת מלאכת מלבן לניעור הבגד מן האבק גם כאשר המנער לא אכפ"ל מיפוי הבגד א"כ בהא תליא נמי דניזיל בתר בעל הבגד להקל, ועל כן אם לא איכפ"ל מיפוי הבגד הרי זה מותר אפי' אם המנער מקפיד בכך, וזהו שכתב הביאור הלכה דמאחר דחזינן דאזלינן בתר בעל הבגד להקל הוא הדין דאזלינן בתר ידיה להחמיר, עכ"ד ומשמע דאילו לא חזינן דאזלינן בתר ידיה להקל א"כ לא היינו הולכים בתר ידיה להחמיר.

אך לכאורה היה מקום לצדד ולומר דלעולם אזלינן לחומרא בין שניהם דאם המנער היה מקפיד על יפוי הבגד [וכגון שהוא אביו או אוהבו של בעל הבגד] אם כן אע"פ שבעל הבגד עצמו אינו מקפיד מכל מקום יש כאן תורת מלאכה מצד המנער עצמו שמקפיד והוי מלאכה עבורו, ומאידך גם אם המנער אינו מקפיד על יפוי הבגד ודוקא בעל הבגד עצמו הוא שמקפיד בכך יש לאסור מצד שהוי מלאכה חשובה בבגד מצד בעל הבגד ולא יהי מה שהמנער אינו מקפיד בכך בשביל להתיר.

ואפשר לומר דגם הביאור הלכה אינו סותר לומר כן ורק כתב דאם נפרש בדברי הגמ' דאזלינן בתר בעל הבגד להקל א"כ בודאי יש לנו לילך אחריו היכא דהוא מקפיד ועי"ז אוסר את המלאכה, אבל אם אכן לא היינו מפרשים כן את דברי הגמ' ולא היה לנו מקור לומר שהולכים אחר בעל הבגד להקל אלא מחמירין מחמת המנער עצמו שמקפיד בכך, אפשר שעדיין אינו סותר שהיינו מחמירין מצד שניהם וגם קפידת בעל הבגד בלבד היתה אוסרת וכמו שנתבאר לעיל.

### שני שותפים בבגד ורק אחד מקפיד על האבק שבבגד

א[ עיין לעיל מה שהבאנו מדברי הבה"ל בדין ניעור אבק מהבגד והנה יש לדון היכא שיש שותפין בבגד ואחד מהם מקפיד על ניעור אבק מהבגד והשני אינו מקפיד ולכאורה כיון דאזלינן בתר בעל הבגד להחמיר נראה דסגי באחד מבעלי הבגד שמקפיד בזה דע"כ נחית לה תורת מלאכה לניעור הבגד, אבל זה שאינו מקפיד אינו עוקר את התורת מלאכה מהניעור אלא שמצדו אין כאן סיבה לתת בזה תורת מלאכה וזהו ב'העדר' בלבד ולא עקירה חיובית על המלאכה, וא"כ השני שנותן בה תורת מלאכה אין מה שיעקור את אותו תורת מלאכה שבאה מחמתו ויאסור, וממילא סגי באחד מהשותפין שמקפיד בכדי לאסור, ואין להתיר אלא כששניהם אין מקפידים.

ואמנם אפשר לומר לא כן אלא שע"י האחד שאינו מקפיד א"כ זהו סיבה חיובית לעקור את התורת מלאכה מהניעור והיינו משום שבכל שהוא אינו מקפיד הוא מגדיר באופן חיובי שאין חשיבות למעשה הזה וממילא הוא גורם באופן חיובי לעקור את השם מלאכה מניעור זה, ורק מחמת שאין לנו הכרע יד מי מהשותפים תגבר ותקבע אם יש בזה שם מלאכה או לאו הוא דהוי לנו לאסור עכ"פ מספק ומחוסר כוחו של השותף האחד להכריע להיתר כמותו, ויותר נראה כצד הראשון.

ב[ והנראה לצדד בזה עוד באופן אחר ובהקדם מאי דיש לדון האם בעל הבגד קובע בזה מחמת בעלותו בדיני הממון או דילמא דעיקר קביעתו היא מחמת היותו המשתמש בבגד ולא מצד עצם בעלותו, והנפק"מ הוא דאם יתן רשות לאחר להשתמש בבגדיו הרי הקובע על הקפידה יהא אותו משתמש בבגד ולא הבעלים, ולא רק אם יש למשתמש קנין שאלה בבגד שאז יש לו בזה גם איזה דין קנין כעין בעלות שהבגד ברשותו, אלא גם אי הוי רשות בעלמא בלא שום קנין, מ"מ התורת קפידא על המלאכה היא דוקא מחמת מה שעל ידה יש את החשיבות של השימוש בבגד אשר בזה יש לנו לילך אחר המשתמש בפועל והוא הנקרא בעלים לענין קפידא זו, והנפק"מ בזה היא לבנים קטנים שאין להם קנין בבגדיהם האם אזלינן בתר הקפידא שלהם או בתר הקפידא של האב שהוא בעל הבגד, ויל"ע.

וממילא דעל דרך זו נראה דגם לענין שותפין שדנו בזה אחרי מי נלך להגדיר את הקפידה על ניעור הבגד דנראה דניזיל בתר המשתמש בבגד והוא הקובע בזה אפי' כנגד השותף השני אם אינו משתמש בבגד זה, אלא דעדין ניזיל בתר שניהם לחומרא באופן ששתיהם עשויים להשתמש בבגד, ובוה יתכן דאין נפק"מ מי ישתמש ראשון ומי לאחריו כיון דע"י הניעור הוא מכשיר את השימוש לשניהם א"כ סגי בחד מיניהו שמקפיד בכדי לתת חשיבות מלאכה בניעור זה ויל"ע.

ונראה לפי הנ"ל דאם אחד יש לו קנין פירות ואחד יש לו קנין הגוף בזה וכמו נכסי מילוג א"כ בזה בודאי נילך אחר בעל הקנין פירות [אפילו אם קנין פירות לאו כקנין הגוף] אשר הוא הבעלים לענין השימוש בבגד ואילו לבעל הקנין גוף את הבגד עומד לשימוש שלו בשעה זו וממילא אין משמעות לבעלותו להיות קובעת את הקפידה בניעור הבגד אי הוי ביה תורת מלאכה או לאו.

אמנם לפי מאי דנתבאר בריש דברינו דהחשיבות מלאכה שבאה ע"י בעל הבגד אין זה נובע מחשיבות העשייה עצמה אלא מחשיבות התוצאה שנעשית בבגד, אשר זה תליא בבעל הבגד לפי מה שמחשיב את התוצאה שנעשית בבגד שלו כך הוי מלאכה חשובה בבגד א"כ יתכן שזה אכן תליא בבעל הממוני של הבגד אפי' שאין הוא המשתמש בעצמו אלא כיון שהוא הבעלים הממוני הוא הקובע מה נחשב פעולה חשובה בבגד, והכל תליא בגדרי בעל הממון, ויל"ע.

## בענין עשיית מחיצה בשבת

### הרב בנימין פינקל

מתולדת בונה הוא איסור עשיית אהל בשבת, דהתורה אסרה בניית אהל קבוע בשבת, ומדרבנן נאסר גם עשיית אהל ארעי משום גזירה אטו אהל קבוע.

והנה דנו הראשונים האם מותרת עשיית מחיצת ארעי בשבת, דהיינו, האם כלולה באיסור עשיית אהל ארעי מדרבנן או דילמא דווקא הקירוי חשיב עשיית אהל.

דעת רש"י (שבת קכח: קלח.) דמחיצה לא הוי אהל בכל גווני, דעת התוס' והרא"ש (שבת קכח: עירובין מד.) דמחיצת ארעי אסור כמו אהל ארעי (ומטעם זה כתבו שמחיצה רביעית לסוכה הרי זה כתוספת אהל ארעי ומותר), ושיטת האו"ז (בונה אות ו') והיראים (סי' רע"ד) דאין איסור במחיצות אא"כ עשויים להתיר (ולפי"ז מחיצה רביעית של סוכה מותר לא מצד תוספת אהל אלא מצד שאינה מחיצה המתרת). ולהלכה נחלקו האחרונים בפירוש דברי הרמ"א (שט"ז א') שהתיר תוספת למחיצה המתרת לעשות צרכיו, דבבית יוסף (שאף הביא הכריע כשיטה זו) כתב דס"ל כשיטת התוס' אולם באבני נזר (או"ח רכ"א) פי' דלהלכה נקטינן כשיטת היראים.

ועכ"פ במחיצת קבוע לכו"ע אסור לעשותה ואף כאשר העמידה להגן מפני החמה והגשמים (מ"ב סק"ט), ובשיעור מחיצת קבוע יעוי' בשער הציון ס"ק ו' וכן בס"ק י"א דאף לכמה ימים חשיב מחיצה קבועה (אכן בפמ"ג שם ובסי' תרכ"ו הסתפק בענין זה ע"ש).

ומעתה יש לדון במחיצות הניילון שבבתי הכנסת שנעשה למניעת ההדבקה מקורנה מה דינם (ובאופן שאין איסור מצד מלאכת קושר או בונה בחיבורם).

דאמנם מחיצות אלו נעשה בדרך כלל ליותר מכמה ימים ולפי"ז יתכן דחשובים כמחיצה קבועה האסורה. אלא דעדיין יש לדון על מחיצות



שאינם קבועות וכגון מחיצות הניילון הנעשות בבימה להפריד בין הבעל קורא לעולה.

והנה מצאנו בסוגיית אהל כמה אופנים של מחיצה; א' מחיצה המתרת שנחלקו בזה הראשונים הנ"ל. ב' מחיצה שעניינה בא לקבוע מקום (ובפשטות הוא ענין מחיצה השנויה בגמ' בעירובין צד. גבי מחיצה בין ב' חצרות, ויתכן דזה ענין המחיצה שהביא המרדכי בשם המהר"ם שעשה מחיצה בפני הספרים להתיר. ג' מחיצה הנועדה להפריד בין גברים לנשים שלכאו' עניינה כ'כיסוי' בעלמא. ד' מחיצה המגינה מן החמה והגשם שהכריע בזה הרמ"א להיתר כאשר היא נעשה כמחיצת ארעי.

ומעתה יש לדון בהגדרת מחיצת ניילון הנ"ל האם ענינה לקבוע בבית הכנסת אחד מספר חללים והיינו שכל מחיצה יוצרת מקום חדש (וכענין מחיצה המפרדת בין ב' חצרות דעירובין צד.) או דילמא עיקר עניינה לעצור העברת הנגיף בין כל המתפללים, דבזה י"ל האם אין המטרה להפריד בין האנשים אלא להגן עליהם, ובזה הוי כדן מחיצה שכתב המרדכי והובא דבריו ברמ"א שמותר.

ומצד 'מחיצה המתרת' לכאו' לא שייך כאן אף המחמירים מצד 'ונשמרתם' וחוששים להתפלל בבית הכנסת שאין בו מחיצה, אכתי אין זה נידון כמחיצה המתרת וכמש"כ האגרות משה (או"ח סי' לט) על מחיצה בין נשים לגברים דאע"פ שהוי מן התורה אינה חשיב 'מתרת' כי אינה 'דין' במחיצה.

והנה כאשר המחיצה תלויה על חוט ומושכה לכאן ולכאן הוי מחיצת ארעי אולם כאשר משאירה שם לכמה ימים שמא יהא אסור מצד תוספת על מחיצה קבועה.

ומצד אחר יש לומר שהיות ויש שסבורים שאין שום תועלת במחיצה זו ולא נעשה אלא ליתן הכ"ת להתפלל מצד השלטונות א"כ בוודאי אין ע"ז תורת מחיצה, ושוב עניינה של מחיצה זו תהא תלויה בכוונת עושה המחיצה וכמו שמשמע ברא"ש בביצה לג. דענין זה יהא תלוי בכוונת עושה המחיצה ויהא מותר. עוד יש לדון באופן שמחיצה עצמה אין בה י' טפחים ואולם קובעה שם לכמה ימים אם יש בזה אסור.

עוד יש להתבונן מצד אחר, דבמחיצת הניילון אף אם עומדים לזמן ממושך אכתי אולי חשיב ארעי, דיתכן שהגדרת 'ארעי' דאחל אינו תלוי רק במשך הזמן, אלא הגדרה המתייחסת למהות התפקיד של המחיצה, דבאופן שהרצון הוא שלא תהיה מחיצה כלל, אלא דמחמת סיבה מסוימת וזמנית נצרכים למחיצה, וכל היחס כלפיה הוא שמחכים לרגע הסרתה אולי בכה"ג חשיבה מחיצת ארעי (יעו' ברמב"ם הל' שבת פכ"ב הכ"ט שהעמיד את ענין אהל ארעי בלי התייחסות למשך זמן האהל).

ועפ"י הנ"ל יש לדון עוד במחיצה בנויה ומעבירה כמות שהיא ממקום למקום דכאשר היא באה 'להתיר' כתב הגרשו"א (שולחן שלמה שט"ו א' אות ג') לאסור, האם כאשר קובע את המחיצה לכמה ימים שוב יהא אסור מצד מחיצת קבע אפי' בכה"ג.

## האם מותר לצוות לבנו להעביר חפצים בתוך רה"י בשבת

### הרב ישראל בירנבוים

בגמ' בע"ז טו. מבואר דאסור למכור לגוי בהמה גסה שמא ימכרונו בע"ש סמוך לשבת, ויאמר לו הגוי לנסות את הבהמה ובשבת ינהיגהה הישראל בקולו כשהיא טעונה, ויעבור בזה על איסור מחמר בשבת.

וביאר שם הרשב"א דאין בעשייתו איסור דשבייתת בהמתו, אלא רק איסור מחמר. משום שמיירי בחצרו שהיא רשות היחיד, וברה"י איכא איסור מחמר, אבל אין בזה למען ינזף. והר"ן שם פליג וסובר דאין איסור מחמר ברה"י אלא רק אם עושה מלאכת הוצאה מרה"י לרה"י. (והובאה מחלוקתם בבב"ל סי' תקלו), ולכאורה דברי הרשב"א צ"ב מה שייך שיהיה איסור מחמר בתוך רשות היחיד הרי אין כלל איסור הוצאה בתוך רה"י, ומאי רבותא דאיסור מחמר שיהיה גם ברה"י. (ומבואר בגמ' בשבת קנד: דאין איסור מחמר בלא עקירה והנחה והיינו דאיסור מחמר הוא רק בעשיית מלאכה עם החמור)

וביאר דבריו בשו"ת משיב דבר ח"א תשובה כג' דהא דילפינן מדגלי מדבר שאיסור הוצאה קאי רק על מוציא מרשות לרשות היינו במעשה הוצאה שהאדם עצמו עושה דט"ל מלאכות נלמדו ממלאכת המשכן, וכיון

שבמלאכת המשכן היתה ההוצאה מרה"י לרה"ה כמו"כ באיסור הוצאה, אבל באיסור דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וכו' דלא ילפינן מדגלי מדבר אין חילוק בין הרשויות, ואסור גם ברה"י. ובביאור דבריו נראה לכאורה ע"פ המבואר בראשונים בביאור הא הוצאה מלאכה גרועה שביארו הרשב"א והרמב"ן (שבת ב.) דהנושא משאות בתוך אותה הרשות כל היום כולו מותר, ומרשות לרשות חייב ובוה הוי מלאכה גרועה, והיינו משום שעצם המלאכה היא נשיאת המשאות בשבת, ונאמר הגבלה שיהיה מרשות לרשות, ובוה הוי מלאכה גרועה, [ויעויין ברשב"א שלא מצינו עוד הגבלה בשאר המלאכות שיהיה דווקא ברשות מיוחדת ורק בהוצאה יש הגבלה כזו] וכיון שכל ההגבלות שגלמדו מדגלי מדבר קאי על ט"ל מלאכות ולא על איסורי שבת שאינן מט"ל מלאכות, לכן מחמר שאינו איסור מלאכה אין בו את ההגבלה שנאמרה שם, והדברים מיוחדים טובא.

ולכאורה דבריו קשים טובא דלפי זה דגדר האיסור שנאמר בלאו דמחמר אסור גם בהעברת משאות ברה"י, לכאורה גדר זה יהיה בכל מה שנאמר באותו הפסוק דהיינו "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך" דמינה ילפינן מחמר, וא"כ ה"ה בנו אין נפ"מ היכן נושא את המשא, וא"כ לכאורה לדעת הרשב"א יהיה איסור לתת לקטן דבר מה ליטלו אפילו בתוך ביתו, דהא הוי כהוצאה, וזה דבר שלא שמענו מעולם, (ובאחרונים מבואר דגדר האיסור בשבייתת בנו הוי כגדר מחמר דהיינו שהאב עושה בבנו וכדמבואר בגמ' דבעינן שהסבה לעשיית הבן הוא ניותא דאביו).

ולכאורה צריך לחלק בין אדם העושה ובין בהמה העושה ולא כהחילוק דלעיל בין מלאכות ובין דיני שבייתת אחרים, וצ"ע.

## טלטל בשבת בטעות שיעון במצב מנותק

### הרב חיים הלפרט

עובדא הוי באדם שהניח בשבת את שיעון ידו על שלחן ביתו וכששב נטלו בידו ולפתע ראה שהשעון במצב מנותק, וכנראה שאחד מילדיו ניתקו ע"י לחיצת כפתור. ונברר את ההלכות השייכות בזה.

תחילה יש לברר אם כשהשעון במצב מנותק דינו ככלי שמלאכתו לאיסור או כמוקצה מח"ג [דלא איירי בשעון תכשית]. וכפי הנראה הדבר תלוי בפלוגתת הראשונים והאחרונים אם כשמל"א שאין בו שימושי היתר בשבת דינו כשמל"א או כמוקצה מח"ג, דאף כאן במצב מנותק אינו ראוי לשימושי היתר, והחזו"א בסי' מ"ד סק"ג החמיר לדונו כמוקצה מח"ג, ועכ"פ לכו"ע אסור שלא לצו"ג ומקומו, וא"כ היה בנטיילת השעון דין טלטול מוקצה שמבואר במ"ב בסי' של"ד סקע"ז דהעובר על מוקצה חייב להתענות מ' יום ובמ"ב סקע"ח כתב דאיירי בשוגג.

ויש לברר עוד, האם מעיקרא היה על האדם חובה לבדוק שמא נעשה שעונו מוקצה. ובפשטות לא צריך לברר, דאוקמי אחזקה קמייתא שלא השתנה. אלא שיש לדון מהמבואר בפסחים דף ד' דבמקום דאיכא לברורי לא סמכינן אחזקת בדוק, ומה"ט השוכר בית ב"ד אע"פ שחזקתו בדוק, כל שהמשכיר בעיר צריך לשאלו אם בדק ורק כשאנו בעיר סמכינן אחזקה, וכ"ה בשו"ע בסי' תל"ז ס"ב, וכ"ה ביו"ד סי' א' ס"א לענין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם דאם השוחט לפניו צריך לבדוק אם יודע הל' שחיטה, וכ"ה בשו"ע בסי' ח' ס"ט לענין ציצית דכתב השו"ע דצריך לבדוקם קודם לבישה, וכתב המג"א דאע"ג דאיכא חזקה שלא נפסל, מ"מ לא סמכינן אחזקה במקום דאיכא לברורי [ודלא כהט"ז שם] וצייין למה שמצינו ביו"ד ס"א, ועי' בגר"ז שם דהוא תקנה דרבנן שלא לסמוך על חזקה במקום דאיכא לברורי. ולכאורה ה"ה בנ"ד.

מיהו הגר"א ביו"ד ס"א כתב דהך דינא דצריך לברורי הוא משום דאיכא מיעוט המצוי שאינם מומחין. ודבריו מוכרחים במג"א, דהנה הדגול מרבבה והחת"ס בסי' ח' הקשו על המג"א בסי' תל"ז שבאר דהטעם שצריך לברורי הוא משום שיש כנגד החזקת בדוק חזקת חמץ, והרי בציצית הצריך לבדוק על אף שאין החזקת ציצית סותרת לחזקה קודמת. ולפי המבואר בגר"א י"ל דבציצית איכא מיעוט המצוי ולכן חייב לברורי [ועי' בחמד משה שם דבימיהם לא היו הציציות חזקות כבימינו], משא"כ בחזקת בדוק ליכא מיעוט המצוי והטעם שצריך לברר הוא רק משום שהחזקת בדוק סותרת לחזקת חמץ. ולפי"ז בנ"ד שחזקת השעון לא סותרת חזקה אחרת וגם ליכא מיעוט המצוי, סמכינן אחזקה ול"צ לברורי, אא"כ מדובר בבית שיש מיעוט המצוי שילד משנה את השעון, דבכה"ג צריך לברורי.

ולפי המתבאר דיש כאן חזקה ול"צ אפי' לברר, יש לדון במש"כ לעיל דבנד"ד הוי טלטול מוקצה בשוגג, דאפשר שהיות ויש חזקה ל"ח טלטול מוקצה בשוגג אלא באונס שאין בו שום דינים, ויתכן עוד שעבירה דרבנן באונס אין בה אפי' פגם, והוא ע"פ מה שידוע מהנתיבות דאין איסור דרבנן בשוגג, משום שכל החפצא של דרבנן תלוי במה שמורד בחכמים והיינו רק במזיד, אלא שבמ"ב הנ"ל מבואר דלא כהנתיבות, אבל י"ל דלא פליג על סברת הנתיבות אלא בשוגג דיש תביעה על עצם השגגה [כדאיתא בשבת ע'], אבל דרבנן באונס דליכא תביעה, הכל מודים לסברת הנתיבות דלאו מידי הוא.

והדבר מבואר בראשונים דע"י חזקה ל"ה שוגג אלא אונס. תוס' ביבמות לה: כתבו דיבם שבא על יבמתו אחר ג' חדשים למיתת הבעל ונמצאת מעוברת אינו חייב קרבן דאנוס הוא, דדינו לסמוך על רוב נשים שמתעברות דניכר עוברן, ואע"פ שהוברר שהיתה מהמיעוט שמתעברות ולא ניכר עוברן, אפי' אנוס הוא ואינו מביא קרבן. וראייתם מדמצינו בשבועות יח' דהבא על אשתו שלא בשעת ווסתה ופירסה נדה אינו חייב קרבן דאנוס שסמך על חזקה דמעיקרא שאינה נדה. וכ"ה ברמב"ן בריטב"א בתו"ר ובמאירי שם. ומבואר דבין הסומך על רוב ובין הסומך על חזקה והמציאות היתה שלא כהרוב והחזקה, אנוס הוא ואינו מביא קרבן, וה"ה גבי שעון שחזקה שלא השתנה, אנוס הוא בטלטולו.

אלא שאכתי יש לדון מדברי הנועד ביהודה ביו"ד מהדו"ת סי' צ"ו שתמה על התוס' הנ"ל מהא דמצינו ביבמות פז: שאשה שנשאת ע"פ עדים שאמרו שבעלה מת ואח"כ בא בעלה דחייבת קרבן ולא אמרי' אנוסה היא שסמכה על העדים כדמצינו לענין חזקה ורוב, וכתב דאפשר שכל ד' התוס' נאמרו רק במצוה דהיות וורזין מקדימין למצוות לא מצי' לאמתוני ולהכי אנוס הוא. וגם הבא על אשתו שלא בשעת ווסתה ופירסה נדה דבארו התוס' דחשיב אנוס היות וסמך על החזקה, התם נמי איכא מצוות עונה כמבואר בפסחים עב', משא"כ באשה שבאו ב' עדים ואמרו שמת בעלה דאינה מצווה להינשא ע"פ העדים, אינה נחשבת אנוסה על אף שהיה לה מותר לסמוך על העדים, דסו"ס היתה יכולה להמתין ולברר דהרי אין לה דין וריזין. ולפ"ז ה"ה בנד"ד אינו אנוס על המוקצה אלא שוגג כההיא דנישאת ע"פ עדים שנמצאו שקרנים. ומצאתי שדבריו מפורשים בתו"י ביבמות שם בסוגיא, ע"ש.

אלא שהנוב"י דחה מהלך זה בדברי התוס', משום שהתוס' לא כ' דהוי אנוס משום שזריזין מקדימין, ומשמע שעצם ההיתר לסמוך על הרוב מחשיבו לאנוס, ואת הקושיה מעדים תי' באופ"א דשאני עדים שכשבא בעלה התברר שהתבטל הכח שסמכה עליו, משא"כ רוב וחזקה שלא התבטל כלום ורק התברר שבא מהמיעוט. ולפ"ז שפיר יש ללמוד לנד"ד דחשיב אנוס מחמת החזקה.

וכמסקנת הנוב"י בתוס' דהאנוס אינו מחמת המצוה מבואר להדיא בפוסקים שלמדו מהתוס' דע"י שסומך על רוב נחשב אנוס גם בלי מצוה. דיעו' בפנים מאירות ח"ב שאלה מ"א ובחמדת שלמה יו"ד ס"א דנשאלו על האוכל עוף ואחר אכילתו מצא אחד מ"ח טריפות האם צריך כפרה, והוכיחו משבועות יח' דע"י שסמך על הכרעת התורה חשיב אנוס, וה"ה בנמצא טריפה ע"י שסמך על רוב חשיב אנוס. ומבואר שלא חילקו בין מצוה לרשות. וכ"ה להדיא בתוס' בביצה כה: דהסומך על חזקה חשיב אנוס גם בדליקא מצוה, דכתבו שם שהאוכל בשר לאחר שחיתה קודם הפשט וניתוח ונמצא טריפה היה ראוי לחושבו אנוס כיון שסמך על חזקה היתר, אלא שהיות ומהל' דרך ארץ היה מוטל עליו להמתין לאחר הפשט וניתוח, כל שאכל קודם הפשט וניתוח ונמצא טריפה אינו אנוס ונענש כשוגג. ומבואר שע"י שסומך על חזקה חשיב אנוס על האיסור.

ויש לדון עוד במש"כ לעיל דבבית שאיכא מיעוט המצוי שילד משנה את השעון, דצריך לברורי, אין הדין כשלקח השעון ולא בירר וראה שאכן השעון השתנה ונעשה מוקצה, האם החיוב לברורי גורם שאינו אנוס על המוקצה, או דהואיל ואיכא חזקה הוי אנוס.

ויש להוכיח דבר זה מגוף הסוגיא בשבועות יח' דמבואר שדוקא כשבא אשתו שלא בשעת ווסתה ופירסה נדה הוי אנוס, אבל סמוך לווסתה מביא קרבן, על אף דקי"ל ווסתות דרבנן מהני הדרבנן להפקיע האונס דאורי' וחייב קרבן, וה"ה בנד"ד.

ואולי יש לדחות דתקנת ווסתות ל"ה רק דין לברורי, אלא אסרו את האשה על בעלה ומה"ט פקע דין אונס, אבל דין איכא לברורי שמא אינו מפקיע את האונס דאורי'. אבל יעו' בשמעתתא א' פ"ג דהוכיח מהא דווסתות דרבנן מפקיע אונס דאורי', שכל דרבנן מהני דתו ל"ח אונס דאורי'. וטעמא דמילתא דל"ח אונס אלא כשעשה בהיתר אבל אחרי הדרבנן כבר אינו בהיתר [וכע"ז מצינו במכות ט' לענין אבימלך דאינו אנוס על שרה שאמרו לו 'אחותי היא', היות ומצד דרך ארץ היה צריך לשאול אם היא אשתו או אחותו, וכ"ה בתוס' בביצה כה']. ובלאו הכי בנד"ד שהכל דרבנן פשיטא שהדרבנן של חיוב לברורי מפקיע האונס דטלטול המוקצה. ולפ"ז בבית שאיכא מיעוט המצוי שמשנים השעון, בנטילתו את השעון אין כאן אונס.

אלא שבעיקר מש"כ הראשונים ביבמות מצינו בקר"א שם שדייק מהרמב"ם דפליג בזה, מדהעמיד את הסוגיא בשבועות כשפירסה נדה דוקא בשעת ביאה, אבל כשפירסה נדה קודם ביאה מביא קרבן על אף שלא ידע שהיא נדה. ובאר הקר"א הטעם, דהיות והיה יכול לשאול את האשה אם היא נדה, לאו אנוס הוא. ולפ"ז אף בנד"ד אינו אנוס, דהיה יכול לברר. מיהו גם בדבריו מבואר שאינו חייב לברר אלא רק יכול לברר [ומהני לענין דאינו אנוס], וצ"ע מדוע באמת אינו חייב לברר, ובאמת שזה קושיה בכל הראשונים מדוע נחשב אנוס ולא חייב לשאול אותה. וצ"ל דליכא מיעוט המצוי שנעשית נדה, ולכן לכו"ע ל"צ לברורי, אלא שלדעת הרמב"ם כל שיכול לברר כבר אינו אנוס. אבל כל הראשונים חולקים על הרמב"ם, ולשיטתם אע"פ שיכול לברר חשיב אנוס, היות וכדין סמך על החזקה.

### היתר טלטול כלים חד פעמיים

#### הרב שלמה חיים נפתלי

מטו בשם הגרש"ז אויערבך וצ"ל דכלים חד פעמיים אחרי השימוש בהם באופן שדרך לזורקן אחרי השימוש בהם פקע מיניהו שם כלי ואסור לטלטלן כדין מוקצה מחמת גופו (אם לא באופנים המותרים כדין גרף של רעי או טלטול מן הצד). ויש לדון בזה טובא ונבוא לבאר את הדברים בקצירת האומר.

והנה כדי לקבל תורת כלי תרתי בעיני; א. שיהא ראוי לשימוש, ב. שיהא מוכן ועומד לשימוש, וכשחסר אחד מהם אין עליו תורת כלי והרי דינו כדין מוקצה מחמת גופו.

אלא שיש הבדל ביניהם, דראוי יכול להתבטל גם באמצע שבת, דהיינו שאם היה ראוי בביה"ש והתקלקל באמצע שבת דתו לא חזי לתשמיש הוי מוקצה. משא"כ הכנה אינה יכולה להתבטל באמצע שבת ודבר שהיה עומד ומכון לשימוש בביה"ש אף אם התבטלה הכנתו באמצע שבת אינו נעשה מוקצה באותה שבת.

ענין זה מוכח בכמה דוכתי, ומהם בגמ' בביצה (כו:) דלמסקנא אין מוקצה לחצי שבת, ופירשה הגמ' דאיירי באיחוי ואידחי והדר איחוי, דהיינו ענבים ותאנים שהיו ראויין בין השמשות והסריחו שע"כ נדחו דאין ראויין לאכילה, ואח"כ התייבשו שחזרו ונראו ועכשיו ראויין לאכילה. מבואר דבזמן שנדחו ודאי שהיו מוקצה ולכן צריך להעמיד שחזרו ונראו, הרי דכשאין ראויין אף שחסרון 'הראוי' נעשה בשבת הוי מוקצה, אך מ"מ ההכנה לא נתבטלה, ולכן אע"ג שהיה שלב שנדחו ובאותו זמן לא היו עומדים לאכילה מ"מ אם אח"כ נעשו ראויין מותרים, ולא דמי להיכא שלא היו ראויין בין השמשות שאז ממילא לא היו מוכנים בביה"ש וממילא אף שחזרו ונראו אמרי' מגו דאיתקציא כיון שהיו מחוסרים הכנה מבעו"י וא"א למיעבד הכנה בשבת. [וכן מבואר בתשובת מהרש"ל (סימן מ' ציינו ה"ט) סימן ש"י סק"ג וביו"ד של"א] דכל כה"ג שהיה מוכן בביה"ש אפילו עברה הכנתו מ"מ אינו מוקצה, ולא דמי להא דאמרי' שאף שאין מוקצה לחצי שבת מ"מ בזמן שאינו ראוי הוי מוקצה, דהתם אינו ראוי משא"כ כשראוי אלא שבטלה הכנתו, וביאר בזה את דברי תוס' חולין טו: ע"ש.

וטעמא דמילתא פרש"י שם, דההכנה תלויה מבעוד יום דכתיב 'והיה ביום השישי והכינו', ולכן אם לא היו מוכנים בביה"ש לא מהני לעשות הכנה בשבת, אבל אם היו מוכנים בשישי אין ההכנה מתבטלת.

ולפ"ז כוסות חד פעמיים וכיו"ב שעדיין ראויין לשימוש נוסף אלא שאינם עומדים לכך לפי שדרך לזורקן, כיון שעדיין ראויין לתשמיש, אלא שבטלה הכנתן ומשום דעומדים לזריקה, א"כ יש חילוק דאם השימוש בהם נעשה בשבת א"כ בטלה הכנתן באמצע שבת וכיון שהכנה תלויה מבעו"י ואינה

## הרב אברהם שלוסברג

מצוי בימות החורף שביום שישי מונחת כביסה על החבל ונתייבשה כבר, ובכניסת שבת עדיין לא הורידו וירדו עליה גשמים ונרטבה, ובבין השמשות היתה רטובה ואסור לטלטלה שמא יסחוט [כמבואר ברמ"א בסי' ש"א סעיף מ"ו]. ויש לדון אם נתייבשה במהלך השבת אם מותר להשתמש בה.

ובפשטות מפורש במשנה ברורה שאסור, שכתב בסי' ש"א סקס"ג ע"ד השו"ע חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה ליבשו יכול לשמטו מעל הקנה וכו', היינו מערב שבת וגם מיירי שנתייבש קצת מבעוד יום, דאם היה טופח ע"מ להטפח בביה"ש אסור לטלטל החלוק כל השבת דמגו דאתקצאי לביה"ש כדלעיל סי' ש"א סמ"ו בהג"ה, אתקצאי לכולי יומא.

אמנם תמוה שהרי נח' ר"י ור"ש במקצה, והלכה במקצה מחמת איסור נפסק כר"י שאסור אבל דוקא היכא דחייה בידים [כמבואר בראשונים ויעו' במשנ"ב שי"ח ח'] אבל היכא דלא דחייה בידים לא קיי"ל כר"י, אלא כר"ש דלית ליה מוקצה, ולדידיה לא אמר' מיגו דאתקצאי לביה"ש. וא"כ אמור להיות שכביסה שנתייבשה תהיה מותרת, שהרי אדם שתולה כביסה רטובה תולה אותה ע"מ שתתייבש ואינו דוחה אותה שלא תהיה ראויה בשבת [וכע"ז הקשה בשש"כ פט"ו הערה ס"ג].

וצריך לומר שהמשנ"ב נקט שכיון שאדם שמכבס גורם בכביסתו שהבגד יהיה רטוב, פעולת הכבוס בעצמה נחשבת דחייה בידים, ואע"פ שתולה את הבגד ע"מ שתתייבש אכתי חשיב דחייה מחמת פעולת הכבוס.

אמנם א"כ כל זה בבגד שהוא רטוב מחמת הכביסה, אבל במקרה כזה שהבגדים נתייבשו כבר, ורק אח"כ חזרו ונרטבו ע"י הגשם פשיטא שדינו כשאר מוקצה מחמת איסור דלא דחייה בידים דקיי"ל שלא אמר' ביה מיגו דאתקצאי, ואם נתייבשו בשבת יהיו מותרים.

אמנם אכתי יל"ד ע"פ מה שכתב המשנ"ב [שי"ט ט"ו] שאם ירדו גשמים על הצימוקים ונתפחו עד שאינן ראויין לאכילה ואח"כ שזפתן השמש ונתייבשו עד שנעשו ראויין חזר להיותו משום שאין מוקצה לחצי שבת.

מבואר מדבריו שכל ההיתר הוא מחמת שאין מוקצה לחצי שבת אבל לולי זה היו אסורים ותמוה הרי לא דחייה בידים ואמאי אסורים.

ולכא' מבואר מזה שכיון שבהתחלה שהניח את הענבים ע"מ שיעשו צימוקים חשיב דחייה בידים [כמבואר בשבת מ"ה. ובשו"ע שי"ב ב'], אף עכשו שנתייבשו כבר, כיון שהם באותו מקום ולא נטלם משם וחזרו ונדחו חשיב כאילו דחייתם עליהם [וצ"ב הסברא בזה].

וא"כ ה"ה כאן שאף שהכביסה נתייבשה כבר, היות והיא באותו מקום וחזרה ונדחתה חשיב שדחייתה הראשונה עליה וא"כ אף בכה"ג יהיה אסור וצ"ע לדינא.

## בענין מוקצה בטעות

### הרב יחיאל צימרוט

עובדא הוה באדם שקיבל מתנה בשבת (באופן המותר וע' משנ"ב ש"ו סקל"ג) ולא היה מעונין בה אלא חפץ'י' להחזירה לחנות והקפיד שלא לגעת בה כדי שיוכל להחזירה, אמנם לא גילה דעתו על כך לנותן ובני ביתו והם המשיכו לטלטלה ולהשתמש בה.

והנה יעוין בתהל"ד (ס' ש"ח סק"ט של"א סק"ז) דהא דאין מוקצה לחצי שבת ואם לא היה מוקצה ביה"ש לא הוה מוקצה באמצע שבת, היינו דווקא אם עכשו חזר להיות ראוי, אבל אם הקצה דבר באמצע שבת מחמת ח"כ כל זמן שעומד בהקצאתו ואין דעתו לשימוש ודאי הוא מוקצה. ולפ"ז נמצא שנכשלו בני הבית בטלטול המוקצה, ומשכך סבר המקבל להצילם מאיסור טלטול מוקצה והחליט להשתמש במתנה ולא להחזירה לחנות וא"כ נמצא שמה שהקצה הדבר בליבו בשעת קבלת המתנה הייתה ההקצאה בטעות דהיינו דאם היה מעלה בדעתו להדין שנעשה הדבר מוקצה ואילו היה נותן ליבו לכך שממשיכים לטלטלו לא היה מתחילה כלל חושב להחזירו וא"כ נמצאת הקצאתו בטעות, והנה יל"ע אי מועיל בזאת אם לאו.

יכולה להתבטל בשבת א"כ לא נעשו מוקצה ושרי לטלטלם באותה שבת, אבל אם השתמש בהם מבעו"י א"כ בטלה הכנתן מבעו"י כיון שעומדים לזריקה ושוב הוה מוקצה כיון שלא היו מוכנים מבעו"י.

(והן הן דברי הרשב"א (שבת קכה). שכתב גבי קרומיות של מחצלת שנשברו ודרך לזורקן, דאם ראוי להשתמש בהן מעין מלאכתן הראשונה, אם נשברו מבעו"י הוה מוקצה ואם נשברו בשבת לא הוה מוקצה. וצ"ב הרי קיי"ל גבי שברי כלים דאין חילוק בין עומדים למלאכה ראשונה או למלאכה אחרת. אלא ביאור דבריו דהכא כיון שדרך לזורקן בטלה הכנתן, אלא שכיון שראויין למלאכה לא התבטל מלהיות ראוי, אלא שמ"מ בטלה הכנתן כיון שדרך לזורקן, אך כיון שעדיין ראויין למלאכה ראשונה ולזה היו מוכנים מבעו"י אין הכנה מתבטלת בשבת, ולפיכך אם נשתברו מבעו"י בטלה הכנתן מבעו"י והוה מוקצה, אבל בנשתברו בשבת אף שמעתה בטלה הכנתן אין הכנה מתבטלת בשבת ולא הוה מוקצה).

וכשיש ספק אם השתמשו בכלים חד פעמיים אלו בשבת או מבעו"י (וכגון שמונחת כוס משומשת בביהכ"נ, ואין יודע מתי השתמשו בה), תלי דבריו רע"א (סימן ש"ח על מג"א סק"ז הביאו הביה"ל ד"ה מבעוד יום) שדן להתיר כע"ז משום דאוקי כלי אחזקתו, ואח"כ דן בזה לאיסור משום דהוי דבר שיש לו מתירין וצ"ע אם מהני בזה חזקה. [ויש להוסיף לדעת הצ"ח (ביצה ג:) שרבו העומדים בשיטתו, דס"ל דבמדי דטלטול אין איסור בדבר שיל"מ, ומשום דלא שייכא סברת עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר משום דיכול לטלטל פעמים, לא חשיב כלל דשיל"מ ופשיטא דשרי לטלטלו משום חזקה דמעיקרא].

והנה הא דמטו בשם הגרש"ז לאסור הוא מדבריו בהערות לשש"כ (ח"ג פ"ט הערה י"א, ובמהדורה החדשה נדפס בח"א פ"ט הערה י"ב), ושם דן בדין פתיחת שקיות חלב בשבת, והוסיף דלאחר שהשקית נתרוקנה לגמרי מהחלב מסתבר שנעשתה מוקצה וכו'. ומזה למדו האוסרים דה"ה כל כלים חד פעמיים אחר גמר השימוש בהם הרי הם מוקצה.

אך יש לדחות דאין כלל ראיה, דהנה ידוע מ"ש האגר"מ (או"ח ח"א קכ"ב ענף ח') בביאור דין חותלות שמותר לשוברם דכל כלי שדרך לזורקו אחר שנתרוקן מתכולתו אין עליו שם כלי אלא הרי הוא כקליפה דמה לי קליפה העשויה בידי שמים ומה לי קליפה העשויה בידי אדם, ולכן אין בזה משום סותר דאינו כלי, וזהו דינא דחותלות, עכת"ד בקיצור נמרץ. ועפ"י יש לומר דמה"ט עטיפות ממתקים אחר שנתרוקנו מתכולתן הרי הם מוקצה, דכיון שדנים שאינם כלי ואין בהם איסור סותר, מה"ט הרי הם מוקצה שהרי אינם מוגדרים ככלי אלא כקליפה.

וא"כ י"ל שגם מדברי הגרש"ז אין הכרע שכלים חד פעמיים הם מוקצה וכל דבריו הם דוקא בשקית חלב וכה"ג שהם מיועדים לחלב דוקא ואין משתמשים בהם שוב ולפיכך הרי הם כקליפה לחלב, ומעולם - גם בעוד החלב בתוכן - לא היה עליהם שם כלי והוה מוקצה, משא"כ בכלי שנמכר ריקן ואינו עומד לתשמיש מסוים ודאי שאינו מוגדר כקליפה לאוכל והרי הוא כלי ואף אחר שנשתמש בו לא בטל מיניה שם כלי ואע"פ שאין דרך להשתמש בו שוב, וכמ"ש לעיל.

ובאמת הגרש"ז עצמו בשש"כ כתב באותה הערה על דרך דברי האגר"מ, וז"ל "ולכן בכל האריזות שאין עליהם שם כלי ונורקות מיד לאחר שנתרוקן מהם התוכן וכו' וכל קריעת היא רק בכדי להגיע אל התוכן שנמצא בתוך האריזה בטלים הם להחפץ שבתוכם ושרי וזהו הדין של קורע עור שעפ"י החבית" עכ"ל. הרי שס"ל דשקית חלב אין עליה שם כלי ולכן אין איסור בקריעתה וא"כ י"ל כנ"ל שדוקא בה יש איסור מוקצה כיון שאין עלה שם כלי ואין ללמוד מדבריו לשאר כלים חד פעמיים.

העולה מן הדברים; א. שקיות חלב ועטיפות ממתקים וכיו"ב שנתרוקנו מתכולתן אף שראויין למלאכתן הראשונה הוה מוקצה. ב. כלים חד פעמיים שדרך לזורקן אחר השימוש בהם, אם השתמשו בהם מבעו"י הוה מוקצה. ג. ואם השתמשו בהם בשבת אינם מוקצה. ד. ובמקום ספק מתי השתמשו בהם יש להקל, דמשום חזקה דמעיקרא תלינן שהשתמשו בהם בשבת ואינם מוקצה.



והנה יעוין בגמ' ביצה כ"ו: ונפסק בשו"ע ש"י ס"ד דגרוגרות וצמוקים שהיו מוקצים וכשהגיע ביה"ש כבר נתייבשו וראויים לאכילה, והבעלים סברו בטעות שאינם ראויים לאכילה, ואח"כ נודע בעלים שביה"ש היו יבשים מותר, ומבואר דאם טעו הבעלים והקצו הדבר בטעות אינה הקצאה ושרי, אמנם עיי"ש בפמ"ג (מש"י סק"ד) דדוקא בהנך דהעלוהו הבעלים לגג כדי שיתייבש וכל שעה מצפים לכך בהא אמר' דשרי, אבל אם הי' דבר איסור שנתערב בהיתר ונאסר באכילה ולא הי' ששים, ואח"כ נתווסף ע"י חש"ו (באופן שלא שייך חנ"ג) ולא ידעו הבעלים שהותר בהך באמת אסור כיוון שלא ישבו הבעלים וציפו, אמנם כ' שם דמדברי הלבוש משמע דבכל גוונא מוקצה בטעות לא הוה מוקצה. [ועיי"ש בסוף דבריו דכ' דאפשר דשבת קיל מיו"ט ועמד בצ"ע] והנה יל"ע בדעת הפמ"ג, האם ס"ל דבכל גוונא מוקצה בטעות הוה מוקצה, ורק לגבי גרוגרות וצמוקים לא הוה מוקצה כיוון שמתחילה הקצם רק עד שיתייבשו, וכן יושב ומצפה להתייבשותם והלכך נמצא שכבר בדעת ההקצאה הראשונה הייתה מונחת כבר הדעת שמתירתם ולכן לא אכפ"ל בזה שלא ידע שהתייבשו בפועל, או דנימא דאף לדברי הפמ"ג מוקצה בטעות לא הוה מוקצה, כלל ולא בעי' שישב וציפה, ורק בעובדא דגרוגרות וצמוקים וכן עובדא דאיסור והיתר שנתערבו ונאסרו ואח"כ נתבטלו בשישים הנך גרע כיוון דבתחילה באמת היו מוקצים ולא ראויים ולכן בעי' בהו שיהא דעתו מתחילה ושישב וציפה אבל מוקצה בטעות גמורה וכגון אם סבר שנתערב לו איסור בהיתר ונתברר אח"כ שלא נתערב מעולם בזה אפשר דאף להפמ"ג לא הוה מוקצה אע"פ שלא ישב וציפה להיתרם כיוון שנתברר לנו שמעולם לא הוקצו, (ואין להביא רא' דמודי בזה, ממש"כ ס' תצ"ח סק"ט, דאפשר דשם ידע שיוכל לשאול להם ורק דלא היה לו חכם ביה"ש אבל לא הקצה דעתו כלל מזה, אמנם אי נימא דכוונתו שם אף בגוונא דביה"ש סבר שאסור ורק אח"כ נודע לו ההלכה דמותר ומ"מ מתיר בהו הפמ"ג א"כ אף בגוונא דסבר שנתערב איסור בהיתר ואח"כ נתברר שלא נתערב מעולם שרי) ויתכן דשייך לדייק מדבריו להתיירא ממה שהוצרך למימר להגוונא דאסור שהי' באמת אסור בתחילה ורק אח"כ נתבטל בשישים, ולא חידש טפי לאסור בגוונא שטעה שחשב שאסור והתברר שהיה מותר מעולם אמנם אפשר לדחות דנקט דבר הדומה לההיא דגרוגרות וצמוקים וכן אפשר דס"ל דאף ההיא דאיסור והיתר שנתערבו חשיבי כלא נאסור מעולם כיוון דבזמן ביה"ש שאז עיקר ההקצאה, היו מותרים, שו"ר שעמד בזה הגרשו"א ע' שלחן שלמה ש"י י"ג ונטה לומר דאף להפמ"ג בטעות גמורה וכפירות ערלה שנתברר שמעולם לא היו אסורים שרי. והנה להך צד דמודי הפמ"ג בהא להתיירא, וכן להלבוש דס"ל דכל מוקצה בטעות לא הוה מוקצה יל"ע אי יועיל כן בנידו"ד. אמנם יש לחלק מההיא דגרוגרות וההיא דאיסור שנתערב בהיתר ונתבטל בשישים, דשם טעה הבעלים במציאות של מצב החפץ דהיינו דסבר שהוא כאבן שאינה ראוי' לשימוש ואח"כ נתברר שטעה והייתה ראוי' לשימוש, ובזה שפיר אמר' שבטלה הקצאתו, אבל בנידו"ד גרע דכבר בתחילה ידע את מהות החפץ ושימושו ואעפ"כ הקצהו וידיעה זו ביחס למהות החפץ לא נשתנתה ולא הי' טעות בה כלל, ורק נתברר לו צורך חיצוני שלא עלה בדעתו בתחילה שאילו הי' יודע את הצורך הזה לא הי' מקצה דבזה אפשר דאע"פ שטעה ישאר הוא מוקצה, או דנימא דכיוון דסו"ס נעשית ההקצאה ע"י דעתו ודעתו הייתה בטעות לא יהא מוקצה.

והרי זה דומה לאדם שיש לו חפץ בביתו וסבור הוא שאין צריך הוא להחפץ כיוון שיש לו כבר כדוגמתו, ולכן רוצה הוא למוכרו ומוקצהו, ואח"כ נודע לו שאין לו חפץ כדוגמתו וודאי שאף בשעת הקצאתו לא הי' מקצהו אם הי' יודע בכך שיל"ע אי יחשב מוקצה בטעות כיוון שטעה בהקצאתו, או דנימא דכיוון שלא טעה בידעת מהות החפץ, אלא רק בצורך חיצוני שלו לא יחשב הדבר כהקצאה בטעות, אמנם זה עדיף מנידו"ד, דשם נתברר שהי' צריך את השימוש בחפץ ולא ידע על צורכו אבל בנידו"ד אינו צריך לשימוש בחפץ ורק דרוצה להצילם מאיסור מוקצה. ונמצא לנו כמה אופנים בזה:

א. טעות במציאות החפץ שסבר שאינו ראוי לשימוש וכסבר שהם פירות ערלה ואח"כ נתברר שמותרים ומעולם הייתה הקצאתם בטעות. ב. טעות במציאות החפץ אבל באמת בהתחלה לא הי' ראוי לשימוש ורק דביה"ש הי' ראוי כבר וישב וציפה הבעלים לכך וכההיא דגרוגרות וצמוקים שהעלים לראש הגג. ג. טעות במציאות החפץ אבל באמת ג"כ לא הי' ראוי לשימוש בתחילה ורק דביה"ש הי' ראוי כבר אבל לא ישב הבעלים וציפה לכך וכההיא דנתערב איסור והיתר ונתבטל אח"כ בשישים ע"י חש"ו. ד. טעות שאינה במציאות החפץ אלא טעות בצורך הבעלים בחפץ וכההיא דסבר

שיש לו כדוגמת החפץ ולכן הקצהו למוכרו ואח"כ נתברר לו שלא הי' לו כדוגמת חפץ זה מעולם ונמצא שהקצהו בטעות. ה. טעות שאף אינה תלוי' בצורך הבעלים בחפץ אלא בצורך צדדי וכההיא דנידו"ד דרוצה בחפץ רק כדי להצילם מאיסור טלטול. ואין לדחות דא"כ נפל בבירא כל ענין דמוקצה מחמת ח"כ דתמיד נימא דאם הי' יודע שיצטרך להחפץ בשבת ודאי שלא הי' מקצהו [ואין זה שייך למש"כ הגרע"א ריש ס' שיי"ח דשם הנידון לגבי מכאן ולהבא אבל כאן מיירי כלפי לבטלו למפרע] דזה אינו דשאני התם דאח"כ נתחדשה סיבה שלא הייתה בזמן ההקצאה והלכך הקצאתו גמורה דאע"ג דאם הי' יודע להסיבה בתחילה לא הי' מקצה, מ"מ סו"ס לא הייתה הסיבה קיימת בזמן ההקצאה ולא ידע בה שתבוא אבל הכא כבר בשעת הקצאתו הייתה קיימת הסיבה שלא יקצה דכבר אז טלטלוהו ורק דהי' לו חסרון ידיעה בדין שנעשה הדבר מוקצה ושיוכל להצילם אם לא יקצה והלכך זה לא חשיב שנתחדשה סיבה אח"כ אלא דנתחדשה ידיעה אח"כ על מה שהיה כבר בשעת ההקצאה דהסיבה הייתה כבר בשעת ההקצאה, וזה דמי טפי לטעה בדין שסבר שהחפץ אסור ואח"כ נתבררה ההלכה שמותר דלדעת החזו"א (מ"ט י"ג) מותר לטלטלו ולכא' הטעם דרק נתחדשה לו ידיעה שהדבר מותר ועומד מעולם אמנם אכתי יש לחלק דזה קיל מנידו"ד דבהך דהחזו"א הטעות הייתה בגוף החפץ דנתברר דמותר, משא"כ בנידו"ד דהטעות בדעתו של המקצה ובענין חיצוני שלא שייך למהות החפץ ושימושו [וע"ע מג"א שיי"ח סק"ד ובט"ז שם סק"ב] וילע"ע.

### מעשה שבת באיסור הטמנה מע"ש

#### הרב יהודה מאיר נהוראי

בשו"ע ריש סי' רנ"ז: ואין טומנים בדבר המוסיף הבל אפי' מבע"י, ואם הטמין בדבר המוסיף הבל התבטל אסור אפי' בדיעבד. ודוקא בצונן שנתחמם או שנצטמק ויפה לו אבל בעומד בחמימותו כשעה ראשונה אסור. דין זה מצוי באוכל המבושל ע"י סיר בישול איטי אם ננקט שהוא בגדר הטמנה במוסיף הבל שאז המבושל אסור בדיעבד באכילה.

עלה הספק בדברי השו"ע מהי השעה הקובעת להגדרת המאכל מתי הוא נחשב שיש בו תוספת שבת הניכרת ומתי הוא רק שומר על מצבו, האם המצב של המאכל בשעה שהטמין אותו באיסור ע"ד שיעמוד שם כל השבת, או ששעת כניסת השבת היא הקובעת וכל שהוא נתבשל כ"צ מערב שבת אף בדרך הטמנה אין המאכל נאסר בדיעבד.

ונראה שנחלקו בזה הב"י והפמ"ג לדינא. דייעוי' בב"י סי' שכ"ו לגבי סילון שהטמינו בחמין מע"ש שכתב שם בסתמא שאם המשיכו לשם בע"ש הרי המים אסורים בשתיה או ברחיצה משום שעבר על איסור הטמנה דמבע"י. אכן הראש יוסף בשבת לט: נקט שדוקא בנתבשלו בשבת נאמר דין זה אבל אם נתבשלו מע"ש והוא מצטמק ויפה לו אפשר דשרי כיון שכבר נתבשל מע"ש.

והעירוני דלכא' הפמ"ג בזה לשיטתו בסי' רנ"ז בא"א אות ג' שכתב דאסור להטמין מבע"י ואפי' קודם חצות בבוקר דמ"מ עביד איסורא כששוהה בין השמשות. ומשמע שהמצב הזה שהוא מוטמן בביה"ש זהו גוף האיסור ולא מעשה ההטמנה. אך אפשר לפרש כוונתו שהוא עובר למפרע אם נשאר לשהות בביה"ש.

ובמשנ"ב כתב דעביד איסורא כשמשוהה ביה"ש ואינו מסלק משמע דבשעת ההטמנה עצמה לא עביד איסורא. ונפק"מ לכא' מחקירה זו אם היה לו שום אונס בשעת כניסת שבת שלא היה יכול לסלקו, דאם האיסור הוא על המעשה הראשון אין זה סיבה לפוטרו כמו אם בישל בשבת ולא סילק הקדירה קודם שנתבשל בפועל, אבל אם האיסור על המצב שבו הוא משהה מדעת אם ארע אונס אפשר שאינו נחשב דעביד איסורא בידיים כלל אלא באונס ואין התבטל נאסר.

### שכר שיבת ברבית בהלואות ופקדונות

#### הרב אליהו כימגרופ

בהקדם נבאר כמה פרטים בדיני שכר שבת

**טעם האיסור** - כתב המ"ב (שו"י סקט"ז) "גזירה משום מקח וממכר".

**גדר האיסור** - בפשטות האסור ש"ש הוא להרויח ביום השבת כסף או שוה כסף מחמת פעולה בשבת.

(אולם הגר"ח על הש"ס בדעת הרי"ף והרמב"ם כתב דאסרו הפעולה (דהינו השמירה) משום שכר שבת במלאכה דמשתכר בה.

אולם להלכה וודאי דאי"ז הביאור בש"ש, דהא קיי"ל שו"ע רמז' דגם שכר כלים אסור משום שכר שבת, ומוכח שהאיסור הוא לא במלאכה שנעשית אלא בנטילת השכר, והגר"ח לא כ"כ אלא ליישב דעת הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הברייתא דלא ישכיר כליו לנכרי, אבל לדינא וודאי דיש דין ש"ש אף שלא עושה פעולה כלל, וע"כ דאסרו את נטילת השכר).

**האם האיסור הוא על המקבל או גם על הנותן** - נ"מ האם מותר לתת שכר שבת לנכרי תמורת עבודתו שעבד (בהיתר) בשבת.

בתהילה לדוד סי' רמג' א' דן בזה והביא דיש דס"ל דאיסור ש"ש אף לנותן, ועי"ש שכתב שזה חידוש.

ובחי"א ובמ"ב מתבאר דהאיסור הוא על המקבל, והנותן עובר על לפני עיור. ויל"ע אמאי אין איסור על נותן השכר, הרי אם האיסור מחמת מקח וממכר הלא שניהם משתתפים בו, והביאור דיסוד האיסור דשכר שבת אינו בהעמדת עבודה תמורת תשלום, דאז שניהם עושים זאת, אלא עיקר האיסור הוא במה שהפועל מוריד ונוטל שכר על פעולה שנעשתה בשבת, כלומר דעצם הריחוק ממעשה שבת אסרו חז"ל, ולכן זה שייך רק על המקבל שמרויח, ולא על הנותן שאינו שייך לרווח.

### נטילת שכר על מכירת חפץ מותרת ואין בזה ש"ש

מותר ליטול שכר (במוצא"ש) עבור מכירת חפץ שמכר בשבת (בהיתר) ואין בזה דין ש"ש, דנטילת שכר שבת דאסרו חז"ל הוא על עבודה או על שימוש בכליו בשבת, משא"כ במקח וממכר אינו אלא נוטל את דמי החפץ, כ"כ התהילה לדוד סי' רמז' יא'. "...אבל כשלווקח מעות בעד הגוף זה מיקרי מכירה ואין בו משום שכר שבת אף שמרויח בזה".

והביאור דאיסור שכר שבת לא הוא אלא כשמרויח מחמת הזמן של שבת דהיינו שמקבל מעות עבור השכירות שהיתה בשבת, אבל אם קבלת המעות היא בשביל החפץ מותר, אף שהוא הרויח ממון ביום השבת מ"מ אי"ז הרווחה מחמת יום של שבת אלא מחמת המכירה שהיתה בשבת וזה לא מיקרי שכר שבת.

התבאר בגמ' שדין ש"ש הוא בשכירות פועל, ומצאנו דין ש"ש אף בשכירות בית או כלים, ובמג"א שו"ז כתב שיש דין ש"ש אף בהלוואה בריבית, ועוד כתב שיש ש"ש אף בקנס.

ובאמת דין זה דיש ש"ש אף בכלים הוא חידוש, דהרי בשכירות אין נעשה פעולה בשבת, אלא היות ומשתמש בכליו או גר בביתו משלם לבעה"ב דמי שימוש ושכירות, ולכאורה מדוע שיהיה אסור לשלם על מה ששכר הכלי או הבית.

אלא צ"ל דהתחדש שאף כל רוח ממון שמגיע מחפץ של אדם בשבת אסור, דיסוד האיסור רוח מחמת הזמן של שבת ממעשיו או ממנו.

ולכאורה יל"ע מה שייך ש"ש בהלוואה בריבית, בשלמא בכלים התבאר דאף דאין פעולת אדם בשבת, מ"מ ע"י השכרת ממנו מגיע לו רווח, וחשיב ש"ש, אולם בהלוואה הרי מלווה להוצאה ניתנה והכסף שייך ללווה, ואין הוא משתמש בממנו של המלווה, ומה שייך הכא ש"ש.

והיה אפ"ל דהתחדש שאף שהלווה משתמש בשלו, מ"מ זה שמשלם אגר נטר עבור מעותיו דבטלות חשיב דממנו מרויח והוי ש"ש.

ויל"ע בש"ש בקנס, בשלמא בהלוואה אפ"ל דהשכר עבור אגר נטר, אולם בקנס מה שייך ש"ש בזה,

ע"כ צ"ל דס"ל למג"א דהביאור בש"ש בריבית וקנס הוא, דכל שמקבל שכר עבור ממנו או זכויותיו בעבור השבת (ז"א דעדיין עובר על תקנת הקהל, או שעדיין לא פרע החוב, ומשלם קנס עבור יום השבת), נראה כש"ש ואסור, דהגדר הוא דכל שמרויח מחמת הזמן של שבת ממעשיו או ממנו או זכויותיו אסרו חז"ל אותו הממון.

**שכרו או הלווה לחודש והתנו שישלם לפי חשבון הימים** - נח' הרמ"א והשב"י, הרמ"א כתב דכיון שיכול לחזור בו באמצע החודש מוכח שהתשלום לפי ימים והוי ש"ש דהשכירות כל יום בנפרד, ואי"ז הבלעה ואסור,

והמ"ב שו"ז כ' הביא דברי השב"י שחולק וס"ל דאין בזה ש"ש דהא השכירות או ההלוואה היתה בעיקרה לחודש, ומה שהתנו שיחושב לפי ימים ואם ירצה יש לו אפשרות לחזור בו, אי"ז הופך את השכירות או ההלוואה לשכירות יומית.

**שכר שבת בריבית של הלוואות ופקדנות** - יש לדון בריבית המחושבת בננקים לפי יתרות יומיות, האם יש לחוש משום שכר שבת,

באמת יש כמה סוגי הלוואות ופיקדונות המצויות בננקים, כמעט כל ההלוואות וההפקדות אינם על בסיס יומי אלא תוכניות שנתיות או חודשיות, ועכ"פ שבועיות, אולם מוחשבת לפי יתרות יומיות,

יש הלוואות ופיקדונות שא"א לחזור באמצע, ולכאורה אף שהריבית מחושבת לפי ימים זה נחשב הבלעה ואין בזה דין ש"ש.

ויש הלוואות ופיקדונות שאפשר לפרוע או למשוך כל זמן שרוצה, ויש בזה כמה סוגים, משכנתא, הלוואה קצרה, פיקדון ארוך, או פק"מ, ויש לדון בזה בכמה היתרים,

**א' הבנק עובר לפי תאריך לועזי מחצות לחצות ויש הבלעה** - הרבה מהפוסקים אגר"מ או"ח ח"ד סי' נ"ט, וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' ל"ח, ובשו"ת באר משה ח"ה סי' ק' כתבו דיש בכה"ג היתר של הבלעה, דיום בבנק הוא לפי תאריך לועזי והוא מחצות לחצות, ועוד דיום עסקים בבנק נקבע עד שעה מסוימת ביום ואח"כ אם מפקיד כסף זה נרשם על יום העסקים הבא, וא"כ יש הבלעה ביום שישי ובמוצא"ש, מ"מ לביאור זה בשני יו"ט, או בשבת ויו"ט, או בר"ה, יהיה בעיה דבימים רצופים אין הבלעה.

**ב' היתר ע"פ השב"י** - ההלוואות או ההפקדות ביסודן לזמן ארוך (לכה"פ יותר משבוע) ויש בזה הבלעה, ומה שיש אפשרות לחזור התבאר דתלוי במח' הרמ"א והשב"י, ונראה דהמ"ב מיקל כהשב"י דאי"ז הופך את ההלוואה ליומית, וא"כ אין בזה איסור ש"ש.

**ג' שבת אינו נחשב ליום עסקים** - התבאר לעיל דעיקר הבעיה בתשלום או בריבית המחושבת לפי ימים, היות ויכול לחזור בו באמצע, הרי"ז מוגדר כהלוואה על כל יום וה"ה כמשלם בנפרד עבור השבת והרי"ז ש"ש דאינו בהבלעה.

אולם בא"י יום השבת אינו נחשב ליום עסקים כלל ואין פעולות בחשבון כלל, ואין אפשרות להחזיר הלוואה או למשוך פיקדון בשבת כגון דאדם שירצה ללוות או להפקיד ביום שישי ליום אחד, או בער"ה, לפחות משני ימים, בבנק בא"י אין אפשרות כזו, ואף אם יכניס או יוציא כסף בכספומט וכד', זה ירשם על יום ראשון, (ואי"ז רק דבר טכני שכעת הבנק כעת סגור דהא אם יחזיר בשבת אי"ז נחשב שהחזיר ויגבו ממנו ריבית על יום זה, ודוק) אלא ע"כ מבחינת הבנק משישי עד ראשון זה יחידה אחת, והוי הבלעה, (ואין לפרש דמחמת ששבת אינו יום עסקים, אי"ז נחשב הלוואה וריבית על השבת ולכן מותר, דאי"ז ש"ש, דזה אינו נכון, דהרי הבנק מחשב הריבית גם עבור השבת, וכן בתקנות הבנקים גובים ריבית עבור יום שאינו יום עסקים, ולכן יש כאן ש"ש, וההיתר הוא דהוי יחידה אחת והוי הבלעה.

### הלוואה בהיתר עיסקא

**א' אין דין ש"ש - דמקבל רווחים מחלקו בפיקדון**, דבאמת יסוד ההיתר עיסקא הוא - ע"י עיסקה שהיא חצי מלווה וחצי פיקדון אפשר ליצור מצב שיהיה רווח מותר למלווה ורווח ללווה, הרווח מהפקדון הולך למלווה ומותר זאי"ז הלוואה, והרווח מההלוואה ללווה, ובשביל לבטח שלא יהיה הפסדים, תיקנו שיוכל המלווה להקשות על הלווה להוכיח הפסדים, ולא יהיה נאמן הלווה על הפסדים אלא בעדים, ולענין ביטוח הרווחים תיקנו שלא יהיה הלווה נאמן שלא היה רווחים אלא בשבועה, ומתנים שאם הלווה נותן למלווה סכום מסוים יפטר מכל חובת ההוכחה ומשאר הרווחים, וזה הסכום הקבוע שמשלם הלווה למלווה, ובד"כ יש רווחים יותר גדולים ממה שקבעו שישלם, וא"כ המלווה מקבל את חלק מרווחיו בפיקדון, (וגם שלוקח הלוואה לצרכיו האישיים שאין בהם רווחים, מ"מ משעבד את ביתו, ויש רוח מההדירות דמחירים עולה), ומה שמשלם אחוז שסיכמו זה באמת פחות ממה שחלק הפיקדון הרויח, ומה שמשלם אחוז קבוע אי"ז אלא דמי התפשרות דמסכם איתו שאם יתן לו סכום קבוע יפטר אותו מחצי הרווח ומחובת ההוכחה בשבועה כמה הרויח,

ולכן אי"ז ש"ש דבאמת מה שמקבל הוא משל עצמו דהכסף שלו הרויח והוא בפיקדון אצל הלווה והלווה מחזיר לו את כספו, דהרי היה יכול לברר כמה הרווח ולתת חצי למלווה על חלק הפיקדון, אלא דבחרו להתפשר ולתת סכום קבוע, ומה שמחלקו לפי ימים אי"ז ש"ש כלל.

ואף אם העיסקא לא הרויחה מ"מ אי"ז ש"ש, דהמלווה מבחינתו לא חייב להאמין ללווה שאין רוח וכל שלא נשבע שלא הרויח ע"פ ההסכם בניהם נוטל

מה שסוכם, והלוה בזה שמשלם אינו אלא משלם בזה עבור הפטור משבועה, (ובמנחת יצחק ח"ט סי' נט' נראה דסמך על סברא זו בנפרד להיות ובהיתר עיסקא התשלום הוא עבור פדיון השבועה, אין בזה ש"ש אלא דקונה בזה את הפטור בשבועה, ויל"ע בזה).

**ב' אין דין ש"ש - דאין פעולה אסורה,** כ"כ הגרשו"א מובא בשש"כ ע"פ הגר"ח דבש"ש הפעולה אסורה (ע' לעיל שהארכנו בזה) ובהיתר עיסקא אין השכר על פעולה אלא פדיון שבועה ומותר, וצ"ע דע' מה שכתבנו לעיל דביאור הגר"ח אינו להלכה דמוכח שיש ש"ש ללא פעולה.

## הערה בעשיית עירובים שכונתיים

### הרב אליהו אוזרין

המציאות ברוב מקומות היא שיש עירוב שמותר רק לפי חלק מן השיטות ולפי שיטות המחמירים חלק מן השטח שבתוך העירוב יהיה רה"ר מן התורה

## עניני עונג שבת קידוש והבדלה

ליתא בתנאי, דמי שאין לו את הכח לפעול אין לו את הכח לעקור, משא"כ בסתם מצוות דאין בהם מעשה וחלות, ול"צ לעקור אותם, דמהני תנאי.

### בענין לקיחת פת הבאה בכיסנין ללחם משנה

#### הרב נתן גרוס

עובדא הוה באברך שמצא את עצמו בסעודה שלישית בלי חלה ללחם משנה, ונסתפק אם יכול להשתמש בקרקר או רוגלעך ללחם משנה במקום חלה.

והנה הנראה מפשטות לשון הפוסקים הוא שאינו יכול לצאת ידי חובה בפת הבאה בכיסנין בתור לחם משנה.

דהט"ז כתב בסימן קס"ח ס"ק ז': "ועל כן יפה עושין שאופין בשבת שמל"ץ קוכ"ן ללחם משנה, כי אין שם רק מעט שומן".

וכונת הט"ז, דכיון שאם ילושו עיסת הלחם עם הרבה שומן הוא יקבל שם של פת הבאה בכיסנין, והרי צריך שיהא ללחם משנה דין לחם, וא"כ צריך ללוש העיסה עם מעט שומן שתשמור על השם לחם שלה.

והנה המג"א בסימן ר"פ פסק שאפשר לצאת ידי חובת פת בסעודת שבת עם פת שנילוש במי פירות, כלומר פת הבאה בכיסנין.

וביאר האחרונים בסימן רע"ד (תוספת שבת, מחצית השקל, שערי תשובה) שכוונת המג"א דכיון שקובע על הפת הבאה בכיסנין את סעודתו - ממילא שם פת גמור עליה, ולכן יוצא בה ידי חובת פת לסעודת שבת. וביאר בדעת הט"ז שהבאנו לעיל, שאינו חולק על המג"א, אלא שסבירא ליה **דכיון שאינו קובע על הלחם משנה את סעודתו - שוב אין על הפת הבאה בכיסנין תורת פת כלל.**

ובאמת נראה שכן פסק המשנ"ב, דבסימן רע"ד ס"ק א' כתב: **"ואם יוצא בלחם משנה בפת הבאה בכיסנין - עיין לעיל בסימן קס"ח סעיף ו' שם במשנ"ב ובאה"ל"**.

ושם בס"ק ל"ד כתב: "וכן נוהגין שאופין ללחם משנה פת עם מעט שמן ותבלין (דרכ"מ)".

א"כ קצת משמע מלשון המשנ"ב, דס"ל שאינו יוצא בפת הבאה בכיסנין ללחם משנה אף בדיעבד.

אמנם יש להקשות על טענת האחרונים מתוספות ביצה דף ט"ז ע"ב סוף ד"ה 'קמ"ל' שכתב: "ואותן גילי"ש, מדלא מברכין עליהו ברכת המוציא - יש בהן משום בישולי נוכרים [כוונתו שהרי היתירו פת של נוכרי, ומאפה שאין לו תורת פת - ממילא יהא עליו איסור של בישולי נוכרים]. ומיהו אומר הר"ר יחיאל, דאין בהם משום בישולי נוכרים, כיון דדרך אפיית פת עבד להו. ועוד, **דאי קבע סעודתיה עליהו מברך ברכת המוציא - אלמא פת נינהו"**.

חזינו א"כ בדעת התוספות, דסגי בהא שאם יקבע סעודתו עליו יברך המוציא, אע"ג דהשתא אינו קובע עליו סעודתו וברכתו מזונו - מ"מ שם פת גמור על פת הבאה בכיסנין.

### בדין סעודת ליל שבת

#### הרב ישעיה ברנד

הרמב"ם (בפרק ל' מהלכות שבת ה"ט) כתב, דחייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת, אחד בלילה ושנים ביום, אחד שחרית, ואחד מנחה, אבל בשו"ע (או"ח סי' רס"ז) כתב, מקדימין בער"ש להתפלל ערבית, ובפלג המנחה יכול להדליק נ"ש, ולקבל שבת, בתפילת ערבית, ולאכול מיד, אפי' שעוד לא העריב, אולם במג"א שם כתב דהשל"ה הק' זיע"א מביא ספר חסידים, דצריך לאכול כזית בלילה דוקא, כדי לקיים ג' סעודות בשבת, ובט"ז (סימן רצ"א) כתב, דהמהרש"ל נהג שלא לאכול עד הלילה, וכאיתא בירושלמי דלא יאכל ער"ש עד שתחשך.

והך דינא דיכול לאכול מבעו"י אבל צריך כזית בלילה, צ"ב ממ"נ, דהרי אם תוספת שבת כשבת גם על הסעודה, הרי יכול לגמור לאכול גם מבעו"י, אבל אם אין בזה דין תוספת שבת, הרי יכול לאכול רק בלילה, ואין יכול להתחיל מבעו"י.

ואפש"ל בזה עפי"ד האליהו רבה, שכתב דיש דין מיוחד בסעודת שבת, שזוה צריך להיות דוקא בשבת גופא, ולא בתוספת שבת, ואף בתוספת שבת כשבת, ומכיון דכתיב תלתא קראי, היום, כדאיתא בגמ' שבת (דף ק"ח.), [ועיין בזה גם במשנ"ב שם בס"ק ה'].

ומצינו בזה כמה דינים, א. בשו"ע או"ח רצ"א כתב, נמשכה הסעודה של הבוקר עד שהגיע זמן המנחה, דמפסיק את הסעודה ומברך ברהמ"ז, ויטול ידיו עוד הפעם, ויברך המוציא ויסעוד, דהרי אם שבע, אין דין סעודה מדין עונג שבת, יעויין באור זרוע (שבת נ"ב). אלא אם הוי דין מיוחד של ג' סעודות ביממת שבת דצריך לערוך סעודה חדשה, ב. בשו"ע שם כתב, מי שלא אכל בליל שבת, דאוכל שלש סעודות ביום השבת, דהרי מדין עונג א"א לחייבו בג' סעודות, אלא שזוה דין דג' סעודות, ג. תוס' בפסחים דף ק"א. דסעודה שלישית סגי במיני תרגימא, פי' דל"צ סעודה חשובה, ומשמע שזוה מדין ג' סעודות בשבת, דסגי שסעודה ג' תהא בכל שהוא, דאם מדין עונג, הרי צריך סעודה חשובה.

ומכל הנך חזינו, דבשבת הדין סעודה לא רק משום עונג שבת, וכבוד שבת, אלא גם דין מיוחד שצריך ג' סעודות ביממת שבת, מגוה"כ דהיום, דבזה א"ש החסידים עם המהרש"ל, דמצד עונג שבת, אפשר להתחיל את הסעודה מבעו"י, ומדין ג' סעודות ביממת שבת, צריך כזית בליל שבת.

ובשו"ע או"ח רס"ג איתא, דמהני תנאי שלא יהא קבלת שבת ע"י הדלקת נרות, ויעויין בהרבה ענינים דמהני תנאי, כגון בקר"ש, וספירת העומר, ושאר ענינים, וצ"ב מ"ש ממילתא דליתא בשליחות, דלא מהני בהם תנאי, כגון חליצה, והפרת נדרים.

ואפש"ל, חדא דבחליצה והפרת נדרים צריך את האיש המסויים הזה, עם כוחותיו לפעול בענינים אלו, משא"כ שאר הענינים, צריך רק גברא שמקיים את המצוות, ולא גברא מסויים, ואידך אפש"ל, דרק בחלות עם מעשה, שהתנאי בא לעוקרן, וצריך תנאי כפול, דבזה אמרינן, דליתא בשליחות גם



וכן פסק הרמ"א ביו"ד סימן קי"ב סעיף ו': **"ואותן נילו"ש שקורין קוכליך או מיני מתיקה שקורין לעקור" - הם בכלל פת.** ובמקום שנוהגים היתר בפת של גוים - גם הם מותרים, ולא אמרין שיש בהם משום בישולי גוים".

וכתב הט"ז שם ס"ק ו': **"כיון דאי קבע עלייהו סעודה מברך המוציא - על כן דינם כפת ממש"**.

וא"כ יש לתמוה על ביאור האחרונים בדעת הט"ז שהבאנו למעלה, שאין תורת פת על פת הבאה בכיסנין שאינו קובע עליה סעודתו.

ולכאורה היה נראה יותר לבאר בכוונת הט"ז, **שרק לכתחילה יש לחזור אחר לחם גמור ללחם משנה.** אבל אה"נ שבדיעבד יוצא ידי חובה אף בפת הבאה בכיסנין, דשם פת עליה.

שו"ר שפסק כן במנחת יצחק ח"י סימן כ"ד שיוצא בזה בשעת הדחק. וכן מובא בספר אשרי האיש ח"ב עמוד קכ"ה בשם הגריש"א זצ"ל, שאם אין לו פת - יכול לקחת עוגה שלמה ללחם משנה.

### בדינא דסידור השלחן בסעודות שבת ובגדר חיוב סעודת ליל שבת ויום השבת

#### הרב יהודה ליב שוב

א. הנה בגמ' שבת קיט: איתא א"ר אלעזר לעולם יסדר אדם שלחנו בער"ש [ליל שבת] אפי' דאי"צ אלא לכזית, וא"ר חנינא לעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת אפי' דאי"צ אלא לכזית, ופירש"י דכבוד שבת ללוות ביציאתו דרך כבוד כאדם שמלווה את המלך בצאתו מן העיר, והרמב"ם כתב בפ"ל מהלכות שבת ה"ה מסדר אדם שלחנו בערב שבת אפי' דאי"צ אלא לכזית, וכן מסדר שלחנו במוצאי שבת אפי' דאי"צ אלא לכזית, כדי לכבדו בכניסתו וביציאתו, וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושלחן ערוך לאכול ומיטה מוצעת שכל אלו לכבוד השבת הן, ומבואר דהך דינא דצריך לסדר שלחנו אפי' דאי"צ אלא לכזית אחד בער"ש ובמוצאי שבת הר"ז מדיני כבוד השבת ללוותו בכניסתו וביציאתו, ואותו דין דאיכא במוצאי שבת דצריך לסדר שלחנו כדי ללוות את המלך, איכא דינא גם בכניסתו דצריך לסדר שלחנו אפי' לכזית אחד כדי לכבדו בכניסתו, ומבואר ברמב"ם דמלבד דינא דצריך לאכול ג' סעודות בשבת וא' מהם הר"ז בלילה הרי מלבד זה איכא עוד דינא בסעודת הלילה שהוא כדי לכבד את השבת בכניסתו, והוא דין בפנ"ע, וצ"ע אמאי בעינן להך דינא, ותיפוק"ל דאיכא חיוב לאכול סעודה בליל שבת מדין ג' סעודות וכמש"כ הרמב"ם בפ"ל ה"ט חייב אדם לאכול ג' סעודות א' בלילה וכו'.

וצ"ל הביאור בזה דבהך דינא דלעולם יסדר אדם שלחנו וכו' לא נתחדש עיקר דינא דסעודה בליל שבת, דד"ז ילפי' מהא דאיכא חיוב לאכול ג"ס וקבעו זמן הסעודה בלילה, אלא דנתחדש עוד דינא דסידור השלחן דצריך לאכול את מה שהוא אוכל באופן מכובד וחשוב כדי לכבד את השבת ע"ז, וגם בדינא דסידור השלחן במוצאי שבת לא נתחדש רק דבעינן לאכול סעודה במוצאי שבת, אלא נאמר בזה דהיינו דאוכל הסעודה הזאת יאכלנה באופן מכובד כדרך שאוכל שאר סעודותיו החשובות דבעינן לאכול על השלחן המסודר, וכ"כ להדיא המשנ"ב בס"י ש' דצריך לסדר מפה על שלחנו וכו', והוא משום חשיבות הסעודה, וד"ל נתחדש דאפי' היכי דאוכל רק כזית אחד ואי"צ לסדר שלחנו לצורך אכילת כזית, מ"מ בעינן דיוחשיב סעודה זו לכבוד השבת. ובהא ביאר הרמב"ם דמצד עיקר דינא דחיוב ג' סעודות בשבת ליכא דינא דיסדר שלחנו באופן מכובד וחשוב ולזה סגי דיאכל גם בלא שלחן מסודר, ורק מצד דינא דכבוד השבת בכניסתו וביציאתו איכא חיוב של סידור השלחן, וי"ל דד"ז חידש ר"א דאיכא חיוב לכבד השבת בכניסתו וביציאתו ע"י עשיית סעודה מכובדת ומשו"ה איכא חיוב של סידור השלחן. ונפק"מ בזה דהנה נחלקו הראשונים האם אפשר לקיים סעודת ליל שבת בזמן תוספת שבת, ד"א דלא יצא יד"ח, ומשום דילפי' לה מקראי ד"היום" והמשנ"ב פסק דיאכל כזית משחשכה. ונראה דאם אכל כל סעודתו בזמן תוספת שבת, דצריך לאכול עוד סעודה בלילה, הרי דינא דסידור השלחן נאמר רק על סעודה הראשונה דאכל בזמן תוספת שבת ולא בסעודה דאוכל בלילה לקיים דינא דסעודת שבת, וכמשנ"כ דדינא דסידור ל"ש כלל למצות סעודת שבת.

#### בהא דבסעודה שניה איכא דינא דסידור השלחן

ב. ולפי"ז נמצא דרך בליל שבת ובמלווה מלכה איכא דינא דסידור השלחן ולא בסעודה שניה ושלשית, וכ"מ ברמב"ם דהביא הך דינא רק בסעודת ליל

שבת ומוצאי שבת, אמנם הנה הטור בס"י רפ"ט כתב לגבי סעודה שניה דיהא שלחנו ערוך ומטה מוצעת ומפה פרוסה כמו בסעודת הלילה, וכ"נ בשו"ע, ומבואר דפסק הך דינא גם בסעודת היום, ולכא' הוא דלא כרמב"ם דכתב להדיא דאי"ז דין בעצם הסעודה אלא הוא דין בכבוד השבת בכניסתו, וא"כ בסעודה שניה ל"ש זאת, אמנם הגר"א שם כתב כמש"כ בפ"י דפסחים כבוד יום קודם עכ"ד. ומבואר בגר"א דכיון דכבוד יום קודם הרי פשיטא דדינא דסידור השלחן נאמר בלילה נאמר גם בסעודת היום, והיינו דילפי' מהא דכבוד יום עדיף, דכבוד עצם השבת עדיף מכבוד השבת בכניסתו ויציאתו, דאם צריך לכבד בכניסתו ויציאתו ק"ו דצריך לכבד בעצם השבת בעצמה, וסעודת היום הוא הסעודה שעושים לשבת בעצמה בשעה דהיא נמצאת אצלנו, ואז בודאי דצריך לכבדה יותר מכניסתה ויציאתה ומשו"ה צריך לעשותה באופן של סעודה מכובדת. והנה דינא דכבוד יום עדיף נאמר רק על סעודה שניה דהיא עיקר הסעודה של היום, ולא על סעודה שלישית ד"א דיוצאים בזה רק במיני תרגימה, ולא עדיף מסעודת הלילה, ולפי"ז נמצא דבסעודה שלישית ליכא הך דינא דסידור השלחן, דהרי אי"ז דין בקיום מצות סעודת שבת וכדמבואר ברמב"ם דסעודה ראשונה בעי סידור השלחן רק מצד דהר"ז כבוד השבת בכניסתו, וא"כ ליכא מקור כלל דסעודה שלישית בעי סידור השלחן.

ומבואר בגר"א ביאור נפלא בהא דכבוד יום עדיף דהוא משום דסעודת הלילה גדרו סעודה בבוא המלכה, ואילו סעודת היום הוא הסעודה לכבוד המלכה בעצם מציאותה אצלנו, ועיין בערוך השלחן סי' רפ"ט ס"ב דכתב כמה טעמים בהא דכבוד יום עדיף, ולפי הגר"א הדברים מבוארים היטב.

#### שיטת המג"א דכל עיקר דינא דחיוב סעודה ראשונה בלילה הוא משום כבוד השבת בכניסתו

ג. והנה מבואר ברמב"ם דבסעודת הלילה איכא ב' דינים א. משום מצות סעודת שבת. ב. מצד מצות כבוד השבת בכניסתו ול"ג ממלווה מלכה. והנה הרמ"א סי' רצ"א ס"א כתב ומי שלא אכל בליל שבת יאכל שלש סעודות ביום השבת, ומקורו מהרא"ש פרק ערבי פסחים, והרא"ש שם כתב בזה"ל דעל מה שלא היו אוכלים בליל שבת לא היה מקפיד דיכול לקיים ג' סעודות למחר. והמג"א סי' רע"ד סק"ב הביאו, וכתב וכו' מפרק כ"כ קיט: דאמר לעולם יסדר אדם שלחנו בער"ש אע"פ שאי"צ אלא לכזית אחד ולעולם יסדר אדם שלחנו במוצאי שבת וכו' וכי היכי דהיא דמוצאי"ש אינה חובה כ"כ ה"ה בער"ש, [ומ"מ יש להחמיר דהא אפי' מבעוד יום אסור לאכול כדי שיאכל בלילה לתיאבון כמש"כ סי' רמ"ט אלא דאינה חובה כ"כ, ואם יש קצת אונס יכול לדחות הסעודה למחר וכו'] עכ"ד. ובמחצה"ש שם ביאר הוכחת המג"א מההיא דסידור השלחן דכיון דבגמ' מדמה דינא דסידור השלחן בער"ש ודינא דסידור השלחן במוצאי"ש הר"ז שוה להך דינא דאין מעכב לאכול בלילה, ואפי' דל"ד ממש דבסעודת ליל שבת איכא חיוב להשלימה ביום ואילו סעודת מוצאי"ש ליכא חיוב ואפשרות להשלימה אח"כ, מ"מ הר"ז דומה להך ענינא דהאכילה בלילה אי"ז לעיכובא כ"כ יעו"ש מש"כ בזה. אבל לפי מש"כ ברמב"ם דאיכא חיוב סעודה בליל שבת מצד כבוד השבת בכניסתו, הרי יש לבאר דברי המג"א דמצד דינא דחיוב ג' סעודות, ליכא חיוב דוקא לאכול בלילה ויכול לאכול גם ביום, והא דאיכא חיוב לאכול בלילה הוא רק מצד דינא דכבוד השבת בכניסתו, דד"ז מחייב לאכול סעודה בכניסת השבת. ונמצא דהך חיובא הר"ז דומה ממש להך חיובא דאכילת מלווה מלכה, ואם לא אכל הסעודה בלילה ביטל לגמרי מצוה זו דאכילת סעודה לכבוד כניסת השבת, ומ"מ הך חיובא אי"ז חיוב כ"כ והר"ז דומה בגדרו לסעודת מלווה מלכה דלפי המג"א הנ"ל היכי דאיכא אונס קצת יכול לבטל סעודה זו, ורק דאיכא חיוב נוסף של אכילת ג' סעודות בשבת וד"ז יכול להשלים ביום, ואי"ז מדינא דתשלומין אלא הוא משום דעל דינא דג' סעודות בשבת לא נאמר זמן דלילה ויכול לעשותו ג"כ ביום ויל"ד בזה עוד.

ד. והנה כבר דנו האם אפשר לעשות ב' סעודות בלילה או לא ואכמ"ל, ויל"ד האם יכול לקיים כל הג' סעודות בלילה וביום יאכל רק פירות וכדו' או דאיכא חיוב שא' מהסעודות יהא ביום, ולפי משנ"כ נראה דצריך דא' מהסעודות יהא ביום, וכמש"כ הגר"א דכמו דאיכא דינא דכבוד השבת בכניסתו וביציאתו ה"נ איכא חיוב של כבוד יום עדיף, ומכבוד השבת הוא לכבדה בזמן עצם מציאותה והוא ביום, ומשו"ה צריך לעשות סעודה ביום, אלא דיש לברר האם הר"ז בגדרי כבוד השבת בכניסתו וביציאתו דמבואר במג"א דבמקום אונס קצת נדחה הך חיובא או דילמא דהר"ז חמיר טפי ויל"ע בזה.

## הרב ישעיה ברנד

**בגמ'** פסחים דף ק"א. איתא, אין קידוש אלא במקום סעודה, וצ"ב האם זה דין בקידוש, שצריך לקידוש רק היכא שיהיה סעודה, או שזה דין בסעודה, שאין סעודה אם אינו נקבע על היין.

ומצינו בזה כמה נפק"מ, א. בשו"ע אור"ח ע"ב, נפסק דקידוש על חמר מדינה אפשר רק ביום ולא בלילה, ובמג"א פליג וסובר דגם ביום א"א בחמר מדינה, דאפש"ל דהשו"ע סובר דקידוש הוא דין בסעודה, ואם רוצה לקבוע סעודתו, על חמר מדינה דאפשר, אבל המג"א סובר, דזה דין בהקידוש, והרי קידוש בעי יין, כדכתיב וזכרוהו על היין.

ב. האו"ז בהל' שבת סימן נ"ב, מחלק בין אכילת שבת לבין אכילת פסח, כגון אם אינו רעב, האם שמיא אכילה או לאו, דבשבת דבעינן עונג לאו שמיא אכילה, אבל בפסח דהוי ליה חובה שמיא אכילה, ולפי הנ"ל חלוק בזה נמי לענין קידוש במקום סעודה, דאם הוי דין בקידוש, דצריך לאכול משום הקידוש, אף שאין עונג, אבל אם הוי דין בהסעודה, א"כ ל"צ לאכול בדליכא בו עונג שבת.

ג. המאירי בפסחים דף ק"א. מביא מחלוקת הראשונים, האם אפשר לצאת יד"ח בקידוש אם אינו חושב לאכול שם, דאפש"ל דאם קידוש במקום סעודה הוי דין בסעודה, אזי יכול לאכול אח"כ, כיון דעצם הקידוש ל"צ סעודה, אלא להיפך דהסעודה צריכה קידוש, אבל אם זה דין בקידוש אזי אין דין קידוש אם לא תהא סעודה.

ד. בתוס' בפסחים דף ק'. איתא, דאם אכל מבעו"י עושה קידוש על היין אחר הסעודה, והך סעודה עולה למנין סעודות שבת, אבל המאירי כתב דנשאר סעודת חול, וצריך ג' סעודות אחרות בשבת, (ואפשר לומר דזה דין מיוחד ביממת שבת, ואכ"מ), דאפש"ל דהמאירי סובר דקידוש במקום סעודה הוי דין בקידוש, ויצא יד"ח בהך קידוש במקום סעודת חול, אבל תוס' סובר דזה דין בסעודה, וצריך סעודת שבת הנקבע על היין.

ה. באם לא אכל כלל בסעודת ליל שבת, ועשה קידוש על היין, האם יצא יד"ח קידוש, דאם יש דין בקידוש, א"כ לא יצא יד"ח, אבל אם זה דין בסעודה, אכן לא קיים סעודה, אבל יד"ח קידוש יצא, ואת הסעודה ישלים למחר ביום.

ו. הרא"ש בפסחים דף ק"א. כתב דקידוש במקום סעודה מדאורייתא, אבל רבינו יונה סובר דזה רק מדרבנן, ויהא בזה נפק"מ אם נשבע שלא יאכל בשבת, האם הוי שבעת שוא, אם לאו, ועיין עוד בזה בשו"ת הרשב"א ח"א תרי"ד, ובשו"ע אור"ח רפ"ח, אבל בין אם מותר לו לאכול, ובין אם אסור לו לאכול, הרי תליא גם האם קידוש במקום סעודה בשבת, וזה דין בקידוש או בסעודה, דאם זה דין בסעודה א"כ ל"צ לאכול, דיקיים בלאו הכי וזכרוהו על היין, אבל אם הוי דין בקידוש דשבת דצריך קידוש על היין במקום סעודה, הרי בלי סעודה אין קידוש בשבת.

## קידוש על פת הבאה בכיסנין

## הרב שבת ליסון

הנה בעינן בשי' הראשונים יוצא דשי' הראב"ד, המאירי, מהר"ם חלוואה ורבינו דוד (וכן לנראה לכא' דעת הריטב"א) דעיקר קידוש היום הוא משום קביעת סעודה על היין ולכן מותר בטעימה קודם. ואף בתוס' רי"ד לא פליג ע"ז הטעם אלא שכ' דמ"מ אסור לטעום קודם הקידוש. וא"כ י"ל דאף הרמב"ם שפסק כוותיה בשו"ע שאסור לטעום קודם הקידוש בבוקר מודה לזה שעיקר דינו על הסעודה וכדנראה כן בדברי הר"ן [ויש להוכיח זה גם ממה דקודם התפילה מותר לשתות מים משום שעוד לא הגיע זמן קידוש כיון שאין זמן סעודה אן]. אלא דנפסק בשו"ע שיוצא דין קידוש במק"ס בלחם או יין וכ' המ"א דאף במיני תרגימא, ונראה מזה דהרמב"ם חולק לגמרי על טעם זה. ומ"מ יש לחשוש לכא' לשי' הנ"ל ולחזור ולקדש שוב קודם הסעודה. וכבר כ' כן בשו"ת שלמת חיים (סי' רנה) ובתשובות והנהגות (ח"א סי' רסד).

ולפי"ז יש לבאר מה דלכא' יל"ע שמי שקידש במק"א ועתה עושה קידוש קודם הסעודה לב"ב שיתכן שיצטרך ברכה אחרונה קודם הסעודה דעיקר הטעם דאי"צ ברכה אחרונה הוא משום דין קידוש במק"ס כדכ' המ"ב שם בשם הפוסקים וכאן שהמקדש כבר קיים דין זה וכל הקידוש אינו אלא לצורך

אחרים דומה להבדלה דפסק בשו"ע רצט ס"ח שצריך לברך ברכה אחרונה, וביאר במ"ב שם (ס"ק כט) ואף דגבי כוס קידוש פסק השו"ע לעיל בסימן רע"ב ס"י דא"צ לברך ברכה אחרונה אחריו בכל גווני דבהמ"ז פוטרתו קידוש שאני שהיא צורך סעודה דאין קידוש אלא במקום סעודה משא"כ הבדלה עיי"ש. וה"נ כאן דומה לזה לכא', ולמשנ"ת א"ש דכיון דבזה דבזה שמקדש קודם הסעודה קובע סעודתו על היין חשיב שייך לסעודה ואי"צ ברכה אחרונה.

והנה בסי' רעג ס"ה איתא כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפי' אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא. וכ' המ"ב: ועיין בחדושי הגרע"א ובתו"ש שהוכיחו דלכמה ראשונים אינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין וע"כ נראה שאין להקל בזה אלא במקום הדחק; וז"ל הרעק"א: ע' בדרישה לעיל סי' רס"ט שכתב דזהו דוקא לשיטת הרמב"ם והרשב"ם דכל ז' מינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם מש"ה הוי מקום סעודה דהוי קביעות, אבל לשיטת הרא"ש וסייעתו דאין טעון ברכה לאחריהם במקומם רק פת ומין דגן ע' לעיל סי' קפ"ד, לא מהני כוס יין למחשבי' למקום סעודה ובעי' פת או מין דגן. והטור דהביא כאן דברי הגאונים, היינו דהם ס"ל דז' מינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם. ונ"מ מזה לדין דמיני דגן מקרי מקום סעודה.

ובפרישה רסט שם האריך לבאר דכוונת הגאונים היא דוקא כשאח"כ ממשיך הסעודה במק"א, וזה לשי' שאף יין טעון ברכה במקומו וא"כ כששתה יין כאן וממשיך אח"כ סעודתו במק"א הכל נחשב סעודה אחת ומהני לדין קידוש במק"ס, וז"ל שם הנה מדסתמו וגומר סעודתו במקום אחר ולא כתבו ואוכל במקום אחר משמע דמה שאכל ושתה כאן עם מה שיאכל וישתה הכל סעודה אחת מיקרי, ואין צריך לחזור ולברך שם אמה שבירך כבר כאן, והיינו טעמא משום דלא בירך במקום שקידש ברכה אחרונה על מה שאכל או ששתה שם, אלא שבעינן שאכל או שתה דבר חשוב הטעון ברכה במקומו שמתוך חשיבותו עשה למקום קידוש זה קבע והתחלת הסעודה אף שאחר כך ילך למקום אחר לא יחשב הפסק והכל סעודה אחת היא והסעודה התחיל בקידוש וקריאה במקום עונג מיקרי.

ועתה לדין דביין לא ס"ל דטעון ברכה במקומו מ"מ אם יאכל מיני דגן י"ל דיהני מה שממשיך במק"א להיחשב שהתחיל הסעודה במקום הקידוש, ואף לגבי לקבוע סעודה על היין י"ל דיועיל וכדכ' המ"ב (ביאור הלכה קעח ס"ב) דיין בסעודה כיון שאין שינוי מקום לגבי הפת ה"נ לגבי ברכת היין חוזר לקביעותו הראשונה.

ולפי"ז י"ל דלצאת גם ידי הראשונים דעיקר קידוש ביום הוא על הסעודה ולא מהני מיני תרגימא לעשות כמש"כ בפרישה הנ"ל לאכול אחר קידוש בבה"כ כזית מיני דגן ע"ד להמשיך בבית ולא לברך ברכה אחרונה ובבית ליטול ידי לסעודה ע"ד שממשיך הסעודה שהתחיל בבה"כ, ובזה יוצא יד"ח כל השיטות.

[אמנם נראה דאין כן דעת המ"ב שכ' שם (ס"ק כג) וגומר סעודתו - עיין לעיל בסימן קע"ח ס"ב בהג"ה דלכתחלה לא יעקור ממקומו בלי ברכת המזון אך בדיעבד כשעקר א"צ לברך בהמ"ז מקודם אלא אחר גמר הסעודה, ע"כ. ולהנ"ל להיפך לכתחילה לא יברך ברכה אחרונה וזה רק בהיה דעתו (וזה באמת צ"ע במ"ב שם למה לא כ' דבהיה דעתו אי"צ אף לכתחילה לברך). ועוד שבביאור הלכה סי' קעז כ' וז"ל אכן לענין מה שאנו נוהגין לאכול לעק"ך וקילי"ך וכדומה בשבת בשחרית אחר קידוש צ"ע למעשה איך לנהוג, דאף דלכאורה כ"ז הם פת כיסנין וכו' היינו משום דספק ברכות להקל ולכן אין מברכין עליהם רק מעין שלש, משא"כ בעניננו אם הם לחם גמור בודאי נפטרינן בבהמ"ז לבד וא"צ לברך עליהם מעין ג', א"כ בודאי הלא נכון יותר שאף אם אין לו מזה בתוך הסעודה ואפילו לדעה קמייתא לא יברך עליהם מעין שלש, רק יסמוך על בהמ"ז שיברך לבסוף בדיעבד יוצא לכו"ע אפילו על פת כיסנין גמורה, ע"כ. ולכא' להנ"ל מעיקר הדין עדיף שלא יברך כדי שיהיה המושך של האכילה של הקידוש].

## אכילת נשים לפני קידוש בשבת

## הרב נתנאל אסרף

למעשה מאחר שאשה חייבת בתפילה אית לה איסור אכילה קודם התפילה בכל יום וא"כ בנות ביה"ס ובנות סמינר לא יוכלו לאכול בבית עד שיתפללו תפילת שחרית, אלא שיש מקום לומר דלגבי איסור זה נקל לסמוך על דעת

הרמב"ם דדי בתפילה אחת של שבח בקשה והודאה כמ"ש המג"א וא"ע לזה דוקא את כל התפילה וא"כ די שיאמרו ברכות השחר עם יהיה רצון דיש כאן שבח בקשה והודאה ויכולו לאכול, וכן הביאו את מכתב הגרש"ז להרב נוירביט שכך יעשו קודם שטועמים בבית משהוא לפני הלימודים.

ועתה יש לדון לגבי שבת דהנה כאן בחשבון פשוט יוצא דאין לאשה ובת שום צורה להתיר להן לאכול עוגה ללא שיעשו קידוש קודם לכן, דהנה ממ"נ קודם התפילה איכא איסור אכילה מצד התפילה ואה"נ מיים או אפי' קפה יש להתיר, אולם אם יאמרו ברכות השחר בכדי להתיר להם אכילת עוגה שיחשבו כאחר התפילה א"כ אדרבא נמצא דעכשיו התחייבו בקידוש, ואפי' מיים לא יוכלו לשתות עד שיקדשו.

[ולומר דברכות השחר מספיקים להוציא מאיסור אכילה קודם התפילה אולם אינם חשיבי תפילה לענין חיוב קידוש אינו מובן כלל, ועי"ע].

ועוד יש להוסיף דגם לשמוע קידוש מאביה כל עוד שלא התפללה לא תוכל לשמוע דהא אכתי לא התחייבה ואח"כ כשתתפלל תצטרך שוב לשמוע ולכן ע"כ תאמר ברכות השחר ואז תשמע הקידוש.

אלא דעדין יש לעיין מה גדר הדין דחיוב קידוש חל רק אחרי תפילת שחרית והאם יש למצוא דרך לישב מה שיש הנהגות להקל לאכול עוגה אחרי ברכות השחר בשבת. דהנה בפשטות הדבר הא דחיוב קידוש חל אחרי התפילה הוא סברא בעצם הדבר דכאשר האדם יכול לקדש יש לחייבו בקידוש אבל במקום שאינו יכול מה שייך לחייבו, אולם לשון המשנ"ב בס' רפ"ט נראה גדר יותר מחודש וז"ל שם על לשון השו"ע דקודם התפילה לא חל עליו חובת קידוש 'דקידוש אינו שייך אלא בזמן סעודה'. ובלשונו נראה דא"י רק משום שאינו יכול לאכול אלא יותר מכך דעיקר חובת קידוש אינה נקבעה אלא לזמן סעודת שבת ודבר זה צ"ב.

והנה יש נפק"מ גדולה בין ההגדרות לגבי מי שיכול לאכול כגון מחמת חולי דאם כל הטעם שאינו מחוייב בקידוש כיון שאינו יכול לאכול כאן שהותר לו ע"כ חייב גם בקידוש וא"כ חמיר דינו דבלי קידוש לא יוכל אפי' לשתות מיים, וכ"כ בבה"ל [רפ"ט הנ"ל] במפורש דמי שהתירו לו פשוט שצריך לקדש.. אמנם אם היינו לומדים שחובת הקידוש שייכת לזמן הסעודה אינו ברור דבחולה קרוי זמן זה זמן סעודה.

ומצאתי ממש כדברים הללו באגרות משה [חלק ב סימן כח] וז"ל: ובאחד שמוכרח לאכול בשבת בקר לפני התפלה מצד חולשתו אם צריך לקדש תחלה, הנה בבאור הלכה סימן רפ"ט כתב שפשוט דצריך לקדש מתחלה, אף שלכאורה אין זה פשוט כל כך דאולי לא תקנו רבנן לקדש אלא כשהוא זמן סעודה לכל, ולא כשבועצם אינו עתה זמן סעודה כיון שהוא קודם התפלה שאסור לאכול ורק שהוא מותר מצד שהוא חולה וחלש דבזה לא תקנו וכן היה מסתבר יותר וצ"ע בפשיטותא. אבל עכ"פ למעשה כבר הורה זקן ויש לו לקדש תחלה. הרי מפורש מדבר בטענה זו ממש דאילו נאמר דחובת קידוש תלויה בזמן סעודה כאן אינו זמן סעודה לכל.

ומעתה אם היינו אומרים גדר כזה היה מקום ליישב המנהג של המקילות לאכול קודם הקידוש ולומר דאחר ברכות השחר מצד תפילה אין בעיה ומצד הקידוש מ"ל דזמן סעודה אינו, דעדין אינו זמן סעודה לכל אלא רק אחר מוסף מגיע זמן הסעודה דיום שבת, [ומתחילה ר"ל ביותר דהלא קודם מוסף יש איסור קביעת סעודה וע"כ אינו זמן סעודה, אולם ז"א דהא אין ברור בכלל דאשה חייבת במוסף, והפשטות אינה חייבת בה וא"כ לדידה הגיע זמן סעודה ורק משום הגדר זמן סעודה לכל יש מקום להבין דסו"ס מצד מהלך עצמות יום שבת אין מגיע זמן הסעודה אלא לאחר שחרית ומוסף]. ואמרו דאכן יש מנהג אצל חסידים לאכול אחרי שחרית קודם מוסף ואכתי צ"ב.

אמנם כפי שכבר ציין הגר"מ מדברי הבה"ל בחולה מבואר דכל שבא לדי היתר אכילה בא לכלל חיוב קידוש ומתחייב בקידוש מיד כשיכול לאכול ולא נראה שתלוי בזמן סעודה דוקא.

ועי' אגרות משה ח"ד סק"א סק"ב שחידש סברא של גררה וטפלות של אשה אחר בעלה לזמן חובת הקידוש, ואמנם לגבי בת לא נשואה גם הוא לא היקל, ויש בזה חידוש גדול לתלות את חיוב הקידוש שלה לפי הבעל דנאמר דאז הוא זמן סעודה שלה, ולדבריו נמצא כמה נפק"מ מחודשות כגון לבעל שהתפלל בנץ שמיד חלל אצלה חובת קידוש וכן שהדבר ניתן לשיעורים

וחובתה תלויה ברגע שסיים בעלה את התפילה, והוא עצמו מדבר בזה שם. אמנם הנהגים להקל כנראה סמכו על דעת הסוברים דאשה כלל אינה חייבת בקידוש [ע' מהר"ם חלאווה פסחים קה:]. ועוד דעת הראב"ד שמותר לאכול קודם קידוש של יום קידוש. ע"ש. ות"ח אחד א"ל שהסטיפלער אמר שיכונו בקפה לקידוש דיש לסמוך כאן דיהני מדין חמר מדינה [בדיעבד]. וכמובן שהוא חידוש, ומ"מ העושה כן תכוון על כך ותשתה לכ' רביעית בכדי אכילת פרס, וצ"ע.

## כמה הערות לדינא בדברי הגר"א בסימן ח' / ובשיעור ההפסק שבין הקידוש לסעודה

### הרב יעקב טריביץ

א. הקדמה קצרה. ידועה מחלוקת המחבר והרמ"א (בסי' ח' סעיף י"ד ובסי' כ"ה סעיף י"ב), בפלוגתא רבי ורבנן (בסוכה דף מ"ו ע"א) וקיי"ל כרבי - דתפילין [וכן סוכה, כמבואר שם. וציצית, כמבואר במנחות מ"ג ע"א] מברך עליהן כל זמן שמניחן, אי איירי דמסירן על דעת לשוב ולהניחן, ואפי"ה צריך לחזור ולברך עליהן. או דרבי איירי במסירן על דעת שלא לשוב ולהניחן, ובזה הוא דצריך לברך עליהן כששב ומניחן, אבל הסירן על מנת לשוב ולהניחן אינו טעון ברכה.

הבית יוסף הוכיח שיטתו מדאמרו בגמ' סוכה שם: חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיא אלא מקדים וקאי ועייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך וכי איצטריך זימנא אחרינא עייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך. ע"כ. הנה לנו דאף שהסיר תפיליו על מנת לשוב ולהניחן חוזר ומברך כדברי רבי.

ובדרכי משה דחה ראיתו: "ואני אומר שאין הנידון דומה לראיה. דהתם גבי תפילין שהוצרך לחלצן דאסור ליכנס בהן לבית הכסא ולא בדעתיה תליא מלתא ולכן צריך לחזור ולברך דזהו הוי הפסק. אבל כשמסיר התפילין במקום שלא היה צריך להסירם ודעתו ללבשן מיד אין צריך לחזור ולברך. והוא הדין גבי ציצית אע"ג דמסירם משום שרוצה ליכנס לבית הכסא מאחר דלא צריך להסירן לא חשיב הפסק ואין צריך לחזור ולברך".

ב. כידוע דעת הגר"א (בביאורו סי' ח') להכריע כשיטת המחבר. וכך נהג למעשה (מעשה רב). ולפי"ז כל שפושט טליתו או תפיליו [או היוצא מסוכתו], כששב אליהם צריך לחזור ולברך. אבל העולם נוהגים כפסק הרמ"א והפוסקים ז"ל דאין מברכין עליהם כל שבדעתו היה לחזור למצותו. וכך למעשה כגון בערבי שבתות שמסיר הציצית בשביל המרחץ וחוזר ולובשו, וכן מצוי בר"ה ויה"כ כשמסיר טליתו ליכנס לבית הכסא, ועוד כיצא בזה הרבה, אין מברכין עליהם שוב, כפסק הרמ"א.

ג. אולם בביאורי הגר"א בסימן ח' מצינו לכאורה חידושי דינים גדולים אף בשיטת הרמ"א, ונפקותא לדינא וכמו שיתבאר לפנינו, ולא מצאתי נגר ובר נגר דיפרקינה. ואיחל להמעניינים לשלוח לי חוות דעתם.

ד. בביהגר"א נכתב כך: "אלא דלכאורה ההיא דרבא בתפילין בסוכה שם מסייע לפסק הש"ע. אבל כבר תירץ בד"מ דתפילין בית הכסא שאני כיון שצריך לחלצן בע"כ הוי הפסק. ועוד דשם מפסיק ממש. ודוקא שמחזיר מיד וגם דעתו לחזור מיד כמ"ש בסי' רע"ג. עכ"ל.

ויש לעמוד כאן על ג' נקודות מחודשות שבדבריו הצריכים עיון רב:

1) "ועוד דשם מפסיק ממש". לכאורה כוונת הגר"א בזה ליישוב חדש על ראית הבית יוסף. וצ"ע מקור דבריו, ומהו פירוש ההפסק שיש בבית הכסא. בפשטות משמעות דבריו דכניסה לבית הכסא חשיבא כהפסק, ואם כן נמצא לדינא דאף בציצית אם מסירו (אף שאינו חייב מן הדין) בשביל ליכנס לבית הכסא חייב לשוב ולברך כששב ולובשו.

2) "ודוקא שמחזיר מיד וגם דעתו לחזור מיד". לכאורה מקורו מיניה וביה מסוכה [ותפילין]. שהרי בודאי א"א לומר דרבי איירי באין דעתו לשוב עוד אל המצוה לעולם, דלא ברשיעי עסקינן כמובן, והא בודאי ישוב אל הסוכה. אלא דהכוונה שלא ישוב אליה "מיד". אך מה מקורו של הגר"א דתרווייהו בעינן: גם שבפועל יחזור מיד אל המצוה וגם שיהיה בדעתו לחזור אליה מיד?

"כמ"ש בסימן רע"ג". וכפי הנראה הכוונה למה שכתב שם הרמ"א בסעיף ג': "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד."



אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא. ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל, יצא."

וזה צריך עיון. שהרי שם מבואר דסגי באחת מן השתיים: שיסעד תיכף אחר הקידוש, אפילו היה בדעתו שלא לסעוד לאלתר. או שיהיה בדעתו לסעוד לאלתר, ואז אף שנאנס ולא סעד אלא לאחר זמן, יצא. וכך מבואר שם להדיא בביאורי הגר"א ובמשנ"ב ס"ק י"ג.

וא"כ מהו מקורו של הגר"א דהכא בעינן תרומיהו, וכפי שגם פסק כאן במ"ב ס"ק ל"ז ודע וכו'.

3) מהו שיעור "מיד" שכתב הגר"א. במ"ב נקיט בלשונו "איזה זמן" וציין בשער הציון דהגר"א כתב "מיד". והנה לפי דימויו המחודש של הגר"א לסימן רע"ג, בדין קידוש במקום סעודה דבעינן שיהיה הסעודה לאלתר אחר הקידוש, כתב שם במ"ב "ולא יפסיק אפילו זמן קצר". וא"כ ה"ה כאן אם דעתו לשוב ללבוש טליתו לאחר "זמן קצר" מחוייב לשוב לברך עליו.

ואמנם בביאורי הגר"א בס"י רע"ג כתב מקור לדין הרמ"א דצריך לאכול לאלתר אחר הקידוש מהא דיומא דף ר', ושם רש"י פירש והפליג "שעה או שתיים", והוא שיעור גדול של היסח הדעת. וא"כ לכא' לדעתו גבי קידוש אפשר להמתין כשעה או שתיים עד הסעודה. וא"כ הה"ל לנידון דידן. וכך אכן כתב הגר"א בשו"ע שלו (סעי' כ"ג וכ"ד) לשון "כמה שעות", ובס"י כ"ה (סעי' כ"ט) לשונו: "זמן מרובה כמו ב' או ג' שעות". וזה קרוב לשיטת הגר"א הנ"ל דס"י רע"ג. אמנם לשון "מיד" אינו במשמעות זמן ארוך זה כלל. ובפרט שהמשנה ברורה סתים בלשונו "איזה זמן", וכפיה"ל בא להוציא מדברי הגר"ז. ובהל' קידוש סתם כהמג"א דאף זמן קצר אין להפסיק, כאמור.

ה. הערה לסיום. ראיתי שאף הנוהגים כשיטת הגר"א דמברכין בכל הנחת תפילין ולבישת טלית וכניסה לסוכה, מ"מ כשפרשו מן המצוה **לצורך המצוה** אין חזרין לברך. ומקור ד"ז בחיי אדם בהל' ציצית וסוכה בשם רבינו מנוח (פ"ו מסוכה הי"ב), דאף דנקיט כשיטת הבית יוסף מ"מ כתב דכל שיוצא מן הסוכה להביא מאכל או ספרים אין צריך לברך.

וצריך לדעת דלא בריא ד"ז בשיטת הגר"א, דלא נזכר הגבלה זו לא בביאורי הגר"א ולא במעשה רב. ולא עוד, אלא שהגר"א הביא דברי המגיד משנה שכתב "אבל אם לא יצא אלא לדבר עם חבריו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה לחיבו בברכה כשיחזור" כחבר לשיטת הרמ"א, ולאחמ"כ סיים הגר"א דדעת המחבר עיקר, ונראה מזה דאין חילוק בין יצא לדבר עם חבריו לבין יצא להביא דבר לסוכה, כפי שבאמת נראה דגם המ"מ לא חילק בזה. ואין כאן אלא חידוש עצמי של רבינו מנוח.

והנה בסימן רע"ג במ"ב ס"ק י"ד חידש מדנפשיה ללא מקור: "ונראה דאם היה הפסק מחמת הדברים שהם צורך סעודה לא חשיב הפסק". ולפי שראינו שהגר"א דימה הפסק שבין פשיטת הטלית ללבישתו להפסק שבין הקידוש לסעודה, נראה אם כן לדינא, דעכ"פ למנהג העולם כדעת הרמ"א דכל שבדעתו לחזור אל המצוה "מיד" אין צריך לברך, אם היה הפסק יותר מ"מיד" לצורך המצוה עצמה, וכגון שיוצא לחנות לקנות דברי מאכל לאכול בסוכה, או להביא איזה ספר מן הבית מדרש, בשהייה מרובה, יש לומר דאין צריך לחזור ולברך.

#### אם מותר להבדיל על הכוס קודם תפילת ערבית

##### הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

יש לעיין האם לכתחילה צריך להבדיל על הכוס רק אחר תפילת ערבית כמו הסדר הנהוג, או שאפשר לשנות ולהבדיל על הכוס קודם התפילה. וכגון מי שרוצה להשאר ללמוד בבית המדרש אחר תפילת ערבית ולא להצטרך לחזור לביתו כדי להבדיל, ולכן ברצונו להבדיל על הכוס קודם שהולך להתפלל.

א. איתא בברכות (לג.) איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפילה, אמר רנ"ב ק"ו מתפילה וכו'. ומבואר בגמ' שיוצאים ידי חובה בהבדלה על הכוס גם קודם התפילה אלא שעדיין צריך להבדיל בתפילה. וכן נפסק במשנ"ב (רצ"ד סק"א) דאפילו אם נזדמן שהבדיל על הכוס מקודם מ"מ צריך להבדיל בתפילה גם כן.

אמנם אכתי יל"ע האם מותר לעשות כן לכתחילה, או שלכתחילה צריך להקדים ולהבדיל בתפילה, דאפשר שחכמים קבעו סדר, להבדיל קודם בתפילה ורק אחר כך על הכוס.

והנה מסתימת דברי המשנ"ב בכמה מקומות משמע שאין בזה חסרון. כגון במשנ"ב בהלכות ספירת העומר (תפ"ט סק"ח), "כתבו האחרונים דאם יצאו הכוכבים אפשר לו לספור אפילו לא התפלל עדיין מעריב, ואפילו הוא במצו"ש, דהא לילה הוא לכל מילי, ואפילו לקדש ולהבדיל מותר קודם תפילה וכו'". וע"ע בביאור הלכה (רצ"ט, א' ד"ה צריך) שכתב על דברי השו"ע שמי שהיה יושב ושותה וחשכה לו שצריך להפסיק, "ולהבדיל, וחזור לשתייתו [רמב"ם]". ומשמע שמפסיק ומבדיל מיד וחזור לשתייתו, ולא שצריך ללכת להתפלל ערבית קודם. וכ"ה במשנ"ב (שם סק"ט) שמבדיל באמצע הסעודה ואינו מתפלל קודם תפילת ערבית. וכן יש ללמוד מדברי הביאור הלכה (רצ"ט, ד' ד"ה מברך) לענין מי שיש לו כוס אחת ומברך עליה ברכת המזון והבדלה, שכתב דמשמע בב"ח ובאו"ז שיבדיל מיד קודם התפילה וישתה מהכוס כדי שלא יתאחר שתיית הכוס הרבה מעת שברך עליה ברהמ"ז, וסיים הביאור הלכה "אבל אין העולם נוהגין כן אלא מתפללין ואח"כ מבדילין". ומבואר דמן הדין מותר להבדיל על הכוס קודם התפילה ורק שאין העולם נוהגים כן. וכן מבואר בדברי הגר"ז (רצ"ג, א' ורצ"ד, ב').

ועל כן נראה דאף שהסדר המקובל הוא להקדים תפילת ערבית, אפשר דהיינו משום שחששו לשכרות בשתיית כוס ההבדלה קודם התפילה. אך עכ"פ אם שותים מיץ ענבים שאז אין בזה חשש, נראה דבמקום צורך אמיתי שפיר דמי לעשות כן לכתחילה. וכן שמעתי מכמה מגדולי ההוראה שליט"א. [שו"ר בספר ארחות רבינו (ח"א עמ' קכ"ח) שהובא על הקה"י שבשנותיו האחרונות הרבה פעמים עשה הבדלה על הכוס לפני מעריב וכו']. ב. והנה יש שכתבו להחמיר בזה לכתחילה כיון שתפילת ערבית היא בגדר תדיר כלפי ההבדלה על הכוס, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ומיהו נראה שיש כמה טעמים מחמתם אין צריך לחוש בזה. ראשית דאפשר שכשהוא בביתו אזי תפילת מעריב אינה עומדת לפניו, ויתכן שבכה"ג אין בזה משום תדיר. ועוד אפשר שכיון שהוא אינו רוצה להתפלל כעת אין זה נחשב שהתפילה לפניו. ועוד יש לדון לשיטת הרמב"ם שהובאה במשנ"ב (רצ"ו סק"א) דהבדלה היא דאורייתא א"כ אפשר שאין דין תדיר בדבר כלי דאורייתא. [ויש לדון מצד קריאת שמע דאורייתא, ומיהו אפשר דכיון שאת עצם התפילה רשאים לאחר, ממילא יש לו טעם לאחר גם את ק"ש כדי לקרותה בברכות ובסמיכת גאול"ת, וכשיש לו טעם לאחר ליכא חיוב להקדים התדיר]. ועוד שכבר מצאנו לפעמים שדין תדיר נדחה במקום צורך. ובכל הנידונים הללו האריכו האחרונים הרבה. ועכ"פ מסתימת דברי המשנ"ב הנ"ל נראה שלא חשש מצד תדיר ושאינו תדיר.

ג. עוד יש שדנו להחמיר מצד דברי המשנ"ב (רצ"ט סק"ה) שאסור לאכול עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס וגם בתפילה, [וכבר תמיהו רבים מה המקור והטעם של המשנ"ב לדבריו, ואכמה"ל], וממילא אין להבדיל על הכוס קודם התפילה משום שתיית הכוס. ולטענתם צ"ל דמה שמבואר בגמ' שהמבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, היינו רק אם הזדמן מאיזה טעם שעשה כך, אך אין לעשות זאת לכתחילה.

ומיהו יותר נראה דכיון שהשתייה היא של יין ההבדלה עצמו, בכה"ג אין לחוש. וכן מוכח בשו"ע (רצ"ט סע' ד') שכתב דמי שהיה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו אין צריך להפסיק באמצע סעודתו אלא גומר סעודתו ומברך ברהמ"ז על הכוס ואחר כך מבדיל עליו. [וע"ש במשנ"ב דהיינו למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס]. וחזוין דאין לחוש בשתיית כוס ההבדלה קודם מעריב.

ד. והנה יעויין בתהלה לדוד (רצ"ג סק"א) שהוכיח מהמג"א שצריך להבדיל בתפילה קודם שיבדיל על הכוס, דהמג"א (רצ"ג סק"ה) נקט שמי שמוכרח להבדיל מבעוד יום עליו להתפלל קודם מעריב, ומ"מ ימתין מלקרוא ק"ש עד צאה"כ אע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה. ולכאורה צ"ע מדוע שיקדים ויתפלל בלי לסמוך גאולה לתפילה והרי הוא יכול להתפלל מעריב בלילה. והוכיח מכאן התהל"ד שצריך להבדיל בתפילה קודם שיבדיל על הכוס, ולכן אמרו להקדים ולהתפלל. [ובכל דבריו לא ביאר התהל"ד מדוע צריך לעשות זאת, ורק כתב שכך מוכח במג"א. ובאמת באופן זה שמבדיל מבעוד יום בודאי לא שייך הטעם שהעלנו לעיל שהתפילה היא תדיר, דכשמתפלל מבעוד יום פשוט שאין זה נחשב שהמעריב לפניו, וצ"ע].

ומיהו לכאורה אפשר לדחות את ראית התהל"ד בהקדם מש"נ באריכות במקו"א בדברי המעשה רב (סי' קי"ז) שהביא מהגר"א שהרוצה לקדש מבעוד יום צריך להתפלל תחילה מעריב. ודלא כהמג"א (רע"א סק"ה).

ונתבאר דאפשר דטעמו של הגר"א הוא משום שסובר שצריך לקדש את השבת בזמן שנחשב ללילה, ורק תפילת ערבית מחשיבה את הזמן ללילה, אבל קבלת שבת בלי תפילה נחשבת רק כתוספת ולא סגי בזה. ומהאי טעמא נתבאר דברי הגר"א שצריך להתפלל ערבית קודם הקידוש הם רק כשרוצה לקדש מבעוד יום, אבל משתחשך בודאי אפשר לקדש קודם התפילה, וכדמוכח בגמ' בפסחים (ק). דאחר שתחשך הדין הוא שפורס מפה ומקדש אף שאינו מתפלל ערבית קודם.

והשתא נראה לומר שהבדלה דומה בזה לקידוש, ולכן כשרוצה להבדיל מבעוד יום צריך קודם להתפלל, דרק תפילת ערבית מחשיבה את הזמן כאילו הוא לילה, דאף שבאמת עדיין זו שבת ולכן אסור במלאכה, מ"מ על ידי שהתפלל מעריב יש לזה שם לילה לענין כמה דברים, ועוד שעל ידי שמתפלל מעריב ניכר יותר שזה הזמן של יציאת השבת והוא טפי כבוד שבת ביציאתו. ונראה שהדברים מדוקדקים היטב בלשון השעה"צ (תרצ"ג סק"ו) שכתב, "וכן מדהתירו להבדיל מפלג המנחה ולמעלה אחר שהתפלל ערבית, אלא ודאי דחשבינן לעניני תפילה ללילה", ודוק.

ונראה דאף שלענין קידוש ס"ל למג"א דלא כהגר"א אלא דסגי שמקבל שבת בלי תפילה, מ"מ לענין הבדלה מודה המג"א שצריך דוקא להתפלל קודם, ואפשר דהיינו משום שאין את המושג לקבל את היום של מוצ"ש. ועוד אפשר דהמג"א ס"ל דבאמת אין חיוב להתפלל ערבית קודם ההבדלה, ושפיר סגי לומר המבדיל בין קודש לחול ואז להבדיל על הכוס, כמו לענין קידוש דסגי לקבל תוספת, אלא דמ"מ יש עדיפות להתפלל ערבית קודם כדי שיחשב ממש כלילה, ועדיפות זו מספיקה כדי להתיר להתפלל ולא לחוש לביטול סמיכת גאולה לתפילה. [ולפי ביאור זה מיושבת קושיית התה"ד (רצ"ט סק"ב) על סתירת דברי המג"א, ע"ש ודוק].

ונמצא שאין ראייה מהמג"א שהמבדיל בלילה צריך להתפלל ערבית קודם שמבדיל על הכוס, דכל דברי המג"א הם דוקא כשמבדיל מבעוד יום, ועיין.

### שכח לומר ותטו"מ, וחזר לאומרו בשומע תפילה במקום בברכת בריך עלינו

#### הרב אפרים קרלינסקי

הלכה פסוקה היא במי ששכח לומר ותטו"מ בחורף וסיים ברכת השנים, שצריך לאומרו בברכת שומע תפילה [ולא כהטעות שיש בכמה מהסידורים הנפוצים שיש לאומרו קודם תחילת ברכת תקע בשופר, וכמבואר להדיא בדברי המוש"ב סי' קי"ז סק"ט וביבואה"ל סי' קי"ד ד"ה בלא], ואם שכח לאומרו גם בשומע תפילה והתחיל כבר ברכת רצה, חזר לאומרו בברכת השנים.

ויש לדון במי שזכר בשכחת ותטו"מ אחרי שהתחיל רצה, ובמקום לחזור לברכת השנים חזר לשומע תפילה והזכירו שם, האם הדבר מעכב בדיעבד או לא. ונראה להביא ממרחק לחמנו בדיון זה, ואחלה את פני הקורא לדון את הדברים לכף זכות, ולענין בהם עד סופם.

מבואר בשו"ע שהשוכח להבדיל בתפילה אינו חוזר על תפילתו משום שייבדיל על הכוס ויקיים מצוותו בזה. אמנם, אם "טעה בזו ובזו" [לשון הגמ' בברכות ל"ג] דהיינו שמלבד טעות השכחה בתפילה טעה ואכל לפני שהבדיל על הכוס, צריך לחזור על התפילה.

ויש לדון באופן הנ"ל, מה יהיה אם הבדיל על הכוס ולא חזר להתפלל, האם עדיין צריך לחזור ולהתפלל. דעת הפמ"ג שמכיון שעבר והבדיל על הכוס וכבר יצא יד"ח הבדלה, בדיעבד כבר אין סיבה לחזור על התפילה, אולם דעת הדה"ח שאין חילוק, ומחלוקת זו הובאה בדברי הביאור הלכה [סי' רצ"ד ס"א בד"ה צריך].

והיה נראה לתלות את הנידון של שכחת ותטו"מ שפתחנו בו למחלוקת הפוסקים הנ"ל, משום שבשני המקומות מדובר בשכחה שמצריכה השלמה [שכחת ותטו"מ בברך עלינו ושכחת הבדלה בתפילה], וכשטועה גם בהשלמה [שכחת ותטו"מ בשומע תפילה, ואכילה קודם הבדלה על הכוס] תיקנו שמכיון שממילא צריך לחזור, שיחזור לעיקר הדין, והנידון הוא בחזור למקום ההשלמה ולא לעיקר הדין אם בדיעבד יצא בזה, או שמא מכיון שנקבע שצריך בדוקא לחזור לעיקר הדין, חזרה זו היא מעכבת.

ובשאלה זו הפמ"ג סבר שבדין שכחת הבדלה שאכל קודם ההבדלה על הכוס, הגם שדינו לחזור לעיקר ההבדלה שהיא בתפילה, מ"מ אם הבדיל

באופן ההשלמה נפטר בדיעבד מחובתו לחזור, והוא יסבור גם בשכחת ותטו"מ שבדיעבד עלתה לו ההשלמה בשומע תפילה.

אולם הא"ר סובר שמכיון שע"י הטעות השניה שלו [שאכל קודם הבדלה] נקבע שצריך לחזור ולהבדיל באופן העיקרי, דין זה נשאר ונקבע באופן שכבר לא יכול להשלים באופן ההשלמה, ולכן אפילו שהבדיל על הכוס נשאר חיובו לחזור ולהבדיל בתפילה, ולדעתו בנידון הנ"ל של שכחת ותטו"מ התיקון בשומע תפילה כבר לא עולה לו, דנקבע שצריך לחזור לברכת השנים, והוא מעכב גם בדיעבד.

והקורא ודאי תמה מנין להמציא ולדמות נידונים אלו שלכא"ל לא קשורים אחד לשני אלא בדמיון בעלמא, ומהיכ"ת להביא לחמנו ממרחק כזה. אולם בעיני במקורות הסוגיה מבואר שהדברים אכן נובעים אחד מהשני, והראשונים הם אלו שברוחב דעתם השוו את הנידונים.

הרא"ש [בברכות פ"ד סי' י"ד] והריטב"א [בתענית ג' ע"ב] הביאו דעת ר' האי שהשוכח ותטו"מ וזכר אחרי שהתחיל רצה שיחזור לאומרו בשומע תפילה [ולא כדין שחזור לברכת השנים], וכן הוא בירושלמי. והרא"ש הקשה על שיטת ר' האי מדין הבדלה, ששם מבואר שהשוכח להבדיל בתפילה יכול להשלים על הכוס ואין צריך לחזור ולהתפלל, אולם אם טעה ואכל לפני הבדלה דינו לחזור ולהתפלל, וכך גם כאן כיון שטעה ולא הזכיר בשומע תפילה יש לו לחזור לברכת השנים.

והוסיף הרא"ש שצריך לומר שהירושלמי הנ"ל שסובר שהשוכח ותטו"מ וזכר אחרי שומע תפילה שחזור לשומע תפילה ולא לברכת השנים [חולק על הבבלי שפסק בשוכח להבדיל בתפילה וטעה ואכל, שחזור על התפילה.

והגם שהדמיון בין ב' הסוגיות הוא דמיון מופלא, מ"מ נקבל את האמת ממי שאמר, וכל המוסיף בביאור הדמיון יוסיפו לו מן השמים, אולם עכ"פ כלפי הנידון שפתחנו בו נראה לתלות את הדברים במחלוקת הפמ"ג והא"ר בהלכות הבדלה, מחלוקת שלכא"ל הביאור הלכה עצמו לא הכריע בה.

### קבלת שבת

#### הרב אברהם הר-כסף

הענין שנדון בו שייך כמעט לכל בתי הכנסת.

יש לברר מדוע צריך לקבל שבת (ואף נראה שיש קפיידא לקבל דוקא בצבור), דשבת קביעא וקיימא חולין קא: ואין אומרים בה כביו"ט מקדש ישראל והזמנים. וי"ל שכל אחד מישראל צריך מעשה לצרף עצמו לענין השבת [כתב המ"ב, היינו ע"י דבור שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת בו, ואם מהני לזה קבלה בלב ע"ל בסי' תר"ח ס"ג בהג"ה ובמ"ב שם סק"ב (מפנה שם לסי' תקנ"ג וכתב, וקבלה בלב אינה קבלה, אלא צריך להוציא בשפתיו, וע"ש סק"ב) (סי' רס"א סק"א)] כפי שיתבאר.

שמעתי פעם רב שפירט מנהגים שונים מה אומרים בקבלת שבת. הצעתי לו לדון מתי יש לומר קבלת שבת, ולא הסכים שיש ענין בזה, כל' פוק חזי מאי עמא דבר, כל' אין בזה ענין לדון בו.

מ"מ יש לדון, ופשיטא לי, וכן משמע מהפוסקים שמה שקרוי קבלת שבת כל' מלכו נרננה, צריך להיות לפני השקיעה (ע' סי' רנ"ו סק"א דיש לזה זמן) כהשו"ע, ולדידן היא אמירת מזמור שיר ליום השבת (לא) כעניית ברכו לדידו. (לא) דמסתמא כיון שמזכיר שבת היא קבלה. וכתב המ"א ועתה נוהגין לומר מזמור שיר וגו' ואפ"ה עושין כל המלאכות עד ברכו [והיינו כשהזמן הוא קודם בין השמשות] והטעם משום דמעיכא הכי קבלו עליהו ואין מתכוונים בזה לקבלה. וכ"ז בזמן המג"א, אבל במקומותינו המנהג כהיום מיד שאומרים מזמור שיר מקבלין הצבור שבת עליהו ואסור בכל המלאכות אפילו עדיין היום גדול [פמ"ג ודה"ח] וכתב בספר דרך חכמה דה"ה במקומות שנוהגין לומר לכה דודי ומסיימין בואי כלה היא קבלת שבת ממש ועיין בתו"ש סי' רס"א ס"ד, ומובן שבואי כלה כהגמ' רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה שבת קיט, כל' כשהשבת עדיין לא נכנסה, וממילא מוסיף מחול על הקדש סי' רס"א ס"ב וסק"ב ובה"ל ד"ה י"א.

מעשה שהיה, במקום מסוים היה תלוי לוח זמנים לשבת וזמן המנחה די סמוך לשבת. בזמן הנקוב לא הגיע אף אחד, ואח"כ חלק מהמתפללים עדיין עמד בתפלה אחר השקיעה (מה ששונה מימי השבוע ע' סי' רל"ג סק"ח

וסקי"ד ושעה"צ י"ט), אבל אח"כ בקבלת השבת שרו כולם בהתלהבות ובאריכות, ולא שמו על לב את הבעיה שבהנהגתם.

ונבוא לבאר ענין קבלת שבת כמתבאר מפרקי תהלים צה-צט ולכה דודי.

מלבד פרק צ"ה (שגם בו מרומז ענין המשפט, ראו פעלי) מוזכר משפט בשאר הפרקים. לפני ה' כי בא כי בא לשפט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו. ענן וערפל סביבו צדק ומשפט מכון כסאו. שמעה ותשמח ציון ותגלגל בנות יהודה למען משפטיך ה'. לפני ה' כי בא לשפט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים במישרים. ועז מלך משפט אהב אתה כוננת מישרים משפט וצדקה ביעקב אתה עשית.

אנו מאמינים באמונה שלמה בבריאה כל' חדוש העולם, שתכליתו השבת, וזה עיקר הטעם לשמור שבת ואכמ"ל. בקבלת השבת נוצרת ההפרדה בין מי שהכין בערב שבת למי שלא (בעיקר אוה"ע, ולגבי החילונים שרובם תנוקות שנשבו אכמ"ל). זה המשפט, ופשוט שצריך להגמר לפני השבת, וכן קבלתה.

ומוסיפים פכ"ט כל' גדולת השי"ת בהתגלות התכלית וההתייחסות עם עמו ישראל, ואח"כ אנא בכה. לכה דודי.

בואי בשלום עטרת בעלה גם בשמחה ובצהלה תוך אמוני עם סגלה בואי כלה בואי כלה, ישראל הדבקים בך ובאים לבתי כנסיות. הענין שמדובר באמונה, ומה האמונה שהלכנו לביכ"נ אחר שהכנו את השבת והקהל כולו אומר קבלת שבת (ר' צדוק הכהן). וממילא כהגמ' כל' גם מי שיכין שבת יקנה מצרכים יבשל יקנה ויאמר כי הדלקתי נרותי והצטתי מטתי והחלפתי שמלותי לכבוד יום השבת אבל לא יקיים את ההמשך ובאתי לביתך להפיל תחנוני לפניך שתעביר אנהתי ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור ואשנה. ואשלוש עוד להעיד על כוסי בתוך שמחת. כאשר צויתני לזכרו ולהתענג ביתר נשמתי אשר נתת בי, יש בו חסרון אמונה. ואצ"ל שמקבל הצבור שבת אחר שנכנסה, לזה אין צריך אותנו פי' העדות פסולה.

אח"כ מזמור שיר ליום השבת וכת' ביה איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת. בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלי און להשמידם עדי עד. ואתה מרום לעלם ה' כי הנה איביך ה' כי הנה איביך יאבדו יתפרדו כל פעלי און (תהלים צב ח-י ע' נצח ישראל למהר"ל פ"ט).

אח"כ בתוך השבת אפי' המלאכים לא משתתפים עמנו כר' צדוק הכהן, והנה בכל מעלי שבתא אומרים שלום עליכם מלאכי השרת וכו', לכא' הוא מיוסד על פי מה שאמרו שבת קיט: שני מלה"ש מלוין לו לאדם בערב שבת מביהכ"נ לביתו כהגמ' תניא רבי יוסי בר יהודה אומר שני מלה"ש מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכשכא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומסתו מוצעת מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו ואם לאו (כמעט ואין מציאות כזו) מלאך רע אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו (שבת קיט:). (האחרים, כמעט תמיד, אינם בבית הכנסת בזמן זה). ואמרנו שיש לומר ע"פ מה שאמרו (חגיגה יד:). כשדרשו במעשה מרכבה והיו מלה"ש מתקבצין ובאין לשמוע כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמזמי חתן וכלה. ומעשה מרכבה הם דברים שכיסה עתק יומין וכמו שאמרו (פסחים קיט:). ובשבת שיש התגלות עתיקא כמו שכתוב בזה"ק באים מלה"ש ואומרים להם שלום עליכם בואכם לשלום ברכוני לשלום. ואח"כ להסעודה שהוא זמן יחוד קוב"ה וכנס"י, אומרים להם צאתכם לשלום (פרי צדיק פרשת נח אות ז, וע"ע נצח ישראל למהר"ל סוף פנ"ח). לכן ענין גדול דוקא לשבת בזמן אמירת שלום עליכם, ולא כהחושבים שיש לעמוד מפני כבוד המלאכים. ולזה אומרים צאתכם לשלום כו', ראייתם את הכבוד שלנו, די לכם בזה, ולא בעדינות כמ"ש בצאתכם לשלום.

שהקב"ה שבת ביום השביעי ונח בו הוא נעשה "שבת", ואחר שנעשה שבת אז - מסיבה זו שהוא שבת - "בירכו" הקב"ה ו"קידשו". כדכתיב ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו פי בו שבת מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות. וכן הוא מפורש בעשרת הדברות, פי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר פם וינח ביום השביעי על פן ברוך ה' את יום השבת וינקד שמו. נמצא שה"חפצא" של שבת הוא ענין המנוחה, והברכה והקדושה הם הדברים שחלו על אותו ענין שנקרא "שבת". וכן נראה מגירסת הגאונים והראשונים, שגרסו בקידוש ובתפילות "ותתן לנו וכו' את יום המנוח הזה", [והעקדה בשעה ה ובשער נה, ייחס גירסא זו לאנשי כנה"ג].

והנה מקור מצות עונג שבת, מבואר בפסחים דף סח ע"ב שהוא מהפסוק וקראת לשבת ענג. ומבואר מל' הפסוק, שבמצות עונג מונחת "קריאת שם" לשבת, ומפורש בנוסח ברכת יוצר לשבת שהקב"ה כבר קראו ליום השבת "ענג", דאמרין תפארת עטה ליום המנוחה ענג קרא ליום השבת, וכתבו הראשונים שמקור הדבר הוא בקרא ד' וקראת לשבת ענג. ואף שבפסוק מבואר רק שעלינו לקרוא לשבת עונג ולא שהקב"ה קרא לשבת עונג, צ"ל כמ"ש בפרקי דר"א הנ"ל, שאופן הציוויים של שבת הוא שהקב"ה מצוה אותנו לעשות כמעשיו, ואם נצטוונו "לקרוא" לשבת עונג, על כרחך שהקב"ה "קראו" עונג, וא"כ השבת קרויה "מנוחה" וקרויה "עונג", וצ"ב.

ונראה דהעונג והמנוחה שרשם אחד, דהנה בשאילתות דר"א שאילתא א [וכע"ז בתנחומא בראשית, ב] איתא: דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכד בריה קודשא בריך הוא לעלמיה בריה בשיתא יומין ונח ביומא דשבתא, וברכיה וקדשיה, כאיניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעיבידתיה עביד הילולא חד יומא, כדאמרי אינשי "הילול בתי", דכתיב ויכל אלהים ביום השביעי, ואמר לן רחמנא, נוחו ביומא דשבתא כי היכי דנחי ביה אנא, דכתיב וזכור את יום השבת לקדשו, ואסור לאיענוי ביה, אלא מתבעי ליה לבר ישראל לאיענוי ביה במיכלא ובמשותיא, ויקוריה בלבושא ובכסויא מעליא, דכתיב וקראת לשבת עונג. ע"כ.

ועולה מדברי השאילתות, דעונג שבת יסודו משום שמחת חנוכת הבית, וחנוכת הבית היא ה"מנוחה" שנשלמה בניית העולם והבורא נח ביומא דשבתא. [ובשו"ת תורה לשמה להבא"ח, הוכיח מדברי השאילתות הללו, דסעודת חנוכת הבית היא סעודת מצוה, עיי"ש]. ועפ"ד השאילתות מובן דמנוחה ועונג הם ענין אחד, דענין המנוחה היא גמר בנין הבית וחנוכתו, והוא הוא ענין העונג שהוא בא לכבוד חנוכת העולם כחנוכת הבית, [ועי' בשו"ת בנין שלמה סי' לב מ"ש באורך עפ"ד השאילתות], ולכן שבת נקראת "עונג" ו"מנוחה", דדא ודא אחת היא.

ויבואר לפי"ז מ"ש הלבוש (תריט, ב והובא במ"ב שם, ז) שאין אומרים ביו"כ שחל בשבת "רצה במנוחתנו" והטעם "שכיון שהוא יום תענית אין כל כך רצון במנוחתנו". ובמ"ב (תקפב, ו) כתב שהטעם "כיון שהוא יום עינוי ואינו מנוחה גמורה", ולהאמור, היינו שכיון שאין נוהגת מצות עונג שבת ביו"כ, ממילא אין כ"כ קיום של "מנוחה", שכן העונג הוא מצד המנוחה, ולכן אין לומר "רצה במנוחתנו". [ועי' שו"ת צ"צ סי' לו שהקשה, לר"ל דח"ש מותר מה"ת, יאכל ביו"כ שחל בשבת ח"ש לקיים מצות עונג, והוא פחות מכשיעור ליו"כ דבעינן כחותבת הגסה. ותיירץ, דביו"כ כיון שנאמר בו "עינוי", אין מצות עונג. עכ"ד. מיהו אף אי נמא דיש מצות עונג שבת ביו"כ שחל בשבת, עכ"פ במאי דשייך ביה, מ"מ עדיין "אין כל כך רצון במנוחתנו", כיון דל"ש להתענג באכילה, ולכן אין אומרים "רצה במנוחתנו"].

## השמחה בשבת קודש

### הרב יעקב ישראל לוי

בתפלת שבת מזכירין בברכת שמו"ע "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג".

וכתב בב"י או"ח סי' רפ"א וז"ל: כתוב עוד שם [שבלי הלקט סו"ס פ"ב] מה שאומרים ישמחו במלכותך פירש ה"ר [אביגדור] כהן צדק שסמכו על מה שכתוב [במדבר י', י'] 'וביום שמחתכם ובמועדיכם' וגו' ואמרו [ספרי בהעלותך פסקא עז] 'וביום שמחתכם זה שבת. ויש לומר שעל זה סמכו לומר וישמחו בך כל ישראל מקדשי שמך [דיש נוסחאות שאומרים בשבת נמי 'וישמחו בך כל ישראל מבקשי שמך']. עכ"ל.

## מנוחת שבת ועונג שבת

### הרב יצחק מאיר גלס

איתא בפרקי דרבי אליעזר פרק יח: פינ' ופינ' בני ישראל אות' הוא לעלם. אמר הקב"ה, השבת הזה נתתי לישראל ביני לבינם, בששת ימי המעשה פעלתי את העולם ובשבת נחתי, לפיכך נתתי להם ששת ימי מלאכה, ויום השביעי ברכה וקדושה ומנוחה לי ולהם, לכן נאמר ביני ובין בני ישראל. ע"כ. מבואר שיש בשבת ג' ענינים: "ברכה" "קדושה" ו"מנוחה". והנה ה"מנוחה" היא עצמותו של יום השבת, שהרי פירוש מילת "שבת" הוא "מנוחה", ומשום



ובאמת כד נתבונן נראה דענין שמחה נזכר הרבה בפיוטים שמזמרים בשבת. דבפיוט לכה דודי שחיבר רבי שלמה אלקבץ נאמר "בואי בשלום עטרת בעלה גם בשמחה ובצלה תוך אמוני עם סגולה בואי כלה בואי כלה" וגם לנוסחאות דגרסי "גם ברנה" במקום "גם בשמחה" מ"מ רנה היינו נמי ענין שמחה.

וכן בזמירות שבת נזכר הרבה מענין שמחה.

[ואזכיר כמה מקומות: בפיוט "כל מקדש שביעי": אוהבי ה' המחכים בבנין אריאל ביום השבת שישו ושמחו כמקבלי מתן נחליאל וכו' שמחים לשמרו ולערב ערובו זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו וכו' לנוח בו ולשמחו בתענוג אכול ושתו.

וכן בפיוט מנוחה ושמחה אור ליהודים.

וכן בפיוט מה ידידות מנוחתך: ששת ימים תעבודו ובשביעי נגילה.

וכן בפיוט יום זה לישראל אורה ושמחה.

ובפיוט ברוך קל עליון: על כן יתן האדם לנפשו עונג וגם שמחה בהם למשחה. ובפיוט כי אשמרה שבת: כי יום שמחות הוא ותשמחני].

וצריך ביאור מהו ענין שמחה בשבת, דהלא בשבת לא מצינו חיוב שמחה כבשאר ימים טובים, כמו שדייק הרעק"א בשו"ת בהשטות לס' א' מדברי הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט. וכן דייק בשו"ת הב"ח סי' פ' מתוס' מו"ק כג, ב סוד"ה מאין, דבשבת ליכא חיוב שמחה.

והנראה דהנה איתא בספרי בפרשת בעלותך על הפסוק [במדבר י.י.] "וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו' ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני ה' אלוהיכם" וז"ל: וביום שמחתכם אלו שבתות. עכ"ל. וביאר בהגהות וביאורים [הוא מאחד מהקדמונים]: שתקעין בשבת בחצצרות על הקרבנות. עכ"ל. הרי דשבת איקרי יום שמחה.

וכן נראה מדברי בעל הטורים שכתב שם: "שמחתכם" בגימטריא "גם ביום השבת". עכ"ל. [אמנם בהגהות הגר"א גרים: 'וביום' אלו שבתות 'שמחתכם' אלו ג' רגלים. אך בראשונים האחרים שהובאו לקמן הגירסא כמו שהיא לפנינו]

וכן מתבאר ממה שאמרו בירושלמי מגילה פ"א ה"ד דאין עושין סעודת פורים בשבת אם פורים שחל בשבת משום דכתיב "לעשות אותם ימי משתה ושמחה" מי ששמחתו תלויה בבית דין יצא זה ששמחתו בידי שמים. עכמ"ל הירשלאי. הרי מבואר דבשבת איכא דין שמחה.

וכבר הבאנו בריש דברינו מה שכתב הב"י אור"ח סי' רפ"א בשם שבלי הלקט דפירש ה"ר [אביגדור] כהן צדק שסמכו על מה שכתוב [במדבר י,י.]

'וביום שמחתכם ובמועדיכם' וגו' ואמרו [ספרי בעלותך פסקא עז] **וביום שמחתכם זה שבת.**

וכן באבודרהם כתב בתפלת ליל שבת: ישמחו במלכותך על שם וביום שמחתכם ובמועדיכם ואמרינן בספרי וביום שמחתכם אלו המועדות. ושם בהמשך כתב עוד: וגם בשבת עם יום טוב אומר בשמחה ובששון על שם וביום שמחתכם ובמועדיכם ואמרינן בספרי שמחתכם אלו השבתות. הרי שגם בשבת נופל לשון שמחה. עוד כתב שם: וביו"ט אומר וישמחו בך ע"ש ושמחת בחגך. וגם בשבת עם יום טוב אומר וישמחו כמו שאמרנו שגם בשבת נופל לשון שמחה. עכ"ל.

הרי מבואר בדבריהם דבשבת שייך ענין שמחה. אמנם צריך לבאר דהרי לא נזכר חיוב שמחה בשבת. כמו שדייק הרעק"א בשו"ת בהשטות לס' א' 'מדברי הרמב"ם בפט"ו מהיו"ט. והב"ח בשו"ת סי' פ'. [וכן הוא בב"ח באו"ח סי' תקצ"ז בדבריו שם ליישב קושית הרא"ש]

וגם מדחזינן דבשבת אין אומרים בתפלה שמחה ובששון [ולהרבה נוסחאות גם לא אומרים 'וישמחו בך מבקשי שמך'], ורק ביו"ט שחל בשבת כתב דאומרים כן משום דבשבת נמי נופל לשון שמחה. משמע דאין זה חיוב שמחה כמו ביו"ט.

והנראה לומר, דחלוקה היא השמחה דשבת משמחה דיום טוב, דביום טוב השמחה הוי חלק ממצוות היום, דחייב כל אדם לשמח ולהגביר השמחה כל אחד על ידי אמצעים המשמחים אותו, כמבואר בגמ' פסחים דף קט, א ונפסק ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט ובשו"ע תקכ"ט ס"ב. משא"כ בשבת אין חיוב מצד האדם לפעול ולהגביר את השמחה, אלא דעצמותו של יום יש בו שמחה, [וכעין מה דאמרינן ביום הכיפורים דעצמותו של יום מכפר].

וזוהו מה דאיתא בספרי 'וביום שמחתכם אלו שבתות' שהיום עצמו הוי יום של שמחה. וכמו שסיד הפייט בפיוט כי אשמרה שבת "כי יום שמחות הוא ותשמחני". והוא שמחה הנגרמת באתערותא דלעילא, מכח היום. ולכן לא בעינן בשבת לאמצעים ופעולות המגבירות את השמחה. [ובזה אפשר להטעים מש"כ רש"י בביצה דף טז, א ד"ה נשמה יתירה - רוחב לב למנוחה ולשמחה. עכמ"ל. וכמו דמנוחה הוי באתערותא דלעילא כמו"כ שמחה].

ולאחר זמן ראיתי בספר החיים לאחי המהר"ל בפרק השישי כתב וז"ל: ומאהבת ה' יתברך את עמו ישראל וכדי להסיר מלבם כל ספק נתן את שבת קדשו שהוא אות ברית בינו ובינינו ובמנוחתנו לא ישכנו ערלים. כמה שירגיש כל איש ישראל בעצמו שפע אלוקי ואור פניו כי רציתו ושמחה יתירה שנופל עליו בלי מתכוון מיד בהכנסת השבת וליל של שבת כולה אור ועוז וחדוה במקומו. עכמ"ל. והוא ממש כדברנו, ושמחת. [ועי' בשדה חמד ח"א מערכת האלה כללים סי' פב שהאריך בענין שמחה בשבת, ובתו"ד כתב ליישב באופן אחר לחלק בין שמחה רוחנית לשמחה גשמית, עי"ש].

## ענינים שונים

קמים, ומתחשבים אפילו בקימת בני מלכים, ולא כ"בשכבך" שהוא כל זמן שבני אדם ישנים, עד השחר. וכבר עמדו על זה הנו"כ בס' נח, עיי"ש בט"ז ס"ק ד ובמ"א ס"ק ז, וכן במקור חיים לבעל החו"י עמ' רנד.

ומש"כ במשנה "לא הפסיד" מבואר בגמ' שם דף י, ב שהכוונה לא הפסיד ברכות, ובברייתא שם מבואר שלא הפסיד היינו קבלת השכר, עיי"ש היטב ובצל"ח.

ויל"ע בכוונת דברי חז"ל בזה, מהו "קקורא בתורה". ונראה שהוא כעין דברי הפמ"ג הידועים, שהמניח תפילין שלא במקומם כאילו מונחים בכיסם. ולכן כתבו חז"ל כך, להעיר ליבנו שהרי זה רק קקורא בתורה, ולא בגדר "ק"ש שלא בזמנה" (כעין שמצינו "תפילה שלא בזמנה" שנחשבת תפילה, כמבואר ברמב"ם הל' תפילה פ"ג ה"א).

ומש"כ "לא הפסיד" נראה שבאמת רמזו לנו חז"ל שלא הפסיד, שכדאי לו לקרוא. ואע"פ שלא יצא, ומצד המצוה הוא ממש רק קקורא בתורה, מ"מ את יסוד האמונה כדאי לקרוא ולהתחזק בכל יום. ונראה שהוא כעין הגמרא בסוכה דף כו, א שהתירו לישון בכילה בסוכה משום בקי, ונראה לבאר שאע"פ שלא קיים כלל את המצוה, מ"מ יהיה לו את יסודות האמונה של זכר לסוכות וזכר ליצי"מ ויסוד דירת עראי וכו'.

### קריאת שמע בזמנה

#### הרב עמיחי כנרת

הנה בחורף ובששון חורף סוף זמן קריאת שמע יחסית זמנו מוקדם, וצריך זירוז שלא לאחר הזמן, בין בימות החול בין בשבתות. ובספר פסקי תשובות סי' נח כתב ע"פ ספרים שונים לזרז בזה בדברים חמורים: "ולא זו בלבד אלא שחומרת עונש המבטל קריאת שמע בעונתה גדול ביותר שהוא מעוות לא יוכל לתקן, ומוציא את האדם מן העולם, ומעכב גאולת ישראל, ומראה בכך שאין לו בושת כלפי שמיא וחצוף הוא, ומונע ממנו ברכות דלעילא, והוא בנודי לשמים כל אותו היום ואין תפילתו נשמעת", עיי"ש במקורות.

ובהערות שם הביא מקונטרס "עלה לתרופה" (הנדפס בלבוב בדורו של הדברי חיים מצאנז צ"ל ובהוראתו והסכמתו, וחתמו עליו גם שאר גדולי הדור דאז) שיש חובה להעיר אדם משינתו אם עומד לעבור על זמן ק"ש. אמנם לגבי חובת האב על בנו בזה, מה שרבים מתלבטים בזה בהנהגת החינוך, כבר הורה זקן הגר"א צ"ל שהחובה היא פעמיים, ואכמ"ל.

והנה במשנה ריש ברכות מבואר שזמנה עד ג' שעות, והקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. והיינו שזמן "בקומך" בשעה שבני אדם

ובס"ד ראיתי שהוא ביאור המ"ב לדברי הלבוש. שהשו"ע בסי' נח סע' ו כתב שקוראה בלא ברכותיה גם לאחר שעה רביעית, ובאר המ"ב שם דבריו ע"פ הלבוש שהוא רשות: "קוראה - עיין בלבוש שכתב יכול לקרותה וכו', והכוונה הוא שטוב שיקראנה כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, אבל אינו מחוייב, שאינו מקיים בזה המ"ע דק"ש, וכמו שהסכימו כל האחרונים שאין נמשך זמן ק"ש מן התורה רק עד ג' שעות וכו'". וביאור זה נמצא כבר בשו"ע הרב שם סע' י: "וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים". וצריך עוד חיפוש האם הוא המקור הראשון לביאור זה.

ויה"ר שנזכה כולנו לשמירת המצוות כהלכתן ובזמנן, וכל העושה מצוה "כמאמרה" אין מבשרין אותו בשורות רעות ח"ו, אלא רק בשורות טובות.

## מכירת הבכורה ע"י עשו ליעקב

### הרב שילה היילברון

**ויאמר יעקב מכרה כיום בכורתך לי ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו וימכור את בכורתו ליעקב**

בשו"ת ריב"ש סי' שכ"ח נתבקש להודיע דעתו על מה שראה השואל כתוב בשם הטור בשם אביו הרא"ש דהמקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם (דשלב"ל) ונשבע לו על זאת שקנה וראה מהא דיעקב קנה את הבכורה אפי' שהיא דבר שלא בא לעולם כיון שנשבע עשו על כך וענה לו הריב"ש דאין הדברים כן ולא הרא"ש ובנו חתומים ע"ז אך אפשר שקודם מתן תורה לא היה כלל לחיסרון של דשלב"ל והשבעה הייתה לחיזוק בעלמא

ואמנם בפי' הטור עה"ת הנמצא בידינו נמצאים הדברים הללו ותורף הדברים דהקשה הטור איך שייך מכירה על הבכורה והלא ענין פי' שניים הוא דשלב"ל והביא כמה תי' ולבסוף הביא דהרא"ש דקדק דאם נשבע אין חיסרון של דשלב"ל והוכיח ממכירת הבכורה ע"י עשו

ובביאור פלוגתתם שמעתי מהג"ר אליעזר יחיאל קונשטט שליט"א דהנה יש לחקור בהא דאמאדשלב"ל האם הוא משום חיסרון בגמ"ד או שהוא חיסרון בעצם הדבר שא"א לעשות בו קנין כיון שאין לקנין על מה לחול והאריך בביאור ב' הצדדים הללו וראיות מפוסקים לכאן ולכאן ור"ל דבזה גופא נחלקו הריב"ש והרא"ש דאם הוא חיסרון בגמ"ד א"כ שבועה בכוחה לחזק את הגמ"ד של המוכר והקונה וע"כ הוי קנין משא"כ אם הוא חיסרון מצד הקנין עצמו שאין לו על מה לחול אין בכוח השבועה לגמור את הקנין

והנה בעיקר דעת הרא"ש האם ע"י השבועה מהני לגמור את הקנין בכה"ג הנה מצינו בזה דברים מפורשים בפוסקים דבשו"ע חו"מ סי' ר"ז סעי' י"ט איתא "נדר ושבועה ותקיעת כף מהני באסמכתא הג"ה ועי' לקמן סי' ר"ט סעי' ד'" ושם איתא בהג"ה "ואם נשבע לקיים המקח, אף על פי שלא בא לעולם צריך לקיים שבועתו, כדלעיל סימן ר"ז סעיף י"ט" ונחלקו הסמ"ע והש"ך בסי' ר"ז בביאור הדין שם דהסמ"ע בסק"ג כתב דלא בא הרמ"א להשוות לגמרי את הדינים אלא דבאסמכתא אם עשו קנין על דבר שיש בו אסמכתא ונשבע אז מועילה השבועה לקנין וכבי"ד חשוב דמסלק אסמכתא ואף השבועה מסלקת אסמכתא משא"כ בדשלב"ל לא מהני אלא שיתחייב בזה מחמת השבועה אך לא מחמת הקנין ונפק"מ אם נשאל על השבועה או מת או האם יורדין לנכסיו דאם חל המקח יורדים לנכסיו וא"י להישאל וכן אם מת מחוייבים היורשים משא"כ אם הוא רק מחוייב השבועה. והש"ך שם בסק"ז כתב דשום הם לגמרי ולא קנה כלל אלא הוא רק חיוב שבועה

ולכא' צ"ע בזה שהדברים מפורשים שבדשלב"ל לא מועילה השבועה כלל לקנין לכו"ע ואין בזה שום צד וא"כ הוא לכא' סתירה לדברי הרא"ש ועי' בסו"ד הש"ך שם שצ"י לשו"ת הרמ"א סי' ק"ח ושם מביא ג"כ את דברי הרא"ש שנראה דס"ל הכי דע"י השבועה אינו מתחייב אלא לקיים את שבועתו ואע"פ ששם לא מייירי לכא' בקנין מ"מ דימה הש"ך ענין זה וצ"ע.

ואמנם ליישב את הרא"ש איני יודע אך אולי אפשר להציע ע"פ דברי הג"ר אליעזר יחיאל קונשטט שליט"א שהובאו בראש דברי דבאמת קודם מתן תורה היה רק את החיסרון של גמ"ד ולזה הועיל מה שנשבע עשו על המכירה אך לאחר מתן תורה נתחדש עוד חיסרון נוסף על החיסרון שכבר היה קודם והוא חיסרון מצד הקנין עצמו ולזה החיסרון לא מועילה שבועה כלל וממילא א"ש נידון הפוסקים שלא הביאו כלל ממכירת הבכורה כיון דכל מה שמועיל שם הוא משום דהוא רק ענין של גמ"ד משא"כ בדשלב"ל הוא ג"כ מצד הקנין

ובאמת שבאוה"ח בפרשה שלנו מבואר למדקדק בו להיפך שכתב וז"ל "והנה שבועה זו לא תספיק לקנין דבר שלא בא לעולם, כי טעם דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם היא לצד דלא סמכא דעתיה דלוקח וכו', וכן מוכח במציעא דף ט"ז, אבל אם היה דעתו סומכת היה נקנה ושבועה לא תועיל בזה" ובספר זהב משבא כתב לדקדק בלשונו דמשמע דאם החיסרון היה מצד הקנין עצמו הייתה מועילה השבועה ועי"ש מש"כ לבאר בזה

ומצאתי מעין סמך לדברי במדרש הגדול כאן וז"ל **ויאמר יעקב השבעה לי כיום** אמר לו הוי יודע שלאחר מתן תורה אין שם מכירה לבכורה ולא תועיל בה שבועה אלא בזמן הזה בלבד לכך נאמר כיום" ופשטות לשונו דהיום כן מועילה בו השבועה ולא קאי על המכירה בלבד דעתה מועילה המכירה ולאחר מתן תורה אין מועילה המכירה ולמה שביאירתי א"ש היטב שהרי קודם מתן תורה הוא משום גמ"ד ולזה מועלת שבועה משא"כ היום דהוא חיסרון בקנין

(בעיקר נושא זה דובר ג"כ, באור החיים בפרשתנו, ובקצוה"ח סי' רע"ח סקי"ג וכן בספרים וזאת ליעקב (להג"ר שמואל יעקב בורנשטיין) זהב משבא (ממאמרו של הג"ר משה שמואל שפירא) וכן עי' בפי' הטור על התורה בהוצאת ר' יעקב קאפל רייניץ שליט"א במילואים שבסוף הספר שהאריך בזה)

## "ויתרוצצו הבנים בקרבה"

### הרב יצחק לנדא

נראה בפשוטו שכבר מתחילה ידעה רבקה אמנו ע"ה כי שני בנים בבטנה ולכן נקט הכתוב בפשיטות ויתרוצצו הבנים וידעה זאת על פי אופי התנועות והתנועות שבקרבה (ובפרט שבימי קדם היו ערים הרבה יותר למתחולל בגופן, ומה גם האמהות הקדושות שמחמת קדושתן והתבדלותן מן התאוות החומריות יכלו להכיר היטיב את המתחולל בגופן וד"ל) וגם ידעה על פי אופן ההתגוששות שהיו הם שני בנים דייקא, ומה שהלכה לדרוש את ד' היה להבין מה פשר ההתרוצצות הבלתי שגרתית שהרגישה בקרבה, ומה שענו לה שני גויים בבטן כו' לא היה הדגש על תיבת "שני" אלא על תיבת גויים וכן על המשך הדברים ושני לאומים ממעי"ך יפרדו והיינו שנתחדש לה ששני בנים אלו יהיו בעצם ראשים לשתי אומות נפרדות, אשר יתגוששו ביניהם במהלך הדורות בעתיד.

ואין לומר כי הכתוב נקט לשון הבנים כי פנה בזאת אלינו ואמר לנו שהיו בבטנה שני בנים שהתרוצצו אבל רבקה עצמה טרם ידעה זאת, דבאמת אין לומר כן ומתרי טעמי, א', הפסוק כולו עוסק ברבקה ובמעשיה ובמחשבותיה, (ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנוכי ותלך לדרוש את ד') ומשמע שגם החלק העובדתי שהיו שם שני בנים היה חלק ממה שהיא ידעה והרגישה,

ב', לו באמת לא נודע הדבר לרבקה עד שגילה לה זאת השי"ת ע"י שם ועבר, מה בצע לכתוב לגלות לנו זאת בפסוק שלפני כן, (פס' כ"ב) ואין דרך הפסוק להיות מגלה סוד באופן שכזה, ולמה לא נקט בפשטות בפס' כ"ב שחשה התרוצצות בקרבה, ובפס' כ"ג היה מתגלה לה ולנו הלומדים שבאמת יש כאן שתי עוברים, אלא ודאי שלא גילה לנו הכתוב סוד שנעלם מרבקה, דבאמת גם היא ידעה זאת מעיקרא, וכדפרישית לעיל.

## בגדר טהרת תנורו של עכנאי לשי' ר"א לביאור רש"י

(וגדר טהרת כלי גללים וכלי אדמה)

### הרב שילה היילברון

**ב"מ נ"ט ע"א** "תנן התם (כלים פ"ה משנה י') חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר"א מטהר וחכמים מטמאין" ועי' בפי' הר"מ והר"ש שם מש"כ לבאר דעת ר"א דכיון דיש חול בין החוליות הוי כתנור שבור וע"כ אינו מקב"ט, אמנם רש"י כאן כתב לבאר לדעת ר"א באופ"א וז"ל **ר' אליעזר מטהר** שאין זה כלי חרס אלא בנין, כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה", ולכא' צ"ב בדברי רש"י מש"כ שהוא בנין כעין כלי גללים וכלי אדמה דלכא' סברת 'בנין' וכלי גללים ואדמה הם ב' ענינים נפרדים ולא ענין אחד.

ובאמת ראיתי שכבר עמדו ע"ז אחרוני זמנינו בספריהם עמ"ס כלים בספר שיעורי רבנו יחיאל מיכל וכן בספר משנת טהרות, ותורף דבריהם או די

ב' סיבות לטהר או דיש לו דין כלי אדמה כיון שהחול נמצא בו עיי"ש, אך דבריהם דחוקים בקריאת הרש"י שהרי כתב דהבנין הוא כעין כלי גללים וכלי אדמה והיינו המושג של כלי גללים ואדמה, וא"כ אי"ל דכיון כאן דיש לו גדר של כלי אדמה וכן לא כתב או אלא דהבנין הוא כעין כלי גללים וכמובן כתבו כן מחומר הקושיא ואף הדברו"מ בב"מ ח"ב סי' נ"ד הערה ע"ג דן בדברי רש"י שבכאן בארוכה.

ואולי היה מקום לומר ביאור חדש בדברי הרש"י הללו דהנה עי' שבת ט"ז ע"ב "המניח כלים תחת הצינור לקבל בהן מי גשמים אחד כלים גדולים ואחד כלים קטנים ואפילו כלי אבנים וכלי אדמה וכלי גללים פוסלין את המקוה" ופרש"י ואפילו כלי גללים שאינם קרויין כלים לענין קבלת טומאה - הו' כלים לענין שאיבה גללים שיש כלי אדמה דלאו על ידי גיבול הוא - ככלי נתר וכלי חרס" וא"כ מבואר דכלפי טומאה אין כלי גללים ואדמה נקראים כלל כלים ולכאן הדבר פשוט משום דלא כתובים בתורה אלא עור שק וכו' אבל אלה לא כתובים בתורה וע"כ אינם קרויים כלים לענין טומאה.

אך אולי היה מקום לומר דהבין רש"י דעיקר מה שהתורה לא כתבה את הכלים הללו הוא משום דהם בנין והיינו דיש חילוק בין כלי שהוא חטיבה אחת לבין בנין שהוא עשוי מהרבה חלקים וכיון שכלי גללים ואדמה עשויים מהרבה חלקים גדר בנין יש להם וכמו שהם טהורים אף תנורו של עכנאי שהוא בצורה של בנין כיון שהחול מפסיק ביניהם שפיר טהור כבנין ואינו ענין כלל למחומר לקרקע דהוא דין טהרה נוסף דאפי' כלי גמור כל שנתחבר לקרקע נטהר והיינו משום דבטל הימנו מצד החיבור שם כלי, משא"כ כאן אפי' שאינו מחובר מ"מ יש עליו שם של בנין וב' דינים הם.

ובזה עולים דברי רש"י כהוגן "שאי"ז כלי חרס אלא בנין, כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה" דדוחק מאוד לומר דהביא רש"י דוגמא דיש מה שאינו מקבל טומאה, אלא נראה דבא לבאר הטעם למה באמת אין בנין מקבל טומאה ולזה כתב דהוא כעין כלי גללים וכלי אדמה מצד צורתו או כמו שביארתי, וצע"ג.

## תגובות

### הרב משה דוד בורנשטיין

#### תגובה לדברי מוריני הרב שליט"א

במה שדן מוריני הרב שליט"א אם מותר לחזק בשבת מחיצת סוכה הנדה ברוח בכדי להכשירה, האם חשיב עשיית מחיצה המתרת, הנה מצינו שעשיית מחיצה דינית אסורה בשבת אע"פ שאין עושה צורת מחיצה, מהא דאיתא בסי' תר"ל שעה"צ ה' בשם הפמ"ג שאסור לעשות צורת הפתח בשבת, וכ"כ בסי' שס"ב ס"ג ד"ה מחיצה בשם המחמה"ש, [אך ששם יתכן שכוונתו מצד איסור בונה], וכן לענין מחיצה ע"י לבד פשיט"ל להגרשז"א בשש"כ פכ"ד הע' קכ"ו שאסור, [אכן הפמ"ג בסי' שט"ז א"א ס"ק א' מתיר מטעם דלא אמרינן לבד להחמיר], אע"פ שאין באלו צורת מחיצה.

וניתן היה לתת עצה אחרת ע"פ הפמ"ג שם משב"ז ב', שצידד להתיר להעמיד כלי גדול בפני הספרים שיהיה מחיצה "כי מה לי מונח כלי כאן או במקום אחר ואין ניכר שעושה מחיצה", וא"כ יוכל להעמיד שם כלי גבוה י"ט כדרכו, [כקופסא גדולה וכדו'], ויוכשר הסוכה.

ובהבנת דברי הפמ"ג ניתן לבאר שהרי באיסור עשיית מחיצה המתרת צריך שתהא כוונתו לכך להחשיבו מלאכה שהרי מותר לעשות מחיצה להפריד בין גברים לנשים, אע"פ שבמציאות אם ירצה יוכל מעתה לשמש או לחצוץ מצואה משום שאין עשיית מחיצה זו פעולה חשובה, ורק מחשבתו מחשיבה אותו, וא"כ בדומה לזה כשאין ניכר שהוא מחיצה, הוא ג"כ גריעותא במחיצה אע"פ שמכוין שיתיר.

אך הנה בגמ' ערובין מ"ד צ"ד. איתמר דרב ושמואל הו' יתבי בההוא חצר נפל גודא דביני וביני, [הכותל שבין החצירות ולא ערבו ביניהם] אמר להו' שמואל שקלו גלימא נגידו בה [קחו טלית ופרסוה שם], אהדרינהו רב לאפיה, כו', ומק' הגמ' והרי שיטת שמואל שבנפל הכותל מותר לטלטל בלא מחיצה ומתרת הגמ' שאה"נ שמואל עביד לצניעותא בעלמא, ובתו' שם מ"ד ע"א ד"ה פקק ועו"ר ביארו ששמואל לשיטתו שלא נאסר החצר א"כ לא הו' מחיצה המתרת אך רב הקפיד כיון שלדעתו החצר נאסר ופריסת הגלימה חשיב עשיית מחיצה המתרת.

וקשה הרי כיון שמסיקה הגמ' ששמואל עביד רק משום צניעותא ולא ע"מ להתיר א"כ מדוע קפיד רב דמאי שנא משמותר לעשות מחיצה להפריד בין גברים לנשים אע"פ שממילא הוא גם מתיר איסורים כיון שלא היתה כונתו לזה.

וצ"ל ששאני היכא שהמחיצה מכשירה מקום ומתרת אותו א"כ הוא מציאות שהמקום הוכשר והותר, ואסור אע"פ שלא נתכוין לכך, ושאני

מחיצה שרק באה להפריד בין מקומות שאינו יוצר הכשר בעצם ובזה דוקא כונתו מחשיבה את המחיצה למתרת.

ולפי זה לא יהני בסוכה לומר שאין חשיבות במחיצה, שהרי בסוכה נהיה כאן מציאות של סוכה כשרה ולהנ"ל אסור בזה לעשות מחיצה, אע"פ שאין מתכוין כלל להכשר כיון שהמחיצה חשובה בעצם, וה"ה שיהיה אסור לתת כלי גדול בכדי להכשיר הסוכה כיון שהוא מחיצה חשובה, והפמ"ג מיייר רק להפריד מספרים.

אכן יותר נראה שכונת הפרי מגדים אינו שנתנת הכלי הוא חסרון בחשיבות המחיצה, אלא אפילו במחיצה חשובה חסר כאן בצורת מלאכת בונה כיון שהוא רק הנחת כלי שלא ניכר מעשה מלאכה א"כ חסר בעצם המלאכה שאין זה דרך בנין, וא"כ יהיה מותר להכשיר בכה"ג את הסוכה.

#### תשובת הרב שלמה דלנדר

ישר כח על הדברים ובפרט על העצה החדשה.

ברם לעניני עדיין יש לחלק בין עשית מחיצה דינית לעשית דין בלבד לדוגמא לדעת החז"א (או"ח נ"ב י"ד) שמחיצה הנדה ברוח נידון לפי המקום בפועל אם נד ברוח.

באופן שהמחיצה פסולה דהחלון פתוח ונכנס רוח והיא נדה ברוח וכי בשבת אסור לסגור את החלון לכוונת מחיצה המתרת (דעתו להשתמש בה) לא מסתבר דרך פעל דין במחיצה להכשירה וה"נ זה מה שעושה כשמחזקה בנדון הסוכה דין בלבד דעצם המחיצה הייתה בנויה מלפני השבת.

#### הרב חיים ליב פרצוביץ

##### הורדת נוי הסוכה

תוספת לגיליון סוכות תשפ"א, כתבתי שם שיש לדון בל' השו"ע בסי' תרל"ח שאסור להסתפק בנוי הסוכה, אם מותר להוריד קישוטי סוכה בלא שימוש משום ביזוי מצוה ומשום הוקצה למצותו, והובא להוכיח מדברי תשו' הרא"ש ש' שכ' שהתנה על הנויין להורידן מפני הגנבים והגשמים, עוד הובא מהבה"ל בשם החת"ס דמבואר שם שהאיסור הו' דוקא בהנאה ושימוש. עוד כ' שבאופן שיש איסור בהורדתם לא מהני תנאי דאיני בודל, וכמבואר במג"א ע"פ דברי רש"י בביצה ל', ע"כ.

והעירוני כמה ת"ח שליט"א הערות נכונות.

הנה מש"כ להוכיח מהרא"ש בתשובה שהתנה על הנוי מפני הגנבים והגשמים דמשמע שהתנה כדי להוריד אפילו בלא שימוש. ח"א אמר



שיש להשיב שהוא איירי ביו"ט סוכות וא"כ הסיבה שצריך תנאי להורדה בעלמא הוא מפני מוקצה דיו"ט, וכן נראה בל' הפוסקים שהביאוהו, ע' מג"א ס"ק ט' ומ"ב ס"ק כ"ד, ע"ש היטב. - ולפ"ז בחוה"מ כל שאינו בא להסתפק בהם, אין צריך תנאי כלל.

עוד העיר ח"א שלכאורה נחלקו בזה הראשונים, שבל' הרמב"ן בשבת מ"ה ש"כ בתו"ד, וכיון שהוקצו אם בא לסלקן מן המצוה ולהסתפק מהן אסור משום מוקצה ע"כ. וכן בדף כ"ב, משמע שמותר להוריד ורק אסור להסתפק, אבל בדברי הרשב"א בביצה ל' ע"ב משמע שגם עצם ההורדה אסורה, ודבריו שם צ"ב.

עוד העירו כמה, שבגמ' סוכה מ"ח ע"א, איתא שלא יתיר סוכתו בשביעי, ונחלקו הראשונים בטעמא ברש"י כ' שמא יזדקק לה בהמשך היום, והר"ן כ' שהוא סתירה לכעין תדורו שצריך לדור ז' ימים, ולכאורה לדברינו הרי זה ביזוי מצוה מה שמבטל מהסוכה מצותה, ק"ו מנויין, והוא קו' אלימא, אך בל' רבנו יהונתן משמע שהוא משום ביזוי מצוה משמע שזה גופא הסיבה לאסור, אבל ביתר קמאי נ' לא כן, [והמאירי כ' שהוא ביזוי מצוה ומבעט]. ואולי יש לחדש דשאני היכא שאזלא המצוה לגמרי דמותה, מהיכא שהמצוה קיימת והוא מבטל ממנה את הנוי. - שוב מצאתי בשו"ת החזו"א סי' קי"ט שדן בעושה סוכה במקום שיוכרח לפרקה בחוה"מ וכ' בתו"ד, וכן סתירת הסוכה אף אם נימא דהמצוה מעכבת לסותרת, מותר משום שימור כו', משמע שדן בדבר אם יש לאסור פירוק משום המצוה.

עוד העירוני שהרי יש אופנים שהסוכה מתכשרת על ידי דלת או חלון כשהם סגורים, ולדברינו יאסר לפתוח כיון שע"ז יבטל הכשר הסוכה, ולא שמענו כזאת, ואולי י"ל שאם היא עשויה כציר לא חשיב ביטול מצוה כ"כ כיון שחזור להכשרו.

עוד העירוני לס' שבות יצחק סוכה פ"ו שדן באורך בדבר הורדת הנויין בלא שימוש, והביא שמרן הגר"ש זצ"ל הכריע לאסור הורדת נוי בלא שימוש. [וכמדומה שראיתי בשם מרן הגרש"ז זצ"ל שההיתיר בזה], והביא כמה מההערות הנ"ל. עוד הביא בשם עיקרי הד"ט שנחלקו חכמים אם מותר לפרק סוכה ע"ש, והביא שם לס' מנחת פיתים שלמד בתשו' הרא"ש שאיירי בחוה"מ ולא דוקא ביו"ט ע"ש. [עוד כ' בשם הגריש"א זצ"ל לאסור הפירוק משום דברי הר"ן הנ"ל אות ג', ואכ"מ].

עוד העירוני נכון, שצריך להוסיף שדעת הרמ"א שבדפנות אין צריך תנאי דאיני בודל, אמנם המג"א והגר"א חולקים עליה. וצ"ע בכ"ז.

## הרב אברהם הר-כסף

### חטאי דור המדבר

תגובה לרב יצחק לנדא על דבריו הנפלאים, בנקודת מהות החטא והנסיין שנסו את ה' במדבר.

אך הענין בזה הוא כי הנה הגם שבכל אלו העשרה נסיונות היה בכולם חטא ממש עכ"ז הנה החטא ממש אשר היה בהם לא נכשלו בזה רק המיעוט שבהם. וכמו שמצינו על הים שנאמר שם ויצעקו בני ישראל אל ה' ואח"כ נאמר ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים כו' הלא זה הדבר אשר דברנו אליך כו' ואמרו במכילתא שם שהוא מה שנאמר שמות ה' כ' ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם כו' ויאמרו עליהם ירא ה' עליכם וישפוט ואמרו נדרים ס"ד ב' כי הם דתן ואבירים, והרי לנו כי אותן שאמרו המבלי אין קברים במצרים היו רק דתן ואבירים. וכן במן ויתירו אנשים ממנו עד בוקר. היו ג"כ רק דתן ואבירים כמ"ש בשמות רבה פ' כ"ה סי' י'. ואמרו שם פ"א סי' כ"ט הם שהותירו מן המן, הם היו שאמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה, הם שהמרו על ים סוף, וכ"ז הוא מהעשרה נסיונות שחשבו בערכין ט"ו, ולא היו אלא רק דתן ואבירים לבד. אבל שאר כל ישראל הרי נאמר על הים ויצעקו בני ישראל אל ה' ולא המרו

חו"ו וכן לא הותירו את המן. וכן אח"כ ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט, הרי כתוב בפירוש מן העם, שהוא רק מקצת מהעם ע' תרגום יונתן שם. וכן התלונות כולם אשר היה במן ובמים במרה וברפידיים. הנה הגם שהתלונה הוא באמת חטא ממש עכ"ז הנה אין להאשימם על זה ג"כ וע"ד שאמרו ב"ב ט"ז ב' שאין אדם נתפס בשעת צערו.

וכאשר נדקדק בכל העשרה נסיונות שחשבו בערכין ט"ו הנה נמצא כי ח' מהם הגם שהיו ג"כ חטא או תלונה עכ"ז הרי אין להאשימם כי או שלא נכשלו בזה רק מקצת מן העם לבד או שהיה מחמת לחץ ודחוק גדול אשר אין אדם נתפס על זה. ולא נשאר מכל העשרה כולם רק חטא העגל וחטא המרגלים. וא"כ הרי קשה מה שאמר הקב"ה וינסו אותי זה עשר פעמים וכן מה שאמר לשון נסיון על זה וכןזכר. ובאמת כי גם בחטא העגל הנה אמרו בילקוט פ' עקב רמז תתנ"ב דכל חטא העגל היו רק הערב רב לבד וכן הוא בזה"ק פנחס רל"ז א' ב' ע"ש ואמרו שם כי מה שנאמר בפ' תשא ל"ב כ"ח ויפול מן העם כו' כשלושת אלפי איש, היו כולם מן הערב רב (ע' יומא ס"ו ב'). אמנם בזה"ק פ' תשא קצ"ח סע"ב אמרו סגיאין הוו מישראל דאשתתפו בהדייהו בלבא, ועליהם נאמר שם פסוק כ' וישק את בני ישראל ואמרו בזה"ק פ' תשא קצ"ג א' כ' על זה נאמר שם פסוק ה' חג לה' מחר דאשקי לון משה למחר וביתו בההוא ליליא ולמחר אשתכחו נפיחין ואינן מיין הוו מכשכשין במעיהון כל ליליא ובצפרא אשתכחו מתין וע"ד חג לה' מחר. וכמ"ש בעכו"ז מ"ד רע"א כי משה רבינו ע"ה בדק אותן כסוטות, וכ"ז היה לאותן דאשתתפו בהדייהו בלבא וכמ"ש ביומא ס"ו ב', שמח בלבבו בהדרוקן. ועכ"פ הוא כי גם בעיקר חטא העגל היו רק הערב רב ולא נכשלו בזה מישראל רק מקצת לבד ובמחשבה לבד וגם הם הרי קבלו עונשם ומתו ע"י השקאת המים והרי נשארו שאר כל ישראל נקיים מזה וא"כ הרי מהו שאמר הקב"ה וינסו אותי זה עשר פעמים ספר לשם שבו ואחלמה ספר הדעה"ה ח"ב דרוש ה ענף ה סי' א. ובענין חטא המרגלים שנותר מבאר עד סוף הסי' ע"ש.

### תגובות בענינים שונים

#### הרב יצחק לנדא

בגליון שבועות תש"פ הקשה ידידי הרה"ג ר' ישי לסר שליט"א על התנהלותו של בועז מול רות הבאה ללקט שעורים, מדוע לא אמר לרות שתואיל להגיע אליו לביתו והוא יתן לה בדרך כבוד סכום כסף אשר יספיק למחיתם כדי שלא יזדקקו היא וחמותה להתבזות בלקיטת מתנות עניים ומדוע הסתפק בועז רק בשפור תנאי הבזיון במקום לבטלו.

ולענ"ד יתכן דדווקא לקבל ממנו להדיא מתנת חנים היה אצלן בושא גדולה שנזקקות הן להדיא למתנת בשר ודם, ומשא"כ האופן של לקיטת מתנות עניים היתה זו דרך מקובלת להתפרנס לכל מי שמטה ידו (גם האם הוא רק לזמן קצר), דאחרי שהיתה זו חובה קבועה מהתורה לבעלי השדות להשאיר בשדותיהם חלק עבור העניים, וגם נעשה הדבר באופן שלא נפגשו עם בעל השדה פנים אל פנים, ממילא לא היתה בזה כלל את הבושת פנים שיש למי שנזקק לבריות, והשכיל אם כן הוא שלא לשנות מדרך הסיוע המקובלת, כדי שלא לגרום להם להתבייש בהזדקקות מפורשת ובולטת למתנת בשר ודם.

ויש להוסיף דדווקא דרך זו שהעניים מלקטים את החלק שנתנה להם התורה יש בה בכדי למעט מהתחושה הקשה של הזדקקות לצדקה כיון שטירחתו של העני בלקיטת מזונותיו נותנת לו את ההרגשה שעמל הוא על מזונותיו כשאר בני"א שעמלים על מזונותיהם ובפרט שנעשה הדבר שלא בדרך בזיון וכפי ש"כ לעיל, וגם נראה הדבר שאינם מחסרים באופן משמעותי מבעל השדה כי כן הוא הרי הדרך של בעלי השדות שלא קוצרים בשלמותו את כל השדה אלא משאירים פה ושם מקומות ששכחו לקצור או לאסוף, וכל זה הוא מחכמת התורה הקדושה לרחם על העניים ולהתחסד עימם באופן היותר נעלה שיקבלו את צרכיהם תוך מינימום של עוגמת נפש וכלימה, דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

ב. עוד העיר הרה"ג הנז' בגליון הנז' על דברי נעמי "הנה שבה יבימתך אל עמה ואל אלהיה שובי אחרי יבימתך" איך זה המליצה לה לשוב לאלוהי הנכר שלהם והלא עבודה זרה נאסרה גם על אומות העולם ותיירץ דשמה כוונתה להיות תחת שליטת המזל שיש לכל אומה ואומה מאוה"ע.

והערה יפה זו האירה את לבי לדייק בדברי הכתוב שבאמת לא אמרה לה לשוב לאלוהי הנכר, ודייקה נעמי במילותיה, ורק בהתייחסה לעורפה אמרה ששבה אל עמה ואל אלוהיה, כי כן היתה האמת בנוגע לעורפה, אבל בנוגע לרות לא הזכירה תיבת אלוהיה ואמרה לה רק "שובי אחרי יבימתך" והיינו שתשובי גם את כמותה אל עמך אבל לא אל אלוהי הנכר של עמך.

וכי תשאל דאם כל מה שנעמי רצתה לומר לרות הוא שתשוב רק לעמה הקודם אבל לא לאלוהיה מדוע הזכירה בכלל את אלוהי הנכר, והיה לה להשמיט זאת גם בדברה אודות עורפה, והיתה מונעת בזה מקום לטעות?

ויש לומר, דאדרבא, דוקא אם היתה משמיטה את חזרתה של עורפה גם אל אלוהיה היה נשאר מקום לרות לטעות שכוונת נעמי היתה לומר שובי בדיק כשם שיבימתך עורפה שבה, והיינו גם בדבר העיקרי שהוא לעמה וגם בדבר המשני יותר - השיבה אל אלוהי מואב, ורות אף שהיתה רוחנית יותר מעורפה וגם דבוקה יותר בנעמי היתה רואה בדברי חמותה מתן היתר וגושפנקא לשוב גם אל אלוהי הנכר של מואב אבל כשנחתה נעמי לפרט את שובה של עורפה שכלל הוא גם את שובה לאלוהיה ואילו בפנייתה אל רות לא נחתה לפרט מאומה רק אמרה בכללות שובי אחרי יבימתך, תבין מזה רות (שהיתה כאמור דבוקה יותר בנעמי ובאלוקיה) שרומזת לה בזה את אל תעשי כיבימתך אלא שובי אחריה אל עמכם שהוא הפרט העיקרי בשיבה, אבל בפרט השני - אל תשובי כמוה לאלוהי הכוזב והשקר. והיה זה מחכמתה של נעמי לא לצוות עליה דברים בעת פרידתה - דבר שיכול היה לגרום לה להתמרד כנגדה, אלא לומר לה אותם ברמיזה.

ג. עוד כ' ידידי הנז' בגליון הנז' (גליון 38) בענין הנכבד של זכרון המתים שאינו יורד מסדר היום מאז (שבועות תש"פ) ועד עתה, כראוי לנושא שמעלה לדין איש האשכולות ידידי הגר"ל שליט"א, גם אנוכי הק' כ' תגובה לדבריו בגליון 39, ואוסיף בזה מספר נקודות.

ידידי הנז' דבק בעמדתו (כפי שהרחיב בזה במענה להשגות עליו בגליונות 39-42) שמעניין גאולת השדה של מחלון וכן ממצות יבום מוכח ד"עצם הדבר שיש למת זכר הוא דבר טוב ונכון" מצד עצמו (ולא רק מצד שילמדו ממעשיו הטובים ויהא הדבר עליו לנשמתו), ועוד כתב (גליון 39 בתשובתו אלי) "ועוד דיש ראייה חזקה ממקרא מלא בספר שמואל ב' (י"ח י"ח) "ואבשלום לקח ויצב לו בחייו את מצבת אשר בעמק המלך כי אמר אין לי בן בעבור הזכיר שמי, ויקרא למצבת על שמו ויקרא לה יד אבשלום עד היום הזה", וכמוכן ממה שהביא זאת הנביא בשתיקה וגם חז"ל שתקו בזה, פשיטא שעשה כן אבשלום מצד דרכי היהדות ואין לתלות זאת בהשקפה זרה", ע"כ, וכן הביא בגליון 42 מסוף מטות שמואל שם שיאיר בן מנשה קרא לחוות שכבר חוות יאיר וכ' שם רש"י ז"ל "לפי שלא היו לו בנים קראם בשמו לזכרון".

ואני תמה ומשתומם וכי כל אימת שמתואר בכתובים רוב עושרו וזהו של אדם כמו גם פעולות שעשה כדי להרבות את נכסיו, יש בזה ראייה שזה דבר טוב ונכון מצד עצמו (ולא רק מצד התועלות הרוחניות שיכול להפיק מרובי הממון), וראוי לכל אדם לעסוק בכך, והלא מקראות מלאים בספר קהלת ובמשלי צווחים על כך שאין לו לאדם לבלות את זמנו באסיפות ממון אלא באסיפת נכסי רוח - "מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (לרבות דברי חז"ל הידועים בזה)?

ודברי התנא באבות טופחים על פנינו - בשעת פטירתו של אדם אין מליון לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד (אבות ו, ט).

ופשיטא א"כ שמשמעות הדבר הוא בחד מתרי גונו, אם מדובר באנשים שאינם צדיקים אין ללמוד מהם כלל והכתוב מביא זאת אך ורק מצד ההקשר של המאורע המדובר, אבל בפירוש לא בכדי ללמוד מכך אורחות חיים, ואם מדובר בצדיקים וכגון באבות הקדושים - שם רבו הביאורים מה טעם השקיעו זמן ברבוי הקניינים, החל ממפרשי הפשט ועד לביאורים על דרך הסוד, וידוע מה שכ' הספרים הק' על יעקב אע"ה שהיה מיחד יחודים תוך כדי עבודתו בשדה אצל לבן.

וכן הוא בעניינינו, לא היתה שום כוונה ללמדנו שראוי לו לאדם לעשות לעצמו מצבה או לקרוא לערים שהיו ברשותו בשמו כדי שיזכרוהו, וגם לא שיש בזה עניין חשוב, רק נאמר שכמה אישים עשו כן מתוך שנתאוו בחייהם שיהא להם זכרון ואין זה שונה משאר צרכים של רשות שמותר לו לאדם לחפוף בהם וכגון שרוצה להתפרנס בריווח ולא בצמצום שהוא חפץ של רשות שאין מקום להפוך אותו לעניין רוחני חשוב (אא"כ מכיון להדיא לצרכי שמים וכגון לחנוך בניו לחיים של תורה ומצוות כאשר קיים חשש סביר שדקדוקי העניות שבביתו יביאום לחשוק לרעות בשדות זרים). ויש עוד לתת את הדעת מדוע מצינו בכתובים רק מקרים בודדים שעשו כן, שמא ניתן ללמוד להיפוך - שאי"ז מעשה ראוי? אלא ודאי מהא ליכא למישמע מינה.

וכ"ש גבי אבשלום שהיה רשע גמור מה שיך להביא ממנו ראייה ממה שנתאוהו שיכבדוהו אחרי מותו, והלא כל רשעותו באה לו מרוב תאוותו לכבוד, ולכן ביקש לעצמו את המלוכה ומרד באביו מולידו - משיח ד', והקים עליו בדברי שקר ומרמה את כל העם ורדף אחריו ע"מ לרוצחו נפש וכפי שמפורש שם הן בדברי דוד עצמו (עי' שמואל ב' טו, יד, וכן שם טז, יא) ואנשיו, והן בעצת אחיתופל לאבשלום, שהיה הדבר פשוט אצל כולם שאם יצליח אבשלום להשיגו יהרגנו, ומאת ד' היתה זאת שמזימתו נכשלה ונהרג. ועי"ש שביזה לעיני העם את פילגשי אביו. וכמדומני שבכל התנ"ך לא מצינו מאורע מחריד כל כך של בן הקם על אביו הצדיק לרוצחו נפש אך ורק בגלל תאוות כבוד ושלטון, עי' היטב בכ"ז בשמואל ב' פרקים ט"ו - י"ט, (ועי' להלן מה שאכתוב בעניין מש"כ שהגרי"ש אלישיב צוק"ל הביא ג"כ ראייה מאבשלום).

ובגליון רוממות סוכות גליון 42 כ' הרה"ג משה ששון שליט"א (תוך כדי השגתו על מהר"ל שליט"א) את הדברים הבאים "ומעתה מחלון ואבשלום אשר נזכרו במקראות, אין ספק שאין לנו תפיסה במדרגתם ובשלמות נפשם, וכבוד יהיה לנו באם נייחס את עצמנו לעומתם כחגבים מול ענקים", עכ"ל. הנה מה שנשתרבו שם גם שמו של אבשלום הוא שגגה גדולה וכל המיילים היפות על מדרגתם ושלמות נפשם הם דברים שאסור לאומרם, ואין לנו רשות להפוך רשע גמור לצדיק ולבעל מדרגה. אפי' אם זכה להכנס לתנ"ך ואף שמצינו בחז"ל שהיו מציינים גם ברשעי ישראל כמה וכמה מעלות שהיו בהם, כמדומני שגבי אבשלום לא נמצא כדבר הזה. ומה שאמרו שהעלהו דוד משבעה מדורי גהינם אין זה אין אלא מצד מעלת דוד אבל אין כאן שום ראייה להפחית מרשעותו של אבשלום (ובאמת עצם דבר זה הוא עניין טמיר ונעלם איך יתכן שהצילו דוד מעונשי הגהינם אף שהיה ראוי להיות במדור השביעי התחתון ביותר).

ומה שהסתייע מגאולת השדה של מחלון וכן ממצוות יבום אין להביא משם ראייה לשאר זכרון דעלמא כגון "מעמדות זכרון שבאים בהם בנ"א לזכור ולהזכיר את המתים" (לשון הרי"ל שליט"א במאמרו הראשון בגליון שבועות תשפ), דשאני נחלה ויבום שיש בהם עניינים גבוהים שהחשיבתם התורה באופן מיוחד. דהקפידה התורה לכלל משפחה תהיה נחלה המיוחדת לה - ולכן חזירות הקרקעות ביובל למוכרים. וכן ביבום ישנם סודות גדולים לתקן את החסרון שיש אצל אדם שנפטר בלא בנים. ובאלו התורה הקפידה שיזכר שם המתים על נחלתם ועל שאר בשרם אבל אין מכאן כל מקור למקרה שבו האדם עצמו מתאוה שיזכר שמו אחרי מותו, דזהו במקרה הטוב צורך של רשות שיש

לאדם, וראוי ללמדו ולא לפו בינה שבעולם האמת לא יהא לו מאומה מכך שבני אדם מתאספים ומזכירים את העובדה שחי הוא עלי אדמות כשמונים שנה והצליח מאד בכל עסקי הנדל"ן שעשה במשך עשרות בשנים, וגם מעסקנות ציבורית לא משך את ידו. וטוב לו שישקיע את כל מרצו באסיפת זכויות של תורה ומע"ט וכמאמרי חז"ל הפרושים בכל מרחבי התלמוד ובמדרשים. ודברינו האחרונים נאמרו ביחס לדעת ידידנו מהר"ל שליט"א שחוזר ומדגיש פעם אחר פעם שזכרון המת בין החיים הוא "ענין טוב וחשוב" (ראה תשובת הרב לסר בגליון 39) מצד עצמו גם אם אין בכך ריבוי זכויות שישקפו לעילוי נשמתו. וגם במה שכ' אנוכי בתגובתי בגליון 39 שיש בהזכרת המתים ענין מוסרי לאלה שחיים עדיין עלי אדמות, גם בזה ממאן הרה"ג הנז' וטוען שהוא ענין חשוב למת עצמו ותועלת לו מעצם כך שיזכר שמו בין החיים וע"ז כ' כנ"ל שאין שום ראייה לדבר מכל המקורות שציטט מהמקראות, וגם הוא דבר זר ותמוה שבעולם האמת יהיה לו תועלת ממה שזוכרים את שמו בעולם התחתון.

ומה שחזר הגר"ל שליט"א כמה פעמים על הטענה ש"הרי חזינן שלבני אנוש יש תשוקה גדולה להשאיר זכר בעולם ואין שום סיבה להניח שזהו רצון פסול או שנובע מתפיסה מוטעית אלא זהו שייך לכוחות המוטבעים באדם מאת בוראו ית' כו' ומאותו סוג נובע הרצון להישאר כאן בעולם באיזה אופן - גם לאחר שיפרד ממנו, וזה על ידי שמשאיר זכרון כלשהו אם זה בבנים או בדבר אחר. ותורתנו הק' אינה כופרת באותם כוחות עמוקים שבאדם כו' (ע"י גליון 42), ע"כ.

ואני תמה מאד מי גילה למעכ"ת רז זה שהתשוקה שיזכרוהו אחרי מותו שונה היא משאר תשוקות ורצונות שטבע הקב"ה באדם. וכי מה ראייה יש בכך שהקב"ה טבע תשוקה זו באדם שממילא זה משהו עמוק שיש בו ענין חשוב ותועלת למת, והלא תשוקות ורצונות רבים טבע הקב"ה באדם ועל כולם נצטוו לשלוט בהם ולכובשם, וזה כל חובת האדם בעולמו. ואם כן כשם שצריך לכבוש את תאוותו לכבוד ולממון ולא לתת לתשוקות אלו לנהל אותו, כך גם בתשוקה זו שיזכרוהו אחרי מותו. ואדרבה בזה מחויב הוא יותר שהרי מדובר על הזמן שאחרי מותו, וכאדם מאמין יודע הוא שלא יהא לו כל הנאה או מהכבוד וההערכה שיהיה לו מבני האדם בעוה"ז [וכפי שהבאנו בגליון 39 מברכות יט. שהמת לא נפגע כלל ממה שמבזים אותו בעולם התחתון לחד מ"ד משום דלא ידעי ולאידך משום דלא איכפת ליה, ובזה הרי גם ידידי מהר"ל לא חולק]. אבל התשוקה לכבוד בחיים חיותו קשה יותר לכבושה כיון שנוגעת היא לזמן שהוא עדין עלי אדמות והחומר הגופני העכור מטה אותו לרדיפת הכבוד בכל העוצמה.

ואכן הרה"ג הנז' הרגיש בכך במענה שהשיב לתגובתי בגליון 39 וכ' ועתה נבוא לביאור הענין הקשה מהיכ"ת שתהא תועלת למת בכך שזוכרים אותו בעולם התחתון, ומה לו ולעלמא דשיקרא? ראשית, הא קמן שיש רצון חזק לבני אדם להשאיר זכר בעולם אם בצאצאים או בכל דבר אחר, וברור שרצון זה מוטבע באדם כחלק מיצירתו. אלא שהיה מקום לטעון שהשאיפה הזו נובעת מכך שאדם תופס רק את העוה"ז, אבל אילו היה מבין ורואה מהות עולם הנשמות כו' לא היה איכפת לו מכך שבעוה"ז לא היה נזכר. הרי שהר"ל עצמו כתב את הטענות על שיטתו א. דדבר זר הוא לומר שבעולם האמת תחפוץ הנפש להיות נזכרת בעולם השקר. ב. עצם הרצון המוטבע בנשמה שיהיה לו זכר בעוה"ז שייך הוא דווקא בזמן שהוא עדין בעוה"ז כשאר רצונות השיכים אז אבל אחרי מותו כשעובר הוא לעולם האמת שוב לא שייך רצון זה. ועל זה מתרץ הר"ל שליט"א "אלא שמהראיות שהבאנו לעיל חזינן שגם לפי השקפת התורה רצון זה חיובי הוא ויש לתמוך בו". "והראיות שהבאנו לעיל" כוונתו שליט"א לראיות מנחלת מחלוק, ומיבוס, ומהמצבה שהציב אבשלום, ולפי מה שכ' לעיל אין כל ראייה מנחלה ויבוס ומאבשלום, וממילא נפל כל יסודו של הגר"ל שליט"א.

וגם בסוף תשובתו בגליון 42 כ' "ואמת שאין אני יודע להסביר כדבעי למה כ"כ חשוב לאדם להישאר בעולם הזה ובפרט למי שמאמין בעולם נצחי, ומה התועלת עבורו במה שבעולם דידן יש איזה ילד שנקרא על שמו או עיר או מצבה כו' אבל מאחר ודומה אני שיש לכך ראיות וכדלעיל, וכמו"כ חזינן שזהו רצון שצרב אותו הבורא באופן העמוק והשורשי ביותר בנפש האדם, אין לנו אלא לקבל אמת זו ולשאוף להבין אותה יותר" עכ"ל

וחזינן שוב שדעתו קרובה לדעתנו בעצם הענין שדבר מוזר הוא לומר שלמת יש ענין שיזכרוהו בעולם התחתון רק שסבור הוא שיש ראיות לדבר מהמקראות, וכפי שכ' באמת אין משם ראייה כלל. ומש"כ שזהו רצון שצרב אותו הבורא כו' תמיהני מנין לו דברי נביאות שכאלו שרצון זה נצרב בנפש האדם באופן העמוק והשורשי ביותר, ומאי שנא משאר רצונות לזכות לכבוד ולהערכה. וכבר בעצמו כ' דיחוי לדברים אלה בגליון 39, וכדלעיל.

ומה שכ' שם (בגליון 39) דגם הגר"ש אלישיב זצ"ל הביא ראייה מאבשלום, באמת המעיין בתשובתו בקובץ תשובות שם (ס' קל) נוכח לראות דלא הביא ראייה מאבשלום אלא לענין איסור בחוקותיהם. דע"ש שנשאל שם "על דבר השאלה אם רשאים להעמיד גל-עד, מצבה לזכר הורים שנספו בשואה על חלקת קבר ריקה בבית הקברות" ודן שם בזה אם אסור מצד בחוקותיהם לא תלכו ודן שם בדעת הגר"א ז"ל שמחמיר דאפי' בדבר שיש לו טעם (ואינו עשוי לפריצות או כחוק בלא טעם) יש לאסור, וע"ז כ' דגם לפי שיטתו, אם דבר זה כתוב בתורה או בנביאים-לאו מיניהו קגמרין ושרי כו', וע"ז הביא ראייה מאבשלום שעשה כן ומשמע מזה שהיה דבר זה מקובל גם בישראל וממילא אין לאסור מצד בחוקותיהם.

ואין כאן כל התייחסות לוויכוח שלנו אם יש בזה ענין חשוב וטוב או שהוא רק ענין של רשות וכפי שטענתי אנוכי לעיל, וממילא ודאי שעדיף לעשות דברים לעילוי נשמה ולא דברים שרק ישאירו את זכרו בין החיים, שאין מזה כל תועלת לנפטר.

ושוב ראיתי שבדברי הגר"ש זצוק"ל מפורש כדברינו שכ' שם בתחילת תשובתו "הנה ענין זה להעמיד אבני זכרון עץ ואבן לזכר נופלים ונעדרים למדו לעשות ממעשי אומות העולם אשר מתפעלים ממצבות כאלה, ולפי דעת הגר"א הרי גם בדבר שיש לאוה"ע טעם למנהגם אסור להתדמות להם. ומוכח מלשונו שכותב בזלזול על עצם הדבר שמתפעלים מדבר זה רק שמוסיף דלהגר"א אסור אפי' מדינא.

וכן מוכח מסו"ד שכ' והנה אף שיש מקום לישא וליתן בנוגע לדין תורה (דאף שהיתיר הדבר מצד בחוקותיהם אבל דן שם אולי יאסר מצד איסור השתמשות בבית הקברות), אך לפי דעת תורה אין רוח חכמים נוחה מזה כו' יש להשיא להם עצה הוגנת שבמקום העמדת מצבה יקדישו תרומה לבהכ"ס - מנורה וכי"ב, דבר אשר יביא תועלת גם לחיים וגם לעילוי לנשמה, ויתנוסס שמו לזכרון בהיכל ד' לכבוד ולתפארת. עכ"ד. הא קמן שדעת הגר"ש זצוק"ל דאין דעת חכמים נוחה מזכרון המת בלחוד אלא רק בגוונא שיש בזה גם מצווה שעומדת לעילוי נשמת הנפטר.

הגליון הבא ייצא בס"ד בחנוכה

### מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385  
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessen@gmail.com  
הנצחות ותרומות יסייעו להדפסת כמות נאותה מן הגליון ולהפצה יותר נרחבת



## העירוב השכונתי המהודר רמות א'

ידועה לכל בן תורה הנחיצות הרבה בעירוב שכונתי, אשר בו מעלות רבות **ללא שיעור** על פני העירוב הכללי. זכינו ולפני יותר מעשר שנים הוקם בברכת רבני השכונה עירוב מהודר בשני חלקי השכונה. עם השנים, הוקם בתוך ההיקף הכללי היקף נוסף המתוקן בשכירות מהודרת (וב"ה הוא מקיף כבר את רוב השכונה).

לשם המשך קיום מפעל חשוב זה יש צורך בממון, שהרי בכדי להעמיד עירוב בר-קיימא ובר סמכא יש צורך בבדיקה שבועית ותחזוקה שוטפת, דבר הכרוך בתיקונים ועלויות **מידי שבוע בשבוע**. הדבר נעשה במסירות בכל שבוע ובכל תנאי מזג האוויר (וכאן המקום להודות בשם כל תושבי השכונה לרב אוריאל מרנשטיין שליט"א שמסור למצוה רבה זו בכל כוחו, ישלם ה' שכרו בכלל כל העוסקים בצרכי ציבור באמונה).

לקופת העירוב אין תקציבים מכל מקור שהוא. החובה הפשוטה להחזקת העירוב מוטלת על כל אדם אשר נהנה הוא ובני ביתו מן העירוב. אין כאן כל נידון של סדרי קדימה בכספי צדקה, כי אם תשלום מינימלי לדבר הנעשה **עבור כולם**, ומלבד זאת כבר הודיעונו חז"ל 'כל מזונותיו של אדם קצובים לו חוץ מהוצאת שבתות שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו' (ביצה טז).

נכון לעכשיו, הגירעון בקופת העירוב גדול. והוצאות התחזוקה גדלות והולכות, בין היתר מחמת הרחבת השכירות הדורשת עמודים נוספים וכיו"ב. **על כן נבקש בזאת מכלל תושבי השכונה להרים תרומה קבועה ע"י הוראת קבע בכרטיס אשראי בסך של 5 שקלים בחודש בלבד** [בעמדות נדרים פלוס. בתוך 'קופות נוספות' תחת "העירוב השכונתי המהודר רמות א' ירושלים"] (ללא הגבלת מספר תשלומים, במידה ותהיה יתרה בקופה נפסיק את התשלום למספר חודשים).

גם מי שעשה הו"ק בעבר, מתבקש לבדוק שאכן הגבייה מתבצעת, משום שהוראות קבע רבות חזרו מסיבות שונות כגון ביטול כרטיס עקב אובדן או גניבה, פג תוקף הכרטיס, חוסר כיסוי, וכן שינוי המספרים וכיו"ב.

וכמו כן נבקש בזאת מהציבור להיות ערניים ולשים לב ועין במשך השבוע במידה ונראית איזו תקלה או חשש בעירוב, וכן דיירים חדשים כגוי ומומר שהגיעו לדור בחלקים שסודרה שכירותם, על כל זאת נא לדווח מייד כי עריכת תיקונים בערב שבת קשים מחמת הזמן הדחוק.

לדיווחים ובירורים בכל חלקי השכונה

הרב יוסף כהן - 052-767-3883      הרב דוד איתמר - 052-716-9071

הרב אריה ריז'י - 052-765-8018      הרב הלל פרידמן - 054-840-3416

הרב אוריאל מרנשטיין - 052-7650-927

**בברכת "ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם"**

ועד העירוב - רמות א'







**מפת העירוב (קו מקווקו) והשכירות (שטח צהוב) רמות א' עילית**



## מפת ג' מחיצות

